



UNIOESTE

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Campus de Toledo

Programa de Mestrado

JUSSARA TOSSIN MARTINS BEZERUSKA

**MICHEL FOUCAULT E A DEMARCAÇÃO DOS LIMITES DA
VERDADE**

Toledo

2009

JUSSARA TOSSIN MARTINS BEZERUSKA

**MICHEL FOUCAULT E A DEMARCAÇÃO DOS LIMITES DA
VERDADE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Eládio Constantino Pablo Craia.

TOLEDO

2009

JUSSARA TOSSIN MARTINS BEZERUSKA

**MICHEL FOUCAULT E A DEMARCAÇÃO DOS LIMITES DA
VERDADE**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Eládio Constantino Pablo Craia.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Eládio Constantino Pablo Craia -
Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Horacio Luján Martinez - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. César Candiotto - Membro
Pontifícia Universidade Católica do Paraná -
PUCPR

Toledo, 23 de junho de 2009.

Pelas coisas que não vi.

Pelas coisas que jamais viverei.

*Coisas que não são minhas, por tudo
aquilo que sou.*

Por tudo aquilo que não sou.

*Para Clóvis e Anielly, por tudo aquilo
que são.*

AGRADECIMENTOS

À Capes pelo apoio financeiro.

À minha mãe Sally e ao meu pai Jocelim (*in memoriam*) por todas as sementes que plantaram.

Ao Professor Eládio pelas muitas observações, pelas correções no último momento, pela paciência e pela amizade.

À Professora Ruth e ao Professor Waldemar por me acompanharem e alegrarem-se comigo nos momentos mais importantes desta jornada.

À minha família pelas tardes de domingo que foram alento durante a caminhada.

Aos meus amigos Adriano e Síndia pelo apoio e pelas excelentes conversas filosóficas.

Aos professores e colegas do Departamento de Filosofia da Unicentro por comemorarem comigo o término do Mestrado.

A verdade [...] não é – não obstante um mito, de que seria necessário esclarecer a história e as funções – a recompensa dos espíritos livres, o filho das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se libertar. A verdade é deste mundo.

Michel Foucault

BEZERUSKA, Jussara Tossin Martins. **Michel Foucault e a demarcação dos limites da verdade**. 2009. 100 folhas. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2009.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo o estudo da questão foucaultiana a respeito da verdade e da delimitação de suas fronteiras. Em um primeiro momento é abordada a problemática do significado do termo Arqueologia no âmbito da filosofia de Foucault. Em seguida são expostas algumas considerações sobre suas características fundamentais e é feita a análise do problema de sua localização entre as teorias e metodologias. Seguidamente, aborda-se os pontos em que a arqueologia se diferencia das histórias das idéias e das ciências e faz-se a reflexão sobre alguns de seus objetivos centrais. Finalmente, procura-se caracterizar, detalhar e situar um de seus objetos principais que é o enunciado. No capítulo seguinte faz-se a análise dos pontos mais importantes de *História da loucura* a fim de perceber, nos meandros desta obra, as aplicações metodológicas e conceituais caracterizadas por Foucault em *Arqueologia do saber*. Em um terceiro momento analisa-se *As palavras e as coisas* e destaca-se desta obra o estudo feito por Foucault a respeito do nascimento das ciências humanas. Estuda-se alguns exemplos utilizados pelo filósofo, evidenciando as considerações feitas sobre as configurações e as características da história natural – como representativa dos saberes clássicos – e da biologia – como representativa dos saberes modernos, dando-se ênfase ao momento em que o saber da história natural desaparece dando lugar ao saber da biologia. Objetiva-se tornar mais claros os caminhos adotados por Foucault em suas pesquisas que possibilitaram o surgimento de uma forma nova de relação com a verdade, visando-se o entendimento das opções metodológicas e do desenvolvimento dos conceitos que estruturam a proposta de abordagem arqueológica de Foucault.

Palavras-chave: Foucault. Verdade. Limites. Arqueologia. Ciências empíricas.

BEZERUSKA, Jussara Tossin Martins. **Michel Foucault and the demarcation of the boundaries of truth**. 2009. 100 folhas. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2009.

ABSTRACT

This work aims to study the foucaultian question about the truth and the delimitation of its frontiers. At first it addressed the problem of the meaning of Archaeology under the philosophy of Foucault. Are then exposed some considerations about its basic features and is examining the problem of its location between the theories and methodologies. Then, it addresses the points where the archeology is different from the ideas and histories of science and it is a reflection on some of its central objectives. Finally, we describe, detail and place one of its main objects is the wording. In the following chapter is to analyze the most important points of the history of madness in order to understand, in midst of this work, the conceptual and methodological applications characterized by Foucault in Archaeology of knowledge. In a third time looks to the words and things and there is this work the study done by Foucault on the birth of human sciences. Studies are some examples used by the philosopher, emphasizing the points made about the configurations and characteristics of natural history - as representative of traditional knowledge - and biology - as representative of modern knowledge, with emphasis on the moment when the knowledge of natural history disappears giving rise to knowledge of biology. Aimed to make clearer the paths used by Foucault in his research that allowed the emergence of a new form of relationship with the truth, is to understand the options and the development of methodological concepts which frame the proposed approach to archaeological Foucault.

Key words: Foucault. True. Boundaries. Archaeology. Empirical sciences.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A PROPOSTA DE ABORDAGEM	17
1.1 A PESQUISA DOS SOLOS	17
1.2 O ENUNCIADO	32
1.2.1 O Enunciado em sua Singularidade	37
2 A PERCEPÇÃO DA LOUCURA	42
2.1 A LOUCURA NA RENASCENÇA.....	42
2.2 A LOUCURA NA ÉPOCA CLÁSSICA	47
2.3 A LOUCURA A PARTIR DO SÉCULO XIX	60
3 A CONFIGURAÇÃO DOS SABERES	71
3.1 O SABER DA HISTÓRIA NATURAL.....	71
3.2 O SURGIMENTO DAS CIÊNCIAS DO HOMEM.....	82
CONCLUSÃO	93
REFERÊNCIAS	99

INTRODUÇÃO

Com sua filosofia, Foucault, – entre outros filósofos da segunda metade do século XX –, deflagra uma nova relação com a verdade e com os saberes que a expressam na nossa atualidade. Foucault estabeleceu rupturas no pensamento contemporâneo que modificaram as relações instituídas até então, com os saberes médicos e psiquiátricos, com os saberes sobre a sexualidade, com os saberes sobre a disciplina e o sistema penal e sobre as relações com o poder. É possível afirmar que a filosofia de Foucault extrapola o âmbito acadêmico atingindo o nível das instituições e da prática ativa. A primeira fase de sua produção filosófica, propriamente a fase arqueológica, é composta pelas obras *História da loucura*, *Nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*, cronologicamente nesta ordem. A questão-objeto das análises em *História da loucura* envolve a relação entre loucura e psiquiatria, na qual Foucault procura estabelecer as condições históricas que possibilitaram a formação dos discursos e práticas direcionados ao louco em sua condição de doente mental. Em *Nascimento da clínica*, Foucault aborda a doença em geral e em sua relação com a medicina moderna que, segundo o filósofo, teve seu aparecimento no início do século XIX. Em *As palavras e as coisas*, o objetivo é abordar a problemática da constituição histórica dos saberes sobre o homem, ou seja, a análise dos saberes que possibilitaram o surgimento das ciências humanas. Em *Arqueologia do saber*, por fim, Foucault busca esclarecer o uso e a função do termo arqueologia, bem como o mecanismo de funcionamento da abordagem arqueológica desde *História da loucura*.

Das obras citadas anteriormente três serão brevemente analisadas em nosso texto com o objetivo de tornar mais claros quais são os caminhos adotados por Foucault em suas pesquisas que possibilitaram o surgimento de uma forma nova de relação com a verdade. Importa-nos entender que trilhas são essas e de que maneira elas são responsáveis pela elaboração de um novo pensamento sobre os regimes de verdade, os quais já foram várias vezes enfatizados por estudiosos e pesquisadores da filosofia foucaultiana. Entendemos que alcançaremos esta clarificação percorrendo o caminho mais ou menos diverso e buscando evidenciar alguns pontos nevrálgicos das três obras pesquisadas, possibilitando assim, o

entendimento desejado. Desta forma, iniciaremos nosso trabalho balizando alguns aspectos de *Arqueologia do saber*, em particular algumas considerações sobre o solo das pesquisas arqueológicas e sobre a noção de enunciado. Daremos sequência ao estudo com *História da loucura* e *As palavras e as coisas*, procurando estabelecer relações metodológicas entre estas obras e *Arqueologia do saber*. Objetivamos neste trabalho, fazer o percurso contrário à cronologia, relendo *História da loucura* e *As palavras e as coisas* a partir das explicações metodológicas e conceituais de *Arqueologia do saber*.

Foucault explica que *Arqueologia do saber* não é uma análise histórica como as obras que a precedem. Trata-se de um olhar retrospectivo a fim de refletir sobre e explicar o procedimento utilizado nos trabalhos anteriores. Arqueologia do saber é a explicação das opções metodológicas, dos direcionamentos que tornaram possível a descoberta do *a priori* histórico da psiquiatria, da medicina das ciências humanas. Trata-se de uma nova história. Seu campo de questões envolve a definição e a operacionalização de conceitos pouco ou quase nunca utilizados pelas análises históricas tradicionais. A análise visa explicar a descontinuidade e, para dar conta dessa explicação, procura especificar e definir limiares, rupturas, mutações e transformações, estabelecer critérios e diversificar níveis. Assim, Foucault explica que a análise empreendida pretende dar conta do saber utilizando como fio condutor a atenção sempre crescente aos jogos da diferença.

Os problemas em relação à história tradicional são os mesmos, entretanto, na superfície, a nova história constata resultados diversos. Isto se deve à maneira como os documentos históricos são abordados e criticados, bem como à não diferenciação dos documentos segundo critérios de cientificidade. Os documentos utilizados, segundo Foucault, não são interrogados para que enunciem a verdade que estavam destinados a dizer. Não se trata de uma interpretação. A arqueologia organiza, distribui, ordena, reparte em níveis, estabelece séries, busca definir relações. Não se trata, portanto, de refazer o trajeto histórico da humanidade no devir de seu progresso, de reacender lembranças e contar as memórias que justificam a soberania antropológica, deleite da história tradicional. Trata-se de decifrar o que dizem em silêncio estes rastros que não são verbais, de arrancá-los de sua inércia e de agrupá-los segundo conjuntos, nos quais seja possível estabelecer relações de pertinência.

A história arqueológica tem por problema a constituição de séries, das quais precisa definir os elementos, estabelecer os limites, descobrir tipos de relações específicos de cada série constituída. Séries que não podem ser reduzidas a esquemas lineares, mas são dispostas em um quadro no qual se entrecruzam, justapõem-se e sucedem-se de forma que constituem escalas cada qual com um tipo de história que lhe é própria.

Quanto ao tema da descontinuidade torna-se fundamental na análise arqueológica. Noção paradoxal, pois, o historiador a utiliza como instrumento – distinguindo níveis, selecionando métodos ou estabelecendo periodizações – e como objeto, determinando limites e limiares. Traço essencial da história arqueológica é a incorporação da noção de descontinuidade ao seu discurso, no qual desempenha o papel de conceito operatório e objeto de análise. A história arqueológica define-se por questionar os postulados da história tradicional – que tenta reconstituir na forma de grandes unidades históricas a face imutável de uma civilização – no momento mesmo em que problematiza os limites, as séries, os desníveis, quando coloca em questão e tenta definir as relações que podem ser estabelecidas entre as diferentes séries identificadas. Assim, a arqueologia caracteriza-se, fundamentalmente, pelos problemas que propõe a si mesma.

Foucault define a arqueologia¹ como uma mutação epistemológica, como uma teoria geral da descontinuidade ocupada com a descrição dos afastamentos e das dispersões com a revelação de todo o jogo das diferenças. A *Arqueologia do saber* responde em eco às obras que a precederam. Sua tarefa é questionar os métodos, os limites e os temas da história em sua forma tradicional, sobretudo em suas referências a um suposto sujeito fundador. Busca desfazer as últimas sujeições antropológicas sacralizadas pela velha história, ao mesmo tempo em que quer demonstrar como foram formadas. A arqueologia do saber pretende ser a forma mais acabada e mais coerente das pesquisas realizadas anteriormente que foram, – de certa forma e segundo Foucault –, esboçadas em desordem, um pouco imperfeitamente, exigindo que fosse estabelecida uma articulação que desse à arqueologia uma forma mais geral.

O prefácio² à edição original de *História da loucura* anuncia que a história a ser contada percorre outro caminho. Não parte da razão soberana, cuja verdade

¹ FOUCAULT, 2007, p. 13.

² FOUCAULT, 2006, p. 152-161.

impiedosa estabeleceu para sempre a divisão entre Razão e Loucura. Busca o movimento originário pelo qual a loucura deixou de ser experiência indiferenciada e passou a ser divisão absoluta.

A região a ser percorrida impõe o gesto de renúncia. Importa, para Foucault, o gesto primeiro de divisão, a cesura inicial que estabeleceu a distância, o momento de conjuração que dividiu definitivamente razão e loucura e que fez com que esta se tornasse objeto de conhecimento daquela. O filósofo busca falar de um debate primitivo onde ainda não há vitória, indagando ambas as partes sem tomar posição a favor de uma ou de outra. Quer fazer aparecer um domínio no qual o homem de razão e o homem de loucura ainda falam a mesma linguagem, no qual razão e não razão não realizaram a divisão fatal.

Ao final do século XVIII o diálogo acha-se rompido. A loucura passa a ser doença mental e doravante, separação estabelecida, homem de loucura e homem de razão só se comunicam por meio de uma relação ambígua. De um lado o médico que indaga a doença que levou à loucura, de outro, o louco que expõe sua verdade a uma razão abstrata da ordem da coação física e moral.

A história que Foucault busca desvendar não é simplesmente uma história ou uma história do conhecimento³. Vai na direção vertical de uma região na qual se pergunta, não pela identidade ou pelo devir racional de uma cultura, mas, pelos seus limites. Assim, *História da loucura* é a história dos limites da cultura européia. Dos gestos obscuros de rejeição que estabelecem o exterior do que lhe é interior. A região da pesquisa de Foucault não é aquela onde os valores são formados e continuados história adentro, mas, o espaço rejeitado no qual as escolhas essenciais são feitas e onde uma cultura estabelece a face histórica de sua ciência. É a história das experiências-limites constitutivas de sua história. E a primeira experiência a ser indagada é a experiência da loucura. Partindo da renúncia necessária às verdades estabelecidas pela razão a loucura surge como a ausência de obra. Palavras esquecidas, formulações delirantes, cujo lugar no devir da razão ocidental é o vazio, o silêncio, o nada. Palavras das quais nada mais pode ser apreendido depois do silêncio imposto pelo tempo, seu sentido nos escapa. No entanto, a ausência de história é a possibilidade mesma da história. Dessa obscura região surgem confusamente os discursos que permanecerão até o futuro.

³ Em direção a qual região iríamos nós, que não é nem a história do conhecimento, nem a história simplesmente [...]? (FOUCAULT, 2006, p. 154).

A ausência de obra caminha inalterada par e passo com a história do mundo. É o princípio, vazio gerador da história e fim último no qual a história será encerrada. A história tem sua possibilidade em palavras murmurantes, numa linguagem que fala sozinha, sem sujeito falante, nem interlocutor. Sondar a percepção do homem ocidental faz aparecer uma estrutura de recusa pela qual as palavras não têm sentido e não passam de acidentes no percurso histórico da humanidade. Esta estrutura constitui tanto a razão quanto a loucura, ela explica a dependência recíproca destas duas formas e até mesmo o estatuto de patologia que a loucura recebeu do conhecimento racional.

Desta forma, *História da loucura* não faz história do conhecimento, mas descreve as experiências fundamentais da loucura. Passa distante da história da psiquiatria, mas conta a história da loucura antes dela tornar-se objeto de conhecimento. Um estudo que parte de noções, documentos jurídicos, instituições, conceitos científicos que contam o gesto de separação, pois, a loucura mesma é inacessível já de longa data. A pesquisa tende para o grau zero onde a um só tempo, razão e loucura são unidade e oposição.

Durante os cento e cinquenta anos que precedem a constituição da psiquiatria como ciência, loucura e razão travam um diálogo pelo qual a loucura não reconhece mais a si mesma. Dois fatos históricos marcam as consequências deste debate. A criação do Hospital Geral em 1657 e o grande enclausuramento e a libertação dos acorrentados de Bicêtre, em 1794. Dois momentos de passagem que, para o olhar arqueológico, são duas experiências formadas sobre uma estrutura silenciosa que decide o caminho da loucura até que ela se torne doença mental. Caminho que não coincide com o progresso de uma ciência positiva que descobriu a verdade da loucura. Faz aparecer a figura imóvel da partilha decisiva, pela qual o debate entre loucura e razão se tornou possível. Por meio desta partilha rigorosa, aprendida e esquecida, o homem domina sua loucura que, condenada pelo olhar e pela moral, torna-se partícipe de uma relação designada de psicologia. A reconstituição da experiência da loucura nestes cento e cinquenta anos é a história das condições de possibilidade da psicologia⁴.

A próxima obra, *As palavras e as coisas* é o livro que nasceu do riso. Da estranha classificação de Borges que abala e inquieta, pois faz aparecer o limite do

⁴ No prefácio à edição original de *História da loucura*, Foucault utiliza também o termo psicologia, dando a entender que *História da loucura* é a história das condições de possibilidade da psicologia e da psiquiatria.

nosso pensamento e evidencia aquilo que não podemos pensar. A todos os seres que fazem parte da classificação de Borges podemos dar sentido e conteúdo. Há seres fabulosos e animais reais. Uns têm seu lugar no imaginário, outros, de tão reais, agitam-se e movimentam-se e demonstram que, de fato, são capazes de quebrar a bilha. O absurdo que inquieta não está nos seres fantásticos do imaginário, nem no movimento repentino dos animais reais, mas, se faz visível a cada vírgula colocada. Absurda é a série alfabética que estabelece a estranha vizinhança, o lugar mesmo onde as coisas são justapostas. O encontro insólito de que fala Foucault só tem lugar no não-lugar da linguagem. A categoria central dos animais *incluídos na presente classificação* indica que, de fato, seu encontro só é possível na *presente classificação*. Tais encontros são comuns nos textos de Borges. Para Foucault estes textos demonstram que o nosso pensamento é incapaz de entendê-los, pois, pertencem a outra ordem de pensamento que não é a nossa e que, para nós, eles só têm lugar na categoria do absurdo que faz rir. A grande insensatez não é a ordem do pensamento exposta no texto de Borges, nem tampouco a ordem pela qual estamos acostumados a pensar, mas, a impossibilidade de estabelecer entre estas duas ordens uma relação que não seja de diferença absoluta.

As palavras e as coisas busca pensar e definir o espaço aparentemente coerente no qual estabelecemos com tanta certeza as aproximações, similitudes e identidades, no qual distribuimos coisas e instauramos classificações. Definir este espaço é possível por meio da investigação da ordem que o constitui. A ordem é a lei interna que autoriza as classificações, que determina as distribuições, a rede secreta pela qual as coisas podem aparecer segundo suas semelhanças e diferenças. Para Foucault há certa região mediana entre um domínio no qual uma cultura rege sua linguagem, realiza suas trocas e estabelece seus valores e um domínio no qual teorias científicas e interpretações filosóficas tentam explicar os porquês, as leis e princípios pelos quais a ordem estabelecida se justifica. Neste domínio obscuro e intermediário e, entretanto, fundamental, é que os códigos fundamentais de uma cultura perdem parcialmente seu valor, é sobre este domínio que novas teorias da ordem surgirão na forma de positivities. Esta região mediana libera a ordem em seu ser mesmo. Ela aparece de formas diversas, segundo as culturas e as épocas, conforme é percebida e traduzida com maior ou menor exatidão. Perante as teorias que tentam formatá-la, explicá-la ou fundamentá-la,

apresenta-se com maior solidez e mais constante em sua verdade. A ordem em si mesma, em seus modos de ser é a experiência intermediária entre os códigos fundamentais que regulam a linguagem, a percepção e as práticas e as teorias de reflexão sobre a ordem das coisas e suas interpretações.

O estudo realizado em *As palavras e as coisas* visa desvendar a experiência fundamental da ordem a partir do século XVI. Trata-se de analisar as modalidades de ordem que foram percebidas, praticadas e que deram suporte positivo a conhecimentos como a biologia, a filologia e a economia política. A análise empreendida procura desvendar o *a priori* histórico anterior a toda teoria ou conhecimento que serviu de base positiva para a constituição de ciências, experiências filosóficas, ideologias e racionalidades. Não se trata de descrever o progresso de uma ciência desde os rudimentos até a objetividade cada vez mais perfeita. Trata-se das condições de possibilidade, das configurações que deram lugar às diversas formas de conhecimento que puderam se formar. Trata-se de revelar a *epistémê*, ou melhor, nela, revelar duas grandes discontinuidades que inauguram a época clássica (meados do século XVII) e a modernidade (início do século XIX). A pesquisa revela que a ordem clássica foi alterada em seu modo de ser de forma radical surgindo daí um sistema de positivities que jamais a época clássica reconheceria. O estudo de Foucault dirige-se às configurações do saber, ao modo de ser das coisas para definir séries de mutações simultâneas pelas quais surgiram positivities novas como a biologia, a filologia e a economia política.

Na época clássica uma configuração do saber dava coerência às trocas, à classificação dos seres e aos propósitos da gramática geral. Mas, a configuração muda inteiramente e, do início do século XIX em diante, a teoria da representação que servia de fundamento para toda ordem desaparece, a linguagem deixa de dar suporte à representação e a economia política substitui a análise das riquezas e das trocas. No mesmo movimento o homem aparece, e só aparece num vazio entre as coisas, possibilitado pela nova forma que o saber assumiu. Ela funda os humanismos, as antropologias, as reflexões sobre o homem. Invenção da modernidade cujo destino já está traçado, desaparecerá assim que nova ordem seja formada.

As palavras e as coisas interroga a cultura na experiência das proximidades e dos parentescos das coisas, a ordem que ela estabelece para percorrer o quadro onde as coisas estão dispostas. *História da loucura* conta a história do Outro que

uma cultura exclui para aplacar a ameaça e encerra, para reduzir a distância que o fez outro. *As palavras e as coisas* é a história do Mesmo, história da ordem das coisas, dos parentescos e dispersões que em função de tal disposição exigem a distinção por meio de marcas e a determinação por identidades. Assim, a análise arqueológica ocupa-se do limiar que constitui a modernidade, pelo qual o homem tornou-se objeto para um saber e fundou o espaço próprio onde as ciências humanas puderam se formar.

1 A PROPOSTA DE ABORDAGEM

Tendo em vista nosso objetivo de analisar *História da loucura e As palavras e as coisas* a partir dos direcionamentos metodológicos de *Arqueologia do saber*, abordaremos neste capítulo alguns pontos fundamentais desta obra que, a nosso entender, complementam a leitura das obras anteriores. Exporemos aqui algumas considerações sobre o que Foucault quis dizer com o termo arqueologia, evidenciaremos algumas de suas características mais fundamentais e abordaremos o problema de sua localização entre as teorias e metodologias. Colocaremos também os pontos em que esta se diferencia das histórias das ideias e das ciências, tendo em conta que um de seus objetivos é ser independente em relação a qualquer ciência e estar desvinculada de qualquer questão normativa ou mesmo histórico-cronológica. Assim, refletiremos sobre alguns de seus objetivos centrais, bem como reservamos um tópico à parte para caracterizar, detalhar e situar um de seus objetos principais que é o enunciado. De antemão, afirmamos que a análise empreendida em *Arqueologia do saber* deu-nos a perceber que seu discurso não obedece às tradicionais distribuições científicas ou literárias, nem tampouco recorre às suas diversas estruturas formais. Pelo desenrolar da análise empreendida por Foucault cremos ser possível afirmar que a pesquisa arqueológica construiu-se livre das formalizações e que, por este motivo, possibilita a abordagem de domínios do saber em campos diversos prescindindo da necessidade de limitar-se ao uso de conceitos epistemológicos clássicos nas abordagens destes domínios. Assim, a arqueologia apresenta-se para nós como um instrumento que possibilita refletir sobre as ciências e sobre os saberes, sobre o formal e sobre o não científico, sobre o legítimo e sobre o periférico.

1.1 A PESQUISA DOS SOLOS

Os trabalhos de Foucault da primeira fase de sua produção filosófica aos quais o filósofo acrescentou o subtítulo *arqueologia* e que se encerra com *Arqueologia do saber*, deixam entrever a primeira dimensão original de sua obra. Em

História da loucura, O nascimento da clínica e As palavras e as coisas, são pesquisados e expostos os solos epistemológicos das tradicionais análises históricas, nos quais o filósofo procura descobrir o momento em que se organizam as formações discursivas e as positivities⁵. Este período encerra-se nos primórdios dos anos 70 quando as pesquisas foucaultianas orientam-se para uma genealogia. Nas obras posteriores a *Arqueologia do saber*, mudam as diretrizes, mudam os conceitos, alguns transmutam em seu interior, adquirem nova forma, ampliam-se, modificam seu estatuto, enquanto outros simplesmente desaparecem⁶.

Nas análises empreendidas nas quatro primeiras obras, Foucault visa evidenciar o solo sobre o qual repousam suas pesquisas, o qual tende a afastar-se do tema antropológico clássico e a aproximar-se da noção contemporânea de *acontecimento*⁷. Nas obras já citadas a tarefa principal é revelar as configurações que possibilitaram a irrupção destes acontecimentos na ordem do saber por meio da análise das diferentes redes e níveis aos quais um acontecimento pertence, por exemplo: o acontecimento da aparição das doenças mentais, da clínica ou o surgimento das ciências humanas. Analisaremos em seguida em que consiste o solo sobre o qual estão ancoradas as pesquisas foucaultianas. Para isso faz-se necessário esclarecer o que o filósofo entende por arqueologia.

É possível afirmar que a arqueologia foucaultiana caracteriza-se por uma tentativa de desconstrução de um sistema de saberes capaz de configurar nosso pensamento e de estabelecer os limites daquilo que podemos pensar. Foucault (2005, p. 145-152), em entrevista concedida à revista *Magazine littéraire*, realizada em 1969, tenta explicar o uso do termo *arqueologia*, aproximando-o e distanciando-o de conceitos cunhados por ele, bem como de outras formas de interpretação, a fim

⁵ Uma positividade designa, segundo Foucault (2007 p. 208), o momento preciso em que o conjunto de discursos em atuação adquire o estatuto de prática discursiva, ou seja, o momento em que o conjunto se individualiza e assume sua autonomia. Designa também o momento de ação de um único sistema de formações enunciativas ou ainda pode designar o momento em que este sistema de formações se transforma.

