

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
LINHA DE PESQUISA: METAFÍSICA E CONHECIMENTO

DANIEL SALÉSIO VANDRESEN

O DISCURSO COMO UM ELEMENTO DE ARTICULAÇÃO
ENTRE A ARQUEOLOGIA E A GENEALOGIA
DE MICHEL FOUCAULT

TOLEDO
2008

DANIEL SALÉSIO VANDRESEN

O DISCURSO COMO UM ELEMENTO DE ARTICULAÇÃO
ENTRE A ARQUEOLOGIA E A GENEALOGIA
DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado
em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do
Paraná - UNIOESTE, como exigência parcial para
a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a
orientação do prof. Dr. Eladio C. P. Craia.

TOLEDO
2008

Dedico exclusivamente esse trabalho ao esforço dos meus pais, Wilmar e Ilda, que sempre acreditaram em mim e não mediram esforços para que chegasse até aqui.

Àqueles (as) que encontrei na encruzilhada da vida e, mais que conhecidos, na convivência e bem querer, nos tornamos amigos.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de um questionamento teórico despertado já durante o período de especialização, quando tive contato com o pensamento de Michel Foucault. No entanto, foi graças ao curso de mestrado desta instituição que tive um amadurecimento teórico e, agora, posso admitir o quanto não percebia como era limitada minha interpretação deste autor.

Quero neste momento manifestar minha gratidão por várias pessoas que me ajudaram durante este processo de reflexão propiciada neste mestrado. Isto porque, como o próprio Foucault defende a obra não é apenas o resultado causal do pensamento de um autor, ou seja, este não é princípio originário de um texto ou de uma fala, mas no que se diz está presente sempre uma multiplicidade. Por isso, agradeço enormemente ao professor Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, que com suas sábias sugestões, tornou realizável este trabalho.

A turma do Mestrado/2006: Ricardo, Joel, Felipe, Célia e Rosane, aos quais só tenho predicados de carinho, pela amizade encontrada. Foi certamente grandioso o convívio que tive com todos os meus amigos do mestrado, mas agradeço principalmente ao Ricardo e o Joel, com quem partilhei momentos preciosos durante minha passagem pela cidade de Toledo.

Quero também agradecer a todos os professores do Mestrado em Filosofia de Toledo, principalmente aos professores que me deram aulas e que de uma forma ou de outra me ajudaram a pensar este trabalho. Aos professores da linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento: Wilson Frezatti, Alberto Onatte, Cezar Battisti e Eliane de Souza, aos quais devo meu amadurecimento filosófico. E, também agradeço, a secretária do mestrado, a Natalia, que não mediu esforços para agilizar os trâmites burocráticos.

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade em todo caso a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separa-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou refletir. Talvez me digam que estes jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores, e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofar hoje em dia - quero dizer, a atividade filosófica - senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?

Michel Foucault

VANDRESEN, Daniel Salésio. **O discurso como um elemento de articulação entre a arqueologia e a genealogia de Michel Foucault**. 2008. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Orientador: Dr. Eladio Constantino Pablo Craia.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar e apresentar certa modalidade de análise do discurso proposto por Michael Foucault, como um meio capaz de articular os projetos arqueológico e genealógico. Esta perspectiva permite indagar os dois momentos da filosofia foucaultiana não como períodos independentes, em que um se coloca em termos de oposição ou de superação ao anterior, senão que, pelo contrário, mostrar como dois empreendimentos que se complementam. Para realizar essa tarefa pretende-se investigar a trajetória de configuração da análise arqueológica, evidenciando que este projeto de Foucault constitui um instrumento alternativo em relação as concepções antropológicas da modernidade. Na descrição da arqueologia, primeiro desenvolve-se seu afastamento em relação a abordagem epistemológica, depois apresenta-se a análise do discurso como fundamental para compreender a descontinuidade que compõe as ordens dos saberes. Por fim, compreende-se que o empreendimento genealógico deve ser entendido como uma proposta de análise que faz aparecer o que já estava presente na arqueologia, mas que ainda não havia surgido como um domínio específico de análise: as relações de poder. Foucault declara na obra *Microfísica do Poder* (1979) que embora não tenha usado a palavra poder como um campo de análise nas obras anteriores a 1968, ele estava presente no saber. Desta afirmação pode-se inferir que os movimentos do pensamento de Foucault não implicam uma divisão estática entre uma fase onde predomina o saber (arqueologia) e outra onde predomina o poder (genealógica). O que une e diferencia suas análises não é o objeto a que se referem, mas, antes, o domínio em que se situam. Enquanto a arqueologia pretende descrever o discurso para revelar como o saber nele aparece regulado; a genealogia quer mostrar como nas práticas discursivas há uma relação saber-poder que permite o exercício do poder. Deste modo, a descrição arqueológica da regularidade dos discursos permite a genealogia localizar os pontos de luta em que o intelectual deve exercer sua crítica. Para Foucault o discurso apresenta-se como uma realidade complexa e que, por tanto, é preciso analisá-lo em diferentes níveis. Por um lado, o discurso aparece como um conjunto regulado; por outro lado, mostra-se polêmico e estratégico. Assim,

a crítica que arqueologia e genealogia fazem a concepção moderna do sujeito constituinte só pode realizar-se onde o saber e o poder vêm se alojar: no discurso. Enfim, demonstra-se que tanto a arqueologia quanto a genealogia fazem parte da proposta de Foucault de fazer da filosofia uma tarefa crítica do presente através da problematização do pensamento como um acontecimento.

Palavras-chave: arqueologia, discurso, saber, poder.

VANDRESEN, Daniel Salésio. **The speech as an element of the link between archaeology and genealogy of Michel Foucault**. 2008. Dissertation of Master Degree in Philosophy – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Guider: Dr. Eladio Constantino Pablo Craia.

ABSTRACT

This paper aims to examine and make some form of discourse analysis proposed by Michael Foucault, as a means able to articulate the archaeological projects and pedigree. This approach enables ask the two moments of philosophy foucaultiana not as independent periods, in which a arises in terms of opposition or exceeded the previous, but, by contrast, show how two ventures that complement. To perform this task if you want to investigate the path of configuring the archaeological analysis, showing that this project is an instrument of Foucault alternative for the anthropological conceptions of modernity. In the description of archaeology, first moved to their remoteness regarding epistemological approach, then presents the analysis of the speech as fundamental to understand the discontinuity that make up the orders of knowledge. Finally, it is understood that the enterprise herd must be understood as a draft analysis that gives rise to what was already present in archaeology, but still had not emerged as a particular area of analysis: the relationship of power. Foucault says in the work *Microfísica of Power* (1979) but that did not use the word power as a field of analysis in the works prior to 1968, he was in the know. This assertion can be inferred that the movements of thought of Foucault not involve a division between a static phase dominated the know (archaeology) and one where the predominant power (genealogical). What unites and differentiates its analysis is not a subject to which they relate, but, rather, the area where they are located. While the archaeology want to describe the speech to reveal how knowing it appears regulated, the pedigree or show how the discursive practices are a know-power that allows the exercise of power. Thus, the description of the regularity of archaeological speeches allows the pedigree locate the points of struggle in which the intellectual must exercise their criticism. For Foucault the speech is presented as a complex reality and that, therefore, we must analyze it in different levels. First, the speech appears as a regulated, on the other hand, it is controversial and strategic. My criticism of archaeology and genealogy are the modern constituent of the subject can only take place where there knowledge and power have been housing: in the speech. Finally it is shown that both the archaeology as the

pedigree are part of the proposed Foucault's philosophy of doing a critical task of this through the problematization of thought as an event.

Key-words: archaeology, speech, namely, power.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
2 O DESLOCAMENTO PRODUZIDO PELA ARQUEOLOGIA.....	6
2.1 A CRÍTICA A EPISTEMOLOGIA	7
2.2 A ARQUEOLOGIA COMO UM INSTRUMENTO	23
2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE O DESLOCAMENTO.....	34
3 A TRAJETÓRIA DA ARQUEOLOGIA	36
3.1 A “EXPERIÊNCIA” DA LOUCURA	37
3.2 UMA ARQUEOLOGIA DO OLHAR MÉDICO	46
3.3 UMA ARQUEOLOGIA QUE REVELA EPISTÉMÊS	51
3.3.1 <i>A epistémê da similitude</i>	53
3.3.2 <i>A epistémê da representação</i>	55
3.3.3 <i>A epistémê da finitude do homem</i>	59
3.3.4 <i>Consideração sobre a arqueologia da epistémê</i>	65
3.4 A ANÁLISE DO SABER POR UMA ARQUEOLOGIA DO DISCURSO.....	66
3.4.1 <i>O enunciado como unidade elementar do discurso</i>	71
3.4.2 <i>Considerações sobre a relação entre discurso e o enunciado</i>	75
3.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE A TRAJETÓRIA DA ARQUEOLOGIA	76
4 A ARTICULAÇÃO ENTRE A ARQUEOLOGIA E A GENEALOGIA	78
4.1 "NÃO HÁ LIMITE NA ARQUEOLOGIA"	79
4.2 UMA ANÁLISE DAS RELAÇÕES DO SABER-PODER.....	85
4.3 OUTRAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A ARQUEOLOGIA E A GENEALOGIA.....	97
5 CONCLUSÃO.....	101
REFERÊNCIAS.....	108

1 INTRODUÇÃO

O pensamento de Michel Foucault irrompe no cenário intelectual francês no ano de 1961, quando defende sua tese de doutorado intitulada *Loucura e Desrazão*, publicada como *História da Loucura na Idade Clássica*, na qual se mostra um escritor que, muito mais que se expressar num estilo denso, se revela difícil de determinar. Com a publicação desta obra, uma crítica à psiquiatria como experiência racional da loucura, o autor inaugura uma metodologia de investigação que denomina de arqueologia¹. O propósito deste estudo é apresentar e discutir a configuração da análise arqueológica, proposta esta que se realizará através de duas tarefas: primeiro, analisar a dinâmica que constitui a própria arqueologia em seu movimento de diferenciação em relação às concepções histórico/filosóficas da modernidade e, depois, tematizar e pensar sua relação com o outro grande dispositivo de análise proposto por Foucault, isto é, a genealogia. Este trabalho defende que a passagem da arqueologia para a genealogia não deve ser pensada em termos de limite, superação ou oposição, mas, ao contrário, que ambas as análises se articulam sob o domínio discursivo. O discurso é para a arqueologia o mecanismo em que se ordenam os saberes, já para a genealogia, ele é o dispositivo no qual se alojam as relações entre saber e poder.

O método arqueológico é apresentado por Foucault como uma ferramenta que possibilita pensar um acontecimento discursivo, valorizar sua descontinuidade, enfim, um pensamento seduzido e mobilizado pelo problema filosófico da diferença. Isso fica claro quando se observa o epicentro ao qual aponta o olhar foucaultiano no conjunto de assuntos e áreas do saber que o autor procura investigar durante a fase arqueológica, isto é, temas como a loucura, a medicina e o saber. Com estes temas, seu intuito foi o de caracterizar como em diferentes épocas esses objetos se constituíram para o saber, ou seja, como arqueólogo, não fez um estudo investigativo sobre o axial do objeto loucura ou da medicina, ou ainda, do saber, mas quis revelar que os saberes que se constituem sobre tais elementos é histórico e,

¹ A produção intelectual de Michel Foucault é frequentemente caracterizada pela seguinte divisão: período arqueológico, genealógico e ético. Adotou-se essa classificação unicamente por conveniência, a fim de situar o leitor nesta proposta de pesquisa. Deste modo, este estudo não pretende problematizar as polêmicas que envolvem tal classificação, ou seja, não se tem como objetivo estar apresentado autores que discutem a viabilidade ou não destas classificações, antes se quer apresentar e discutir **uma** alternativa que permite pensar a articulação entre as duas primeiras análises. Por isso, este trabalho se situará no horizonte especulativo aberto pelos dois primeiros períodos do pensamento de Foucault, sendo que o período genealógico será tematizado apenas com o objetivo de apontar a reinterpretação da arqueologia através da análise política das relações de poder. Neste estudo, não se irá apresentar os vários elementos conceituais que estão presentes na fase genealógica, mas exclusivamente mostrar como a genealogia compreende o surgimento dos saberes através das relações de poder.

consequentemente, descontínuo. A idéia que fundamenta este pressuposto arqueológico é apresentada pelo pensador francês em 1966, quando escreve a obra *As Palavras e as Coisas*, na qual ao tematizar sobre o saber, o autor defende que o que torna possível o aparecimento, organização e transformação de um saber pertence à constituição de uma ordem anterior a ele, que é chamado por Foucault de *epistémê*².

Ao propor-se refletir certos aspectos do pensamento arqueológico de Foucault se percebe a singularidade com que deve ser tratada tal tarefa. Isto é assim, porque o autor, além de apontar um dispositivo alternativo para analisar os discursos que produzimos para compreender o mundo, também deixa aparecer traços deste novo modo de ler as formas dos saberes no interior do caminho traçado pelo seu próprio pensamento, assim, parece que Foucault mostra a necessidade de não permanecer o mesmo. Este autor mostra-se alguém que bem mais que difícil de classificar é indeterminado, pelo menos não nos termos dos estilos das concepções filosóficas da modernidade. Isto quer dizer que pouco importa saber quem ele é, mas o que pretende dizer, ou melhor, o que é dito por meio dele, já que o que ele diz não é somente ele que o diz, mas uma multiplicidade. Nesse sentido afirma: “não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo [...]” (FOUCAULT, 2005a, p. 20), ou ainda, quando diz: “[...] não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui de onde o observo rindo” (2005a, p. 19). O modo como se entende o movimento do pensamento de Foucault é condizente com o que defende Roger Pol-Droit na obra *Michel Foucault: entrevistas* (2006), na qual afirma que as tentativas de etiquetar o pensador francês como estruturalista, historiador, anti-humanista, pós-moderno, entre outros, são atitudes de “[...] não aceitar plenamente que Foucault não cessa de evoluir, de tornar-se outro, de dissociar-se sua identidade” (POL-DROIT, 2006, p. 26). Nenhum problema para Foucault que em DE-I afirma: “Eu penso para esquecer” (2002, p. 295). Por isso, pensar sobre Foucault exige inserir-se no mesmo horizonte de onde este fala, para assim compreender a constituição, o desenvolvimento e os limites do seu pensamento. Isso se faz necessário, visto que o autor se encontra no entrecruzamento com algumas alternativas peculiares de compreensão e superação das concepções modernas de interpretação do homem.

Diante disso, a estrutura deste trabalho se organiza a partir de três capítulos:

² O conceito de *epistémê* como é entendido por Foucault será tematizado no primeiro capítulo. Também será visto, no segundo capítulo, ao descrever-se sobre a obra de 1966, como o autor utiliza este conceito para mostrar que a cultura Ocidental é constituída de diferentes *epistémês* e, ainda, no terceiro capítulo, como Foucault tematiza as razões das mudanças epistêmicas.