⁶ Vale ressaltar que a divisão estabelecida entre arqueologia e genealogia não é estanque. Nas obras da fase arqueológica há momentos em que se pode vislumbrar o direcionamento das pesquisas rumo a uma genealogia e, da mesma forma, nas obras tardias encontram-se muitos aspectos das pesquisas arqueológicas. Como já anunciamos, neste trabalho buscamos o estudo aprofundado das pesquisas arqueológicas propriamente ditas, quanto às pesquisas genealógicas, no momento, deixaremos em suspenso seu aprofundamento.

⁷ Foucault (1979, p. 28) define acontecimento, de uma maneira mais precisa em 1971, em *Nietzsche, a genealogia e a história*. “É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas uma relação de forças que se invertem, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada.”

de evitar distorções ao sentido que ele quis dar ao termo. Uma arqueologia, segundo o filósofo (FOUCAULT, 2005, p. 145),

[...] é uma forma de análise que não seria efetivamente uma história (no sentido em que se relata, por exemplo, a história das invenções ou das ideias), e que tampouco seria uma epistemologia, ou seja, a análise interna da estrutura de uma ciência. Trata-se de uma coisa diferente e então eu a chamei de “arqueologia”; depois, retrospectivamente, pareceu-me que o acaso não tinha me guiado muito mal: afinal, essa palavra “arqueologia”, ao preço de uma aproximação que me será perdoada, eu espero, poder querer dizer: descrição do *arquivo*.

Etimologicamente, embora o termo comporte o radical grego *arké* (começo), os começos descritos pela arqueologia estão longe da busca de uma origem primeira, de um fundamento absoluto que possibilitou todo o restante. Os começos objeto da arqueologia são sempre começos relativos mais próximos das instaurações e transformações. Também não há que se pensar a arqueologia no sentido de escavação procurando relações escondidas e secretas numa profundidade maior que a consciência dos homens. A arqueologia busca definir relações que se encontram na superfície dos discursos. Enfim, Foucault delimita a arqueologia e seu campo de atuação como sendo a *descrição do arquivo*. Segundo Foucault, arquivo é o “conjunto de discursos efetivamente pronunciados” (FOUCAULT, 2005, p. 145), considerado como um conjunto de acontecimentos que ocorreu num mesmo momento (ao mesmo tempo), mas que de forma alguma é estático, pelo contrário, este conjunto continua a funcionar transformando-se através da história e possibilitando o surgimento de outros discursos.

Em *Arqueologia do saber*, Foucault (2007, p. 13) explica que a arqueologia pretende dar conta da análise de uma *mutação epistemológica*⁸ que está acontecendo na atualidade⁹. Ela coloca em questão as análises da história¹⁰, seus

⁸ A mutação epistemológica da qual fala Foucault está em processo de efetivação e tem seu primeiro momento em Marx. Esta mutação está ocorrendo, segundo o filósofo, no nosso sistema de pensamento e no momento presente desde Marx. Assim, há duas faces deste sistema em pleno funcionamento. De um lado, aqueles que insistem no discurso do contínuo, cujo protagonista é o sujeito originário, a consciência histórica que é a garantia de todo devir. De outro lado, aqueles que pensam a descontinuidade e a diferença, que descrevem afastamentos e dispersões, limiares, mutações, séries e sistemas independentes. Estes, segundo Foucault, são aqueles que não têm medo de pensar o outro no tempo de seu próprio pensamento.

⁹ Segundo Revel (2005, p. 20), a noção de atualidade aparece na obra de Foucault de duas formas diferentes. Por um lado, está estritamente relacionada com a noção de acontecimento. Consiste em compreender como um acontecimento pode gerar uma série de comportamentos, práticas e discursos e da mesma maneira, compreender como eles se estendem até nós. De outra forma, a noção de atualidade está relacionada com o comentário de

problemas, seus instrumentos e seus métodos. O filósofo não situa a si mesmo dentre aqueles pensadores que procuram estabelecer um programa de regras e uma sequência de operações antecipadas a executar a fim de evitar os erros e as armadilhas da investigação, procedimento que permite o acesso ao conhecimento verdadeiro. Tampouco elabora uma teoria, já que não se preocupa com a sistematização das relações entre as formações discursivas e outras formações de cunho social e econômico estabelecidas especialmente pelo marxismo.

Desta forma, Foucault aponta para algo como a designação de um objeto e também para a definição de um espaço e afirma que pretende definir precisamente este espaço onde está situado e de onde emite seu discurso. A noção de discurso é peça fundamental da análise arqueológica e de extrema importância para sua caracterização. O discurso, no âmbito de *Arqueologia do saber* é definido como o conjunto de enunciados que se apóia em um mesmo sistema de formação. Constituído por um conjunto de sequências cíclicas pode ser assim fixado, desde que seja possível atribuir a estas sequências modos particulares de existência. Esta definição difere dos modelos concebidos pelos lógicos, analistas e linguistas. Foucault quer definir o discurso sem apoiar-se em unidades pré-existentes, antes, pretende moldar conceitos nascidos na arqueologia e que, ao mesmo tempo, lhe sirvam de suporte. Assim sendo, parece claro que, para o filósofo, não podemos situar a arqueologia dentre as formas clássicas de teorias, menos ainda das metodologias. Nas palavras de Machado (2006, p.51) a arqueologia:

Se pode ser considerada um método, [...] caracteriza-se pela variação constante de seus princípios, pela permanente redefinição de seus objetivos, pela mudança no sistema de argumentação que a legitima ou justifica.

Foucault ao texto de Kant, *O que é o Iluminismo?* Segundo Foucault, Kant, pela primeira vez, coloca a questão de pensar filosoficamente a própria atualidade, passo este que marca a passagem para a modernidade.

¹⁰ Segundo Revel, o uso frequente do termo história por Foucault recobre três eixos de discursos distintos. O primeiro é uma clara e explícita retomada da crítica de Nietzsche a uma história concebida de forma contínua e linear, provida de uma origem e caminhando em direção a um *telos*. A crítica também atinge o discurso dos historiadores de uma história monumental e supra-histórica. Esta retomada nietzschiana é que vai levar Foucault à adoção do termo *genealogia* no começo dos anos 70. O segundo eixo corresponde a uma atenção peculiar ao conceito de acontecimento e de arquivo. O terceiro eixo se desenvolve em função do interesse do filósofo pelo arquivo e leva Foucault a problematizar as relações entre a prática filosófica e a prática histórica em colaboração com alguns historiadores e, ao mesmo tempo, colocar em questão a evolução historiográfica francesa a partir dos anos 60.

Trata-se de uma mudança de perspectiva que envolve novas maneiras de olhar e novos tipos de investigação. A análise arqueológica requer do historiador¹¹ uma postura de oposição frente às histórias totalizantes e às suas pretensões de continuidade. Foucault quer evitar que as pesquisas arqueológicas, às quais ele chama de nova história,¹² sejam confundidas com a construção de uma história das ideias ou das ciências, menos ainda, reconhecer nela um assassinato da antiga história nem tampouco identificá-la com a análise estrutural.

Não se trata de uma crítica, na maior parte do tempo; nem de uma maneira de dizer que todo o mundo se enganou a torto e a direito; mas sim, de definir uma posição singular pela exterioridade de suas vizinhanças; mais do que querer reduzir os outros ao silêncio, fingindo que seu propósito é vão [...] (FOUCAULT, 2007, p. 19).

No entanto, diante de uma semelhança da análise arqueológica e da análise estrutural, posto que, por um lado, ambas desvinculam o sujeito e o devir da história do conhecimento e, por outro, segundo Foucault (2005, p. 149), face a uma compreensão errônea de suas primeiras obras, o filósofo francês se vê situado, exatamente pelos historiadores, no centro da corrente estruturalista. Assim, por vezes Foucault é exortado a expor as diferenças que separam as duas formas de análise. Em entrevista concedida em 1967, intitulada *A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é a atualidade*¹³, Foucault é designado o *papa* do estruturalismo. Nesta mesma entrevista Foucault explica que o que ele quis fazer em *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, foi tentar introduzir

¹¹ Os historiadores, de um modo geral, são aqueles que analisam a história em termos de passado e duração, de evolução e continuidade. No entanto, Foucault faz referência a certo número de historiadores que estudaram o cotidiano, a sensibilidade e os afetos (Ariès, Mandrou e Le Roy Ladurie), fugindo do papel do historiador tradicional. Até mesmo aos historiadores da Escola dos *Annales*, Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel, Foucault concede o mérito de terem multiplicado as durações e dado uma nova definição à noção de acontecimento. Segundo Foucault, estes historiadores são responsáveis pela ampliação das periodizações em relação às que são praticadas habitualmente. É o caso de Fernand Braudel que definiu uma noção de civilização material, indo do final da Idade Média até o século XVIII. Estas formas de continuidade, segundo Foucault, constituem-se em novos objetos a serem descritos pela história.

¹² As questões fundadoras das análises empreendidas pela *nova história* são arroladas por Foucault em *Arqueologia do saber*. Estas questões envolvem a pergunta pela descontinuidade e pela definição dos conceitos que permitem sua avaliação (limiar, corte, mutação, ruptura, transformação). Pergunta pelos critérios que permitem sejam isoladas as unidades como a ciência, a obra, a teoria, o conceito e o texto, com as quais nosso pensamento se relaciona. Na questão da diversidade de níveis, qual seria o nível mais adequado para a formalização, a interpretação, a análise estrutural e para a determinação de causalidade, posto que cada nível compreende, internamente, escansões próprias e formas de análise próprias. Algumas destas questões são familiares e fazem parte da história do pensamento, dos conhecimentos, da filosofia e da literatura. O problema a ser abordado de agora em diante pela *nova história*, não consiste mais na análise cujo pano de fundo é a tradição e o rastro, nem tampouco a perpetuação da origem e do fundamento. Entram em cena neste momento, o recorte e o limite e as transformações que passam a valer como fundação e renovação dos fundamentos.

¹³ FOUCAULT, 2006, p. 56-61.

análises de tipo estruturalista em domínios que não lhe são pertinentes, pelo menos até então. A relação entre Foucault e o estruturalismo é uma relação de distância e reduplicação, segundo o filósofo (2005, p. 60); “de distância, já que falo dele em vez de praticá-lo diretamente, e de reduplicação, já que não quero falar dele sem falar sua linguagem”. Avaliemos então, em que consiste a análise estrutural para que possamos evidenciar suas diferenças da arqueologia.

Há duas formas de estruturalismo, segundo Foucault. Há um estruturalismo generalizado voltado para a atualidade, cujo objeto é o conjunto de relações teóricas ou práticas atuais existentes em nossa cultura. Esta vertente estruturalista não tem por objeto nenhum domínio científico, mas, procura definir relações entre duas ciências, por exemplo, ou entre dois domínios do saber. O segundo estruturalismo é o próprio método estrutural. Este método permitiu, segundo Foucault, a fundação de algumas ciências como a linguística, o desenvolvimento da sociologia e da etnologia e a renovação de algumas ciências como a história das religiões. Por meio da análise estrutural foi possível o surgimento de novos objetos científicos, dos quais nenhuma ciência se ocupava até então, a exemplo da língua. Assim, a análise estrutural tem por objeto o estudo de relações entre conjuntos de elementos ou de condutas antes de preocupar-se com as próprias coisas em si mesmas e sua gênese.

A análise de tipo estruturalista coloca em xeque o estatuto do sujeito, analisa a linguagem e o inconsciente já não mais como dependentes da ação de um homem capaz de falar, transformar e fazer a linguagem viver, mas, como uma estrutura ou um conjunto de estruturas, um inconsciente situado a partir de fatos estruturais. Esta constatação originária das pesquisas estruturalistas gerou nos historiadores uma reação de desconfiança frente às análises estruturais. A análise estruturalista ameaça as histórias tradicionais construídas sobre a consciência de um sujeito soberano, uma vez que colocam em questão, especificamente, este sujeito e sua soberania. Diante da ameaça de uma supressão do sujeito e junto com ele toda uma modalidade de construção do saber, os historiadores defendem-se buscando refúgio no sólido terreno da história, cujo devir nunca poderá ser objeto da análise estrutural.

A análise arqueológica, da mesma forma que a análise estrutural, prescinde da necessidade de passar pelo sujeito para analisar a história do conhecimento. Esta semelhança entre as duas formas de análise é um dos motivos que gerou a

grande contenda entre Foucault e os historiadores. Em *Arqueologia do saber*, Foucault (2007 p.17) declara: “Não é essa análise (estrutural) que aqui se encontra, especificamente em jogo”, mas há uma transformação na história dos conhecimentos em vias de se realizar e é bem possível que os resultados obtidos desta transformação, adicionados de seus problemas, instrumentos e conceitos venham assemelhar-se à análise estrutural. Assim, a semelhança da análise arqueológica com a análise estrutural se dá com relação ao solo de atuação das duas abordagens. Afinal, no que diz respeito ao campo de atuação, ambas descartam o sujeito e o devir e buscam mostrar que a história do saber, ou da razão, não obedece ao mesmo modelo que a consciência e que a disposição do tempo do saber não se organiza com a mesma disposição do tempo cronológico (vivido). Enfim, as duas análises tentam mostrar que para fazer uma história do conhecimento não há necessidade de alicerçar-se no homem configurado como sujeito. De qualquer forma, Foucault admite uma semelhança indireta com a análise estrutural. “Não se inscreve – pelo menos diretamente [...] no debate sobre a estrutura”, diz Foucault (2007, p.18), “mas sim no campo em que se manifestam, se cruzam, se emaranham e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem e do sujeito”. Desta forma, ainda que em segundo plano, o problema da estrutura também está posto.

Quanto à história em geral, Foucault fala de duas formas de história, cujas abordagens descritivas são contrárias entre si. Na verdade, o filósofo fala de um paradoxo que constitui exatamente o ponto de partida da arqueologia.

É deste paradoxo que parti: os historiadores isolam apenas as continuidades, enquanto os historiadores das ideias liberam as discontinuidades. Mas creio que são dois efeitos simétricos e opostos de uma mesma retomada metodológica da história em geral (FOUCAULT, 2005, p. 147).

De um lado os historiadores tradicionais se encontram preocupados em estabelecer continuidades. Sua atenção é voltada para os longos períodos – épocas, séculos –, lentas produções e acumulações de saber que ao longo destes períodos, sedimentaram-se, tornando-se cada vez mais densas até chegar à saturação, momento em que termina uma época e inicia-se outra. Formam, estes densos sedimentos históricos, as bases sólidas e imóveis que possibilitam as sucessões lineares dadas mediante a ligação exterior de acontecimentos descontínuos.

Grandes blocos sólidos e maciços, equilibrados e estabilizados. Há, no campo de análise dos historiadores, um devir que, ao mesmo tempo em que é composto pela continuidade, garante esta mesma continuidade. O devir da história é também articulado por um sujeito: o homem, humanidade, razão, consciência. Nos domínios da história, o primado é do sujeito, absoluto, que faz a história e assegura a sua continuidade. Em contrapartida e como que na contramão da história, os historiadores das ideias e das ciências¹⁴, preocupados em ampliar as periodizações, modificam seu discurso, não falam mais em progresso contínuo da razão nem em um racionalismo progressivo, mas, em falhas e descontinuidades. As descontinuidades representam para a história em sua forma clássica aquilo que deve ser contornado. As descontinuidades são acidentes, decisões, iniciativas e descobertas que repousam sob a natureza dos acontecimentos dispersos. As descontinuidades são o negativo da história, o avesso e o fracasso. São, por sua natureza, impensáveis do ponto de vista histórico tradicional, já que perturbam as narrativas lineares próprias da história clássica. Elas apresentam a dispersão dos acontecimentos no tempo, uma impossibilidade manifesta de interligar estes acontecimentos e, por conseguinte, uma impossibilidade de dispor estes acontecimentos a partir de uma origem e em direção a um *telos*. Um estigma, segundo Foucault. A integração das descontinuidades no centro da nova história implica na passagem do obstáculo à prática, pois, a noção passa a desempenhar o papel de conceito operatório e deixa de ser uma fatalidade a ser evitada.

De maneira geral o papel atribuído à história das ideias é a descrição das passagens da não-filosofia (mera opinião pré-filosófica) para a filosofia; da não-cientificidade (alquimia, frenologia, história dos temas atomísticos) à ciência; da não-literatura (escrita cotidiana, sub-literaturas, almanaques) à obra. A história das ideias conta a gênese destas disciplinas; ela busca os momentos de nascimento, as bases não refletidas que permitiram formalizações posteriores, o momento primeiro que possibilitou o surgimento de sistemas e obras. Mostra também os desaparecimentos, reformulações e ressurgimentos em uma nova forma. “[...] é, então, a disciplina dos começos e dos fins, a descrição das continuidades obscuras e dos retornos, a reconstituição dos desenvolvimentos na forma linear da história” (FOUCAULT, 2007,

¹⁴ Os historiadores, neste caso, são da Escola dos *Annales* (Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel). No exemplo de Foucault, a ruptura entre a física aristotélica e a física galileana, o nascimento da química no fim do século XVIII de maneira absoluta, evento que, no campo de análise da arqueologia, consiste em um *acontecimento*.

p. 156). Assim, Foucault aponta os grandes temas da história das ideias: gênese, continuidade e totalização, que permitem sua ligação à análise histórica tradicional. Ora, acrescenta Foucault (2007, p. 156), “a descrição arqueológica é precisamente abandono da história das ideias, recusa sistemática de seus postulados e de seus procedimentos, tentativa de fazer uma história inteiramente diferente daquilo que os homens disseram”. Os pontos que separam a história das ideias e análise arqueológica são inúmeros, mas, quatro diferenças capitais devem ser evidenciadas.

Primeiramente, a arqueologia busca definir discursos como práticas que obedecem a regras, práticas estas colocadas em uma posição intermediária entre as palavras e as coisas, ou seja, definir estas práticas discursivas, já que a partir delas que se definem as coisas e situa-se o uso das palavras. Por discurso, Foucault denomina um conjunto de enunciados dispostos em campos discursivos distintos, mas, que obedecem às mesmas regras de formação e funcionamento, sejam elas linguísticas ou formais. Estas regras por sua vez, repetem cortes que podem ser determinados historicamente, cujo conteúdo nós passamos a repetir. Assim, a arqueologia tenta mostrar que em um discurso há:

[...] regras de formação dos objetos (que não são as regras de utilização das palavras), regras de formação dos conceitos (que não são leis de sintaxe), regras de formação das teorias (que não são regras de dedução, nem regras retóricas) (FOUCAULT, 2005, p. 150).

Sendo assim, há uma configuração que envolve as regras de formação discursiva, em um momento e em um discurso, numa relação singular que explica o fato de uma coisa ser vista e analisada sob determinado aspecto ou simplesmente não ser vista. O mesmo vale para a palavra, isto é, a arqueologia explica o emprego de certa palavra com determinado significado num tipo específico de frase. Seu objeto não são as coisas, nem as palavras, mas, os discursos que falam de coisas e até mesmo de palavras.

Uma segunda diferença diz respeito ao problema central proposto pela arqueologia. A análise arqueológica quer definir o discurso em sua especificidade. Mostrar que o jogo de regras que regem um discurso específico é singular, resultado de uma configuração irreduzível a qualquer outra e, portanto, este jogo de regras também ele irreduzível. Desta forma a arqueologia busca uma análise que evidencie as diferenças entre os discursos através das bordas e exterioridades que os

delimitam. Assim, a ideia de progressão e desenvolvimento não é pertinente. No caso da arqueologia esta análise não tem qualquer importância. A preocupação de Foucault não é inventariar discursos, não é fazer da arqueologia um conjunto organizado de formações discursivas e práticas não discursivas, o filósofo não pretende fazer um levantamento exaustivo de tudo que se disse e fez a fim de distribuir estas informações no espaço conforme suas origens ou suas datas de emissão. Ou seja, o filósofo não pretende organizar o solo, mas definir a *epístemé* que permitiu a formação destes saberes.

Desta forma, ao menos num primeiro momento, o solo sob o qual repousam as pesquisas foucaultianas está relacionado com a noção de *epístemé* (dispositivo)¹⁵. Na definição que Foucault (1979, p. 247) faz da noção, percebemos que uma *epístemé* abrange enunciados possíveis que só serão aceitos em um campo de cientificidade mediante a ação estratégica deste dispositivo. O filósofo acrescenta:

[...] eu definiria *epístemé* como o dispositivo estratégico que permite escolher, entre todos os enunciados possíveis, aqueles que poderão ser aceitáveis no interior, não digo de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade, e a respeito de que se poderá dizer: é falso, é verdadeiro.

Segundo Machado, a *epístemé* foucaultiana é um princípio de ordenação histórica dos saberes, necessariamente anterior à ordenação dos discursos. Assim, a ordem dos saberes é também uma configuração, cujo aspecto principal é a disposição assumida pelos diversos saberes em uma determinada época que só puderam surgir em função desta disposição. No entanto, estes saberes estão situados na ordem dos discursos, quanto a isso é o próprio filósofo quem nos diz: “[...] a *epístemé* é um dispositivo especificamente discursivo” (FOUCAULT, 1979, p. 246), ou seja, os saberes históricos qualificados cientificamente são, propriamente, aquilo que foi dito em um determinado período, acrescentados de um *aceite* geral que os validou. Observamos, no entanto, que não se trata de separar o discursivo do não-discursivo, isto não é importante, diz Foucault (1979, p. 247), ao que ele acrescenta “meu problema não é linguístico”, nem tão pouco estrutural. A

¹⁵ Foucault passa a usar o termo dispositivo a partir dos anos 70, inclusive em substituição à *epístemé*. Enquanto este termo limita-se ao campo discursivo, aquele abrange também discursos, instituições e práticas relacionados ao tema do poder.

investigação que Foucault realiza abrange mais que uma disciplina e vai além da análise de um livro ou da obra de um autor, busca estabelecer relações entre diferentes saberes no âmbito de sua formação, surgimento e coexistência. Neste momento, as palavras de Machado reforçam o que dissemos anteriormente sobre a investigação foucaultiana. “A investigação se faz em domínios diferentes, sobre conceitos de diferentes saberes, com o objetivo de estabelecer inter-relações conceituais” (MACHADO, 2006, p. 134).

É a noção de *epistemê* que permite estabelecer a posição da arqueologia face a história das ideias e das ciências e evidenciar em que se diferenciam. Isto porque o objeto da arqueologia é a análise não só dos saberes, mas, em particular, das *epistemés* diferentes, naquilo em que se assemelham e se diferenciam. É por força das polêmicas causadas por *As palavras e as coisas* e na urgência de explicar e elucidar essas polêmicas e ao mesmo tempo encerrá-las de uma vez por todas, que Foucault adota em *Arqueologia do saber* um extremo rigor na explicação dos meandros da análise arqueológica.

A arqueologia busca definir práticas discursivas que têm regras para sua construção e emissão. Não visa nestas práticas desvendar sentidos ocultos, nem fazer interpretações. A arqueologia aborda o discurso em sua materialidade e especificidade de discurso. Aborda-o como um monumento a ser descrito intrinsecamente, não há interpretação a fazer, mas sim elaboração. A crítica do monumento, contrária à crítica documental, de que se serve a história tradicional, faz recortes, distribuições e repartições, estabelece ordens e níveis, coloca em séries, define unidades e descreve relações.

A arqueologia tem também uma diferença com a história das ideias no que diz respeito ao estatuto do autor e da obra. Neste sentido, a análise arqueológica busca definir tipos e regras de práticas discursivas no interior da obra, práticas capazes de comandá-la por inteiro ou apenas uma parte dela sem o recurso a um autor. A obra não tem relação direta com o autor, como sujeito soberano dela. Seu surgimento, antes da referência ao autor, se dá pela relação da configuração epistemológica de uma época e uma massa de enunciados. A análise arqueológica deve permitir definir o modelo teórico ao qual pertencem uma série de obras, posto que por meio de tal definição torna-se possível separá-las segundo seu pertencimento à mesma configuração de saber.

Por fim, a arqueologia se separa da preocupação em atribuir um discurso a uma origem, em aproximá-los ou em capturar o momento em que um pensamento foi formulado e emitido no mesmo instante por um sujeito originário. Não busca a identidade do que foi dito ou o momento sublime em que autor e obra se identificam. O que está em jogo são as transformações reguladas do que foi dito e escrito. Trata-se da descrição sistemática das repetições e reescritas de um objeto que é um discurso, circunscritos à mesma *epistemé*.

A análise das formações discursivas, das positivities e do saber, em suas relações com as figuras epistemológicas e as ciências, é o que se chamou, para distingui-las das outras formas possíveis de história das ciências, a análise da *epistemé* (FOUCAULT, 2007, p. 214).

Postas as diferenças entre a arqueologia e história das ideias rememoramos aqui o ponto de partida da arqueologia, consiste no paradoxo entre as análises históricas tradicionais e as análises elaboradas pelas histórias das ideias. Face às duas formas de análise comumente usadas, Foucault propõe uma terceira. Assim, em *Arqueologia do saber*, para diferenciar a arqueologia das outras análises, o filósofo caminha com cautela, visto que as obras anteriores geraram polêmica e confusão quanto à sua posição com relação ao estruturalismo. Desta forma, reforçamos o caráter rigoroso de *Arqueologia do saber*, posto que busca estabelecer diferenças precisas de outras formas de análises, a fim de encerrar as polêmicas e discussões. Foucault encerrou-as de fato, pois, a partir de então, as análises mudam de sentido e encaminham-se para uma genealogia. É importante reforçar também, como já foi visto, que o filósofo francês nega ser a arqueologia uma teoria ou um método. De fato, não é nem uma coisa nem outra. A arqueologia desenha-se à medida que se distancia tanto de uma metodologia –, já que busca ser aquilo que uma metodologia não é –, quanto de uma teoria, pois não demonstra preocupação em construir sistemas e não há, na obra foucaultiana, sistematizações.

Sendo assim, reforçamos um terceiro aspecto que nos parece mais próximo àquilo que Foucault quis designar por arqueologia. A arqueologia é a adoção de uma posição dada pelo direcionamento do olhar, pela focalização do objeto a partir do exterior que lhe é estranho e pela descrição dos contornos, ou seja, pela particularidade com que se dirige ao seu objeto, tendo em vista que o objetivo é “colocar fora de circuito as continuidades irrefletidas” (FOUCAULT, 2007, p. 27).