O primeiro capítulo, “O deslocamento produzido pela arqueologia”, apresenta a constituição da arqueologia entendida como afastamento da epistemologia e, em seguida, o empreendimento arqueológico como um instrumento alternativo às concepções filosóficas da modernidade. Na primeira parte, pretende-se mostrar que o afastamento da arqueologia em relação ao conhecimento epistemológico visa, sobretudo, evidenciar que o discurso científico não deve ser postulado como um privilegiado acesso racional à realidade, mas pelo contrário, um discurso que se constitui por condições históricas específicas. A segunda parte versa sobre o método arqueológico como um modelo alternativo de investigação que visa superar as concepções antropológicas da modernidade. Dessa forma, objetiva-se neste capítulo deixar claro que esse “espaço” próprio de abordagem arqueológica se estabelece para dar conta do domínio discursivo. O trabalho arqueológico de Foucault quis mostrar que o discurso não é apenas um “lugar” em que se veicula uma linguagem ou expressão de uma idéia, mas, sobretudo, que nele está presente suas condições de possibilidade.

O segundo capítulo, “A trajetória da arqueologia”, investiga o desenvolvimento da arqueologia enquanto configuração de um método de análise do saber, presente nas quatro principais obras dessa fase do pensamento de Foucault, a saber: *História da Loucura na Idade Clássica* (1961), *O Nascimento da Clínica* (1963), *As Palavras e as Coisas* (1966) e *A Arqueologia do Saber* (1969). Através da descrição dos temas, objetivos e movimentos reflexivos dessas obras, visa-se mostrar que o conceito de descontinuidade desenvolvido na arqueologia funciona como vetor para refletir sobre a concepção de história dos saberes e, também, mostra-se indispensável para pensar o movimento produzido por ela. Apresenta-se, ainda, o domínio do discurso como idéia fundamental para se compreender as transformações dos saberes. Isto porque, a análise do discurso revela que em sua organização está imanente algum tipo de ordem de saber. Com isso pretende-se percorrer as principais obras da arqueologia para revelar que a análise do discurso permanece como um conjunto de preocupações a ser investigado por Foucault. Este tema também é defendido na apresentação da revista Tempo Brasileiro (ROUANET et al, s/d, p. 9), onde se afirma: “A obra de Foucault é uma reflexão sôbre (sic) o discurso. Discursos parcelares, como o discurso da loucura e da medicina; discursos entrecruzados, múltiplos, como o discurso das epistemes; e um discurso sôbre (sic) o discurso, ou a arqueologia”.

O terceiro capítulo, “A articulação entre a arqueologia e a genealogia”, busca-se especificar a reflexão em torno do método arqueológico através de análise sob dois aspectos: pela investigação **na** arqueologia, a razão pela qual Foucault não produziu um saber que

objetivava “explicar” as mudanças epistêmicas através de um princípio originário e, pela investigação **da** arqueologia, como o autor reinterpreta seu trabalho por meio da configuração de um outro método: o genealógico. Assim, mostrar-se-á que enquanto para a arqueologia a explicação para as transformações na ordem positiva dos saberes não pode ser pensada sem que se faça referência à concepção moderna de um sujeito, pelo menos enquanto constituinte de significado, para a genealogia, diferentemente, a explicação para a origem dos saberes deve ser compreendida a partir das relações de poder. Numa relação em que o poder produz o saber e este, por sua vez, produz novas relações de poder. Deste modo, defende-se que na arqueologia o empreendimento de formalização de um saber sobre a origem epistêmica não pode ser realizado, porque se o autor o fizer estará caindo naquilo que sempre quis combater: a constituição de um sujeito constituinte de significado, um sujeito como fundamento do saber. Assim, pela genealogia busca-se analisar o saber não mais pelo que o constitui anteriormente, mas pela ótica de que ele se produz numa condição de existência política.

Ainda, no terceiro capítulo, evidenciar-se-á que arqueologia e genealogia não são dois projetos excludentes³, mas ambos se articulam sob o domínio discursivo. O que une e diferencia suas análises não é nem o objeto a que se referem, nem a crítica ao sujeito como subjetividade fundadora, mas o domínio em que se situam: das práticas discursivas. Enquanto a arqueologia pretende descrever o discurso para revelar como o saber nele aparece regulado, a genealogia quer mostrar o aparecimento dos saberes junto com o exercício do poder e que nas práticas discursivas há uma relação poder-saber que permite o exercício do poder. Com esta proposta, não se quer defender que o discurso seja a única possibilidade de articulação entre a arqueologia e a genealogia, pois Foucault combate a idéia de uma causa fundamental para explicar as coisas, antes pretende-se mostrar que o discurso é uma das possibilidades para pensar a articulação da arqueologia e da genealogia enquanto filosofias críticas da verdade e do sujeito. O discurso é aqui apresentado como um elemento de articulação entre as duas análises não só porque é possível pensar outras articulações, mas porque na genealogia ele “[...] é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder” (FOUCAULT,

³ Este trabalho tem por objetivo apresentar uma leitura diferente daqueles autores que tem uma interpretação opositiva entre a arqueologia e a genealogia, como por exemplo: Jürgen Habermas, o qual aponta que Foucault não teria saído das filosofias do sujeito e que a genealogia se opõe a arqueologia (cf. ARAUJO, 2001, p. 169-218), além dos comentadores Dreyfus e Rabinow que afirmam que há um fracasso da arqueologia (cf. RABINOW-DREYFUS, 1995, p. 89). Este trabalho não se desenvolverá analisando as idéias negativas desses e de outros autores sobre a relação entre arqueologia e genealogia, antes, pretende-se apresentar e discutir o elemento do discurso como um elemento de articulação entre ambas as análises propostas por Foucault. Isto porque este autor propõe (FOUCAULT, 2006a, p. 60s), já no início da análise genealógica, fazer uma relação positiva entre dois projetos que pretende realizar: o conjunto crítica (arqueologia) e o conjunto genealógico. Este tema será mais bem esclarecido no final do terceiro capítulo.

2006b, p. 253). Isto quer dizer que há outros elementos, os quais Foucault denomina de não-discursivo⁴, que funcionam como dispositivos estratégicos.

Neste trabalho não se fará separação teórico-metodológica entre as análises da arqueologia e da genealogia, porque nos dois momentos Foucault utiliza-se do discurso como elemento articulador entre as relações do saber e do poder como forma de criticar as filosofias identitárias. Fazer um corte entre a arqueologia e a genealogia seria contrário a sua própria filosofia e sua análise do conhecimento, a qual visa pensar as transformações como acontecimento e não criação, descontinuidade e não ruptura, condição de possibilidade e não significação. Nesta perspectiva de articulação, a análise arqueológica permite descrever o conjunto de regras que dominam uma prática discursiva em uma época e a análise genealógica aponta que essas regras de organização funcionam como legitimadoras das estratégias do poder presentes nas práticas sociais. Nada pode se configurar como saber se além de estar de acordo com um conjunto de regras em um discurso específico não for dotado de efeitos estratégicos de poder. Inversamente, nada exerce efeitos de poder se não for legitimado por uma positividade de saber.

Na conclusão comprovar-se-á que tanto a arqueologia como a genealogia se insere dentro da proposta de Foucault de fazer da filosofia uma tarefa crítica do presente. Ambas as análises problematizam a atualidade para mostrar que o que pensamos, dizemos e fazemos, poderá ser diferente. Se o que pretende a genealogia é indicar os pontos de ataque onde se exerce um saber-poder, essa tarefa não pode ser pensada sem a análise arqueológica que evidencia este saber em sua ordenação num discurso. Foucault define a genealogia como uma “tática” (2005e, p. 172), ou seja, uma ação que pretende localizar as forças que age sobre nós e que sujeitam nossos discursos.

⁴ Foucault considera como não-discursivo as instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos (cf. 2005a, p. 182). Neste trabalho não se tematizará as implicações das relações entre o discurso e o não discursivo, não porque seja um tema trivial, mas porque se quer apresentar uma leitura do projeto foucaultiano a partir do estatuto do discurso como um jogo de ordenação do saber (arqueologia) e de relações entre saber-poder (genealogia), realidade negligenciada pela tradição racional. Um tema instigante como problema a ser pesquisado é de como o autor estabelece a relação entre o discurso e as práticas, pois como afirma Veyne (1982, p. 196): Foucault estuda a prática mediante o discurso.

2 O DESLOCAMENTO PRODUZIDO PELA ARQUEOLOGIA

“Não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui de onde o observo rindo” (Michel Foucault – *A Arqueologia do Saber*).

A fase arqueológica de Foucault, considerada como a primeira etapa de seu pensamento, e que abarca o período que vai desde a produção de sua primeira obra, *História da Loucura na Idade Clássica* de 1961 até a publicação da *Arqueologia do Saber* em 1969, opera um deslocamento em relação à maneira como as ciências “oficiais” de seu tempo são compreendidas e legitimadas pela filosofia e, por consequência, como aquelas se relacionam e compreendem o mundo. No presente capítulo será determinada a trajetória desse deslocamento produzido pela arqueologia em relação à epistemologia, bem como, em um segundo momento, será analisada a constituição da arqueologia, visando determiná-la como uma nova abordagem para a investigação, a análise e a descrição dos saberes sobre os homens.

Inicialmente tematiza-se a arqueologia como afastamento da epistemologia dado que percebemos que o empreendimento arqueológico de Foucault evidencia uma clara preocupação em situar-se como um novo modo de investigação do discurso científico. Assim, na *História da Loucura*, defende que a psiquiatria não se constituiu como conhecimento da loucura, mas, antes como controle moral do louco; em o *Nascimento da Clínica*, aponta que o surgimento da medicina moderna não se dá por uma evolução do conhecimento científico, mas por uma reorganização nas estruturas do saber; e em *As Palavras e as Coisas*, sua preocupação é o de mostrar que o surgimento das ciências humanas na modernidade se deu por condições anteriores a elas, condições que tornaram possível seu aparecimento.

Por fim, explicitar-se-á que o projeto arqueológico visa apresentar-se com um novo foco investigativo, no qual não se prioriza o racionalismo científico próprio da epistemologia, mas a análise dos saberes através das condições que possibilitam seu aparecimento. Desta forma, ao abordar a constituição da arqueologia, busca-se também evidenciar que o trabalho de Foucault foi uma tentativa de apresentar um modelo alternativo às concepções antropológicas da modernidade. Esse é o objetivo do autor em *A Arqueologia do Saber*, definir um método que esteja livre das “sujeições antropológicas” (FOUCAULT, 2005a, p. 17).

2.1 A CRÍTICA A EPISTEMOLOGIA

Foucault, ao elaborar a arqueologia como uma alternativa de compreensão dos saberes modernos, afasta-se não somente das concepções filosóficas de interpretação do homem, mas, também, quer criticar e romper com a metodologia que poderíamos chamar de tradicional de análise das ciências: a epistemologia. Para o filósofo francês, este afastamento da arqueologia em relação à epistemologia aconteceu porque, enquanto esta se situa na região da cientificidade da natureza e da vida, estudando as diversas ciências a partir do princípio racionalista, a primeira investiga o homem como uma nova região e como fundamento das ciências modernas. Deste modo, pretende-se demonstrar que esse afastamento que Foucault realiza através da abordagem arqueológica é profundamente marcado pela visão histórica que a epistemologia francesa tem das ciências e pela crítica nietzschiana das ciências⁵.

Quando se trata de mostrar como a arqueologia compreende as ciências da modernidade, não há dúvida de que devemos relacioná-la à visão histórica que a epistemologia francesa⁶ tem das ciências em geral. O pensamento de Foucault é influenciado por uma tradição epistemológica menos rígida que a anglo-saxão, isto porque, a primeira procura criticar o dogmatismo da racionalidade científica. E é nesse campo de reflexão fértil de crítica as ciências que Foucault propõe um novo modo de abordagem das ciências.

A influência que Foucault recebe de autores como Gaston Bachelard e Georges Canguilhem pode ser percebido textualmente. Observa-se: “G. Bachelard delimitou limiares epistemológicos que rompem o acúmulo indefinido dos conhecimentos; [...] G. Canguilhem analisou as mutações, os deslocamentos, as transformações no campo de validade e regras de uso dos conceitos” (FOUCAULT, 1971, p 13). O pensador francês utiliza-se explicitamente destes críticos do conhecimento científico na luta pela superação de um pensamento seduzido pela continuidade e de uma ciência que busca existir e realizar-se desde seu começo.

⁵ Com essas influências pretende-se mostrar a postura crítica que Foucault desenvolveu em relação às ciências. Em um segundo momento, quer-se evidenciar que a arqueologia se afasta da epistemologia por uma questão de foco. Enquanto a epistemologia analisa as ciências, a arqueologia irá mostrar que um conhecimento só surge em uma determinada época porque obedece a uma ordem do saber. É a descoberta do saber como um campo de análise da arqueologia. Assunto que será melhor esclarecido na segunda parte desse capítulo, quando abordar-se-á em que consiste a análise arqueológica dos saberes.

⁶ A influência da epistemologia francesa em Foucault é decisiva para sua compreensão histórica das ciências. Deste modo, dentre os pensadores da epistemologia francesa optou-se por dois que tiveram influência marcante no pensamento de Foucault, são eles: Gaston Bachelard (1884-1962) e Georges Canguilhem (1904-1995). Estes defendem a tese de que as ciências têm uma dimensão histórica. Procurou-se desenvolver o pensamento desses autores, porque, percebe-se que com eles, Foucault estimulou-se a ter um pensamento seduzido pelo descontínuo, pelas rupturas, transformações, mudanças, enfim, pelas condições de possibilidade da ciência.

Foucault, no texto *Sobre a Arqueologia das Ciências*⁷, expõe que esses autores já apontavam sobre a necessidade de se desfazer de um pensamento que busca uma unidade que formam época, para a prioridade dos “fenômenos de ruptura”.

Gaston Bachelard no texto *A atualidade da história das ciências* (1951)⁸, defende que sua posição filosófica é a de uma visão de “caráter efêmero da modernidade da ciência” (1972a, p. 24), ou seja, sendo o conhecimento das ciências transitório, a história da ciência ao refletir sobre si deve ser frequentemente refeita, recomeçada. “Entre as dificuldades de outrora e as dificuldades do presente, há uma total descontinuidade”, diz Bachelard (1972b, p. 36).

Para Bachelard a ciência não é um conjunto de verdades crescentes, mas produto criativo do diálogo entre razão e experiência: em que os fatos científicos não são apenas uma descoberta de mente racional como fruto de influências, mas como uma criação sua, no sentido de que sua origem se dá por contradição. “Desde que se aborda a região dos problemas, vive-se verdadeiramente num tempo marcado por momentos privilegiados, por descontinuidades manifestas. [...] O tecido da história da ciência contemporânea é o tecido temporal da discussão” (BACHELARD, 1972b, p. 32/33). Para o autor não se pode considerar a ciência independente de seu devir; como está sempre contradizendo seu passado não se devem ver continuidades, mas “rupturas epistemológicas”. Bachelard compreende por “rupturas epistemológicas” todo e qualquer conhecimento científico que se transforma por meio de uma descontinuidade, ou seja, uma ruptura que acontece quando o conjunto de elementos que compõem as ciências: métodos, conceitos, teorias, instrumentos e procedimentos, já não alcançam os resultados esperados, nem dão conta de resolver os problemas propostos.