Salientemos neste momento algumas das prescrições foucaultianas quanto aos procedimentos a serem adotados na análise arqueológica. O primeiro aspecto desta abordagem consiste na realização de um trabalho negativo partindo da adoção de uma atitude de libertação. Algumas noções comumente aceitas antes de qualquer exame devem ser postas em questão, quer seja para reforçá-las na sua função, quer seja para refutá-las. É o caso da noção de *tradição*: por meio dela é permitido agrupar em um conjunto único uma série de fenômenos, idênticos ou análogos, numa relação de sucessão e identidade, imobilizando a diferença e retrocedendo ininterruptamente ao começo. A *tradição* estabelece um fundo contínuo e permanente possibilitando que as novidades que surgem sobre ele sejam inseridas nessa continuidade por sua atribuição a um gênio original. O mesmo deve ser feito com a noção de *influência*. Esta noção tem o poder de fornecer o suporte aos fenômenos de transmissão e comunicação. A *influência* possibilita a propagação, no decorrer do tempo, das ideias que deram origem às obras, aos indivíduos, às noções, estabelecendo entre estas individualidades, que são também veículos de transmissão, uma ligação, já que são todas derivadas de uma ideia original. A estas noções o filósofo acrescenta as noções de *desenvolvimento* e *evolução*. A estas duas noções, Foucault atribui a descoberta de um princípio de coerência e o esboço de uma unidade futura em todo começo. Estas noções têm o poder de organizar, adaptar e estabelecer correlações entre elementos diferentes, possibilitando que estes elementos sejam reagrupados em uma sucessão. Ainda há que colocar em questão as noções de *mentalidade* e *espírito*, atribuídas aos fenômenos sucessivos de uma determinada época. Estas noções têm o poder de representar a soberania de uma consciência coletiva que dá sentido aos fenômenos, estabelece ligações simbólicas entre eles e valida os feitos dos homens explicando-os como surgidos da mentalidade de uma época.

Diante destas noções, segundo Foucault, antes de confortavelmente partirmos destes agrupamentos tão familiares a nós precisamos questionar suas pretensões de sintetização, seus laços e sua validade. Há, ainda, alguns recortes estabelecidos normalmente como gêneros ou como regiões do saber, a exemplo da ciência, literatura, religião etc, dos quais precisamos avaliar se devemos ou não tomá-los como certos. Afinal, estes recortes diferem em sua formulação, distribuição e repartição de uma época para outra. Não é pertinente aplicar um campo do saber, como a política – que é uma categoria recente –, à cultura medieval, sem proceder

por analogias e adaptações, uma vez que esta categoria é articulada de maneiras diferentes nas épocas em questão. Assim, antes de qualquer adaptação, Foucault propõe que tratemos todos os fatos expostos como uma população de acontecimentos dispersos sem estabelecer ligações e sequências entre eles. De qualquer maneira, diz Foucault:

[...] estes recortes [...] são sempre, eles próprios, categorias reflexivas, princípios de classificação, regras normativas, tipos institucionalizados: são, por sua vez, fatos de discurso que merecem ser analisados ao lado dos outros, que com eles mantêm, certamente, relações complexas, mas que não constituem seus caracteres intrínsecos, autóctones e universalmente reconhecíveis (2007, p. 25).

Por precaução também devemos colocar em suspenso a unidade material do livro. A esta unidade é atribuída uma individualidade que precisa ser posta em questão. O livro estabelece um começo e um fim a certo número de textos atribuídos a um autor. Assim, o livro delimita o espaço que o pensamento de um autor ocupa. Para Foucault (2007, p. 26), no entanto, um livro, antes de ser a marca de um pensamento individual, é uma unidade acessória a uma unidade discursiva, cuja homogeneidade e uniformidade são questionadas pelo filósofo. Mesmo o livro apresentando-se como um objeto material que pode ser manuseado, sua unidade é variável e relativa e sua construção se dá a partir de um complexo campo de discursos.

É que as margens de um livro jamais são nítidas nem rigorosamente determinadas; além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia, ele está preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede.

Esta condição de remissão de um livro a uma infinidade de outros livros não é de forma alguma homogênea. Ela é variável conforme se trate de um comentário de textos, de uma narração histórica ou de um tratado matemático.

Foucault aborda também os problemas com relação à obra e sua autoria. Normalmente uma obra é a soma de textos atribuídos a um autor (um nome próprio). Uma construção na forma de obra supõe haver uma unidade homogênea expressa sob o signo de um pensamento autoral. A obra, num nível muito profundo, comumente revela a experiência, a imaginação ou mesmo o inconsciente de seu

autor. A obra, aceitamos de antemão, tem uma função de expressão que é a de revelar o pensamento do autor e até mesmo decifrar, já que há uma busca pelo que está manifesto e também pelo que está oculto, a expressão das determinações históricas às quais o autor está atrelado. A referência à obra remete, de imediato, à construção que envolve textos escritos, notas, rascunhos, cartas, esboços, etc, tudo isso reunido em uma realidade homogênea a qual denominamos *a obra*. Para o filósofo, no entanto, não há homogeneidade e não é possível considerar a obra como unidade imediata. Ela sempre será constituída de uma operação de interpretação a fim de revelar as coisas escondidas no texto. Enfim, para Foucault, a obra atribuída ao autor é uma construção a partir do entrecruzamento indefinido de diversas linguagens, de textos e remissões a textos anônimos. O filósofo (2007, p. 27) exemplifica:

[...] a operação que determina o *opus* em sua unidade e, por conseguinte a própria obra, não será a mesma no caso do autor do *Théâtre et son doublé* ou no caso do autor do *Tractatus*, e que, assim, não é no mesmo sentido que se falará uma obra. A obra não pode ser considerada como unidade imediata, nem como unidade certa, nem como unidade homogênea.

A última precaução necessária exige a renúncia a dois temas opostos, mas ligados um ao outro. Esses dois temas têm em comum a intenção de garantir uma continuidade infinita do discurso. Um deles é a busca de uma origem que sempre escapa à análise histórica, na qual nenhum começo pode ser atingido, pois, há atrás de cada começo uma origem oculta da qual nunca poderemos nos apoderar. Assim, todo começo remete a outro começo ainda mais anterior e secreto, fazendo-nos recuar indefinidamente a um ponto que jamais será atingido. O outro tema em questão repousa sobre as bases não ditas ou não escritas de um discurso que as recobre. Há sempre por baixo do que foi dito e escrito o não dito a ser revelado pela interpretação.

Vemos então que a prescrição foucaultiana num primeiro momento consiste em colocar em suspenso todas as sínteses e continuidades que aceitamos previamente sem problematizá-las. A atitude de suspensão de que nos fala Foucault, não consiste na recusa definitiva de todas estas formas de continuidade já citadas, nem tampouco exige que descartemos as unidades que são a obra, o livro ou até mesmo a ciência ou a literatura. A atitude de suspensão invoca a pergunta pela

definição destas sínteses prévias, interroga pelas leis que obedecem e os fenômenos que fazem surgir no campo do discurso. A análise que deve ser empreendida deste ponto em diante toma todas as unidades como marco inicial, mas, procede no exterior destas unidades descartando o estudo de suas configurações e contradições internas. Do lado de fora das unidades acabadas e previamente validadas indagamos por sua definição, pelos seus limites, a que tipos de articulações podem originar ou de que articulações são originárias. Enfim, perguntamos a estas unidades por suas pretensões de legitimidade, mas, não as descartamos imediatamente, tão somente as colocamos em suspenso. Isso tudo com a intenção de averiguar se elas são de fato aquilo que pareciam ser a primeira vista ou se é o caso de não mais admiti-las. Trata-se de fazer aparecer “[...] em sua pureza não sintética, o campo dos fatos do discurso, a partir do qual são construídas” (FOUCAULT, 2007, p. 29).

1.2 O ENUNCIADO

Da atitude de suspensão tratada anteriormente surge, como visto, o amplo domínio que Foucault (2007, p. 30) define como o “[...] conjunto de todos os enunciados efetivos (quer tenham sido falados ou escritos), em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um”. Segundo Foucault (2007, p.98), O enunciado é uma função de existência que pertence exclusivamente aos signos. Difere da proposição, unidade lógica que consiste em um conjunto de símbolos regularmente construídos. A frase, por sua vez, é uma estrutura gramatical composta de elementos ligados por meio de regras da língua. Os atos ilocutórios (*speech act*)¹⁶ são operações que se concretizam no ato de sua emergência. O enunciado não é nenhuma destas formas construídas e não se encontra no mesmo nível que elas. Um enunciado pode até apresentar-se como uma frase, uma proposição ou um ato ilocutório, mas se diferencia deles quanto à sua existência. O

¹⁶ John Langshaw Austin desenvolve sua teoria dos atos de fala ou atos de discurso na VIII Conferência de *How to do Things with words* na qual a noção de ato ilocutório (ou ato ilocucionário) é uma enunciação com valor convencional pela qual pergunta-se, responde-se, anuncia-se veredictos, fazem-se apelos e descreve-se algo. Neste caso o discurso é utilizado de determinada maneira visando “certo” sentido. Assim, no momento em que é dito pelo falante, o ato de fala tem incorporado a si um valor que vai determinar se este ato é uma pergunta ou opinião ou ordem ou sugestão. Fato que só é sabido no momento em que é dito (ARAÚJO, 2004, p. 127-133).

enunciado é quem possibilita que estas construções e suas regras de formação existam, mas, de um modo singular que não se confunde, nem com a existência dos signos na medida em que formam uma língua e, portanto, são elementos desta, nem com uma existência material manipulável. O enunciado é o modo de existência característico dos signos, desde que sejam enunciados, mas não se confunde com eles.

Este domínio é anterior às unidades que são a obra, o autor, as ciências, a literatura, etc, e como tal, tem como particularidade a neutralidade inicial. Apresenta-se composto de uma imensa população de acontecimentos dispostos num espaço, precisamente o espaço do discurso em geral. É neste espaço especificamente que o arqueólogo trabalha, procedendo à descrição dos acontecimentos discursivos. O campo de ação surgido da suspensão das unidades sintéticas apresenta-se composto de sequências linguísticas únicas, limitadas e finitas, embora inumeráveis, ao que Foucault (2007, p. 30) acrescenta:

O campo dos acontecimentos discursivos, em compensação, é o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas sequências linguísticas que tenham sido formuladas; elas bem podem ser inumeráveis e podem, por sua massa, ultrapassar toda capacidade de registro, de memória, ou de leitura: elas constituem, entretanto, um conjunto finito.

Eis em que a descrição dos acontecimentos discursivos difere das análises da língua. Um sistema linguístico, qualquer que seja ele, só pode ser estabelecido tomando-se como base um conjunto composto por fatos de discurso ou enunciados. Entretanto, interessa para as análises linguísticas definir a partir deste conjunto as regras que possibilitam construir enunciados diferentes e ilimitados. Assim, as línguas caracterizam-se fundamentalmente por um número finito de regras que possibilita uma infinidade de construções enunciativas. Isto vale para qualquer língua até mesmo as não mais faladas ou restauradas a partir de fragmentos. Uma língua é sempre “um sistema para enunciados possíveis” (2007, p. 30). As questões colocadas pelas análises da língua serão sempre relacionadas às regras, as que autorizam a construção de um enunciado e as que autorizam a construção de um número ilimitado de enunciados semelhantes. A questão elaborada por Foucault que leva à descrição de acontecimentos discursivos pergunta pelo aparecimento de um

enunciado específico que exclui a possibilidade do surgimento de qualquer outro em seu lugar.

Em se tratando da história do pensamento a descrição discursiva em nada a ela se assemelha. Enquanto aquela procura em um conjunto de discursos encontrar atividades conscientes e inconscientes de um sujeito, descobrir suas intenções e aquilo que de fato quis dizer percorrendo os interstícios do texto escrito, esta trata o enunciado como algo singular. Desta forma, a análise do campo discursivo procura determinar quais as condições de existência de um enunciado singular. Por conseguinte, volta-se para a fixação de limites, para o estudo das correlações no intento de identificar ligações e afastamentos enunciativos. Em uma análise de *Arqueologia do saber* realizada na revista *Critique*, Deleuze (2006, p.26) comenta a respeito do enunciado: “A arqueologia se opõe às duas principais técnicas empregadas até agora pelos *arquivistas*: a formalização e a interpretação”, ou seja, o projeto de Foucault traça um caminho oposto aos caminhos das disciplinas interpretativas e até mesmo da lógica. A análise do discurso fixa-se à descrição daquilo que foi efetivamente dito.

[...] deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte? (FOUCAULT, 2007. p. 31).

Para apreender outros tipos de relações enunciativas na qualidade de acontecimento enunciativo é imprescindível isolar este acontecimento da língua e do pensamento – isto é, dos operadores de síntese psicológicos –, que remetem, de imediato, a um autor. Desta forma torna-se possível apreender as relações puramente enunciativas e suas formas de regularidade.

Ainda com relação ao enunciado em sua crítica à *Arqueologia do saber*, Deleuze tenta descrever as relações estabelecidas por Foucault na abordagem do espaço das formações enunciativas a partir da distinção deste espaço em três fatias circulares em torno do enunciado. A primeira delas é a mais próxima, associada, colateral. Nesta fatia se dão as relações entre enunciados que fazem parte do mesmo grupo. Assim, o espaço em que se alojam os enunciados, bem como os próprios enunciados, são inseparáveis e sua formação está sujeita a regras que não

podem ser confundidas com as regras da língua, lógicas ou gramaticais. Nesta fatia de espaço é importante observar o funcionamento destas regras de formação. Elas se constituem de um princípio de variação e não se separam desta variação, sua ação é a passagem constante de um sistema a outro, cuja consequência é a impossibilidade de fixação em um único sistema. As regras formam um grupo de enunciados, mas, são de mesmo nível que o grupo formado. Tanto as regras quanto o grupo são variáveis e fazem deste grupo um meio heterogêneo de dispersão ligado a um espaço homogêneo de enunciados heterogêneos e contrários a este, cuja ligação são as regras de passagem. Estas complexas relações enunciativas, na verdade, apresentam de que forma é possível ter, ao mesmo tempo, uma multiplicidade de enunciados, um efeito de raridade e uma regularidade. Cada enunciado, em si já é uma multiplicidade. Desta forma, podemos caracterizar o enunciado e suas regras de formação pela transversalidade. Assim, Deleuze define uma formação discursiva ou um grupo de enunciados como um campo de vetores distribuídos no espaço associado, cujo comportamento se dá por variação. Esta fatia de espaço, Deleuze atribui ao enunciado como função primitiva, confundindo-se com um primeiro sentido de regularidade¹⁷.

O segundo espaço, a segunda fatia é o espaço correlativo. Este espaço comporta as relações dos enunciados não mais com outros enunciados, mas, com seus sujeitos, objetos e conceitos. Quanto ao sujeito ou sujeitos não existe uma forma única, mas, posições variáveis que, no entanto, são essenciais ao enunciado. A própria relação entre o enunciado e seu sujeito variável é uma das variáveis essenciais do enunciado. As posições do sujeito são derivadas do enunciado. Cada enunciado tem seu objeto próprio ou está cercado de um mundo próprio. O objeto discursivo do enunciado não se limita a um referente ou a uma intencionalidade, mas, a mundos diferentes que cercam o enunciado em cada singularidade – momento enunciativo. Quanto aos conceitos, os mesmos, mais que conceitos no sentido tradicional, constituem esquemas discursivos (uma espécie de figura representativa) das relações e funções enunciativas localizadas no momento em que

¹⁷ Deleuze faz uma abordagem a respeito da regularidade bastante precisa: um enunciado sempre representa uma emissão de singularidades. Para a descrição arqueológica pouco importa que esta emissão esteja sendo feita pela primeira vez ou esteja sendo repetida. O que a análise procura estabelecer é a regularidade com que se repete. Não há hierarquia de valor entre uma emissão inicial e outra igual ou semelhante, emitida muito tempo depois. O enunciado também não remete a um sujeito original. Não é preciso ser um “eu”, que emite o enunciado pela primeira vez. O lugar do sujeito no enunciado é variável, precisamente em função de um acúmulo que permite que o enunciado se conserve e se repita. O acúmulo é a constituição de um estoque, como efeito da raridade enunciativa.

se cruzam reciprocamente os sistemas heterogêneos pelos quais o enunciado passa diagonalmente quando é função primitiva, por um lado, e os próprios enunciados por outro. Deste modo, as funções de sujeito, do objeto e do conceito são derivadas da função primitiva do enunciado, da relação enunciado/enunciado. “Assim, o espaço correlativo é a ordem discursiva dos lugares ou posições dos sujeitos, dos objetos e dos conceitos numa família de enunciados” (DELEUZE, 2006, p. 20).

O terceiro espaço é o espaço complementar, extrínseco, engloba instituições, formações não-discursivas. As formações não-discursivas comportam internamente enunciados e estes, por sua vez, remetem a um meio institucional. Assim, o meio institucional é quem possibilita a formação e o surgimento dos objetos, bem como do sujeito que fala, surgimento este que acontece nos diversos lugares do enunciado. O caminho diagonal que o enunciado traça estabelece *relações discursivas com os meios não-discursivos*, estes, localizados no limite, compondo o horizonte de atuação que permite hajam objetos para o enunciado e lugares diversos de sujeito. O horizonte – os meios não-discursivos –, não é nem interno nem externo ao enunciado, é, portanto, condição de possibilidade de uma formação enunciativa.

Desta forma, depois das suspensões e renúncias das sínteses tradicionais, faz-se aparecer o espaço genuíno de desenvolvimento dos acontecimentos discursivos. A abertura e desobstrução do espaço discursivo é que possibilita ao arqueólogo a liberdade necessária para descrever dentro e fora deste espaço os jogos das relações enunciativas na forma da coexistência e sucessão de enunciados, de seu funcionamento mútuo, de suas recíprocas determinações e por fim, na forma de suas transformações correlacionadas ou independentes. Todavia, segundo Foucault, o espaço que se abre é extenso, o que impossibilita a descrição ilimitada de todas as relações que aí podem ser identificadas. É preciso então admitir como uma primeira aproximação o estabelecimento de um recorte provisório que possibilite dar início à análise. Com efeito, o domínio a ser escolhido empiricamente precisa apresentar relações em grande número abrangendo as três fatias de espaço relacionadas por Deleuze que caracterizam a densidade de tal domínio, além de possibilitar certa facilidade no procedimento descritivo destas relações. Assim, um domínio que apresenta as características descritas anteriormente, segundo Foucault (2007 p. 33), é esta “que se designa, em geral, pelo termo ciência”.

Entretanto, Foucault levanta outra questão ainda que diz respeito à certeza de apreensão do enunciado em sua existência, bem como a máxima chance de identificar as regras de seu aparecimento. A fim de evitar armadilhas e de tomar uma coisa por outra, por exemplo, as leis de construção (sintaxe) pelas regras de formação enunciativa, Foucault propõe não só a adoção de amplos domínios do saber, mas também, o uso de escalas cronológicas vastas para a busca arqueológica. Desta forma, talvez o campo mais adequado (privilegiado, mas não único) para empreender a investigação seja o domínio das ciências do homem. A abordagem arqueológica interroga o conjunto de enunciados que possibilitaram a constituição destas ciências, precisamente neste caso, o conjunto cujo objeto escolhido é o sujeito dos discursos que aqui coincide com o próprio sujeito deste conjunto de enunciados e que fizeram dele um vasto campo de conhecimento ao qual se agregaram várias modalidades de saber. Ainda assim, o filósofo alerta:

É preciso ter em mente dois fatos: a análise dos acontecimentos discursivos não está, de maneira alguma, limitada a semelhante domínio; e, por outro lado, o recorte do próprio domínio não pode ser considerado como definitivo, nem como válido de forma absoluta; trata-se de uma primeira aproximação que deve permitir o aparecimento de relações que correm o risco de suprimir os limites desse primeiro esboço (FOUCAULT, 2007, p. 34).

Desta forma, torna-se importante, ainda que brevemente, expor de que maneira o enunciado pode ser descrito, procedendo a uma análise em termos de comparação com outros elementos do campo linguístico.

1.2.1 O enunciado em sua Singularidade

Quanto à definição do enunciado em sua singularidade, Foucault o descreve como a unidade elementar do discurso. O enunciado é o elemento último, indecomponível em relação ao campo discursivo e, no entanto, é essencial na constituição deste campo. A importância e a dimensão do enunciado podem ser percebidas pelo próprio fato de ser descrito como o átomo do discurso. No entanto, o enunciado não pode ser completa e claramente definido, quando muito, podemos

delimitar o problema de sua definição de maneira negativa, pelo menos num primeiro momento. Do ponto de vista de seu estabelecimento como unidade, ele não é do mesmo gênero da proposição, da frase ou do *speech act* (ato ilocutório), e, ao mesmo tempo, não se apresenta como uma unidade material, cuja empiricidade poderia ser prontamente reconhecida mediante o estabelecimento de seus limites e do reconhecimento de sua independência frente a outros acontecimentos. Em seu ser de enunciado ele não é nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material. Postas estas primeiras observações podemos dizer que a descrição do enunciado passa necessariamente pela determinação do espaço que ele ocupa.

Se comparado à proposição o enunciado independe desta estrutura. Além disso, na descrição do enunciado os critérios que permitem esta descrição não são os mesmos que possibilitam a identificação de uma proposição em toda a sua completude. Uma proposição, do ponto de vista lógico, pode apresentar-se completa em sua estrutura funcional e com seus limites perfeitamente determinados. Todavia, do ponto de vista enunciativo, esta estrutura tanto pode comportar mais de um enunciado distintos e remetendo a grupos discursivos diferentes, quanto apresentar-se fragmentada e incompleta e, assim mesmo, suficiente para caracterizar um enunciado simples, completo e autônomo. Além disto, uma proposição apresenta a possibilidade de determinação de sua verdade ou falsidade, questão que não é pertinente na abordagem enunciativa.

Na comparação com a frase, – o outro elemento caracterizado classicamente como unidade da linguagem –, encontramos um primeiro problema. Com efeito, devido à vasta definição de frase estabelecida pelos gramáticos, constata-se a dificuldade em reconhecer e distinguir uma frase de um enunciado. Se for possível isolar uma frase de um ponto de vista gramatical é possível reconhecer aí, independentemente um enunciado. Mas se abordamos uma frase a partir de seus elementos constituintes – sujeito, ligação, predicado – já não estamos mais diante de um enunciado por mais que se possa alegar que este prescinde da forma padrão, uma vez que para os gramáticos, até mesmo um pronome pessoal ou um advérbio podem assumir o estatuto de frase. Até mesmo formulações construídas incorretamente podem adquirir o status de frase, desde que sejam interpretáveis. Desta forma, também a interpretação gramatical não é pertinente para a descrição do enunciado. Para Foucault, a equivalência inicial entre frase e enunciado pode ser facilmente desfeita se procurarmos formas de enunciado que não tenham

correspondência alguma com a estrutura gramatical das frases. É o caso, por exemplo, de uma árvore genealógica, um livro contábil, equações matemáticas, gráficos, etc, que possuem um rigor gramatical relacionado à sua forma de construção, mas, que nem sequer assemelham-se às frases. De qualquer maneira, aqueles podem vir acompanhados de frases, mas, neste caso, a frase é puramente uma interpretação, um comentário ou acréscimo e não pode, devido à sua limitação estrutural, substituir o enunciado, quando muito pode explicá-lo.

Quanto ao *speech act*, também não é possível estabelecer uma correlação entre este e o enunciado. Embora um ato ilocutório corresponda a uma unidade que se dá por completo no mesmo momento em que é produzida (emitida), esta unidade é composta por enunciados em série ou justapostos e que só depois de serem articulados cada um em seu lugar conveniente é que se pode dar o ato ilocutório por acabado. Por mais que se diga que o ato ilocutório atravessa os enunciados de que é composto, ele não está presente em cada um em separado como um elemento essencial. Enfim, podemos afirmar que um ato ilocutório é definido pela série de enunciados que o constituem.

Assim, Foucault detecta a impossibilidade de individualizar os enunciados baseando-se nos modelos fornecidos pela lógica, pela gramática ou pela análise da linguagem. Face a estes modelos o enunciado apresenta-se com estruturas mais tênues e um número menor de características condição que não facilita sua descrição, nem permite que seja situado num nível estabelecido previamente ou mesmo que se determine um método de abordá-lo. Desta forma, o único acesso possível é a determinação dos limites exteriores aos enunciados,

[...] para todas as análises que acabamos de evocar, ele nunca passa de suporte ou substância accidental [...]. Em relação a todas essas abordagens descritivas, desempenha o papel de um elemento residual, puro e simples de fato, de material não pertinente (FOUCAULT, 2007, p. 95).

O enunciado apresenta ao menos quanto ao seu começo, uma existência semelhante à existência dos signos. Ao afirmarmos que há signos, afirmamos também que há enunciados. Assim, a questão primordial e que diferencia o enunciado das outras construções é o fato de que ele existe assim como existem os signos, ou seja, no início da construção linguística, como suporte a ela. Os signos existem primeiramente como elementos constituintes de uma língua. Sob este

aspecto estabelece-se uma relação entre signos e língua da ordem da construção. Esta relação estabelecida autoriza as construções linguísticas diversas existentes e identificáveis em um sistema linguístico. Os sintagmas, frases, locuções, proposições, etc, enquanto construções sígnicas no interior de um sistema linguístico obedecem a regras de construção e utilização. Os signos desenham-se no interior do sistema mediante regras que estabelecem sua forma, seu conteúdo e a disposição dos elementos linguísticos em seu interior, bem como o funcionamento destas regras, seu modo operativo é a oposição de conjunto de características diversas. Tudo isto ocorre internamente à língua, autorizado por seus elementos e suas regras. Os signos também existem como grupamentos unitários, ou seja, como construções linguísticas compostas de elementos essenciais da língua (alfabeto, fonemas, sílabas, etc) e como resultado da aplicação das regras que autorizam a sua diferenciação e caracterização como tal. As proposições, os sintagmas, as regras de construção, as formas de sucessão e permutação em si mesmas. Outro aspecto dos signos é o fato de poderem ser definidos enquanto signos. A definição dos signos passa pela constatação de que o que os caracteriza enquanto signos são as regras de utilização e os traços que definem a sua construção, mediante a oposição (comparação com outros conjuntos de características). Um signo só pode ser definido individualmente nos meandros de um sistema linguístico natural ou artificial. A existência destas unidades é o fato de poderem ser definidas, decompostas em suas características e pormenores que, por sua vez, são ordenados e colocados em sequência, ou seja, todas estas unidades existem enquanto podem passar ou enquanto passam por um processo de sistematização. É o caso da língua. A língua existe na medida em que pode ser definida, ou seja, na medida em que pode ser objeto de uma descrição e, por consequência, jamais existe na sua totalidade. Muito embora seja pela existência dos enunciados que se dá a existência da língua a supressão de um ou mais enunciados individualmente não invalida o funcionamento da língua, nem o modifica: “a língua só existe a título de sistema de construção para enunciados possíveis, mas, por outro lado, ela só existe a título de descrição (mais ou menos exaustiva obtida a partir de um conjunto de enunciados reais)” (FOUCAULT, 2007 p. 96).

Deste modo, verifica-se que a existência do enunciado e a existência da língua não são do mesmo nível, esta só existe na forma de sistema e aquele, por sua vez, em sua totalidade enquanto singularidade. Quanto aos signos, o enunciado

é composto de signos e regido interiormente por eles. A semelhança entre signo e enunciado está no fato de que ambos podem ser definidos em sua individualidade. No entanto, o signo só se define no interior de um sistema linguístico, enquanto que o enunciado prescinde da necessidade de uma construção linguística regular para sua formação.

2 A PERCEPÇÃO DA LOUCURA

Em *Arqueologia do saber*, Foucault, por vezes afirma que esta obra é o momento de fechar o círculo e dar mais coerência, realizar ajustes, retificar erros e imprudências que eventualmente tenham ocorrido nas obras que a precederam. Por esta razão somos levados a crer na necessidade de expor, ainda que brevemente, alguns dos pontos mais importantes das primeiras obras, a fim de perceber, nos meandros destas obras, o desenrolar, as idas e vindas da análise, ou, como disse Foucault, os movimentos circulares que caracterizam a arqueologia.

2.1 A LOUCURA NA RENASCENÇA

No primeiro capítulo de *História da loucura* designado *Stultifera navis*, Foucault expõe a percepção da loucura e do louco no período que compreende ao Renascimento. Segundo o filósofo, neste período a lepra está desaparecendo do solo europeu, não sem deixar vestígios. Um dos motivos que marcam seu desaparecimento é o fato de que após o fim das Cruzadas são rompidos os contatos com os focos orientais de infecção e, desta forma, os leprosos vão desaparecendo gradativamente dos leprosários e instituições nos quais são encerrados a fim de serem mantidos à distância. O desaparecimento da lepra é também a consequência espontânea de uma segregação que mantém os doentes em instituições não com o objetivo de devolver-lhes a saúde do corpo, mas sim, a fim de mantê-los à distância das pessoas sãs e evitar a proliferação do mal. Assim, não são as práticas médicas que respondem pela erradicação da lepra, mas a exclusão social. Esvaziados os leprosários, extinta a lepra e desaparecidos os leprosos, alguma coisa permanece fixada nas paredes das instituições de segregação agora vazias e que permanecerão sem utilidade por cerca de dois séculos. A lepra é uma doença, entretanto, o leproso muito mais do que um simples doente é a própria manifestação da cólera e da bondade divinas. O doente de lepra é punido por Deus pelos males que fez no mundo e, ao mesmo tempo, a lepra representa a bondade de Deus, pois a doença é a oportunidade de salvação. O leproso é abandonado, mas, “o abandono

é, para ele, a salvação; sua exclusão oferece-lhe uma outra forma de comunhão” (FOUCAULT, 2007, p. 6). Restam, portanto, em estado latente, os valores e imagens vinculados à personagem do leproso. Excluir socialmente por meio da reclusão dos doentes em instituições significa dar a este doente a oportunidade de salvação. Quando a lepra e o leproso desaparecem até mesmo da memória ainda permanecem as instituições e, sobretudo, a forma maior de exclusão que adquiriu o sentido de salvação e reintegração espiritual. Alguns séculos mais tarde as instituições vazias serão habitadas novamente por novos tipos de excluídos e, em uma cultura bem diferente, a forma e o sentido da exclusão serão retomados. “Pobres, vagabundos, presidiários e “cabeças alienadas” assumirão o papel abandonado pelo lazarento e veremos que salvação se espera dessa exclusão, para eles e para aqueles que os excluem” (FOUCAULT, 2007, p. 6). Foucault procura demonstrar que não foi o discurso médico e o saber científico sobre a lepra que levou à reclusão dos doentes em instituições, mas a forma como este doente era percebido socialmente, ou seja, como pecador ao qual Deus pune com a doença, mas também salva por meio dela.

Mais tarde, no mundo clássico, a loucura é quem vai assegurar o papel que cabia à lepra no interior da cultura medieval. Contudo, antes de abordar esta questão é necessário expor a análise empreendida por Foucault sobre a percepção e a experiência da loucura no Renascimento. Segundo Machado (2006, p. 54-55) a análise da loucura feita por Foucault se dá mediante a elaboração simbólica da época e visa atestar “[...] o início de um processo de dominação da loucura pela razão [...] que será decisivo para o estatuto que a loucura vai adquirir na cultura ocidental.” Anteriormente a este processo de dominação que se dará por volta do século XVII a loucura está ligada às duas maiores experiências do Renascimento. Neste período a loucura suscita medo e inquietação, pois é percebida como ameaça dotada de estranhos poderes com os quais coloca em risco a razão e a verdade. Assim, antes de levar às reações de segregação semelhantes àsquelas praticadas com os leprosos na Idade Média, a loucura suscita reações de medo. Quase dois séculos mais tarde, as reações de exclusão, de divisão e de purificação serão retomadas de uma maneira bastante semelhante à prática de exclusão dos leprosos. Por meio da análise das figuras mais simbólicas do Renascimento, Foucault identifica as maiores experiências do período às quais a loucura está ligada de maneira obstinada: a experiência trágica e a experiência crítica.

Uma destas figuras mais simbólicas é a Nau dos Loucos. Objeto que teve existência real e que foi muitas vezes representado tanto pela pintura quanto pela literatura da época. Enquanto manifestação do imaginário o fenômeno loucura é expresso pelas composições literárias e plásticas na forma de tripulações compostas de heróis, tipos sociais, personagens éticos que embarcam numa viagem de sonho buscando desde a nobreza até a saúde. Assim, mesmo que estes artistas não alcancem ou não tenham alcançado a fama ou a fortuna, suas obras simbolizam a forma como a loucura é percebida no período. Enquanto objeto real estes barcos carregam uma carga insana que vez em quando atraca nos portos da Europa. Expulsos das cidades, seja por força da lei ou pelos próprios habitantes, os loucos são entregues a barqueiros, marinheiros, mercadores e peregrinos para que sejam despejados nos navios de loucos. O fato é que existe um costume de expulsar os loucos, de mandá-los para outro lugar e o sentido deste costume não se limita a questões de segurança ou utilidade social. Segundo Foucault (2007, p. 11), o significado da expulsão dos loucos está mais próximo do rito de purificação. A Nau dos Loucos agrega em si várias significações para o costume de escorraçar os loucos. Vale lembrar que estes navios têm, sem dúvida, uma eficácia prática, já que evitam que o louco permaneça vagando sem rumo certo de um lado a outro das cidades. Entretanto, a navegação dos loucos ultrapassa os limites da preocupação com a ordem pública e aproxima-se da entrada definitiva do louco no âmago de sua própria loucura. Ao navio e seus valores acrescentam-se aqueles atribuídos à água. A água leva embora e purifica e, ao embarcar, o louco é entregue a si mesmo, a seu próprio destino. A partida, o lento e gradual desaparecimento dos loucos no horizonte e, da mesma forma, o aparecimento lento e gradual da barca dos loucos nos mares europeus representa a “divisão rigorosa e a passagem absoluta” (FOUCAULT, 2007, p. 12). Quando o louco parte vai para um outro mundo do qual nada sabe. Quanto ao aparecimento do navio de loucos no horizonte é possível reconhecer nesta situação o sentido de entrada do louco e da loucura “no horizonte das preocupações do homem medieval” (FOUCAULT, 2007, p. 12), já que se deve dar um destino ao barco de loucos que atraca nos portos europeus e talvez o melhor destino seja lançar este barco de volta ao mar. Assim, o lugar destinado ao louco é o próprio limite. Ele deve permanecer atado ao barco, preso a este lugar sem-lugar.

Ele é colocado no interior do exterior, e inversamente. Postura altamente simbólica e que permanecerá sem dúvida a sua até os nossos dias, se admitirmos que aquilo que outrora foi fortaleza visível da ordem tornou-se agora castelo de nossa consciência (FOUCAULT, 2007, p. 12).

Designada por Foucault como a figura mais simbólica do que foi a experiência do fenômeno loucura na Renascença, a barca dos loucos representa a inquietude com a questão da loucura no fim da Idade Média. Loucura e louco aparecem na paisagem da Renascença de uma forma ambígua, ao mesmo tempo, ameaça de levar todo o mundo ao desatino e objeto de escárnio. O uso constante deste tema comum que é a navegação dos loucos, nas imagens e na literatura do século XV, possibilita ao filósofo a descrição das duas experiências maiores da loucura na Renascença.

De um lado a experiência trágica da loucura apresenta formas fascinantes. A ela ligam-se os temas do fim dos tempos, da morte, do que Foucault (2007, p. 26) chama de grande violência final. Nesta forma de experiência a loucura tem estranhos poderes e talvez o maior deles seja a força da revelação. Dolorosamente a loucura revela que o sonho e a ilusão são reais e que toda esta realidade será destruída um dia. Assim, a loucura antecipa a sensação de morte e de silêncio que cairá sobre o mundo. A loucura também fascina e esta fascinação é devida ao fato de que a loucura é percebida como saber fechado, esotérico. “O que anuncia este saber dos loucos? Sem dúvida, uma vez que é o saber proibido, prediz ao mesmo tempo o reino de Satã e o fim do mundo; a última felicidade e o castigo supremo, o todo-poder sobre a terra e a queda infernal” (FOUCAULT, 2007, p. 21). A loucura anuncia que o inferno e todas as figuras catastróficas da Renascença, a animalidade e bestialidade do homem são sua verdade mais secreta. “Toda esta trama do visível e do secreto, da imagem imediata e do enigma reservado desenvolve-se, na pintura do século XV, como sendo a *trágica loucura do mundo*” (FOUCAULT, 2007, p. 27-28).

Do outro lado, na experiência crítica, a loucura é objeto de discursos. Os temas abordados pela literatura, filosofia e moral são bem diferentes. Neste tipo de experiência a loucura é vício, a maior das fraquezas humanas, reina sobre tudo aquilo que há de mau no homem, mas também sobre todo o bem que o homem é capaz de realizar. Deste lado da experiência da loucura na Renascença, ela atrai, mas não fascina, não há enigmas ocultos. Sem dúvida ela tem algo a ver com os

caminhos do saber, não porque ela contém todos os segredos dele, mas, sim, porque ela é castigo reservado àqueles mestres, doutores, filósofos e teólogos que se perdem nas leituras e discussões ociosas. “Em conformidade com o tema durante muito tempo familiar à sátira popular, a loucura aparece aqui como a punição cômica do saber e de sua presunção ignorante” (FOUCAULT, 2007, p. 24). Ela é o castigo de uma ciência sem regras e inútil.

A loucura é um relacionamento que o homem mantém consigo mesmo. Desta forma não está ligada ao mundo, mas ao homem, às fraquezas, sonhos e ilusões com que o homem se alimenta. A verdade que ela exprime diz respeito ao próprio homem, ao fato que o apego a si próprio é sinal de loucura. Desemboca, portanto, num universo inteiramente moral. Louco é aquele que toma o erro como verdade, a mentira como realidade, a feiúra como sendo a beleza e a violência como justiça. Assim, o grande castigo não é o fim dos tempos, mas o erro e o defeito. “No domínio da expressão da literatura e da filosofia, a experiência da loucura, no século XV, assume, sobretudo o aspecto de uma sátira moral” (FOUCAULT, 2007, p. 25). Sábio, portanto, é aquele que toma a loucura como objeto de riso. De fato, sábio é aquele que percebe a verdade medíocre com que a loucura se manifesta no homem e aos olhos daquele, ela só pode servir de espetáculo cômico. Embora seja “saber que expressa a experiência trágica do homem” (MACHADO, 2006, p. 55), esta experiência deve inclinar-se diante da sabedoria que é razão. Assim, sábio é o homem que é dotado de razão, que por sua vez, é capacidade de confrontar-se com a verdade e com a moral. Para este homem a experiência trágica não passa de loucura. Em plena Renascença, a experiência trágica e a experiência crítica estão em conflito. Neste período “a divisão já está feita; entre as duas formas de experiência da loucura, a distância não deixará de aumentar” (FOUCAULT, 2007, p. 27).

A Renascença atribui a um dos elementos do sistema, à experiência crítica, um privilégio cada vez mais acentuado em detrimento das figuras trágicas. Progressivamente, em um movimento de afastamento, a experiência trágica foi sendo mascarada pelos privilégios concedidos à consciência crítica. Entretanto, Foucault observa que a experiência trágica não foi destruída, mas tão somente ocultada pelo julgamento crítico, sob o qual ela permaneceu em vigília.

Por fim, para compreender o que será a experiência da loucura no classicismo é indispensável compreender dois aspectos importantes neste processo:

1 – a partir das relações estabelecidas entre as duas experiências da loucura no Renascimento, mediante o processo de afastamento, a loucura passa a ser uma forma relativa à razão. Loucura e razão entram em um movimento cíclico e indefinido de afirmação e de negação. A loucura passa a ser a medida da razão e vice-versa. Assim, ao mesmo tempo em que se recusam, uma fundamenta a outra.

2 – a loucura torna-se uma das formas da razão de três maneiras; seja como uma força secreta, como um momento da manifestação da razão, ou ainda, paradoxalmente, como forma que permite à razão tomar consciência de si mesma. Assim, a loucura só tem sentido e valor dentro do campo da razão.

Confiscada pela consciência crítica a experiência trágica da loucura permanece, por um lado, abafada por aquela consciência crítica e suas formas filosóficas ou científicas, médicas ou morais. Por outro lado ela é redescoberta como forma imanente à razão e no interior da razão, a partir de um movimento de desdobramento, dois tipos de manifestação da loucura se desenham:

[...] uma *loucura louca* que recusa essa loucura própria da razão e que, rejeitando-a, duplica-a, e nesse desdobramento cai na mais simples, na mais fechada, na mais imediata das loucuras; por outro lado, uma *loucura sábia* que acolhe a loucura da razão, ouve-a, reconhece seus direitos de cidadania e se deixa penetrar por suas forças vivas, com isso protegendo-se da loucura, de modo mais verdadeiro do que através de uma obstinada recusa sempre vencida de antemão (FOUCAULT, 2007, p. 36).

De agora em diante a razão vitoriosa estabelece seu domínio definitivo afirmando que a única verdade da loucura é ser interior à razão, aparecer somente como uma de suas figuras, uma força que momentaneamente serve à necessidade da razão de fortalecer-se e certificar-se a si mesma. Desta forma, segundo Machado (2006, p. 55), a loucura deixa de ser saber que expressa a experiência trágica do homem e passa a ser objeto de um saber racional centrado na questão da verdade e da moral.

2.2 A LOUCURA NA ÉPOCA CLÁSSICA

Esse mundo do começo do século XVII é estranhamente hospitaleiro para com a loucura. Ela ali está presente, no coração das coisas e dos homens, signo irônico que embaralha as

referências do verdadeiro e do quimérico, mal guardando a lembrança das grandes ameaças trágicas – vida mais perturbada que inquietante, agitação irrisória na sociedade, mobilidade da razão. Mas novas exigências estão surgindo... (FOUCAULT, 2007, p. 44).

O período que corresponde à era clássica, segundo Foucault, inicia-se com o *cogito* cartesiano¹⁸. Nesta época, encontrando-se ao mesmo tempo livre e dominada, a loucura será reduzida definitivamente ao silêncio. Para nosso filósofo, mesmo Descartes colocando a loucura lado a lado com o sonho e o erro, percebe-os de maneira diferente. Os sentidos são enganadores e alteram o conhecimento verdadeiro através da ilusão. No entanto, algumas verdades mais gerais são perfeitamente percebidas pelos sentidos. Os sonhos caminham a par da imaginação e, assim como ela, representam certas fantasias ou figuras extraordinárias, mas há algumas verdades às quais os sonhos não comprometem, a exemplo da natureza do corpo e de sua extensão. Assim, ainda que os sentidos sejam responsáveis por inúmeras ilusões e ainda que os sonhos cooperem com a fantasia, ainda assim é possível reconhecer uma dose de verossimilhança com certas coisas das quais nem mesmo sonhando podemos duvidar. Portanto, é sempre possível supor pelo pensamento que se está sonhando ou sendo enganado, pois a verdade aparece neste caso como condição de possibilidade, tanto do sonho quanto do erro.

Quanto à loucura, sua situação com relação à verdade é diferente. Enquanto uma permanência da verdade garante ao sujeito desligar-se do erro ou acordar e emergir de um sonho, ou seja, dá ao sujeito a certeza de que ele pensa,

¹⁸ O recurso ao texto cartesiano sobre o tema do nascimento da *ratio* e de sua relação com o sonho e com a loucura gerou grande polêmica, por vezes retomada, entre Derrida e o autor de *História da Loucura*. Depois da publicação da história da loucura, Derrida consagra ao livro uma conferência publicada na *Révue de métahypsique et de morale* (1964) e em seu livro *L'écriture et la différence* (1967). A resposta à crítica de Derrida é publicada por Foucault inicialmente no Japão e depois é anexada como apêndice de *História da loucura* de 1972, pela Gallimard. Segundo Foucault, a crítica de Derrida consiste em apontar um erro a propósito da análise que ele faz do texto cartesiano em *História da loucura*. Em sua resposta, Foucault alega que Derrida apóia-se em três postulados que certamente o levaram à crítica de sua obra:

1 – Derrida supõe que todo discurso racional mantém com a filosofia uma relação fundamental, sendo ela própria o fundamento de toda racionalidade e conhecimento. Foucault teria comprometido toda a sua obra até o momento, ao proceder de forma errônea em sua análise do texto de Descartes.

2 – Derrida supõe que esta filosofia detém as leis de todo discurso. Foucault teria desenvolvido sua obra desviando-se destas leis fundamentais.

3 – Derrida postula que a filosofia está além e aquém de todo conhecimento. Para Foucault, ela repete infinitamente suas questões originárias e sempre procederá desta forma, desconhecendo por completo a categoria de acontecimento singular.

Para Foucault os três postulados formam a armadura da filosofia francesa de modo geral e Derrida é o seu mais profundo e radical representante. Seria o caso então de colocar em questão primeiramente estes postulados. E foi isto que Foucault tentou fazer em *História da loucura*.

fundamentando, portanto, sua possibilidade de pensar, no caso da loucura, ela própria é condição de impossibilidade do pensamento. O sujeito que duvida não pode ser louco, em contrapartida o louco não pode pensar. Assim, a loucura é excluída por Descartes da mesma maneira que ele exclui a possibilidade de não pensar ou de não existir. Duvidar é sempre possibilidade de pensar, pensar é exercício da razão que exclui toda possibilidade de insensatez. O sujeito que pensa é soberano na percepção da verdade e no exercício da razão encontra a impossibilidade total de ser louco, entrincheirando a loucura de vez no outro lado de uma linha divisória, lado a lado com o não-pensar e o não-existir.

A filosofia cartesiana aparece na era clássica como exemplo de uma nova percepção da loucura. Descartes assinala o momento filosófico em que a loucura não mais ameaça comprometer as relações da subjetividade com a verdade. Na Renascença a loucura imperava como ameaça dotada de poderes inquietantes que, a qualquer momento, podiam comprometer o uso da razão e levar o sujeito ao desatino. A experiência da loucura da Renascença tornou-se impossível na era clássica a partir do *cogito* cartesiano. Alguma coisa mudou na percepção da loucura com o advento da era clássica e de agora em diante uma nova experiência da loucura se consolida e junto com ela novas práticas e instituições.

A figura que simboliza com precisão a forma de perceber a loucura própria da Época Clássica é o Hospital Geral. Esta instituição, que a partir de 1656, espalhou-se rapidamente por toda a Europa agrupando uma série de outros estabelecimentos, não depende das experiências da filosofia e não representa a preocupação de uma ciência médica com a patologia da loucura. O gesto de enclausurar, ao qual Foucault chama de *Grande Enclausuramento*, tem sua fundamentação em um modo de percepção da loucura claramente articulado.

O Hospital Geral é uma instituição aparentemente criada com o objetivo de reformar e reorganizar outras instituições já existentes, que tinham finalidades diversas antes do decreto de fundação do Hospital Geral, sob uma administração única. Dentre estas instituições alguns locais como casas de retiro para inválidos, mas, sobretudo, leprosários vazios. Todos estes locais são destinados aos pobres, “condenados de direito comum, jovens que perturbavam o descanso de suas famílias, vagabundos e insanos” (FOUCAULT, 2007, p. 55). Com o objetivo de recolher, alojar e alimentar, a reclusão dos internos se dá por meio do uso do poder de forma absoluta, seja através de cartas régias ou por medidas de prisão

arbitrárias. Os diretores do Hospital Geral nomeados são soberanos na decisão de internamento fora dos muros do Hospital Geral e internamente, quanto ao tratamento dado aos internos. Para Foucault uma coisa é evidente, o Hospital Geral não é uma entidade criada para auxílio e tratamento de doentes, sua criação não está vinculada a nenhuma ideia médica, “é antes uma estrutura semijurídica, uma espécie de entidade administrativa que ao lado dos poderes já constituídos e além dos tribunais, decide, julga e executa” (FOUCAULT, 2007, p. 50). Portanto, a criação do Hospital Geral está vinculada a uma ideia monárquica e burguesa de colocar em ordem o mundo da miséria, “é um estranho poder que o rei estabelece entre a polícia e a justiça, nos limites da lei: é a terceira ordem da repressão” (FOUCAULT, 2007, p.50).

A Idade Média inventou a segregação dos leprosos, cujo sentido era apenas médico. Os temas vinculados à segregação são da ordem do medo, mas também da purificação e da salvação espiritual, oportunizados pelo gesto de segregação. O lugar que os leprosos ocupavam nas instituições é agora destinado aos internos. Os temas vinculados ao internamento organizam em uma unidade complexa uma nova reação aos problemas econômicos do desemprego e da ociosidade, que vinculados aos deveres de assistência e caridade, desembocam em uma nova ética do trabalho que une obrigação moral e lei civil, cuja consequência prática é o internamento. No gesto de internar unem-se desejo de ajudar e necessidade de reprimir; dever de caridade e vontade de punir. Todos estes temas reunidos é que dão sentido à criação e organização das cidades de internamento e ao próprio gesto autoritário de encerrar as pessoas entre os muros destas casas.

A prática de aprisionar é um ritual com sentido semelhante àquele de expulsão dos leprosos na Idade Média que agrega significações políticas, sociais, religiosas, econômicas e morais. A Época Clássica suscitou todas as figuras que ocuparam os lugares de internamento. Há, portanto, um princípio de coerência entre estas figuras e a era clássica que as suscitou. “Em cento e cinquenta anos, o internamento tornou-se um amálgama abusivo de elementos heterogêneos” (FOUCAULT, 2007, p. 55) e o que dá unidade e coerência a esta massa de elementos tão diferentes entre si e que permite que todos eles entrem para a categoria dos internos é um modo de percepção, uma sensibilidade social comum à toda a cultura européia. Estes temas vinculados ao internamento citados anteriormente explicam, em parte, o modo de perceber e viver a loucura na Época Clássica.

O gesto de internar demonstra uma nova forma de reagir e de relacionar-se com a miséria. Numa espécie de mutação a percepção da miséria e da loucura¹⁹ pela população européia muda de configuração. Estas figuras perdem o sentido místico que tinham na Idade Média e não são mais vistas como a personificação da glória de Deus, mas sim como falta contra a ordem pública. Neste processo contribuem a Reforma Protestante e o Estado. Em um movimento de laicização das obras de caridade, dado por meio da transferência de seu controle e organização para o Estado, nasce esta nova experiência do patético que “[...] faz com que o homem se ocupe de seus deveres para com a sociedade e mostra no miserável, ao mesmo tempo, um efeito da desordem e um obstáculo à ordem” (FOUCAULT, 2007, p. 58). O Estado contribui para a preparação da nova forma de sensibilidade à miséria e, encarregado de colocar em ordem este mundo, o organiza por meio da criação de casas de internamento de um lado e instauração de impostos, doações e coletas de outro, ambos os movimentos destinados à manutenção destas casas. Ora, já não há mais motivos nem espaço para a mendicância, nem para a caridade individual. O Estado coloca à disposição todos os espaços – em alguns casos há a contribuição da iniciativa privada – para que a pobreza desapareça do meio social e, ao mesmo tempo, oferece sob a forma de impostos e incentivo às doações, as formas mais eficientes de dar assistência aos pobres. As condições estão criadas e, doravante, só permanece na miséria aquele que assim quer ficar, seja por vontade própria ou gosto pela ociosidade. Ou seja, a pobreza já não é mais castigo divino e sim opção consciente, perde seu caráter místico e passa a ser desordem que como tal deve ser punida. O pobre é culpado por sua miséria e é um empecilho à boa marcha do Estado.

Ela (a miséria) passa de uma experiência religiosa que a santifica para uma concepção moral que a condena. As grandes casas de internamento encontram-se ao final dessa evolução: laicização da caridade, sem dúvida – mas, de modo obscuro, também um castigo moral da miséria (FOUCAULT, 2007, p. 59).

O mundo católico, que oferecera resistência a esta nova forma de caridade coletiva, cede e acaba adotando o novo modo de percepção da miséria. Ao tomar partido divide o mundo da miséria em dois pólos.

¹⁹ Juntamente com todos os desvios possíveis inventados pela Época Clássica como: sodomia, devassidão, prodigalidade, blasfêmia, casamento vergonhoso, suicídio e outros mais.

De um lado, haverá a região do bem, que é a pobreza submissa e conforme à ordem que lhe é proposta. Do outro, a região do mal, isto é, da pobreza insubmissa, que procura escapar a essa ordem. A primeira aceita o internamento e aí encontra seu descanso. A segunda se recusa a tanto, e por isso o merece (FOUCAULT, 2007, p. 61).

De uma maneira equívoca encontra-se a justificação para o gesto de internamento, seja a título de benefício, seja a título de punição. O valor moral daqueles a quem se aplica determinará se o internamento será castigo ou recompensa. Dois sentidos, portanto, aderem ao gesto de internar: punição ou recompensa. “A oposição entre bons e maus pobres é essencial à estrutura e significação do internamento” (FOUCAULT, 2007, p. 61). A loucura também passa a ser dividida segundo esta dicotomia. Juntamente com os miseráveis ela é colocada entre os muros do hospital e “com respeito a ela, nasceu uma nova sensibilidade: não mais religiosa, porém moral” (FOUCAULT, 2007, p. 63). A loucura perde seu caráter sacro e passa a ser percebida como perturbação da ordem pública, como caso de polícia.