Por isso, para Bachelard o papel do “[...] historiador de uma ciência deve ser um juiz dos valores de verdade no que diz respeito a esta ciência [...]” (BACHELARD, 1972a, p. 22),

⁷ O texto *Sobre a Arqueologia das Ciências* de Michel Foucault, constitui-se numa resposta do autor a alguns questionamentos feitos pelo círculo epistemológico da Escola Normal Superior de Paris. O texto não tem data precisa, mas foi publicado em 1968 pela revista francesa *Cahiers pour l'Analyse*, nº 9 (Éditions du Seuil). Portanto, um texto que se situa entre as obras *As Palavras e as Coisas* (1966) e *A Arqueologia do Saber* (1969) e revela o direcionamento da arqueologia para a análise do discurso. O texto foi extraído da obra *Estruturalismo e Teoria da Linguagem* Tradução Luiz Felipe B. Neves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971, primeira tradução que se fez no Brasil da revista francesa.

⁸ O texto *A atualidade da história das ciências* de Gaston Bachelard, trata-se de uma conferência feita em 1951 no Palais de la Découverte. O texto foi extraído da revista: *Tempo Brasileiro* N 28 (jan.mar.1972), a qual reúne neste volume autores como: o próprio Bachelard, Canguilhem, Foucault e Jacques-Alain Miller, que discutem a problemática da filosofia das ciências. Também desta revista é utilizado o texto de Bachelard chamado *Conhecimento comum e conhecimento científico*, texto que faz parte de sua obra *Le Matérialisme Rationnel* de 1953.

ou seja, ao refletir sobre a ciência, o historiador deve avaliar os valores que essa assume em cada momento histórico, mostrando que seu saber deve estar sempre por ser feito, não é nunca definitivo, mas pode ser constantemente refeito.

Por outro lado, mas na mesma perspectiva, Georges Canguilhem, em *O objeto da história das ciências* (1966)⁹, destaca que a principal questão que diz respeito à história das ciências se refere ao questionamento sobre: “De que a história das ciências é a história?” (CANGUILHEM, 1972a, p. 7). Questão que supera a maneira tradicional com que se tem abordado a história das ciências, uma postura que privilegiava perguntas como: “quem?”, “por quê?” e “como?”. Essas questões não revelam a verdadeira dimensão de como deve ser abordada a história das ciências. Isto porque, estas perguntas buscam refletir sobre: onde a história das ciências encontra sua exigência de pesquisa (questão “quem?”), ou procurar razões para se fazer a história das ciências (questão “por que?”), ou ainda, de que maneira se deve abordar a ciência – internamente ou externamente (questão “como?”). Ao contrário, é preciso questionar o estatuto de história das ciências, perguntando sobre: “de que é a sua história?”, questão que problematiza o próprio sentido de sua tarefa, ou seja, como o próprio título do texto de Canguilhem sugere: “de que objeto é a história das ciências?”.

Para Canguilhem a história das ciências não deve ser entendida como ciência, pois seu objeto não é um objeto científico. Nesse sentido, afirma: “[...] a história das ciências é a história de um objeto, que é uma história, que tem uma história, enquanto que a ciência é ciência de um objeto que não é história, que não tem história” (CANGUILHEM, 1972a, p. 14). Isso significa que o objeto da história das ciências e o objeto científico são diferentes: enquanto o objeto da história das ciências não é dado, nem acabado; o objeto da ciência é constituído pelo discurso metódico no momento de sua efetivação. Mas, enfim, qual seria o objeto da história das ciências?

Segundo Canguilhem (1972a, p. 17) há vários níveis de objetos que a história das ciências constitui, mas conceitos a analisar e criticar é a tarefa por excelência da história das ciências; isto porque, sem eles não há ciência.

Segundo Roberto Machado (1981, p.17-54), para Canguilhem não há como entender a ciência senão analisada enquanto formação de conceitos, pela descontinuidade e a

⁹ O texto *O objeto da história das ciências* de Georges Canguilhem, refere-se a uma conferência realizada em 28 de outubro de 1966, em Montreal. Publicado em francês IN *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, 1968. Este texto foi extraído da revista: *Tempo Brasileiro*. N 28 (jan.mar.1972). Também desta revista é utilizado o texto, deste autor, intitulado *Sobre uma epistemologia concordatária*, texto que faz parte da obra *Hommage a Gaston Bachelard* de 1957.

recorrência. Para este epistemólogo (Canguilhem), através da análise e crítica do conceito se percebe que cada conceito científico tem uma história, ou seja, se constitui em momentos determinados e seu significado não pode ser interpretado fora de sua constituição. É por meio da análise do conceito que se torna possível perceber a ciência em sua descontinuidade, ou seja, assinalar o nascimento, a permanência e decadência de um conceito permitem revelar a descontinuidade do conhecimento científico. Por fim, fazer uma história recorrente da ciência é constatar que o que move a epistemologia na produção cada vez mais perfeita da verdade, esclarecendo e julgando o passado a partir do presente, nada mais é do que perceber descontinuidades.

Delinea-se, no pensamento de Canguilhem, a associação direta entre a epistemologia e a história das ciências. Em suas palavras: “por fim a razão propriamente filosófica deve-se ao fato de que [...] sem relação com a história das ciências uma epistemologia seria um duplo perfeitamente supérfluo da ciência sobre a qual ela pretenderia discorrer” (CANGUILHEM, 1972a, p. 10). Para o autor deve ser tarefa da epistemologia fazer a história das ciências. Somente nessa relação, em que a epistemologia privilegia a dimensão histórica da história das ciências, pode-se perceber o caráter da mudança que caracteriza o conhecimento científico e, sobretudo, a valorização que se dá ao conceito de verdade científica. “A história das ciências concerne uma atividade axiológica, a procura da verdade” (CANGUILHEM, 1972a, p. 18). Enfim, Canguilhem defende (1972a, p. 52) que na ciência não se trata de captura do real, mas apenas indicar a direção e a organização intelectual em que se pode ter uma segurança de se aproximar do real.

A história epistemológica desenvolvida por Bachelard e Canguilhem embora seja uma reflexão crítica sobre o estatuto dos critérios da cientificidade, não deixa de assumir uma atitude normativa ao visar distinguir o científico do não-científico ou pré-científico. Portanto, uma atitude própria do ideal da racionalidade científica. Estes dois autores da epistemologia francesa têm uma leitura menos dogmática das ciências, no entanto, ainda produzem um saber que não problematiza o liame que os une, haja vista, que tendem a sempre pensar a partir da própria ciência. Isto quer dizer que são epistemólogos.

A idéia de descontinuidade como conceito de análise histórica é na filosofia de Foucault a mais marcante presença de sua ligação com esses autores. Eles contribuíram para que o autor francês exercesse um pensar histórico-crítico sobre as ciências. Contudo, o que determinou de fato um rompimento com o conhecimento científico deve ser atribuído à concepção de história da filosofia de Nietzsche. O que levou Foucault a produzir um

pensamento crítico e descontínuo em relação ao conhecimento das ciências deve ser atribuído com certeza à filosofia nietzschiana¹⁰, a qual será aqui enfatizada.

A crítica que Nietzsche faz a ciência deve ser entendida no contexto geral em que aborda o conhecimento humano. O texto de Nietzsche que melhor expressa sua visão do conhecimento como uma invenção está no texto *Sobre o PATHOS da verdade*. Nele afirma:

Em algum canto perdido que se expande no brilho de incontáveis sistemas solares surgiu, certa vez, um astro em que animais espertos inventaram o conhecimento. Esse foi o minuto mais arrogante e mais mentiroso da história do mundo, mas não passou de um minuto. Após uns poucos suspiros da natureza, o astro congelou e os animais espertos tiveram de morrer. Foi bem a tempo: pois, se eles vangloriavam-se por terem conhecido muito, concluiriam por fim, para sua grande decepção, que todos os seus conhecimentos eram falsos; morreram e renegaram, ao morrer, a verdade. Esse foi o modo de ser de tais animais desesperados que tinham inventado o conhecimento (NIETZSCHE, 2000, p. 28-29).