O internamento que hoje tem uma significação médica para nós e que representa uma preocupação com a cura tem sua origem e justificação em razões bem diversas desta preocupação. Aparece em meados do século XVI como necessário para dar conta de uma multidão de desempregados e vagabundos, pobres e doentes, que têm sua vida ociosa condenada moralmente, para os quais o melhor remédio é o trabalho. No âmbito do social, o internamento marca o momento em que a pobreza deixa de ter um conteúdo místico e religioso, onde é percebida de uma maneira positiva e passa para uma percepção social que a considera negativamente como uma desordem e um entrave ao bom andamento do Estado, fato que exige medidas de punição e reclusão. Economicamente, o internamento justifica-se duas vezes. Em períodos de crise, onde há taxas de desemprego e de pobreza elevadas, é utilizado para reabsorver o desemprego ou ocultar seus efeitos sociais mais visíveis. Fora dos períodos de crise, oferta de mão-de-obra barata e controle de preços.

A era clássica utiliza o internamento de um modo equívoco, fazendo com que represente um duplo papel: reabsorver o desemprego ou pelo menos ocultar seus efeitos sociais mais visíveis, e controlar os

preços quando eles ameaçam ficar muito altos (FOUCAULT, 2007, p. 70).

Entretanto, segundo Foucault, avaliado de acordo com a função econômica, a criação do internamento pode ser considerada um fracasso, pois contribui para aumentar o desemprego nas regiões vizinhas e age artificialmente sobre os preços.

É, sobretudo, no âmbito da moral e da ética que se encontra a maior justificativa para o internamento. Na Época Clássica a pobreza não é percebida como originária do desemprego, mas da preguiça, da falta de disciplina e dos maus costumes. Assim, o trabalho é percebido moralmente como remédio, como solução para todas as formas de miséria. Para Foucault (2007, p. 72), o trabalho e a ociosidade do mundo clássico e seu conteúdo moral, traçam uma linha de partilha que substituiu a grande exclusão da lepra. Os asilos e casas de internamento ocupam com rigor o lugar destinado aos leprosos. Da mesma forma, os velhos ritos de excomunhão são retomados, agora no mundo da produção e do comércio.

Sendo o conteúdo desta partilha, sobretudo moral, toda uma população heterogênea será homogeneizada pela Época Clássica sob a designação de *internos*. Doentes venéreos, devassos, pródigos, suicidas, blasfemos, feiticeiros, libertinos e, sobretudo, loucos. Os loucos aparecem neste cenário submetidos às mesmas regras do trabalho obrigatório e da coação exigidos para todos os outros internos.

Até a Renascença, a sensibilidade à loucura estava ligada à presença de transcendências imaginárias. A partir da era clássica e pela primeira vez, a loucura é percebida através de uma condenação ética da ociosidade e numa imanência social garantida pela comunidade de trabalho (FOUCAULT, 2007, p. 73).

Assim, a criação institucional do internamento, invenção do século XVII, designa na história da loucura o momento decisivo em que a loucura é percebida no mesmo horizonte de percepção da pobreza, como incapacidade para o trabalho, como impossibilidade de integração no grupo social. Doravante, a loucura passa a fazer parte dos problemas da cidade. Adquire as mesmas significações atribuídas à pobreza e é subordinada às mesmas regras éticas e morais às quais a miséria é submetida. Todo este conteúdo determina a experiência da loucura na Época Clássica e modifica-lhe o sentido. A era clássica realiza a experiência irreduzível do

internamento que modifica para sempre a percepção da loucura, estabelece novo sentido para ela e determina o estatuto que ela adquire a partir do século XIX. Fica claro, segundo Foucault (2007, p. 103), que o enclausuramento não é uma medida médica que interna a fim de restituir ao louco sua sanidade mental, mas uma medida restritiva. Portanto, o louco não é percebido como doente mental e nem a loucura é percebida como doença, mas sim como contravenção passível de ser punida, “[...] um internamento que significa justamente a queda para fora do mundo da doença, dos remédios e da eventual cura” (FOUCAULT, 2007, p. 113).

O Hospital Geral não foi criado com a intenção de oferecer tratamento aos internos e, de fato, esporadicamente há a visita de um médico ao local, mas, o único objetivo deste gesto é verificar a saúde geral dos internos a fim de evitar que contraíam o tifo (febre das prisões) e com isso ofereçam o risco de uma epidemia que pode ultrapassar os muros do Hospital Geral.

Assim, os loucos dos quais é preciso livrar-se ou punir são a grande maioria nas casas de internamento, mas há uma população muito restrita que é recebida nas instituições para ser tratada. O espaço reservado à maioria é o Grande Enclausuramento, enquanto para a minoria são colocados alguns poucos lugares para eventual cura. Proporcionalmente, o número de loucos que serão tratados é significativamente menor que o número de expurgados. De qualquer forma, duas são as experiências da loucura na Época Clássica, paradoxalmente justapostas. Uma percepção da loucura como doença que interna alguém quando há possibilidade de restabelecer-lhe a razão e uma percepção da loucura como condenação moral. Um problema cuja solução mais simples seria postular o progresso de uma ciência, uma sensibilidade médica crescente que, paulatinamente localizou o objeto de sua pesquisa e ao qual pôde dar o nome de doentes mentais. Quanto aos outros, é reconfortante pensar que se trata de uma série de doentes que o saber médico ainda não havia reconhecido. Solução sem dúvidas tranqüilizadora, mas incorreta, posto que o enclausuramento não é uma espécie de pré-ciência médica cujo termo seria a justa hospitalização feita pela medicina moderna.

A loucura, no devir de sua realidade histórica, torna possível, em dado momento, um conhecimento da alienação num estilo de positividade que a delimita como doença mental; mas não é este conhecimento que forma a verdade desta história, animando-a secretamente desde sua origem (FOUCAULT, 2007, p. 119).

Para caracterizar com maior precisão a Época Clássica em sua relação com a loucura é necessário retornar à personagem do louco na Idade Média. Nesta época, a loucura nada tem a ver com o patológico. Oscilante, esta individualização desfz-se e foi reorganizada no decorrer da Renascença. Neste período o louco foi reagrupado segundo nova unidade específica. Assim, é delimitado por uma prática ambígua que o isola, mas não lhe atribui estatuto médico. Quanto à relação da Época Clássica com a loucura, caracteriza-se por não distinguir o louco com clareza em sua especificidade própria, mas como absorvido em uma massa indiferenciada. A individualidade do louco dissipa-se na apreciação geral da desrazão. “Estranha evolução de uma sensibilidade que parece perder a finura de seu poder diferenciador e retrogradar para formas mais maciças da percepção” (FOUCAULT, 2007, p. 121). A era clássica fornece os signos de uma *involução*, uma alteração na consciência da loucura que sofre uma defasagem e retira ao louco sua individualidade, estabelecendo um parentesco da loucura com figuras morais e sociais que lhe eram estranhas até o final da Renascença. Este processo de retirada ao louco sua individualidade, segundo Foucault, não deve ser visto nem como progresso, nem como retrocesso em relação a outras formas de experiência da loucura. A desindividualização do louco pela Época Clássica por meio do estabelecimento de novos parentescos é não só uma nova experiência – se comparada à experiência da Renascença – mas prepara ao louco uma nova face. A psiquiatria, posteriormente, irá reconhecer neste rosto desenhado na Época Clássica e nesta experiência, o estágio embrionário do hospital psiquiátrico. Eis o equívoco da psiquiatria, pois, “o hospital não é a verdade próxima da casa de correção” (FOUCAULT, 2007, p. 125). A figura na qual o século XIX – talvez ainda o século XX – reconhece um homem natural que serve de base para a psicopatologia onde ela pôde reconhecer a loucura como doença e tratá-la é uma criação da Época Clássica. Esta personagem é em si mesma uma figura transformada. Em verdade esta figura é uma síntese solidamente estabelecida que constitui “o *a priori* concreto de toda a nossa psicopatologia com pretensões científicas” (FOUCAULT, 2007, p. 133).

Trata-se de uma unidade formada a partir de duas experiências da loucura vividas de dois modos diferentes na Época Clássica. Na experiência dos hospitais propriamente ditos pode-se reconhecer a ação da medicina como mediadora de uma prática jurídica onde o sujeito de direito é reconhecido como irresponsável e incapaz – condição que designa a doença – e é interdito e colocado nos estabelecimentos

médicos destinados aos loucos. Um duplo movimento retira ao louco a liberdade e a responsabilidade: a ação natural da doença-loucura e a interdição jurídica determinada pela análise a partir de uma peritagem médica cujos critérios de determinação da doença são bastante precisos. Assim, segundo Foucault (2007, p. 130), as origens da psiquiatria podem seguramente ser encontradas no direito, “num sentido, é justo dizer que é sobre o fundo de uma experiência jurídica da alienação que se constituiu a ciência médica das doenças mentais” (FOUCAULT, 2007, p. 130). De longe a medicina é autônoma neste setor e sua ação fica restrita a este âmbito, já que na prática do internamento ela não pode penetrar.

Quanto à experiência do internamento, parte de um reconhecimento do louco pela sociedade como um estranho, para a qual ele é culpado e responsável moralmente por sua loucura. Neste âmbito o louco como homem social é cercado por uma percepção social escandalizada com as formas diversas de imoralidade que designam a loucura e que devem ser aplacadas pelo internamento. No âmbito da percepção social do louco, a loucura não é vista como uma doença, mas sim como imoralidade, desvio, falta e que como tal, tem por remédio eficaz a punição.

Isto posto, tentamos expor até aqui a experiência da loucura na Época Clássica evidenciando o papel da consciência crítica e da consciência prática no costume de enclausurar o louco. Entretanto, segundo Foucault (2007, p. 172), estas duas formas de consciência pertencem a um domínio estabelecido por uma partilha rigorosa que representa somente um lado da experiência da loucura. Há ainda outro domínio desta experiência que deve ser colocado. A este domínio pertencem as formas do conhecimento e do reconhecimento. O internamento resume e manifesta uma das metades da experiência clássica da loucura que domina a contra-natureza (o louco) e a reduz ao silêncio. Na outra região, ao contrário, a loucura manifesta-se, neste domínio “ela tenta dizer sua verdade, denunciar-se lá onde se encontra, desdobrar-se no conjunto de seus fenômenos; procura adquirir uma natureza e um modo de presença positivo no mundo” (FOUCAULT, 2007, p. 172). Fato importante é que ambas as regiões são autônomas e praticamente não há comunicação entre elas. Esta inadequação entre as práticas e a experiência teórica parece ser uma constante nas experiências do ocidente e pode ser encontrada ainda em nossos dias. A prova imediata e concreta desta inadequação entre experiência prática e teórica na Era Clássica é o internamento, haja vista não configurar-se de modo algum em uma prática médica.

Desenha-se a partir deste ponto outro aspecto desta divisão operada na Época Clássica. Enquanto no domínio das consciências prática e crítica o louco tem seu ser constituído a partir da supressão de sua existência, ou seja, é percebido como um não ser, como um fenómeno contra a natureza e em função disto é banido; do outro lado, no domínio do conhecimento e do reconhecimento, a loucura será objeto do saber da medicina que tentará constituí-la como natureza a partir do desvendamento de um ser que é não-natureza. Para Foucault está claro que o reconhecimento do louco como tal não se baseia em nenhum domínio teórico sobre o que venha a ser a loucura. No entanto, inversamente, quando se trata de perguntar sobre a loucura naquilo que ela é, a resposta não está apoiada em nenhuma observação do louco, mas é deduzida a partir de uma análise da doença em geral.

O século XVIII percebe o louco, mas deduz a loucura. E no louco o que ele percebe não é a loucura, mas a inextricável presença da razão e da não-razão. E aquilo a partir do que ele reconstrói a loucura não é a múltipla experiência dos loucos, é o domínio lógico e natural da doença, um campo de racionalidade (FOUCAULT, 2007, p. 187).

Assim, na Época Clássica, o reconhecimento do louco como louco a ser enclausurado está ancorado em uma percepção que se exerce a partir da razão. Nela a razão reconhece no louco a ausência total de razão, presença negativa que denuncia aquilo que existe de não-razoável na manifestação da loucura. Neste mesmo movimento a razão reconhece a si mesma naquilo que pode haver de racional em toda loucura estando presente na forma de conteúdo, discurso, natureza, razão da loucura. Assim, a razão habita secretamente a loucura, mas somente na forma de conteúdo racional, conteúdo que domina o louco ao mesmo tempo em que o mantém afastado, colocando-o no exterior de si mesma. A razão pode assim objetivar o louco e estabelecer entre ela e a razão do louco uma distância intransponível. “É bem esse o primeiro e o mais aparente dos paradoxos do desatino: uma imediata oposição à razão que só poderia ter por conteúdo a própria razão” (FOUCAULT, 2007, p. 187).

Outro aspecto que deve ser evidenciado é o problema do conhecimento que consiste em estabelecer o lugar que ocupa a loucura na teoria médica. Para a medicina da Época Clássica a doença em geral é algo afirmativo e observável,

manifesta-se através de fenômenos reais e cabe ao médico, por meio da observação, determinar sua natureza, sua essência. Mesmo que a doença comporte alguns elementos invisíveis ou secretos, sua caracterização deve ser feita por meio da observação dos fenômenos mais aparentes que ela apresenta. Portanto, para ter conhecimento da doença é preciso inventariar tudo o que é mais evidente e manifesto em sua verdade e para tanto o método sistemático deve ser adotado como o primeiro procedimento médico. Desenha-se uma medicina classificatória que, tomando emprestada a ordem botânica, organiza o mundo patológico classificando e hierarquizando as doenças em classes, ordens, gêneros e espécies. Desta forma, o quadro classificatório das doenças apresenta a mesma ordem taxonômica do mundo botânico que é a própria racionalidade da natureza. “As doenças se distribuem de acordo com uma ordem e um espaço que são os da própria razão” (FOUCAULT, 2007, p. 190). A Época Clássica tentará integrar o conhecimento da loucura nesta mesma racionalidade médica, no entanto, embora tenha sido realizado um trabalho classificatório real, este permaneceu ineficaz devido a dificuldades, obstáculos, resistências que impediram que a loucura fosse assimilada ao plano nosográfico.

Uma das dificuldades surgidas diz respeito à intervenção de princípios heterogêneos à ordem de classificação das doenças. Sub-repticiamente estes princípios inserem-se entre a loucura e a definição de seus sintomas, alterando o sentido da organização e fazendo valer quer um conjunto de denúncias morais, quer um sistema causal. No primeiro caso, quando a tentativa de classificação está próxima das diversidades concretas entre as quais era localizada a loucura, quando se está perto de encontrar a loucura no homem real, ela perde seu significado de doença e reaparece como deformação da vida moral. No segundo caso, à medida em que as classificações vão ficando mais complexas, os caracteres perdem o sentido de sintomas que lhes era atribuído e a causa física passa a valer como o elemento essencial das distinções.

Outro obstáculo é a resistência de temas maiores que se formaram bem antes da época classificatória, mas que permanecem praticamente idênticos até o começo do século XIX. Estes temas maiores parecem estar mais próximos da percepção médica do que das categorias nosográficas e permanecem como que numa penumbra conceitual, e embora pouco numerosos, são de grande extensão. Temas que atravessam um longo período podendo ser encontrados tanto antes de

Boerhaave²⁰ quanto após Esquirol²¹. Formas como o frenesi que é um delírio febril, a mania, delírio sem febre, a melancolia, espécie de delírio particular sem febre nem furor e a demência, uma abolição da faculdade de raciocinar são noções que permanecem na experiência perceptiva do médico e estão associadas a uma divisão muito mais prática do que conceitual. Estas noções não foram modificadas pelas construções nosográficas talvez porque tiveram sua formação a partir de longa data e porque foram muito mais experimentadas do que concebidas. Desta forma, Foucault (2007, p. 203) conclui que o trabalho de classificação das doenças é construído sobre uma estrutura perceptiva e não a partir de um conjunto de sintomas.

Por fim, um terceiro obstáculo diz respeito aos desenvolvimentos e resistências próprios da prática médica. Há muito tempo que a prática terapêutica da medicina vinha esboçando dificuldade de coordenar suas formas com os conceitos da teoria médica. Com a produção, ao final do século XVII da teoria dos *vapores* ou *doenças dos nervos*, reforçou-se ainda mais a autonomia da prática médica em relação às classificações nosográficas. Inúmeros projetos de classificação dos vapores aparecem, entretanto, esse mundo tem uma dinâmica própria. Os critérios utilizados em suas distinções obedecem a outros mecanismos, como perturbação e localização, etiologia – causas das doenças –, perturbações das funções orgânicas, conceitos certamente estranhos às classificações tradicionais. Além disto, as noções produzidas estão muito mais próximas do imaginário de médicos e doentes do que de um campo conceitual indicando sua proximidade com as práticas médicas.

O que Foucault procura mostrar com a exposição destas questões sobre a terapêutica médica e as teorias nosográficas é que a percepção do louco e o conhecimento produzido sobre a loucura são duas coisas completamente diferentes que não se cruzam em momento algum:

A doença mental, na era clássica, não existe, se por isso entender-se a pátria natural do insano, a mediação entre o louco percebido e a demência analisada – em suma, a ligação do louco com sua loucura. O louco e a loucura são estranhos um ao outro: cada um deles retém em si sua verdade, como que confiscando-as para si mesmos (FOUCAULT, 2007, p. 206).

²⁰ Hermann Boerhaave (1668 – 1738), médico e químico holandês.

²¹ Jean-Étienne-Dominique Esquirol (1772 – 1840), alienista francês tido como o precursor da psiquiatria científica francesa.

No entanto, há um ponto de convergência, um mesmo princípio que pode ser encontrado tanto na percepção do louco quanto no conhecimento teórico sobre a loucura: a razão. O conteúdo que anima internamente a percepção do louco é simplesmente razão. Por sua vez, a análise da loucura como espécie nosográfica a partir do olhar da medicina classificatória tem por princípio a ordem da razão. “A razão é sempre a referência necessária e primordial” (MACHADO, 2006, p. 63). Paradoxalmente, o olhar médico só encontra como conteúdo da loucura a não-loucura que é a razão, “[...] ou melhor, quase-razão” (FOUCAULT, 2007, p. 207), já que é a razão “afetada por certo índice negativo” (FOUCAULT, 2007, p. 207). Segundo Machado (2006, p. 64), Foucault parece ir ainda mais longe, pois, além de encontrar a categoria da desrazão na percepção do louco, afirma que ela está presente também na objetivação da loucura pelo saber da medicina classificatória da Era Clássica, haja vista a análise dos obstáculos que impediram a naturalização da loucura e sua projeção sobre um plano racional. Para a medicina clássica a loucura reúne em uma unidade complexa o delírio e a paixão, a cegueira, a imagem, fantasmas, o onírico e o erro naquilo que todas estas categorias têm de negativo. Ora, esta negatividade faz com que, no fundo, a loucura, para o conhecimento, seja nada, seja um não-ser, seja a própria desrazão. Desta forma, o gesto do internamento adquire seu sentido exato no fato de manifestar a loucura em sua essência, ou seja, como revelação do não-ser. “A loucura, portanto, é negatividade” (FOUCAULT, 2007, p. 251), mas, ao objetivar racionalmente a loucura, o conhecimento médico faz com que a negatividade da loucura manifeste-se positivamente. Assim, o trabalho realizado por Foucault, antes de aparecer como uma evolução de conceitos teóricos até a produção de um conhecimento, pretende retornar o movimento pelo qual se tornou possível um conhecimento da loucura, a partir de uma experiência histórica da loucura.

2.3 A LOUCURA A PARTIR DO SÉCULO XIX

Por volta da segunda metade do século XVIII inicia-se um processo de transformação da compreensão da realidade da loucura, cujo conteúdo é a diferenciação cada vez mais acentuada entre loucura e desrazão. Esta

transformação terá como resultado a separação definitiva entre loucura e desrazão, fato que é condição de possibilidade para o estabelecimento da loucura como doença mental e para a constituição de uma psiquiatria como saber médico. Bem antes da formulação da desrazão como patologia surge bruscamente um medo de um mal misterioso que ameaça as cidades e sua população. A este mal são atribuídos contágios imaginários estabelecendo sua proximidade com o fantástico. O pânico gerado faz ressurgir as imagens atribuídas à lepra no mundo medieval e todo seu conteúdo de significações. As casas de internamento reassumem o sentido que antes era atribuído à segregação dos leprosos. É a partir de todo este conteúdo fantástico que a desrazão aproximou-se do universo médico e, por meio de uma síntese destes dois mundos, pôde ser formulada como patologia. “É graças a essa reativação imaginária, mais do que por um aperfeiçoamento do conhecimento, que o desatino²² (desrazão) viu-se confrontado com o pensamento médico” (FOUCAULT, 2007, p. 356). Mas, na Época Clássica, as duas formas de consciência, da loucura e da desrazão, ainda não haviam se separado e a experiência da desrazão sobrepunha-se à da loucura, caso em que esta quase desaparecia. Os medos imaginários próprios da desrazão fazem crescer o medo da loucura e “[...] com isso as duas formas de assombro, apoiando-se uma na outra, não param de reforçar-se mutuamente (FOUCAULT, 2007, p. 359). Enquanto a consciência da desrazão apresenta-se como afetiva, imaginária – já que está mais próxima da fantasia – e atemporal – uma vez que repete maciçamente velhos temas – a consciência da loucura está acompanhada por uma análise da modernidade que lhe dá um conteúdo “[...] temporal, histórico e social” (FOUCAULT, 2007, p. 360). O ponto decisivo é o aparecimento desta consciência histórica da loucura e a noção de forças penetrantes, de Buffon²³, foi decisiva para a formação da nova consciência da loucura a partir do século XIX. Buffon parte de uma definição de mundo pensado como realidade independente e distante do homem. O mundo apresenta-se como um *meio* onde as relações do homem com o sensível, com o tempo e com o outro estão alteradas. É um mundo que causa loucura. O século XVIII esboça uma noção de *meio*, próxima da noção de *meio* do século XIX, com a diferença que, de início,

²² Na tradução de *História da loucura* para o português é utilizado o termo *desatino* para traduzir o termo *déraison* utilizado por Foucault no original. Entretanto, segundo alguns pesquisadores, o uso do termo desrazão parece ser mais adequado.

²³ Georges-Louis Leclerc, Conde de Buffon (1707-1788), desenvolveu o método de classificação natural dos seres.

esta noção tem valor negativo, pois é pensada em oposição à natureza. Três são as forças que do exterior agem sobre o homem causando a loucura: a sociedade, a religião e a civilização. Com a sociedade apresenta-se o problema da liberdade artificial, engendrada por uma sociedade mercantil caracterizada pela riqueza e pelo progresso e que não reprime mais os desejos. Quanto à religião é considerada como elemento transmissor de erro, pois, os temas religiosos produzem paisagens imaginárias e ilusórias que favorecem os delírios e alucinações. Além disto, a religião não mais regula o tempo com seus ritos e exigências²⁴, dando lugar ao tédio e à ociosidade que conduzem diretamente à loucura. Por fim, a civilização propaga o gosto e a mania pelo estudo, incentivando o exercício de uma ciência abstrata e complexa que agita os espíritos provocando a loucura. Além disto, as exigências da vida social condenam o homem à artificialidade, aos ares impuros, às ilusões do teatro e às vãs paixões dos romances. A sensibilidade pervertida do homem não é comandada pelos movimentos da natureza, estabelecendo uma distância entre homem e natureza que só pode ser causa de loucura.

O mundo gerado a partir das forças penetrantes é um mundo artificial que afasta o ser vivo do espaço natural no qual pode ter uma existência feliz. Como devir, progresso, história, o mundo multiplica as mediações, afasta o homem da natureza e oferece constantemente novas oportunidades de alienação. A loucura, desta forma, já não é mais ausência de razão, mas perda de uma natureza específica do homem por meio da alteração da sensibilidade e da exarcebação dos desejos e da imaginação. A reflexão de Foucault sobre a elaboração do conceito de meio visa mostrar que aquilo que a medicina, a filosofia, a psicologia e a história chamarão de doença mental no século XIX, tem seu *a priori* concreto num conceito muito rudimentar de alienação esboçado ainda em meados do século XVIII. Distante do conceito de loucura da Época Clássica, onde ela era erro por excelência,

Ao final do século XVIII, esboçam-se as linhas gerais de uma nova experiência na qual o homem, na loucura, não perde a verdade, mas *sua* verdade; não são mais as leis do mundo que lhe escapam, mas ele mesmo que escapa às leis de sua própria essência (FOUCAULT, 2007, p. 376).

Antecipando assim o que na época seguinte serão os temas diretores de uma reflexão sobre o homem, o *a priori* de uma antropologia.

²⁴ Penitências, cerimônias, festas religiosas, peregrinações, etc.

Há ainda outros fatos importantes a serem considerados. Um deles diz respeito à nova percepção da loucura, da miséria e da doença, bem como aos deslocamentos institucionais a elas relacionados. Alguns fatores econômicos, políticos e sociais serão determinantes para o processo de individualização da loucura que encontra sua significação na criação de instituições destinadas exclusivamente aos loucos. Também neste caso a transformação dos lugares de internamento não se deve a nenhuma ação da medicina, mas, quase exclusivamente à solução de problemas do Estado²⁵. Não é tampouco a uma repentina apreensão da verdade da loucura que se deve a delimitação precisa de seu lugar, mas a um afastamento negativo e à percepção do perigo que representa para a sociedade deixar indivíduos loucos em liberdade. Para a medicina e a psiquiatria do século XIX, todo este conteúdo somado a um fenômeno de ampliação das categorias nosográficas relativas à loucura representam a consciência pré-psiquiátrica da loucura, ou seja, o *a priori* histórico de toda psiquiatria possível.

Dois movimentos estranhos um ao outro são responsáveis pelo isolamento definitivo da loucura. Internamente, uma indignação em ver prisioneiros de toda espécie serem confundidos com os insensatos e serem obrigados a conviver no meio destes. Nenhuma filantropia e nenhum progresso médico são responsáveis pelo isolamento progressivo dos loucos, mas uma consciência política. Do interior dos muros do internamento o grito primeiro de indignação contra as forças estabelecidas é dos próprios internos, exigindo a reparação da injustiça que sofreram ao serem colocados junto aos loucos através de medidas políticas arbitrárias.

Contudo, o movimento externo é ainda mais importante. Economicamente o internamento não é mais a medida eficaz para solucionar os problemas decorrentes do desemprego e não é suscetível de agir sobre os preços, e em plena crise, não consegue resolvê-los a contento. A resposta a esta ineficácia é fechar e limitar instituições de reclusão. O fato é que a população adquiriu para o capitalismo uma

²⁵ Para Foucault (1997, p. 89), biopolítica é “a maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, pelos fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, raças ... Sabe-se o lugar crescente que esses problemas ocuparam, desde o século XIX, e as questões políticas e econômicas em que eles se constituíram até os dias de hoje. Pareceu-me que não se podia dissociar esses problemas do quadro de racionalidade política no interior do qual surgiram e adquiriram sua acuidade. Ou seja, o *liberalismo*, já que é em relação a ele que se constituíram como um desafio. Num sistema preocupado com o respeito aos sujeitos de direito e à liberdade de iniciativa dos indivíduos, como será que o fenômeno *população*, com seus efeitos e seus problemas específicos, pode ser levado em conta? Em nome de que e segundo quais regras é possível geri-lo?”

importância significativa, deixando de ser vista como erro e desordem moral e tornando-se coisa econômica. A população adquire valor na medida em que responde a uma necessidade crescente de operários, força de trabalho barata e produtora de riquezas e, portanto, riqueza indispensável ao Estado.

Erro grosseiro do internamento e erro econômico: acredita-se acabar com a miséria pondo para fora do circuito e mantendo, pela caridade, uma *população pobre*. Na verdade, mascara-se artificialmente a *pobreza*, e na verdade se suprime uma parte da *população*, riqueza sempre dada (FOUCAULT, 2007, p. 407).

Assim, novas formas de política assistencial tornam-se necessárias como uma das respostas aos problemas econômicos. Internar os pobres passa a ser um contra-senso, uma vez que o gesto de internamento mantém a pobreza, e sendo assim, a única forma de assistência válida é deixar a população em liberdade. De qualquer forma é preciso assisti-los. Para isso, barreiras e limites são eliminados, criam-se novas políticas salariais e novas medidas de proteção ao emprego. Devido à falta de homogeneidade das políticas assistenciais é preciso redefinir o lugar da pobreza na sociedade. A maioria dos projetos tem por base a distinção entre *pobres válidos* e *pobres doentes*. O pobre que pode trabalhar é elemento positivo na sociedade, enquanto o doente é peso morto, elemento negativo que mais reclama a assistência. Sendo a assistência um dever, o liame entre os homens, é preciso organizá-la a fim de determinar as formas concretas que deve assumir. O pensamento do século XVIII hesita, mas a grande maioria concorda que o lugar natural da cura é a manutenção do doente no seio familiar. Vantagem econômica para o Estado que não precisa mais gastar com a construção de hospitais e sua manutenção, basta distribuir auxílio às famílias dos doentes.

O essencial da análise de Foucault é fixado em dois pontos: o século XVIII fez desaparecer as evidências do internamento, todas as figuras – exceção feita aos loucos – que antes eram confusamente misturadas sob a denominação de *internos* tiveram sua reintegração na sociedade. Quanto à loucura, está finalmente isolada, a trama da desrazão está desfeita. Doravante, o espaço de reclusão só aos loucos pertence. Resultados obtidos quase exclusivamente pelas transformações econômicas, políticas e sociais, com pouca ou nenhuma contribuição das teorias da medicina. Estes fatos marcam a grande mudança ocorrida na segunda metade do século XVIII e adquirem importância na medida em que constituem a experiência

fundamental que determinou as práticas que ainda hoje são aplicadas aos loucos. “A era do internamento se encerrou” (FOUCAULT, 2007, p. 418), isto significa que um novo tratamento será destinado aos loucos e à loucura a partir de agora, pelo qual a loucura adquire novo estatuto. Como resultado desta nova experiência, o nascimento de uma psiquiatria *positiva* a partir do século XIX. Foucault atribui o advento desta psiquiatria a três figuras decisivas que não podem ser descritas em termos de conhecimento. Na verdade, estas figuras encontram-se aquém das instituições, num nível mais abaixo que é o nível da percepção. São estruturas determinantes que entram em relação com a loucura, cujo termo será a constituição da loucura como interioridade psicológica.

Uma das estruturas analisadas é da ordem da aproximação entre o pensamento médico e a prática do internamento. Entretanto, esta aproximação não representa uma tomada de consciência e a constatação tardia de que os internos eram doentes. Trata-se de um trabalho necessário e urgente de reestruturação e re-significação das instituições de reclusão e de redefinição da loucura. Enquanto a pobreza e a doença tornavam-se coisa privada, a loucura tornava-se coisa pública e precisava encontrar seu lugar. A sociedade, tateando de modo desorganizado acaba por dar ao internamento, independentemente das categorias nosográficas, uma significação curativa.

É a primeira vez que se vêem defrontadas sistematicamente a loucura internada e a loucura tratada, a loucura aproximada do desatino e a loucura aproximada da doença. Em suma, é o primeiro momento desta confusão, ou desta síntese (como se preferir denominá-la), que constitui a alienação mental no sentido moderno da palavra (FOUCAULT, 2007, p. 428).

Em 1785, Doublet e Colombier²⁶ dão o primeiro passo precário neste processo propondo uma *Instrução a respeito do modo de governar e tratar os insensatos*, cujo teor é a tentativa de equilibrar o dever de assistência e as práticas habituais de internamento. Mas a medida é precária, uma vez que as duas opções estão ligadas apenas pela questão de sucessão temporal, ou seja, se o tratamento aplicado não der resultado, retoma-se a exclusão. Tenon²⁷ dá o passo fundamental para fazer do internamento o espaço onde louco e não-louco passarão a trocar suas

²⁶ Médicos franceses que dirigiam a inspeção geral das prisões e hospitais do reinado francês.

²⁷ Jacques René Tenon (1724-1816), cirurgião francês líder da comissão para dar novas diretrizes ao Hotel-Dieu de Paris.

verdades secretas. A ideia aí formulada é a de que um espaço de coação proporciona à loucura o meio privilegiado para a manifestação das formas essenciais de sua verdade. Colocar em liberdade relativa – entre os muros do internamento – vigiar e isolar pode levar à cura. O importante é que:

Não é o pensamento médico que forçou as portas do internamento; se os médicos hoje reinam no asilo, não é por um direito de conquista, graças à força viva de sua filantropia ou de sua preocupação com a objetividade científica. É porque o próprio internamento aos poucos assumiu um valor terapêutico, e isso através do reajustamento de todos os gestos sociais ou políticos, de todos os ritos, imaginários ou morais, que desde mais de um século haviam conjurado a loucura e o desatino (FOUCAULT, 2007, p.434).

Cabanis²⁸, por sua vez, vê na liberdade parte constituinte da natureza humana. Se algo impede o uso legítimo desta liberdade é porque em sua forma natural ela está comprometida. A loucura é objetivada, pois para impor restrições à liberdade material dos insensatos é preciso saber o que deformou sua natureza no interior da pessoa. Nisto consiste a essência da loucura. O espaço de reclusão é a medida permanente da loucura, onde ela é reconhecida, vigiada e julgada, ou seja, onde ela é objeto de conhecimento. Neste espaço ela é observada e interrogada por magistrados, juristas, médicos ou simplesmente homens de experiência com o objetivo de conhecer sua verdade. Mas a palavra final é dada pelo olhar absolutamente neutro do internamento, é ele quem fornece o critério definitivo e estabelece quem deve ficar internado e quem deve ser devolvido ao meio social. A loucura, como objeto de conhecimento encontra-se dominada de forma ainda melhor e mais profundo do que na Época Clássica.

E se se devesse resumir toda essa evolução numa palavra, seria possível dizer, sem dúvida, que o próprio da experiência do Desatino é o fato de nele a loucura ser sujeito de si mesma, mas que na experiência que se forma, nesse fim de século XVIII, a loucura é alienada de si mesma no estatuto de objeto que ela recebe (FOUCAULT, 2007, p. 439-440).

Mais um passo é dado em direção a um processo de dominação radical da loucura pela razão.

²⁸ Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808), médico e filósofo, presente nas discussões sobre a reforma e reestruturação de hospitais e escolas de medicina na França.

Uma outra estrutura é da ordem da justiça penal e da moral. Foucault analisa as transformações ocorridas na justiça penal ao tempo da Revolução Francesa. Sendo coisa pública, não mais privada, a loucura coloca questões de ordem pública. A reorganização da polícia no começo da Revolução atribui aos cidadãos o poder de “julgar os limites da ordem e da desordem, da liberdade e do escândalo, da moral e da imoralidade” (FOUCAULT, 2007, p. 441). Os tribunais de família criados em 1790 para aliviar as jurisdições do Estado em vários tipos de processos, também tiveram a atribuição de dar forma jurídica a medidas de interdição que antes eram solicitadas diretamente à autoridade real. À família é dado o poder de julgar a loucura e ela considera o escândalo e a vergonha o castigo adequado às faltas da consciência moral. Com isso, alteram-se as significações essenciais da loucura possibilitando o surgimento de uma psicologia do crime baseada inteiramente nas formas da moral, da estatização dos costumes e de uma depuração das formas de indignação.

[...] A psicologia e o conhecimento daquilo que há de mais interior no homem nasceram justamente da convocação que se fez da consciência pública como instância universal, como forma imediatamente válida da razão e da moral para julgar os homens. A interioridade psicológica foi constituída a partir da exterioridade da consciência escandalizada. Tudo o que havia constituído o conteúdo do velho desatino clássico vai poder ser retomado nas formas do conhecimento psicológico (FOUCAULT, 2007, p. 445).

Na grande reforma da justiça criminal, o júri popular é a instância da consciência pública sobre os segredos e desumanidades do homem. No momento do julgamento os jurados detêm, por delegação, um poder de julgar em nome do corpo inteiro da nação contra todas as formas de violência, tendo por norma os direitos universais do homem. Assim, à medida que a justiça adquire forma universal, o crime se torna subjetivo, privado, alojando-se nas profundezas do comportamento criminoso. Para Foucault, a instituição do júri popular foi quem criou as possibilidades de uma psicologia²⁹ como ciência, partindo da interrogação das motivações de ordem subjetiva que levaram o indivíduo à falta. Enquanto pertencente ao mundo público, o crime manifesta o desumano, o insensato, aquilo que não tem o direito de existir. “O crime se torna irreal e no não-ser que se manifesta ele descobre seu profundo parentesco com a loucura” (FOUCAULT, 2007,

²⁹ Segundo Machado (2006, p. 70), psicologia para Foucault é “[...] o conhecimento do indivíduo e do que nele existe de mais secreto, seu passado, suas motivações, seu comportamento, sua consciência”.

p. 446). Um crime que tem a loucura como origem é inocente na medida em que a loucura é inocência e, portanto, deve ser considerado na esfera da irresponsabilidade, da alienação. “O desatino (desrazão) é objetivado à força, naquilo que ele tem de mais subjetivo, de mais interior, de mais profundo no homem” (FOUCAULT, 2007, p. 451).

As condições da experiência clássica da loucura mudam definitivamente por um duplo movimento, ao mesmo tempo, de liberação e sujeição. São na realidade, duas séries de processos positivos que devolveram à loucura sua verdade positiva. Uma série de processos de esclarecimento, separação e/ou liberação e outra série que constrói estruturas de proteção, na medida em que a razão se redescobre próxima à loucura. Dois conjuntos que formam “[...] a unidade coerente de um gesto com o qual a *loucura é entregue ao conhecimento numa estrutura que é, desde logo, alienante*” (FOUCAULT, 2007, p. 454).

Em todo caso, é também no âmbito da instituição hospício que Foucault analisa o nascimento da psiquiatria. Isto não significa que a análise prioriza o conhecimento psiquiátrico baseado nas categorias médicas, pelo contrário, no internamento as categorias nosográficas são utilizadas a título de justificação, de legitimação médica. A análise parte de Pinel³⁰ e Tuke³¹, da instituição hospício e explicita os métodos terapêuticos e procedimentos utilizados para produzir a cura. Os gestos de Tuke e Pinel organizaram o mundo asilar, os métodos de cura e a experiência concreta da loucura transmitindo para a psiquiatria do século XIX valores mais próximos do mito que serão prontamente aceitos por ela como evidências naturais. As estratégias utilizadas para produzir a cura envolvem o uso da religião desvinculada de todo seu conteúdo imaginário, mas da qual se utiliza o elemento moral. A pedagogia do medo, inquietação pela qual o louco é constantemente ameaçado, seja pela consciência de ser culpado por sua loucura, seja pela consciência de ser unicamente responsável por seu castigo. O Trabalho e o Olhar, este que parte do outro como forma de levar o louco à autocontenção e aquele como limitação da liberdade, submissão à ordem e engajamento da responsabilidade. A loucura como idade menor, infância, totalmente dominada pela autoridade que vem da razão. Um jogo de humilhação e vergonha que chama a loucura ao constante julgamento de si mesma numa espécie de tribunal invisível permanente. Por fim, a

³⁰ Philippe Pinel (1745-1826), considerado o pai da psiquiatria, dirigiu o hospício de Bicêtre.

³¹ William Tuke (1732-1822), um dos expoentes da psiquiatria moderna ao lado de Pinel.

personagem do médico, a mais importante, figura essencial, autoridade que decide quem deverá ser aceito no asilo.

Entretanto, a figura do médico tem lugar no mundo asilar a fim de cumprir uma tarefa moral e social, pois a cura dos doentes está completamente amparada nestas duas formas. Nenhuma ciência, nenhum conjunto de conhecimentos objetivos é requisitado para o exercício da função do médico no interior do asilo. Neste mundo a única prática realizada pelo médico é a manutenção dos *ritos* da Ordem, da Autoridade e do Castigo. O médico é, por fim, uma personagem, cuja autoridade recebida de Pinel e Tuke o torna, aos olhos do doente, um taumaturgo, capaz de por ordem no asilo por meio de medidas de cura mais próximas do milagre que da ciência. “O que se chama de prática psiquiátrica é certa tática moral, contemporânea do fim do século XVIII, conservada nos ritos da vida asilar e recoberta pelos mitos do positivismo” (FOUCAULT, 2007, p. 501).

Embora a análise de Foucault em *História da loucura* priorize o nível da percepção, em alguns momentos o filósofo toca em conceitos que pertencem à psiquiatria. É o caso do estudo de algumas doenças mentais como a paralisia geral, a insanidade moral e a monomania. Este estudo torna-se necessário na medida em que são estas categorias que reforçam a percepção da loucura em uma nova realidade, onde ela é tratada como alienação. As três categorias estudadas, que deram início ao campo da experiência psiquiátrica na primeira metade do século XIX, expressam uma loucura como doença gerada pela falta, agora inscrita no próprio organismo, de maneira que se torna sempre possível determiná-la culpada pela loucura do indivíduo. Uma vez que a falta é interior e na medida em que possui elementos ocultos no organismo, encontra seu castigo no próprio organismo. No comportamento do louco, ao comportar-se como tal, ele expressa sua subjetividade, ou seja, exterioriza aquilo que lhe é interior. Segundo Machado (2006, p. 71), “[...] a loucura, ao se manifestar unicamente em um tipo de comportamento, dá ao indivíduo a possibilidade de aparecer como outro que não ele mesmo. Tal reflexão é antropológica, porque por meio dela a verdade do homem se objetiva”. É o momento do nascimento de uma reflexão antropológica sobre o homem, sua loucura e sua verdade. A subjetividade só pode ter existência para o conhecimento na medida em que se torna objeto e este só tem sentido pelo que exprime de subjetivo. “Agora [...] é através da loucura que o homem, mesmo em sua razão, poderá tornar-se verdade concreta e objetiva a seus próprios olhos. *Do homem ao homem verdadeiro*, o

caminho passa pelo *homem louco*. (FOUCAULT, 2007, p. 518). A alienação como doença, em sua forma moderna, é uma espécie de loucura onde o homem é considerado, ao mesmo tempo, sua verdade e o contrário dela, é ele mesmo e outra coisa que não ele mesmo, enquanto objeto de conhecimento deve expressar toda verdade que nada mais é que sua subjetividade. “[...] o homem tem acesso a si mesmo como ser verdadeiro, mas esse ser verdadeiro só lhe é dado na forma da alienação” (FOUCAULT, 2007, p. 522). A psicologia como conhecimento científico-objetivo da verdade do homem, só foi possível por um caminho pelo qual esta verdade tornou-se objeto quando a loucura tornou-se doença. A psicologia insere-se numa dialética do homem com sua verdade, onde o nível dos conhecimentos verdadeiros lhe escapa, “o *homo psychologicus* é um descendente do *homo mente captus*” (FOUCAULT, 2007, p. 522).

3 A CONFIGURAÇÃO DOS SABERES

As palavras e as coisas tem como objetivo realizar um estudo minucioso sobre os saberes que constituíram as ciências humanas. Entretanto, diferentemente de história da loucura, o estudo permanece no nível do discurso e deixa de lado as relações entre as práticas institucionais, políticas e econômicas e o campo discursivo. O estudo prioriza a descrição das interrelações de saberes que possibilitaram o surgimento das ciências humanas – psicologia, sociologia, antropologia. Foucault demonstra no livro que estas ciências só foram possíveis quando surgiram, no século XIX, as ciências empíricas – biologia, economia e filologia – e as filosofias modernas que têm na filosofia kantiana seu marco inicial, tematizando o homem tanto como objeto, quanto como sujeito de conhecimento. Dada a complexidade e extensão de *As palavras e as coisas* destacaremos em nosso estudo, dos exemplos utilizados por Foucault, a história natural – como representativa dos saberes clássicos – e a biologia – como representativa dos saberes modernos. Analisaremos as considerações do filósofo sobre as configurações e as características de cada um destes saberes e o momento em que o saber da história natural desaparece dando lugar ao saber da biologia.

3.1 O SABER DA HISTÓRIA NATURAL

Para Foucault o saber da Idade Clássica dava-se em termos de análise das riquezas, dos seres-vivos e das palavras. No final do século XVIII este saber desaparece e inaugura-se uma nova forma de saber, constituída pelas ciências empíricas – economia, biologia e filologia – que têm por objeto, respectivamente, trabalho, vida e linguagem. São os saberes da modernidade.

A relação que define a história natural, segundo Foucault, é a “[...] relação não-instrumental entre as coisas e os olhos” (FOUCAULT, 1999, p. 183). Isto significa que a história natural privilegia o sentido da visão, cuja função é a de observar e descrever seres vivos e, ao mesmo tempo, de procurar somente aquilo que é visível na natureza. O conhecimento dos seres vivos é restrito,

voluntariamente, à superfície dos objetos, não há intenção ou necessidade de desvendar seus atributos ocultos. Assim, outros sentidos – paladar, tato, audição – são excluídos do conhecimento dos seres vivos ou têm sua utilização restringida a oposições bastante evidentes. Cores, gostos e sabores, ruídos e sons, são elementos variáveis, cuja incerteza jamais pode fundar comparações universalmente aceitáveis. O campo de observação, portanto, é residual em dois sentidos: em função da exclusão dos outros sentidos e do privilégio da visão e em função da restrição das partes dos seres vivos a serem observadas, limitadas às linhas, superfícies, formas e relevos. Além disso, conhecer é, sobretudo, ter uma experiência sensível, direta, com os seres vivos. O saber vindo dos livros, lendas e tradições é um saber obscuro que deve dar lugar à clareza obtida pela observação direta e imediata das coisas. “Observar é, pois, contentar-se com ver. Ver sistematicamente pouca coisa” (FOUCAULT, 1999, p. 183).

Além da observação, essencial para a história natural, existe ainda a descrição. Aquilo que é observado deve ser também descrito de uma forma tal que um indivíduo possa reconhecer, pela descrição, o objeto que está sendo descrito. Exigência de descrições que sejam aceitas por todos. Exigência também de nomes que levem ao reconhecimento e ao entendimento do objeto sem margem para a incerteza. A descrição tem por objetivo aproximar as coisas das palavras, de sorte que a linguagem fique “[...] o mais próxima possível do olhar e, as coisas olhadas, o mais próximo possível das palavras” (FOUCAULT, 1999, p. 181), já que na Época Clássica, coisas e palavras permanecem em mundos isolados. Entretanto, esta mesma época estabelece relações entre estes mundos, correlacionando o que é visto com o que é dito. As palavras, portanto, representam as coisas.

Se há um privilégio dado à visão na investigação dos seres vivos é porque somente este sentido possibilita a descrição daquilo que é visível em uma planta ou animal. E aquilo que é visível nos seres da natureza é sua estrutura. Linhas, superfícies, formas e volumes são os valores que determinam a estrutura visível dos seres vivos. Filtram o visível e permitem a transcrição da visibilidade do animal ou planta para a linguagem. Estas quatro variáveis usadas na descrição são aplicadas a cada parte que compõe a planta ou animal. A planta, por exemplo, é decomposta em raízes, caule, folhas, flores e frutos, partes que são analisadas segundo as quatro variáveis da descrição, descritas em detalhes e depois, ordenadas e colocadas em série, elemento após elemento. Assim, pela descrição, o elemento da

natureza é transposto para a linguagem e nela oferece-se ao leitor recomposto em sua pura forma. “A estrutura é essa designação do visível que, por uma espécie de triagem pré-linguística, permite a ele transcrever-se na linguagem” (FOUCAULT, 1999, p. 190).

A descrição das visibilidades possibilita sucessões e ordenações. Por meio da descrição do visível os seres podem ser dispostos sucessivamente na linguagem de acordo com uma ciência geral da ordem³². O conhecimento da história natural é classificatório. Parte da comparação e do confronto dos seres uns com os outros e deste modo determina proximidades e afastamentos, identidades e diferenças. Tem por objeto a estrutura visível de plantas e animais e por objetivo a classificação destes seres e sua ordenação hierárquica. A história natural é uma ciência classificatória, um conhecimento taxonômico de visibilidades.

Para que estabeleça classificações por meio da determinação da estrutura visível dos seres, a história natural parte da comparação destes seres. Para que a comparação não se torne tarefa infinita a história natural pode realizá-la por meio de duas técnicas diferentes: “sistema” e “método”, que se distinguem entre si pelos critérios que adotam no estabelecimento das classificações. O sistema parte da definição de uma estrutura exclusiva e a partir desta estrutura analisa e estuda as identidades e diferenças. A ela é dado o nome de caráter. Para a delimitação desta estrutura o sistema seleciona um ou alguns elementos daqueles que foram descritos minuciosamente, com base no conjunto que forma um ser vivo. Diferenças e identidades que não sejam próprias do elemento escolhido devem ser desconsideradas, ou seja, o sistema considera a estrutura de uma das partes da planta ou animal e desconsidera as identidades e diferenças provenientes das outras estruturas – outras partes do ser vivo. Assim, o sistema é arbitrário, negligenciando diferenças e identidades que não sejam próprias da estrutura privilegiada. O sistema é também relativo, pois a escolha do caráter é feita em função da “finura da classificação que se quer obter” (FOUCAULT, 1999, p. 194).

³² Uma *máthesis*, ciência universal da medida e da ordem que, segundo Foucault, cobre todo o campo do saber da Época Clássica. Caracteriza-se essencialmente por estabelecer com o conhecimento uma relação tal que todas as coisas, até mesmo as não mensuráveis, podem ser ordenadas sucessivamente. Assim, segundo Foucault, todo o pensamento clássico gravita em torno do projeto de Leibniz de estabelecer uma matemática das ordens qualitativas. Desta forma, o método universal do período toma a forma da análise. Entretanto, Foucault não quer dizer com isso que todo conhecimento possível fundamenta-se no saber matemático. Especialmente os domínios empíricos têm por instrumento particular o sistema de signos e não o método algébrico. Apesar disso têm por base uma ciência da ordem e dependem da análise em geral. São empiricidades, ciências da ordem no domínio das palavras, dos seres e das necessidades.

Quanto mais estreita for a estrutura escolhida, poucas e raras serão as diferenças, possibilitando o agrupamento de indivíduos em grupos menores. Por outro lado, quanto mais ampla a estrutura, maior o número de diferenças e, portanto, o caráter estará mais próximo da pura e simples descrição. O sistema, portanto, parte do caráter para produzir as diferenças.

O método, por sua vez, parte da dedução – que deve ser entendida no sentido de subtração. Seleciona arbitrariamente uma espécie qualquer e descreve a estrutura de seus elementos, parte em seguida para a descrição de outra espécie, tão minuciosamente quanto o foi na espécie anterior, mas desta vez, farão parte da descrição somente as diferenças desta espécie em relação à anterior. A partir destas diferenças descritas é que se desenha o caráter de uma planta ou animal. O método parte das diferenças para produzir o caráter.

Vê-se que mesmo comportando diferenças entre si, método e sistema procuram determinar o caráter de uma planta ou animal. O caráter é que permite o agrupamento de indivíduos e de espécies em unidades mais gerais e propicia que estas unidades sejam distintas umas das outras, possibilitando que indivíduos ou grupos de indivíduos encontrem seu lugar em uma ordem classificatória. Sobretudo,

[...] sistema e método repousam no mesmo suporte epistemológico. É possível defini-lo numa palavra, dizendo que no saber clássico o conhecimento dos indivíduos empíricos só pode ser adquirido sobre o quadro contínuo, ordenado e universal de todas as diferenças possíveis (FOUCAULT, 1999, p. 199).

No fim do século XVIII uma nova configuração aparecerá alterando em definitivo o espaço que até então pertencia à história natural. O quadro das identidades desfaz-se e o saber aloja-se em novo espaço. Num curto espaço de tempo tudo o que era afirmado como conhecimento – isto é válido tanto para a história natural, quanto para a análise das riquezas e para a gramática – passa para a região do erro e da quimera, do não-saber.

As consequências mais longínquas e, para nós, as mais difíceis de circunscrever, do acontecimento fundamental que sobreveio à *epistémê* ocidental por volta do fim do século XVIII, podem assim se resumir: negativamente, o domínio das formas puras do conhecimento se isola, assumindo ao mesmo tempo autonomia e soberania em relação a todo saber empírico, fazendo nascer e renascer indefinidamente o projeto de formalizar o concreto e de

constituir a despeito de tudo, ciências puras; positivamente, os domínios empíricos se ligam a reflexões sobre a subjetividade, o ser humano e a finitude, assumindo valor e função de filosofia, tanto quanto de redução da filosofia ou de contra-filosofia. (FOUCAULT, 1999, p. 342).

A questão à qual Foucault tenta responder indaga pelas leis ou acontecimentos que regem estas mutações ou descontinuidades que fazem com que, repentinamente, todo o saber deixe de ser saber e figuras radicalmente diferentes ocupem seu lugar. No campo da história natural, Foucault analisa a modificação que permite que o caráter deixe de ser a estrutura privilegiada e seja, doravante, subordinado à função dos organismos nos seres vivos. Sobretudo, a intenção é mostrar que o espaço geral do saber deixou de ser das identidades e diferenças e passou a ser espaço de organização, ou seja, de relações internas. Particularmente na Biologia, não privilegia mais as estruturas visíveis dos seres vivos, cujo conjunto tem uma função, mas sim a própria função, as formas não-perceptíveis do efeito a atingir que possibilita a inter-relação de conjuntos que não têm a menor identidade uns com os outros. Na prática, o novo modo de ser fez surgir a anatomia comparada que abre um espaço real que, por meio do retalhamento e fracionamento dos corpos, faz aparecer a disposição dos órgãos, sua correlação, suas formas de decomposição e especialização, enfim, a ordem funcional em que estão colocados. Frente à história natural é um espaço totalmente oposto, pois a técnica da anatomia faz surgir as grandes semelhanças que estavam invisíveis. Juntamente com a anatomia surge outra técnica ao mesmo tempo derivada da anatomia e oposta a ela. Por meio dela estabelecem-se relações de indicação entre elementos visíveis – que se encontram na superfície – e aqueles que estão nas profundezas do organismo. Assim, é possível saber que um órgão periférico e acessório reclama certas estruturas essenciais de um órgão interno, uma vez que há uma lei de solidariedade do organismo, pela qual nenhum órgão pode funcionar de maneira independente. Desta forma o uso da técnica derivada pode muitas vezes dispensar a própria anatomia, pois, por meio dela a identificação de um elemento visível pode sugerir toda a estrutura geral de um organismo. “A anatomia não somente quebrou o espaço tabular e homogêneo das identidades; rompeu a suposta continuidade do tempo” (FOUCAULT, 1999, p. 373).