Quando Nietzsche diz que o conhecimento é uma *invenção* quer se opor à idéia de que pode haver uma *origem* para o mesmo. Dizer que o conhecimento não tem origem significa que foi produzido. Seu surgimento não pode ser reduzido a um ponto unitário, um lugar como que um germe no qual todas as coisas poderiam encontrar seu sentido originário. Isto porque o conhecimento não faz parte de um instinto humano, antes, é o resultado de um

¹⁰ A ruptura com o modelo de conhecimento da epistemologia não é uma originalidade do pensamento de Foucault, já tem início em Nietzsche, o qual exerce forte influência no pensamento do pensador francês. Foucault mesmo declara (2005b, p. 13) que o modo como aborda o tema do conhecimento só tem sentido se for relacionado à obra de Nietzsche. Para Roberto Machado o interesse de Foucault em produzir um deslocamento na maneira como são compreendidas as ciências se deve, sobretudo, a influência de Nietzsche. “[...] quando se trata de compreender [...] a temática filosófica de Foucault arqueólogo, as questões que norteiam ou motivam suas investigações, é a filosofia de Nietzsche que deve ser privilegiada. Acredito mesmo que os deslocamentos metodológicos produzidos por Foucault em relação à epistemologia para criar sua arqueologia se devem, em grande parte, ao interesse por Nietzsche e sua problemática filosófica, bem diferente da dos epistemólogos a respeito da ciência, da verdade, da razão ou da modernidade” (MACHADO, 2001, p. 10). Nesse sentido, enquanto os epistemólogos franceses (acima citados) marcam em Foucault um a leitura crítica da ciência a partir de si mesma, mas que, no entanto, não se libertam do espaço por ela produzido; e é com Nietzsche que o autor francês encontra elementos para avaliar o conhecimento científico em sua exterioridade. A influência nietzschiana não se restringe apenas no modo como aborda a epistemologia, mas está presente em toda a sua obra. Essa é a postura defendida por Scarlett Marton, a qual em *Foucault leitor de Nietzsche* (2000), afirma que: “as referências de Foucault a Nietzsche estão presentes ao longo de sua obra [...]. As marcas que a leitura do filósofo deixou em seu pensamento são, sem dúvida, perceptíveis: desinteresse por uma obra sistemática, primado da relação sobre o objeto, papel relevante da interpretação, importância dos procedimentos estratégicos e até mesmo absorção da noção de genealogia” (MARTON, 2000, p. 161). Compreender o papel que a filosofia de Nietzsche exerce no pensamento de Foucault é fundamental para entender seu método de análise. Além disso, sua presença não está apenas quando é citado, mas também exerce uma influência invisível nos pressupostos teóricos da filosofia foucaultiana. O pensador francês mesmo admite: “hoje fico mudo quando se trata de Nietzsche. [...] O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar” (FOUCAULT, 2005e, p. 143). Enfim, Foucault se utiliza de Nietzsche, como de outros autores, não como objeto de análise, mas como instrumento.

jogo de forças. Essa é a leitura que Foucault faz de Nietzsche na obra *A verdade e as formas jurídicas*, em que afirma: “é porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento” (FOUCAULT, 2005b, p. 16). Tanto para Nietzsche, como para Foucault, não há uma origem para o conhecimento ou para a ciência, do qual todas as coisas não passariam de uma sucessão, ao contrário, não passam de um produto que se revela descontínuo.

Segundo Foucault (2005b, p. 18) a análise de Nietzsche sobre o conhecimento implicou uma dupla ruptura com a tradição da cultura ocidental, a qual deve ser conservada. A primeira, diz respeito à relação entre conhecimento e as coisas: não há nada que garanta esse liame, mas que essa relação só pode se dar numa violência, *violação das coisas a conhecer e não percepção* diz Foucault. A segunda se refere à ruptura do sujeito como unidade do conhecimento: não há nenhuma relação entre conhecimento e o instinto humano; para Nietzsche diz Foucault: “o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos” (2005b, p. 16).

Neste mesmo horizonte, pode ser situada a crítica nietzschiana às ciências. Conforme declara em sua filosofia, se faz necessário avaliar a ciência pelo que a move: uma *vontade de verdade* (NIETZSCHE, 2004, FW/GC §344, p. 236) que é ignorado por ela mesma. Para o autor, a ciência está alicerçada nos seguintes princípios:

Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário” (NIETZSCHE, 2004, FW/GC §344, p. 234).

Com Nietzsche, o modelo epistemológico é considerado pela primeira vez como problema, através da crítica da ciência, de sua crença na verdade. Através da crítica ao conceito de verdade é que a filosofia de Nietzsche se apresenta como análise da ciência, não no sentido da busca de uma verdade mais científica, mas por esta se convencer que suas verdades são verdades sobre o mundo e, por acreditar que suas verdades são melhores que as outras. A crítica do autor é de que a ciência crê em buscar uma verdade superior e, também, que esta é guiada por uma *vontade de verdade*, ou seja, de que nada é mais necessário do que o verdadeiro. Para o autor, não há posse da verdade, mas a ciência caminha na convicção de possuí-la. Trata-se, portanto, de uma crítica ao próprio projeto epistemológico.

A influência que a filosofia de Nietzsche exerce no pensamento de Foucault é diferente da exercida pelos epistemólogos franceses. Estes últimos lhe proporcionaram, diz Foucault (2006b, p. 170), uma preocupação com um método que não tomasse o ponto em que nos encontramos como resultado de um progresso; já a filosofia de Nietzsche possibilitou o questionamento sobre as próprias condições em que o conhecimento científico pode se dar. Para Bachelard e Canguilhem o conhecimento científico não aparece como um problema a ser analisado, apenas seu desenvolvimento interno é problematizado. É com Nietzsche que a ciência pela primeira vez passa a ser questionada. A diferença e a importância da leitura de Nietzsche no pensamento de Foucault aparece quando este vai analisar as condições que um objeto precisa assumir na ordem do saber para que possa ser descrito por uma ciência. Enfim, assim como Nietzsche, trata-se de uma crítica ao próprio conhecimento e sua forma de organização.

Essa mudança de interpretação, organizada primeiramente por Nietzsche e, mais tarde, assumida por Foucault, se dá porque, para estes autores não se trata mais de investigar a verdade, entendida como uma instância mais aperfeiçoada, pura e definitiva, de relação com o real, mas pelo fato de que agora ela é compreendida como “produto histórico”. Deste modo, completando esta cartografia, deve-se indicar que Foucault é influenciado também pelo pensamento nietzschiano que promove a desconstrução da noção tradicional de verdade, na ruptura com a epistemologia clássica. Na arqueologia a verdade aparece ligada a “[...] regras de aparecimento, organização e transformação ao nível do saber (MACHADO, 1981, p. 185)”, ou seja, algo aparece como verdadeiro num discurso porque obedece a regras que possibilitam seu aparecimento em saberes de determinada época.