Entretanto, a mudança que assinala a passagem da história natural para a biologia não se deu de forma abrupta. É possível reconhecer duas fases sucessivas,

mais ou menos entre os anos 1795 a 1800. Na primeira fase, o modo de ser fundamental das espécies da natureza permanece como era na idade clássica. Todavia, alguma coisa modifica-se no que diz respeito à configuração dos saberes da história natural.

Para Jussieu³³, Vicq d'Azyr³⁴ e Lamarck³⁵, os princípios gerais que orientaram os sistemas e métodos da Época Clássica continuam em vigor. As classificações ainda têm por finalidade determinar o caráter que permitirá, após agrupamentos e distinções, que os indivíduos encontrem seu lugar no quadro das espécies. Na Época Clássica o caráter era estabelecido pela comparação de estruturas visíveis, ou seja, a classificação era dada pela relação destes elementos homogêneos: caráter e estrutura obedeciam aos mesmos critérios de determinação. A transformação da estrutura em caráter era dada sem descontinuidade, ao nível da representação, função que as estruturas visíveis exerciam em relação a si mesmas. No final do século XVIII modificam-se a técnica que permite estabelecer o caráter e a relação entre estruturas visíveis e critérios de identidade. A estrutura permanece no nível da visibilidade, localizada no âmbito da representação, mas a determinação do caráter passa a obedecer a outro critério, um princípio interno que não responde mais às reciprocidades da representação. Este princípio interno é a organização que de agora em diante servirá de fundamento para as taxinomias. O essencial da transformação da qual o conceito de organização passou a ser o fundamento é que, doravante, funda-se um novo tipo de relação que não se dá mais no mesmo nível, mas entre dois níveis diferentes: visível e invisível. A noção de organização reestrutura o conhecimento estabelecendo novos procedimentos para sua produção. Assim, organizar os seres é estabelecer uma hierarquia de caracteres fundada na existência de funções essenciais e numa relação de importância estabelecida pelas funções das diversas partes dos organismos dos seres vivos. O caráter é o elemento visível de uma organização hierarquizada por relações de subordinação funcional ao nível do invisível.

Classificar, portanto, não será mais referir o visível a si mesmo, encarregando um de seus elementos de representar os outros; será, num movimento que faz revolver a análise, reportar o visível ao

³³ Antoine Laurent de Jussieu (1748-1836), botânico francês.

³⁴ Felix Vicq d'Azyr (1748-1836), membro da Academia Real de Medicina.

³⁵ Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet, Lamarck (1744-1829), naturalista francês que desenvolveu a teoria dos caracteres adquiridos.

invisível, como à sua razão profunda, depois alçar de novo dessa secreta arquitetura em direção aos seus sinais manifestos, que são dados à superfície dos corpos (FOUCAULT, 1999, p. 315).

A consequência é que a noção de vida tornou-se indispensável para a ordenação dos seres naturais. Embora o conhecimento dos seres vivos a partir da determinação do caráter pelas estruturas invisíveis tenha escapado ao âmbito da representação, a mutação ocorrida ainda exerce-se no elemento da história natural. Entretanto, esta mutação leva a uma consequência maior: a separação radical entre orgânico e inorgânico, vivo e não-vivo, oposição que vai tornar-se fundamental e impossibilitar a antiga série dos três ou quatro reinos naturais. A partir de então, somente dois reinos: o orgânico, vivo, que produz, cresce e reproduz e o inorgânico, não-vivo, não reproduz, é inerte e infecundo e aniquila tudo o que é elaborado pela vida. Pela primeira vez a partir do século XVIII o conceito de organização deixa de servir somente para definir indivíduos complexos pela justaposição de elementos simples, ou seja, não é mais o correlato de composições elementares. Passou a funcionar como método de caracterização que funda a ordem da natureza e define seu espaço, “a organização se insere entre as estruturas que articulam e os caracteres que designam – introduzindo entre eles um espaço profundo, interior, essencial” (FOUCAULT, 1999, p. 318).

Vale lembrar que a mudança ocorrida no saber da história natural não se realiza com radicalidade, o objetivo desta continua a ser a realização de uma taxinomia, a determinação do caráter e o agrupamento de indivíduos em uma ordem natural. A mudança ocorre quando as relações que antes eram a partir de elementos homogêneos e, portanto, no mesmo nível, são substituídas por relações de elementos dispostos em níveis diferentes. Assim, há a transformação das relações ao nível da visibilidade e da representação para as relações entre visível e invisível, mas os princípios gerais que orientam as taxinomias continuam valendo.

A ruptura definitiva com a história natural acontece no século XIX, com Cuvier. Pela primeira vez o estudo do caráter é libertado da subordinação à função taxinômica e esta ruptura faz com que se desloque para o interior do espaço de organização dos seres vivos. Foucault cita uma afirmação de Geoffroy Saint-Hilaire que, segundo ele, é uma tentativa de traduzir o novo espaço dos seres vivos, formado a partir do século XIX: “a organização torna-se um ser abstrato [...] suscetível de formas numerosas” (FOUCAULT, 1999, p. 363). A afirmação traduz

uma inversão, um desnível que coloca o novo espaço de conhecimento em oposição ao espaço clássico das taxinomias. Os órgãos, por exemplo, eram definidos tanto por sua estrutura quanto por sua função. Estas duas formas de estudo ajustavam-se uma à outra, mas não havia dependência entre elas. Os órgãos eram elementos distintos e eram analisados de maneira independente de acordo com o papel que desempenhavam ou de acordo com sua estrutura visível. É esta disposição que se altera com Cuvier. A função adquire primazia sobre as disposições estruturais orgânicas dos seres vivos. Toda análise deve, primeiramente, considerar a função à qual os órgãos encontram-se subordinados. Exercendo o papel de pano de fundo para toda análise dos seres vivos, a função caracteriza-se por uma certa homogeneidade, caso em que vai permitir aparecerem semelhanças onde não há identidade, ou seja, possibilitar relacionar uns com os outros conjuntos que, no âmbito da visibilidade, não apresentam a menor identidade. Isto porque as funções são em número relativamente pequeno: respiração, digestão, locomoção, circulação, etc, constituindo grandes unidades às quais os órgãos estão ligados pelo efeito a atingir. Assim, a organização estabelece-se pela consideração da função que, por sua vez, é invisível, não-perceptível, abstrata, ou seja, não tem forma, ou melhor, assume existência concreta em órgãos de formas variadas. A organização, portanto, já não depende mais da forma, como na Época Clássica, mas assume formas concretas diferentes – nos órgãos – de acordo com a função a realizar.

O exemplo da respiração utilizado por Foucault mostra como o conhecimento dos seres vivos, a partir de Cuvier, deixou de privilegiar estruturas e formas evidenciando identidades e diferenças, para estabelecer analogias em termos de função. As brânquias e os pulmões são órgãos estruturalmente diferentes, tanto na forma quanto no tamanho, mas, do ponto de vista da função, tanto um quanto o outro servem para respirar. O que torna estes órgãos semelhantes é o fato de que exercem a mesma função – a respiração – que é abstrata, irreal e cuja forma não permite seja descrita, mas está presente no reino animal inteiro e em tudo o que é vivo e “serve para respirar em geral” (FOUCAULT, 1999, p. 364). Diferentemente da Época Clássica, onde a função era determinada a partir dos órgãos e das relações entre eles, consistindo em mais um item no rol das descrições, na Idade Moderna ela vai servir de pano de fundo a partir do qual é estabelecida a organização do espaço natural. O privilégio da função permite encontrar analogias e identidades entre órgãos que são desprovidos de qualquer semelhança visível.

Há *história natural* quando o Mesmo e o Outro pertencem a um único espaço; alguma coisa como a *biologia* torna-se possível quando essa unidade de plano começa a desfazer-se e as diferenças surgem do fundo de uma identidade mais profunda e como que mais séria do que ela (FOUCAULT, 1999, p. 365).

O novo conhecimento da vida que se forma na idade moderna estabelece novas relações no interior dos organismos vivos: a coexistência, a hierarquia interna e a dependência com respeito ao plano de organização. No plano da coexistência os órgãos devem ser considerados em seu conjunto, como um sistema, com partes que se sustentam, que agem e reagem umas sobre as outras, sendo impossível, portanto, considerá-los independentemente. Existe ainda uma hierarquia interna, uma vez que alguns órgãos são mais importantes que outros, a análise dos organismos, bem como a possibilidade de estabelecer semelhanças e distinções entre eles implica na elaboração de uma pirâmide hierárquica de importâncias. Órgãos primários de maior importância no comando e órgãos secundários, de menor importância, àqueles subordinados. Em terceiro lugar um plano de organização. As funções mais importantes são definidas e os órgãos que servem à sua realização são, por conseguinte, encontrados em localizações privilegiadas do corpo. Os órgãos ou funções menos importantes são vinculados aos primeiros, mas com maior grau de liberdade, caso em que o plano de organização é mais flexível e não desempenha papel determinante. A rigor, as identidades são estabelecidas no nível profundo da invisibilidade e neste caso são rígidas e invariáveis, determinando o essencial, mas, à medida que se caminha em direção ao que é visível e menos fundamental, sobram possibilidades de variação e caracteres distintivos. “As espécies animais diferem pela periferia, assemelham-se pelo centro; o inacessível as religa, o manifesto as dispersa. Generalizam-se do lado do que é essencial à sua vida; singularizam-se do lado do que é mais acessório” (FOUCAULT, 1999, p. 368-369). Assim, o espaço homogêneo em que identidades e diferenças podiam ser ordenadas, classificadas e onde tinham valor distintivo encontra-se desfeito. Em seu lugar imperam as oposições entre órgãos primários e secundários ou entre órgãos em geral e funções, enfim, entra em vigor, no campo do saber da idade moderna, a oposição entre identidades e diferenças. Elas não se encontram mais no mesmo plano; as diferenças abundam na superfície enquanto que as identidades aproximam-se da profundidade. A noção de vida torna-se sintética, pois não é mais

o que se distingue do mecânico, mas onde se funda toda possibilidade de distinção entre os seres vivos.

Esta transformação ocorrida no campo do saber da história natural é o momento em que se instaura a possibilidade de uma Biologia. Ela faz aparecer um novo modo de conhecer as empiricidades, vida, trabalho e linguagem. Ela possibilita da mesma forma que apareçam no lugar da análise das riquezas e da gramática geral, a economia política e a filologia. Seria insuficiente atribuir essa mudança à reformulação de métodos, racionalização de conceitos ou uma precisão maior na definição de seu objeto. Trata-se de uma mudança na própria constituição do saber, em seus modos fundamentais, dando suporte a novas correlações entre ciências e técnicas novas e novos objetos.

Se se começa a estudar o custo da produção, e não mais se utiliza a situação ideal e primitiva da permuta para analisar a formação do valor, é porque, ao nível arqueológico, a produção como figura fundamental no espaço do saber substituiu-se à troca, fazendo aparecer, por um lado, novos objetos cognoscíveis (como o capital) e prescrevendo, por outro, novos conceitos e novos métodos (como a análise das formas de produção). Do mesmo modo, se se estuda, a partir de Cuvier, a organização interna dos seres vivos, e se, para tanto, se utilizam métodos da anatomia comparada, é porque a Vida, como forma fundamental do saber, fez aparecer novos objetos (como a relação do caráter com a função) e novos métodos (como a busca das analogias). Enfim, se Grimm e Bopp tentam definir as leis da alternância vocálica ou da manutenção das consoantes é porque o Discurso como modo do saber veio a ser substituído pela Linguagem, que define objetos até então inoperantes (famílias de línguas em que os sistemas gramaticais são análogos) e prescreve métodos que não haviam ainda sido empregados (análise das regras de transformação das consoantes e das vogais) (FOUCAULT, 1999, p. 346-347).

As ciências empíricas modernas só tiveram lugar a partir do momento em que os seres vivos, as riquezas e as palavras deixaram de ser analisados a partir da representação, tornando-se objetos empíricos, cuja análise assume uma verticalidade que penetra o nível mais profundo em que eles se encontram. Neste nível as coisas são entrelaçadas, reunidas e oferecidas ao olhar já quase totalmente compostas, agrupadas, fazendo das ciências empíricas modernas, sínteses do conhecimento. Seu nascimento, portanto, aparece como o momento em que a representação desaparece do campo do conhecimento empírico e tem seus objetos substituídos pela vida, trabalho e linguagem.

A tese de Foucault é que, no momento em que o homem torna-se tema das ciências empíricas, aparece, ao mesmo tempo, como objeto de saber e sujeito de conhecimento. O homem é condição *sine qua non* da linguagem, da vida e da produção, uma vez que ele fala, encontra-se entre os seres vivos – em um lugar privilegiado de onde ordena o conjunto dos seres e é o extremo de uma série progressiva – e é princípio e meio de produção de suas necessidades, cuja satisfação evoca constantemente seus limites. Em certo sentido ele é dominado pela linguagem, vida e trabalho, pois só tem acesso a si mesmo por meio do que fala, de seu organismo e daquilo que produz. Dependente das empiricidades, necessariamente, descobre por meio delas que é um ser finito.

[...] sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-européia; ou, antes, pela filigrana de todas essas figuras sólidas, positivas e plenas, percebem-se a finitude e os limites que elas impõem, adivinha-se como que em branco tudo o que elas tornam impossível (FOUCAULT, 1999, p. 432).

Até o final do século XVIII, antes das ciências empíricas modernas aparecerem no horizonte do saber, o homem não existia nem como objeto, nem como sujeito de conhecimento. Assim, do ponto de vista da arqueologia, em última análise, as ciências empíricas são saberes sobre o homem e sua finitude. Esta finitude é, paradoxalmente, indefinida, pois não indica nem o limite, nem sua ultrapassagem. Instável, ela anuncia que os saberes empíricos da atualidade podem ser superados a qualquer momento.

A evolução da espécie não está talvez concluída; as formas da produção e do trabalho não cessam de modificar-se e, talvez um dia, o homem não encontre mais no seu labor o princípio de sua alienação, nem nas suas necessidades a constante evocação de seus limites; e nada prova, tampouco, que ele não descobrirá sistemas simbólicos suficientemente puros para dissolver a velha opacidade das linguagens históricas (FOUCAULT, 1999, p. 432-433).

As empiricidades têm sua positividade no espaço do conhecimento, na medida em que estão ligadas à finitude. Através delas o homem descobre que é finito e, ao mesmo tempo, estes conteúdos positivos só são dados ao homem com base em sua própria finitude. Isto quer dizer que a finitude é o fundamento a partir

do qual as positividades empíricas descobertas pelo homem são possíveis. Assim, as limitações concretas da existência humana, o corpo, o desejo e a linguagem só são dados ao homem na medida em que se fundamentam no próprio homem. O homem é, portanto, condição de possibilidade, fundamento que possibilita sua finitude empírica. Tudo isso leva à conclusão de que o homem é, ao mesmo tempo, objeto e sujeito de conhecimento e, sendo assim, desempenha duplo papel no saber da modernidade. Esta configuração do saber moderno – e somente ela –, constitui-se no *a priori* histórico que deu margem para o aparecimento das ciências do homem.

3.2 O SURGIMENTO DAS CIÊNCIAS DO HOMEM

A tese principal de *As palavras e as coisas* é de que a constituição das ciências humanas, fato que só teve sua possibilidade na modernidade, ocorreu a partir de transformações no saber da idade clássica que fizeram surgir ciências empíricas com temas como a vida, o trabalho e a linguagem. No mesmo movimento de transformação surge juntamente com as ciências empíricas um tipo de filosofia cujo tema é o transcendental e que, segundo Foucault, caracteriza-se pela repetição das empiricidades – objeto de conhecimento das ciências empíricas. Por isso mesmo, Foucault chama esta filosofia de *filosofia do mesmo* ou *analítica*. Ao aparecer, ao mesmo tempo, como empírico e transcendental, ou seja, como objeto das ciências empíricas e da filosofia moderna, o homem funda a possibilidade de surgimento das ciências humanas e possibilita que elas tematizem o homem como representação.

A filosofia kantiana aparece como este novo tipo de filosofia, cujo nascimento é contemporâneo do surgimento da economia, biologia e filologia. A questão kantiana marca o limiar da modernidade. Da mesma forma, a filosofia cartesiana marca o momento em que o conhecimento do Renascimento deixa de ser a busca das semelhanças para se tornar uma ciência universal da ordem.

A semelhança, – forma do saber do século XVI –, tem como característica essencial o ato da comparação. Segundo Foucault, Descartes não exclui este ato do pensamento racional, mas dá à comparação a condição de universalidade,

permitindo-lhe que seja expressa em sua mais pura forma. Descartes (1999, p.108) nas *Regras*, afirma: “[...] é somente mediante uma *comparação* que conhecemos a verdade de uma maneira precisa”. Neste momento Foucault indaga a filosofia cartesiana nos seguintes moldes: se não há conhecimento verdadeiro senão pela intuição ou dedução, como pode a comparação autorizar um pensamento verdadeiro, uma vez que a comparação não é nem uma evidência isolada nem uma dedução?

Na Época Clássica estabelece-se, pela primeira vez, o projeto de construção de um método universal de análise. O método tem a função de produzir certezas perfeitas, mediante a colocação em ordem das representações e dos signos. O saber do século XVII se dá em termos de análise da *representação*. A comparação é o próprio método que tem a pretensão de ser universal. Partindo do interior do sujeito no qual se dão as representações da ordem do mundo, procura as naturezas simples que possibilitam a elaboração do método. O conhecimento é um ato de comparação que pode ser realizada em termos de medida e de ordem. Na comparação da medida que consiste em medir grandezas ou multiplicidades (grandezas contínuas ou descontínuas), partindo da consideração do todo estabelece-se a divisão em partes, obtendo unidades. Destas unidades, umas são as grandezas contínuas, por sua vez, convencionadas; outras, as unidades da aritmética, as grandezas descontínuas ou multiplicidades. Foucault afirma:

Comparar duas grandezas ou duas multiplicidades exige, de toda maneira, que se aplique à análise de uma e de outra uma unidade comum. Assim, a comparação efetuada pela medida se reduz, em todos os casos, às relações aritméticas da igualdade e da desigualdade. “A medida permite analisar o semelhante segundo a forma calculável da identidade e da diferença”. (2002, p. 73).

Quanto à ordem é estabelecida sem referência a uma unidade exterior. Acontece, portanto, no interior do sujeito. Consiste em descobrir a coisa mais simples, mediante a intuição do primeiro termo, “uma natureza da qual se pode ter a intuição independentemente de qualquer outra” (FOUCAULT, 1999, p. 73). Em seguida, pela comparação, se dá o estabelecimento do segundo termo, o mais próximo possível do primeiro e assim, necessariamente, acede-se das coisas mais simples até as mais complexas, ininterruptamente. Ordenar e comparar seriam uma única e mesma coisa.

Tais são, portanto, os dois tipos de comparação: uma analisa em unidades para estabelecer relações de igualdade e de desigualdade; a outra estabelece elementos, os mais simples que se possam encontrar, e dispõe as diferenças segundo os graus mais fracos possíveis (FOUCAULT, 2002, p. 73).

Em todo este processo metodológico as palavras-chaves passaram a ser *comparação* e *ordem*. A comparação visando a universalização, baseada na pesquisa de naturezas simples; ou seja, de ideias claras e distintas intuídas no interior do sujeito. Isolando as naturezas simples corretamente e elaborando um método seguro está garantida a progressão da natureza mais simples à mais complexa de maneira perfeitamente segura. Assim, estabelece-se uma série que tem a natureza como primeiro termo, “intuída independentemente de qualquer outra natureza” (DREYFUS, RABINOW, 1995, p. 21). Desta forma, todas as questões de identidade e de diferença podem ser reduzidas às questões de ordem. Eis em que consiste o método de comparação e seu progresso; reduzir toda determinação pela igualdade e a própria igualdade a uma ordenação em uma série tal que possibilite, partindo do simples, aparecerem as diferenças em graus de complexidade. As coisas semelhantes do século XVI, após a análise feita segundo a unidade e as relações de igualdade e desigualdade, são analisadas segundo a identidade evidente e as diferenças. No entanto, a ordenação requerida pelo método deve ser feita mediante o encadeamento das coisas no conhecimento, uma vez que a identidade evidente e as diferenças não são referidas ao ser das coisas, mas sim à maneira como as coisas podem ser conhecidas. A comparação, que no século XVI revela a ordem do mundo, na idade clássica vai revelar a ordem do pensamento indo do mais simples ao mais complexo. Se todo este processo for conduzido corretamente o conhecimento verdadeiro pode ser atingido. A *representação distinta das coisas*, afirmada por Foucault a respeito das ideias claras e distintas de Descartes, consiste, portanto, na ordenação das representações que o sujeito tem em seu interior, conforme a ordem natural das coisas dispostas no mundo. Ordenar as representações no interior do pensamento, não mais descobrir as semelhanças do mundo, no mundo, e não mais ordená-las segundo uma hierarquia analógica.

A segunda característica da filosofia cartesiana criticada por Foucault está relacionada diretamente com as explicações precedentes. Para Descartes, a *dedução* consiste em *inferir uma coisa de outra simples e clara*. Foucault interpreta

esta inferência cartesiana como a *apreensão clara da passagem necessária de um elemento a outro* de uma série num processo de sucessão imediata, cuja forma, expressa na ordenação de elementos, constitui o modo fundamental do pensamento clássico. A atividade do pensamento que consiste, no século XVI, em *aproximar* as coisas entre si, revelando os parentescos e as atrações secretamente partilhadas, na idade clássica consiste em *discernir*, estabelecendo as identidades e a passagem necessária a todos os graus, do mais próximo ao mais distante. “O discernimento impõe à comparação a busca primeira e fundamental da diferença [...]” (FOUCAULT, 2002, p. 76). Para Foucault a conclusão necessária que nasce da análise arqueológica da filosofia cartesiana é de que *conhecer*, no saber do século XVII consiste em *discernir*.

Há, para todo campo do saber da idade clássica, uma relação entre este saber e uma ciência universal da medida e da ordem que Foucault identifica como sendo a *máthêsis*. Contrariamente à posição de muitos historiadores das ideias que estabelecem a *máthêsis* como uma tentativa do racionalismo de fazer da natureza um processo mecânico e perfeitamente calculável, Foucault considera esta forma de análise insuficiente e de somenos importância. Para o filósofo, o que permanece fundamental e que deve ser considerado como tal no período clássico é a própria relação estabelecida entre os saberes e a *máthêsis*, relação que perpassa todo o século XVII indo até o final do século XVIII, de uma forma constante e inalterada. Desta forma, Foucault estabelece as características essenciais desta relação. Primeiramente, é essencial acentuar que, de fato, as relações estabelecidas entre os seres são pensadas na forma da ordem e da medida podendo-se sempre reduzir os problemas da medida aos problemas da ordem. Assim, até mesmo as coisas que não podem ser estabelecidas pela medida, por força daquela relação essencial, podem ser ordenadas sucessivamente. É por este motivo que o pensamento racional e o próprio uso da razão adquiriram a forma da *análise*. O proceder analítico permite a ordenação qualitativa dos seres, quaisquer que sejam, mensuráveis ou não. O método universal de ordenação dos seres no período clássico toma a forma da *análise*.

Foucault utiliza como exemplo de filosofia da análise a Ideologia de Destutt de Tracy. A Ideologia propõe às ciências em geral, como forma válida e como fundamento filosófico, a análise geral de todas as formas de representação. Não interroga os fundamentos ou os limites, mas o domínio das representações em geral.

A Ideologia é a última das filosofias clássicas, pois percorre todo o campo do conhecimento ordenando todas as representações sem sair deste nível e, neste sentido, é uma filosofia da análise como todas as filosofias clássicas. Assim como a Ideologia, a questão kantiana tem o mesmo ponto de aplicação, a relação das representações entre si. Ambas as filosofias coexistem ao final do século XVIII, mas diferem no que diz respeito à representação. Kant contorna o espaço da representação e indaga os fundamentos de toda representação, aquilo a partir do qual toda representação pode ser dada. Para Kant, os conteúdos da representação só podem fundar juízos de experiência ou constatações empíricas. A universalidade só é dada no *a priori* de toda experiência. A crítica kantiana marca a retirada do pensamento para fora do espaço da representação. Por isso mesmo, enquanto a Ideologia percorre de ponta a ponta o espaço da representação sem dele sair, apresenta-se como uma metafísica da representação e do ser. Kant inaugura um tipo de conhecimento independente desta metafísica e fundado no sujeito.

Kant analisa o sujeito transcendental em sua relação com os objetos. Nesta relação não se trata de buscar uma concordância entre sujeito e objeto, mas sim, de uma submissão necessária do objeto ao sujeito. Este é quem constitui o objeto e que determina as condições formais da experiência em geral. Kant fundamenta o conhecimento no estudo do sujeito, em suas faculdades de conhecimento. Enfim,

Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando, sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse *discurso* clássico em que o ser e a representação encontravam seu lugar-comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece [...] (FOUCAULT, 1999, p. 430).

Em se tratando da crítica kantiana, Foucault defende que, da descoberta do campo transcendental por Kant, surgem na modernidade duas formas de filosofia. De um lado, e este é o caso da dialética hegeliana, as metafísicas que cronologicamente são pós-kantianas, mas aparecem como pré-críticas, pois se desenvolvem a partir de transcendentais objetivos – trabalho, vida e linguagem – e que têm sua possibilidade de aparecimento no momento em que o campo da representação se acha previamente limitado. De outro lado o aparecimento, com Comte, de um positivismo, um tipo de análise para quem só é possível conhecer os

fenômenos, as leis e as regularidades. Pertencentes ao mesmo solo arqueológico que a crítica, positivismo e metafísicas do objeto dão-se apoio e reforçam-se uns aos outros. Estes dois tipos de análise, em relação à crítica, funcionam como uma espécie de estética transcendental – análises alojadas no espaço do corpo – e dialética transcendental – estudo das ilusões da humanidade. Há ainda que pensar o papel da Fenomenologia. A análise do vivido desempenha, com relação à quase-estética e quase-dialética, o papel de uma analítica que, ao mesmo tempo em que contesta a dialética e o positivismo, tenta restaurar a distância entre empírico e transcendental. Positivismo, metafísicas do objeto e fenomenologia,

[...] ao nível das configurações arqueológicas, eles eram necessários, uns como outros – e uns aos outros – desde a constituição do postulado antropológico, isto é, desde o momento em que o homem apareceu como duplo empírico-transcendental (FOUCAULT, 1999, p. 443).