Foucault, influenciado por Nietzsche e os teóricos da epistemologia francesa, quer se afastar da epistemologia enquanto categoria eminentemente moderna, que privilegia um discurso normativo e o método de investigação dos critérios de verdade e dos princípios de cientificidade, baseados em um discurso racionalista. Na modernidade, o que move a busca de pensar e avaliar o conhecimento científico é o interesse em investigar e legitimar a produção da verdade a partir deste princípio de racionalidade. E é com esses princípios que nortearam a história e a filosofia das ciências, que Foucault rompe¹¹ ao elaborar uma arqueologia como método. Assim, afirma:

¹¹ Além do deslocamento produzido pela arqueologia, há em Foucault a crítica genealógica a ciência. Para a genealogia a ciência está vinculada a um tipo de poder que é o da produção de verdade. Neste estudo não se abordará esse segundo aspecto, sobre o assunto, conferir: *Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 2005e) e *Introdução à Filosofia da Ciência* (ARAÚJO, 1998).

Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é 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 não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia” (FOUCAULT, 1999a, p. XVIII-XIX).

Deste modo, Foucault questiona a epistemologia não de modo interno, como se fosse avaliar seus critérios de verdade, mas se situa na perspectiva de uma exterioridade, criticando o próprio projeto epistemológico, analisando-o como condicionado em sua constituição por algo que é mais forte que ele, aquilo que é condição de sua possibilidade¹². Assim, situa a ciência como um saber entre outros, pois segundo Foucault para haver saber basta existir uma prática discursiva seja esta científica, filosófica, literária, religiosa, artística, ou qualquer outra. A arqueologia investiga a ciência como saber, porque toda e qualquer ciência se localiza em um campo de saber, isto é, em certas condições de formação que possibilitam o conhecimento científico ser dado e aceito como verdadeiro. Deste modo, afirma: “[...] toda ciência [...] existe no campo de um saber que não prescreve simplesmente a sucessão de seus episódios, mas que determina, segundo um sistema que se pode descrever, suas leis de formação (FOUCAULT, 1971, p 47).

Segundo Foucault (1971, p 44/45) há dois sistemas heteromorfos que possibilitam investigar as condições de possibilidade de uma ciência. Por um lado, podem-se definir as condições da ciência como ciência, ou seja, os critérios de investigação da ciência são definidos pela própria ciência em questão ao estabelecer o seu domínio de objeto, o tipo de linguagem, conceitos utilizados, entre outros. Condições que são interiores ao próprio

¹² Para Foucault é com Kant (1724-1804) que o homem aparece pela primeira vez como fundamento do conhecimento e, por isso, passa a ser também objeto de si mesmo. A representação que na época clássica não era problematizada, agora é colocada entre parênteses; a pergunta pelas condições que tornam possível que as coisas sejam dadas às representações torna o homem sujeito e objeto de seu conhecimento. É com Kant que se passa a fazer uma analítica das representações, no sentido de buscar as condições de possibilidade do que pode se dar à experiência humana. Contudo, o que diferencia Kant de Foucault é que enquanto o primeiro busca descrever as condições de possibilidade no sentido de um a priori transcendental formal, ou seja, válida para qualquer experiência, para o segundo, trata-se de encontrar as condições de possibilidade no nível da existência, regras que são históricas e que conduzem as mudanças efetuadas em uma época. Kant procura as condições de possibilidade em termos da categoria do sujeito; Foucault aceita apenas a pergunta pelas condições em que algo possa surgir e recusa que haja um sujeito soberano do processo. A crítica foucaultiana ao sujeito será melhor desenvolvido no segundo capítulo.

discurso científico; por outro lado, investiga-se a possibilidade de uma ciência em sua existência histórica, ou seja, uma explicação que é exterior à própria ciência, em que se privilegia não a ciência no seu desenvolvimento necessário de suas estruturas internas, mas o campo de uma história efetiva. E é essa última tarefa que a arqueologia ao se dirigir as ciências deve evidenciar, de modo que ela ao:

Analisar formações discursivas, positivities e o saber que lhes corresponde, não é designar formas de cientificidade; é percorrer um campo de determinação histórica, que deve abarcar, em sua aparição, sua permanência, sua transformação e, se for o caso, em seu desaparecimento, de discursos, dos quais alguns são ainda hoje reconhecidos como científicos, de que outros perderam o estatuto, de que outros, finalmente, jamais pretenderam adquiri-lo (FOUCAULT, 1971, p 45).

A arqueologia não faz análise das ciências para saber se seu discurso é científico ou não, ao contrário, revela que os discursos, mesmo os das ciências, são constituídos por condições de formação históricas. Para o pensador francês, a epistemologia ao restringir a análise das ciências aos procedimentos do conhecimento científico elide o discurso em seu domínio prático. A análise arqueológica ao resgatar a dimensão do saber na investigação das condições de uma ciência não quer recusar as diversas análises de uma ciência, mas, sim, enfatizar o espaço em que elas podem se alojar: o saber. Para o arqueólogo, a análise das ciências deve envolver: “a análise dessas condições de aparição, é no campo do saber que é preciso conduzi-la – ao nível dos conjuntos discursivos e do jogo das positivities” (FOUCAULT, 1971, p 44).

A idéia essencial de Foucault é de que a ciência não tem em si a condição de definir o que a torna possível. Daí, a necessidade, segundo ele (1971, p 43), de buscar a explicação na morfologia do saber, na formação discursiva, ou seja, nos discursos que acolhem ou reivindicam os modelos de cientificidade. Questão também defendida por Deleuze na obra *Foucault* (1988), na qual afirma: “[...] uma ciência se localiza num domínio do saber que ela não absorve, numa formação que é, por si própria, objeto de saber e não de ciência” (DELEUZE, 2005, p. 30).

Segundo Foucault (1971, p 47) a ciência supõe um espaço de historicidade que é condição de sua existência, mas que não coincide com o jogo de suas formas. Isto quer dizer, que para o pensador francês só se pode entender a constituição de uma ciência deixando o campo do discurso por ela produzido e se colocando como problematizador de seu

conhecimento. Deste modo, evitar-se-á a busca pelos princípios que resgatem a origem de uma ciência e se privilegiará os critérios que permitem evidenciar as transformações de uma ciência. A postura crítica em relação ao tema da origem da ciência já é defendida por Canguilhem (1972b, p 49), o qual afirma: “uma arqueologia da ciência é um empreendimento que tem um sentido, uma pré-história da ciência é um absurdo”.

A necessidade de investigar o campo que possibilita um discurso científico e o de instaurar uma nova leitura da ciência também é defendida por Foucault no texto *Resposta a uma questão*¹³, em que afirma: “a história das ‘idéias’ ou das ‘ciências’ não deve ser o resumo das inovações, mas a análise descritiva das diferentes transformações efetuadas” (FOUCAULT, 1972, p 64). Isso significa que o que deve ser prioridade em uma investigação arqueológica das ciências são as transformações que caracterizam sua prática discursiva. Para Foucault só se pode entender uma ciência quando se analisa o campo dos saberes que a tornam possível, ou seja, o espaço que é condição para seu surgimento e transformação.

Nesse mesmo horizonte, Roberto Machado em *a Ciência e o Saber* (1981), ao estudar a trajetória da arqueologia em Foucault, afirma:

[...] enquanto a história epistemológica, situada basicamente ao nível dos conceitos científicos, investiga a produção da verdade na ciência, que ela considera como processo histórico que define e desenvolve a própria racionalidade, a história arqueológica, que estabelece inter-relações conceituais ao nível do saber, nem privilegia a questão normativa da verdade nem estabelece uma ordem temporal de recorrências a partir da racionalidade científica atual (MACHADO, 1981, p.11).

Portanto, a arqueologia por situar-se no âmbito do saber e não da ciência não recorre à questão normativa da verdade e de uma recorrência temporal a partir da racionalidade, mas, diferentemente, pretende “[...] ser um instrumento capaz de refletir sobre as ciências do homem enquanto saberes – investigando suas condições de existência através da análise do que dizem, como dizem e por que dizem” [...] (MACHADO, 1981, p.11).