Para Foucault, Kant ao sintetizar as questões fundamentais³⁶ da filosofia transcendental na pergunta *o que é o homem?* Abre espaço para a constituição de uma antropologia filosófica que, a partir dele, passou a dominar o pensamento filosófico até nossos dias. Entretanto, embora Kant seja marco de uma transformação da filosofia pautada pelo sujeito como fundamento, na qual empírico e transcendental estão claramente separados, o pensamento moderno configura-se como uma analítica da finitude na qual o modo de ser do homem, o espaço onde esta analítica se desenrola, é um espaço de repetição, de identidade e diferença entre empírico e transcendental. A finitude fundamental, da qual emergem as positivities empíricas e as limitações concretas à existência do homem – corpo, desejo, linguagem – é a mesma e é radicalmente outra. Ora,

[...] a morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo é a mesma que aquela, fundamental, a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica; o desejo que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico é o mesmo a partir do qual alguma coisa me é desejável; o tempo que transporta as linguagens, nelas se aloja e acaba por desgastá-las, é esse tempo que alonga meu discurso antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar (FOUCAULT, 1999, p. 434).

³⁶ As três questões críticas formuladas na *Lógica*: que posso eu saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?

A figura do *Mesmo* marca a finitude, pois nesta figura a finitude responde a si mesma. Assim, a finitude é, ao mesmo tempo, “a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento” (FOUCAULT, 1999, p. 435). A reflexão moderna é uma analítica marcada pelo pensamento do mesmo no qual a Diferença é a mesma coisa que a Identidade. O pensamento moderno caracteriza-se como um espaço da repetição do positivo no fundamental desdobrando-se em temas como a repetição sucessiva do empírico no transcendental, do impensado no Cogito e do recuo no retorno da origem. Ao nível arqueológico toda a reflexão elaborada por Foucault a fim de desvendar o *a priori* histórico do saber contemporâneo descobre, como acontecimento mais importante, que marca a transposição do limiar da modernidade pela cultura ocidental, o homem que aparece em “sua existência corporal, laboriosa e falante” (FOUCAULT, 1999, p. 438) como figura da finitude; como *a priori* histórico constitutivo das ciências humanas.

Vê-se formar um campo epistemológico do qual as ciências humanas ocupam um lugar que não é o mesmo das ciências empíricas, tampouco o da reflexão transcendental. O domínio da *epistémê* moderna escapa às linearidades estabelecidas na época clássica, abrindo-se em três dimensões. As ciências matemáticas e físicas situam-se em uma destas dimensões. Em outra, encontram-se as ciências da linguagem, da vida, da produção e distribuição das riquezas e, em uma terceira dimensão encontra-se a reflexão filosófica. Esta última se desenvolve como pensamento do Mesmo e que, delineando um plano comum com as disciplinas da vida, do trabalho e da linguagem, fazem desta dimensão o lugar das filosofias da vida, do homem alienado e das formas simbólicas. Ao mesmo tempo, é nesta dimensão que apareceram os fundamentos destas empiricidades que tentam definir em seu ser próprio a vida, o trabalho e a linguagem. Enfim, com as disciplinas matemáticas a filosofia estabelece um plano comum que é o da formalização do pensamento.

Entretanto, as ciências humanas não se encontram em nenhuma destas dimensões, ou melhor, encontram-se no volume definido pelas três dimensões, na distância que separa o empírico do transcendental. Assim, vê-se que, embora estas ciências tenham por objeto o homem, não o têm com exclusividade, posto que ele é, em sua natureza, objeto das ciências empíricas e para a filosofia, condição de possibilidade dos saberes sobre ele mesmo. Outra questão sobre o homem aparece como pano de fundo para as ciências humanas que será objeto da psicologia,

sociologia e análise da literatura e dos mitos. Esta questão que permite melhor definir as ciências humanas e sua essência, Foucault encontra-a alojada na dimensão do saber na qual se forma o duplo empírico-transcendental que é o homem, mas não se trata da pergunta pelo funcionamento biológico ou pela essência do trabalho, tampouco pelas regras e construções da linguagem, pelo contrário, o objeto das ciências humanas começa,

[...] lá onde se liberam representações, verdadeiras ou falsas, claras ou obscuras, perfeitamente conscientes ou embrenhadas na profundidade de alguma sonolência, observáveis direta ou indiretamente, oferecidas naquilo que o próprio homem enuncia ou detectáveis somente do exterior [...] (FOUCAULT, 1999, p. 486).

Assim, a análise empreendida por Foucault sobre as ciências humanas terá como referências fundamentais a noção de homem e a noção de representação ou, mais precisamente, a questão da relação do homem moderno com a representação.

As ciências humanas têm o homem como objeto na medida em que ele libera representações como produtos de sua consciência. A representação apresenta-se aí como fenômeno, como aparência de objetos de ordem empírica que se encontram, com relação à representação, no exterior de seu espaço. “[...] ela é, do lado desse indivíduo empírico que é o homem [...], a aparência – de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior” (FOUCAULT, 1999, p. 431). Enquanto as ciências empíricas tematizam funcionamentos biológicos, mecanismos de produção, regras e leis da língua, as ciências humanas tematizam a representação que o homem se faz destes objetos empíricos. As ciências humanas analisam o homem como ser que vive, trabalha e fala e, como tal, busca saber o que é a vida, em que consistem as leis e a essência do trabalho e de que maneira ele é capaz de falar, ou seja, o homem se representa a vida que atravessa todo o ser, o trabalho e a produção que comandam toda sua existência e o sentido das palavras e proposições que enuncia. O específico das ciências humanas, psicologia, sociologia e análise da literatura e dos mitos é que, ao tematizar o homem que se representa suas necessidades essenciais, elas se colocam em uma posição de reduplicação destes saberes empíricos, reduplicação que, inclusive, possa valer para elas mesmas.

O campo do saber das ciências humanas é coberto em toda sua extensão pela representação. Este espaço por sua vez, é organizado a partir de três modelos

constituintes que fazem da representação – enquanto conjunto de fenômenos – objeto para um saber. Estas categorias são tomadas de empréstimo da biologia, da economia e do estudo da linguagem e asseguram a dependência das ciências humanas com relação aos saberes que as constituem. São três pares de conceitos: função e norma, conflito e regra, significação e sistema, que cobrem todo o domínio do conhecimento do homem e que, conforme o par privilegiado, define-se a psicologia, a sociologia ou o estudo da literatura e dos mitos.

De maneira global, segundo Foucault (1999, p. 495), a psicologia é fundamentalmente um estudo do homem em termos de *funções* e de *normas*, entretanto, esse modelo fundamental também pode ser interpretado a partir dos outros dois pares que aparecem como modelos secundários. Fundamentalmente, a função liga a psicologia à biologia, na medida em que o homem recebe estímulos – fisiológicos, sociais, culturais – e responde a eles. O conceito de norma tem papel regulador, no sentido de apagar desequilíbrios, estabelecer a harmonia entre o homem e o meio. A sociologia tem como par fundamental os conceitos de *regra* e *conflito*, tomados de empréstimo da economia. Lá o homem aparece em uma situação de conflito, cuja solução é a instauração de um conjunto de regras que tanto podem apaziguar quanto dilatar o conflito. Por fim, a análise da literatura e dos mitos estuda o homem para quem sua conduta e gestos possuem um sentido e apresentam-se como um sistema de signos. Os conceitos utilizados pelas ciências humanas não são de uso exclusivo do domínio ao qual se ligam preferencialmente. Todos os conceitos valem para todas as regiões cobertas pelas ciências humanas. Isto significa que há um entrecruzamento dos domínios e os pares de conceitos podem sempre servir para interpretar outra ciência que não seja aquela à qual o par se aplica.

[...] É a escolha do modelo fundamental e a posição dos modelos secundários que permitem saber em que momento se “psicologiza” no estudo das literaturas e dos mitos, em que momento se faz, em psicologia, decifração de textos ou análise sociológica (FOUCAULT, 1999, p. 495-496).

A teoria dos três modelos, do ponto de vista da arqueologia, dá conta de algumas discussões constantes nos estudos das ciências humanas, como por exemplo, as questões a respeito de método. Assim, aos debates que deram lugar à busca de uma metodologia específica das ciências humanas, a arqueologia

responde com o fato de que estas ciências apóiam-se simultaneamente nos três modelos já citados, precisamente porque a *epistémê* moderna assim definiu sua configuração. Além disto, a partir dos três modelos pode-se retrair a história das ciências humanas desde o século XIX. O devir das ciências humanas é coberto pelo privilégio sucessivo do modelo biológico – análise em termos de função –, em seguida o modelo econômico – o homem e sua atividade como lugar de conflitos – e, enfim, o modelo filológico e linguístico – interpretação e descoberta do sentido oculto e estruturação do sistema de signos. O privilégio da linguística no âmbito das ciências humanas teve por consequência um deslocamento do primeiro termo de cada um dos pares constituintes fazendo o segundo termo surgir com mais intensidade e maior importância.

A passagem para o ponto de vista da norma, da regra e do sistema coloca em questão o papel da representação nas ciências humanas e permite distinguir consciência de representação. Enquanto o estudo privilegia os primeiros termos dos pares – função, conflito e norma – a representação se dá de maneira consciente. A partir do momento em que a análise privilegia, sobretudo com Freud³⁷, a norma, regra e sistema, a representação é necessariamente inconsciente. As ciências humanas não cessam de se aproximar da região do inconsciente e mesmo este adquirindo cada vez mais importância para aquelas, isto não as faz escapar às leis da representação. Assim, pode-se verificar o papel que os conceitos dos modelos constituintes exercem no âmbito da filosofia. Machado (2006, p. 130-131) esclarece que “o modelo fundamental (função e norma) articula a psicologia [...] com a filosofia por meio do conceito de norma, que é condição de possibilidade da função. A psicologia reduplica assim o objeto de uma ciência empírica e o tema do transcendental da filosofia moderna”. Para a sociologia que tem como modelo fundamental os conceitos de conflito e regra, segundo Machado (2006, p. 131) “a regra, [...] reduplica o tema do impensado como o outro de uma filosofia do mesmo”. Finalmente, ainda segundo Machado (2006, p. 131), a análise da literatura e dos mitos,

³⁷ Foucault é um leitor e estudioso de Freud desde o início de suas pesquisas. Em vários trabalhos, como no prefácio ao texto de Binswanger, de 1959; Nietzsche, Freud e Marx e outros, Foucault analisa vários aspectos da psicanálise freudiana. Embora tais análises sejam importantes, deixaremos seu aprofundamento para outra ocasião.

[...] se articula [...] com o tema filosófico do recuo e da origem por meio do conceito de sistema. [...]. Assim, a teoria dos três modelos permite situar arqueologicamente as ciências humanas explicitando o tipo de relação constitutiva que elas mantêm com os saberes empíricos e com a filosofia. Os modelos constituintes são o núcleo central da análise arqueológica das ciências humanas, e toda a argumentação de *As palavras e as coisas* tem como principal finalidade defini-los.

Quanto à distinção entre consciência e representação, a explicação de Machado (2006, p. 131-132) é a seguinte:

A aparência crítica que elas apresentam nada mais é do que a passagem de um aspecto da representação ao outro, espécie de “mobilidade transcendental” que se deve ao fato de elas reduplicarem tanto os saberes empíricos quanto a filosofia. Por isso Foucault pode finalmente concluir o seu estudo afirmando: “existe ciência humana não sempre que se trata do homem, mas sempre que se analisam, na dimensão própria do inconsciente, normas, regras, conjuntos significantes que desvelam à consciência as condições de suas formas e de seus conteúdos.”³⁸

Deste modo, Foucault procura demonstrar que o que caracteriza especificamente as ciências humanas não é o fato delas terem o homem por objeto, mas sim, o fato de que elas têm seu lugar de manifestação e instauração em uma *epistémê* tal que possibilita a estas ciências constituir o homem como seu objeto. O papel da arqueologia para com as ciências humanas é mostrar sua disposição e sua configuração na *epistémê* que lhes fixou suas raízes.

³⁸ (FOUCAULT apud MACHADO, 2006, p. 132).

CONCLUSÃO

Em *Arqueologia do saber*, Foucault pretende definir a arqueologia como uma análise do discurso. Descreve o discurso sem que seja relacionado a uma subjetividade fundadora. Procura mostrar os diferentes níveis em que um discurso pode ser analisado. Procura mostrar que é possível descrever enunciados, formações discursivas, regras e regularidades próprias do discurso sem recorrer aos métodos tradicionais de análise e em um nível tal que é anterior às literaturas, às ciências e à filosofia. Constitui-se em sua condição de possibilidade.

A arqueologia não pretende ser o novo elemento unificador dos discursos nem dispor estes discursos em unidades da mesma forma como fazem as ciências ou as filosofias, nem tampouco objetiva ser uma pesquisa histórica. Ela pretende ser uma análise que descreve a própria dispersão. Isto significa que a arqueologia busca estabelecer as leis e regularidades que regem a dispersão e que são anteriores ao discurso regendo sua formação e sendo, portanto, condição para a existência dos discursos. São estas regras que explicam o aparecimento dos discursos e sua distribuição em unidades como a literatura, a política ou a ciência.

Arqueologia do saber tem como objetivo fazer uma reflexão profunda e rigorosa sobre os usos metodológicos e conceituais executados nos escritos anteriores sem a intenção de construir, a partir daí, um método de pesquisa histórica. As polêmicas e críticas surgidas após a publicação de *História da loucura* e *As palavras e as coisas* são alguns dos motivos que levou o filósofo a escrever sobre estas obras procurando caracterizar melhor sua análise com o objetivo de superar dificuldades originárias da pesquisa e outras apontadas por críticos e estudiosos. Constitui-se em uma revisão crítica e reflexiva que busca homogeneizar e retificar as opções teóricas e as práticas de pesquisa que deram origem à *História da loucura* e *As palavras e as coisas*.

Quanto à *História da loucura*, esta obra apresenta um complexo processo argumentativo caracterizado pela amplitude, pela erudição e pelo rigor. A obra critica as histórias da psiquiatria e das ciências que projetam sobre o passado suas verdades terminais e que nele procuram indícios dos primeiros passos de uma ciência, cuja evolução propiciou que fossem desvendadas as verdades científicas aceitas tão prontamente na atualidade. *História da loucura* visa, sobretudo,

demonstrar que esta evolução científica não passa de uma ilusão retrospectiva da história da psiquiatria. Esta, ao tentar explicar o passado com as categorias do presente, não consegue captar e conhecer o passado tal como este de fato se deu. Machado (2006, p. 73-74) observa que o ponto fundamental da crítica empreendida por Foucault às histórias das ciências é que elas são incapazes de diferenciar um conceito de uma palavra. Ao identificar a loucura à doença mental a história da psiquiatria deforma ambos os conceitos, pois, a doença mental não é a loucura, mas uma etapa de uma trajetória mais ampla, na qual loucura e doença mental são conceitos distintos que pertencem a configurações discursivas distintas. Desta forma, se hoje chamamos a loucura de doença mental, ou seja, se a caracterizamos como patologia é importante salientar que nem sempre foi assim. De fato, segundo Foucault (2007, p. 214), quando se fala de loucura na era clássica não se está designando nenhum domínio de perturbações psicológicas ou de fatos espirituais opostos a um domínio de patologias orgânicas. Trata-se de um conjunto de fenômenos às vezes designado de doenças mentais ou doenças do espírito, mas que é composto por muitas coisas estranhas como a mania, a histeria, o lapso, a vertigem, a inquietação, mas também os fenômenos epilépticos e a melancolia.

Assim é que Foucault afirma que a definição de Zacchias "*amentiae a proprio cerebri morbo et ratiōnātriciis facultatis laesione dependent*"³⁹ pode, grosso modo, valer para toda a era clássica. Desta forma, no âmbito de uma história arqueológica é fundamental entender o conceito no sentido exato em que era expresso nos discursos e textos da época em questão.

Segundo Machado (2006, p. 74), outra questão importante a ser colocada diz respeito aos limites e ao objeto próprios de uma disciplina científica em todo o seu rigor. Para esta o conceito é a expressão da verdade, ou seja, aquilo que define a racionalidade científica e só tem validade enquanto tal. Do ponto de vista da ciência, em sentido rigoroso, a psiquiatria não é ciência, mas uma teoria com pretensão de cientificidade, uma vez que se utiliza dos discursos da medicina para abordar seu objeto. Assim, ao tomar por objeto os conceitos da psiquiatria, Foucault prescinde dos discursos científicos como objeto exclusivo e não toma a ciência como critério de suas pesquisas históricas. Desta forma, *História da loucura* desloca as fronteiras com relação às histórias das ciências, pois analisa também os discursos não-

³⁹ As alienações à doença dependem da faculdade racional pela própria manifestação (ou reação) do cérebro. (ZACCHIAS apud FOUCAULT, 2007, p. 215).

científicos, como os filosóficos e literários. Sendo assim, toda pesquisa empreendida por Foucault, tanto em *História da loucura*, quanto em obras posteriores, não aborda com exclusividade o discurso científico, mas pretende dar conta do conceito levando em consideração um conjunto heterogêneo de discursos, sejam eles científicos ou não.

Machado (2006, p. 75) afirma que, em se tratando de *História da loucura*, é importante salientar a inexistência do conceito de saber tal como é formulado a partir de *As palavras e as coisas*. A ideia pela qual o saber constitui-se como o nível específico a partir do qual se realiza a análise arqueológica só foi formulada por Foucault em *As palavras e as coisas*. Desta forma, Foucault utiliza em *História da loucura* outro procedimento para estabelecer as diferenças entre história das ciências e arqueologia, bem como para especificar seu objeto. Trata-se da distinção entre percepção e conhecimento. Em *História da loucura* conhecimento é toda teoria sistemática sobre a loucura, ou seja, todo discurso científico, – médico, psiquiátrico–, que pretende dar conta do fenômeno loucura elaborado na forma de um saber positivo que se pretende expressão de verdade. *História da loucura* extrapola estes limites estabelecidos pelo discurso científico, pois afirma sua insuficiência quando a intenção é estabelecer o *a priori* histórico da psiquiatria. Para dar conta deste fenômeno a análise arqueológica situa-se no nível da percepção que é onde se dá a relação da teoria e da prática com o louco no interior de uma partilha rigorosa simbolizada pela instituição de enclausuramento. Neste sentido, o nível da percepção é oposto ao do conhecimento, pois a pesquisa neste nível não fica restrita aos textos teóricos comumente utilizados pelos historiadores das ciências, indo buscar subsídios em relatórios e arquivos médicos e institucionais, documentos de processos judiciais, etc. Desta forma, o nível da percepção apresenta-se como “[...] um lugar aquém do “conhecimento”; lugar que não só lhe é anterior e sobre o qual ele repousa, como é superior, isto é, prioritário para desvendar sua verdade, para descobrir seus reais objetivos” (MACHADO, 2006, p. 77).

As palavras e as coisas, em relação à *História da loucura*, é um livro que apresenta modificações tanto na questão da amplitude dos saberes aos quais estende sua análise, quanto ao que diz respeito à forma como Foucault empreende a pesquisa arqueológica. Nesta obra o filósofo formula pela primeira vez a noção de *epistémê* que se constitui no objeto principal da análise realizada em *As palavras e as coisas* e que, devido a especificidade com que se caracteriza, possibilita que a

arqueologia, frente às histórias das ciências e das ideias, seja não só diferente destas histórias, mas, sobretudo, configure-se como uma nova forma de análise que se apresenta como uma história dos saberes.

Sendo assim, o saber configura-se como o nível específico no qual se dá a análise arqueológica. Isto faz com que, como já indicamos, a arqueologia se diferencie das outras histórias, pois, não se trata de priorizar o discurso científico. Neste caso tal questão não é relevante. O simples fato de que Foucault utiliza para sua análise os discursos da economia, da biologia e da filologia demonstra a flexibilidade da análise com relação às fronteiras das disciplinas científicas.

Foucault define o saber como um conjunto de elementos formado de maneira regular – objetos, conceitos, séries de escolhas teóricas – a partir do qual se constroem teorias coerentes, mais ou menos exatas e verificáveis com pretensão de cientificidade ou não. O saber é o elemento anterior àquilo que possa vir a funcionar como conhecimento ou como verdade admitida e também pode ser a base a partir da qual se dão as ilusões e as quimeras. Neste nível estão os elementos indispensáveis à constituição de uma ciência, muito embora não sejam necessariamente destinados a lhe dar lugar. Entretanto, em *As palavras e as coisas*, o foco está na *epistémê*, como afirma Machado (2006, p. 132): “[...] a característica mais importante desta reflexão metodológica é a definição da especificidade do objeto de análise como sendo a *epistémê* [...]”, mas, a *epistémê* não é o saber. Encontra-se no nível elementar do saber onde outras *epistémês* também estão, sucessivas, mas não simultâneas. Desta forma, em dado momento histórico de uma determinada cultura somente uma *epistémê* é possível. O conceito de *epistémê*, conforme a definição de Foucault (1972, p. 60) não é a soma dos conhecimentos de uma época, mas um espaço do qual se podem descrever as relações entre a multiplicidade de seus discursos científicos, dadas na forma dos afastamentos, oposições e diferenças. A *epistémê* descreve não uma só história válida para todas as ciências, mas, vários tipos de história que caracterizam diferentes tipos de discursos científicos. A *epistémê* é “um jogo simultâneo de mudanças específicas” (FOUCAULT, 1972, p. 60), é a configuração que o saber assume em dado momento, cujas características são a cientificidade, a formalização ou a epistemologização.

Vê-se quão ligados estão o conceito recém-formulado de *epistémê* e a pesquisa realizada em *As palavras e as coisas*. O objetivo da obra é a descrição das *epistémês* da Renascença, Clássica e Moderna utilizando saberes das épocas em

questão que, em princípio, não apresentam nenhuma relação entre si. Além do mais, ao descrever a passagem da história natural, da análise das riquezas e da gramática geral para a biologia, economia e filologia, o filósofo quer evidenciar o momento preciso de transformação pelo qual o saber adquire nova configuração e anuncia o limiar de uma nova *epistémê*.

Estas considerações remetem a um segundo ponto importante. Especificamente ao fato de que a *epistémê* não é uma figura rígida e imóvel com limites precisamente demarcados e que assim como surgiu de maneira repentina em um momento específico, está destinada a encerrar-se de forma abrupta a qualquer momento. Um de seus caracteres essenciais é o fato de que seu campo é inesgotável e indefinidamente móvel. É constituída por um conjunto de escansões, coincidências, defasagens que constantemente se estabelecem e se desfazem. Desta forma, uma *epistémê* nunca pode ser fechada. Isto explica as oscilações cronológicas dos diversos tipos de saberes positivos de uma configuração epistêmica. É o caso do discurso da análise da linguagem que teve seu limiar no início do século XIX, mas, não houve, por exemplo, no campo da história das matemáticas, no mesmo período, episódio similar que pudesse marcar uma transformação no campo do saber matemático. As cronologias dos diferentes limiares não são as mesmas para todos os tipos de discurso.

Por fim, ao expandir os domínios de *As palavras e as coisas* para além das fronteiras de uma única disciplina, Foucault não faz história das ciências ou tenta descrever o processo de evolução de um conceito. Discute com elas, na medida em que coloca em questão seus métodos e seus problemas. O ponto que separa a arqueologia da epistemologia é a forma como os dados da ciência são tratados e abordados pela história arqueológica. Não é relevante para a arqueologia determinar quais saberes de uma época pertencem ao conhecimento legitimado pela tradição e quais saberes pertencem ao domínio obscuro da ignorância. Da mesma forma, Foucault não faz arqueologia tomando em conta um sujeito originário ou uma consciência auto-constituída, tal como a filosofia, de Descartes a Sartre, assim o compreende. Trata-se de uma análise pela qual o sujeito é compreendido como objeto historicamente constituído por processos exteriores a ele.

As palavras e as coisas tenta refazer o percurso histórico da linguagem refletindo sobre a forma como foi falada desde a Renascença até a Modernidade. Da mesma maneira procura entender como eram percebidos e classificados os seres

naturais e como a troca era praticada. Destas análises surge a descoberta de um princípio de ordenação que estabelece as leis da permuta, determina as regras de classificação dos seres vivos e concede às palavras sua capacidade de representação. Esta ordem forma como que a grande base a partir da qual os conhecimentos positivos da gramática e da filologia, da história natural e da biologia, da análise das riquezas e da economia política puderam se formar. Eis o que torna a arqueologia uma forma de história que não é nem uma história das ideias, nem uma epistemologia. A arqueologia busca determinar o *a priori* histórico que tornou possível que ideias, ciências e filosofias aparecessem no campo do saber como figuras positivas. Assim, a história arqueológica não visa a descrição de conhecimentos que se tornaram formas objetivas ou racionalidades devido a um processo evolutivo, mas “[...] o campo epistemológico, a *epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que é [...] a de suas condições de possibilidade” (FOUCAULT, 2002, p. XVIII).

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso*. Introdução à filosofia da linguagem. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

BATTISTI, César Augusto. A metodologia cartesiana e seu estatuto: crítica a algumas teses tradicionais. In: PEREZ, Daniel Omar (org). *Ensaio de filosofia moderna e contemporânea*. Cascavel: Edunioeste, 2001.

BILLOUET, Pierre. *Foucault: Figuras do saber*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: editora 34, 2007.

DESCARTES, René. *Regras para a orientação do espírito*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Oeuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Vrin, 1996. 11 vol.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

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

FOUCAULT, Michel. *História da loucura: na Idade clássica*. 8 ed. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto Machado. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8 ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *Problematização do sujeito: Ditos e escritos I*. 2 ed. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas: Ditos e escritos II*. 2 ed.

Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Estratégia, poder, saber: Ditos e escritos IV*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Ética, sexualidade, política: Ditos e escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Arqueologia do saber*. 7 ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *Microfísica do poder*. 22 ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. Resposta a uma questão. *Tempo brasileiro*, 2 ed. Rio de Janeiro, n. 28, p. 57-81, jan-mar. 1972.

REVEL, Judith. *Foucault, conceitos essenciais*. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.