Outra característica que distingue a arqueologia da epistemologia é o modo como cada uma estuda seu objeto. Enquanto para a epistemologia o objeto das ciências se constitui ao mesmo tempo em que o sujeito conhece, para a arqueologia trata-se de mostrar que um

¹³ O texto *Resposta a uma questão* de Foucault, constitui-se em uma resposta a questões propostas pela equipe da revista *Esprit*. O texto traduzido para o português não especifica a data de origem do escrito, mas menciona ser anterior à obra *A Arqueologia do Saber*. O texto foi publicado no Brasil pela revista *Tempo Brasileiro* N 28 (jan.mar.1972).

objeto surge não por princípios da racionalidade científica, mas se constitui historicamente e não depende exclusivamente da ciência, mas também de razões externas. Já em suas duas primeiras obras, e como exemplo paradigmático, Foucault aponta que o modelo epistemológico é impróprio para compreender o surgimento de saberes sobre a loucura e a medicina moderna, temas desenvolvidos respectivamente, nas obras *História da Loucura na Idade Clássica – 1961* e *O Nascimento da Clínica – 1963*¹⁴.

Em a *História da Loucura na Idade Clássica*, Foucault estuda o nascimento da psiquiatria no século XIX, a qual critica por se guiar pelo ideal de cientificidade, por produzir um saber que não é o de compreensão da loucura, mas sobre ela, com o objetivo de dominá-la pela racionalidade. Defende que o domínio da prática psiquiátrica se faz antes por um controle moral, do que por uma objetividade do saber da loucura. A leitura que o autor propõe é que a psiquiatria esconde por traz do ideal de objetividade do saber científico (ideal positivista) uma tática moral, em que o louco é excluído institucionalmente. Deste modo, constata:

Se se quisesse analisar as estruturas profundas da objetividade no conhecimento e na prática psiquiátrica do século XIX, de Pinel a Freud, seria necessário mostrar justamente que essa objetividade é desde a origem uma coisificação de ordem mágica, que só conseguiu realizar-se com a cumplicidade do próprio doente e a partir de uma prática moral transparente e clara no início, mas aos poucos esquecida à medida que o positivismo impunha seus mitos de objetividade científica; prática esquecida em sua origens e em seu sentido, mas sempre utilizada e sempre presente. O que se chama de prática psiquiátrica é uma certa tática moral, contemporânea do fim do século XVIII, conservada nos ritos da vida asilar e recoberta pelos mitos do positivismo (FOUCAULT, 2005d, p. 501).

A análise arqueológica¹⁵ da história da loucura mostra que é preciso compreender como nesta época a loucura era percebida e, no interior desta problemática isto quer dizer, como em uma relação teórica e prática se estabelecia uma exclusão institucional do louco. Para o arqueólogo o que interessa “[...] é saber como, nessa época, a loucura era percebida, anteriormente a toda tomada de consciência, toda formulação de saber” (FOUCAULT, 2005d, p.385). Nesse sentido, Foucault aponta que a análise tem que se situar no âmbito do que

¹⁴ A maneira como serão abordado essas duas obras neste momento visa apenas evidenciar como nelas é tematizado o deslocamento que a arqueologia faz em relação à epistemologia. No próximo capítulo será retomada a análise de ambas as obras para elucidar seus temas e objetivos específicos.

¹⁵ Tanto na obra de 61, como na de 63, Foucault não intitula seu trabalho como uma análise arqueológica. A palavra arqueologia só aparecerá em 1966 na obra *As Palavras e as Coisas* (1999a, p. XIX). Propõe-se chamar de análise arqueológica para mostrar que o que autor faz nestas duas primeiras obras é totalmente diferente da análise feita pela tradição histórico-filosófica.

chama de *percepção* (2005d, p.103). O sentido que Foucault atribui à *percepção*¹⁶ não tem nada a ver com conhecimento, muito menos se relaciona com o empirismo clássico, mas se refere às condições que em cada época determinam a maneira de perceber algo. Deste modo, antes de qualquer tomada de conhecimento, de toda formulação de saber, é preciso olhar como uma prática institucional (prisões, hospícios, hospitais, religião, etc.) estabelece *uma verdade* sobre a loucura. É preciso entender, por exemplo, como na época clássica a razão situa a loucura como des-razão. Trata-se, portanto, de verificar que experiência da loucura uma prática discursiva quer legitimar.

Nesta mesma perspectiva, Machado (1981, p.95) ao analisar o tema da loucura em Foucault, destaca que a produção teórica não é capaz de enunciar uma verdade sobre a loucura, mas que tal empreendimento caminha na contramão do conhecimento, pois caracteriza a loucura como des-razão. O que o leva a declarar:

De todo modo, o que demonstra Foucault é que o saber sobre a loucura não é o itinerário da razão para a verdade, como é a ciência para a epistemologia, mas a progressiva descaracterização e dominação da loucura para sua cada vez maior integração à ordem da razão. Eis o que é a história da loucura: a história da fabricação de uma grande mentira (MACHADO, 1981, p. 95).

Machado reafirma o que já está presente em Foucault, de que o conhecimento da psiquiatria, a qual requer estatuto de cientificidade, não passa de uma ilusão. A análise arqueológica leva Foucault a declarar (2005d, p.208) que seu trabalho não aponta no sentido da procura pela evolução de conceitos teóricos, mas se situa no âmbito da experiência, ou seja, no resgate do acontecimento que tornou possível um saber sobre a loucura. Este momento não aparece para o autor francês como uma continuidade, como aperfeiçoamento da verdade da loucura, mas como ruptura, descontinuidade, dissociação, fragmentação. De modo que afirma:

[...] o que queremos saber não é o valor que para nós assumiu a loucura, é o movimento pelo qual ela tomou assento na percepção do século XVIII: a série das rupturas, das descontinuidades, das fragmentações pelas quais ela

¹⁶ O modo como o pensador francês usa o termo percepção deve ser entendido no contexto de seu objetivo na obra *História da Loucura*: revelar experiências da loucura. Percepção é entendida como uma experiência, não no sentido de condição empírica para o conhecimento, mas como o momento em que um objeto surge na ordem do saber. Contudo, Foucault reconhece (2005a, p. 18) na obra *A Arqueologia do Saber*, que ao tratar da loucura em termos de experiência permanecia próximo de admitir um sujeito anônimo e geral da história. Portanto, admite que na obra de 1961, utilizava-se de termos que não expressava o verdadeiro sentido que seu projeto arqueológico iria assumir.

se tornou aquilo que é para nós no esquecimento opaco daquilo que ela foi (FOUCAULT, 2005d, p.393).

É com esse objetivo que Foucault constata na obra de 61 três modos diferentes de perceber a loucura e de produzir uma verdade sobre ela. Momentos que revelam experiências perceptivas diferentes da loucura e que só são possíveis de investigação para um saber arqueológico. Segundo Machado (1981, p.94-95) é possível resumir esses três momentos segundo a seguinte ordenação: no renascimento, a crítica moral a situou como ilusão; na época clássica, o racionalismo a desqualificou como erro e na modernidade as ciências humanas a patologizaram. E é sobretudo, nesse último período, com a psiquiatria que a razão sufoca, aprisiona e destrói a loucura. Portanto, essa produção teórica sobre a loucura, durante o processo histórico, se desenvolve subordinando a loucura à razão e à verdade.

Deste modo, o ponto de convergência das críticas que Foucault faz à epistemologia é de que com o surgimento da psiquiatria, isto é, com o reconhecimento da loucura como doença mental, não se produziu uma verdade mais científica da loucura. Nesta perspectiva, o fato de os loucos serem isolados não implicaria um progresso médico, pelo contrário, as razões da mudança devem ser buscadas na experiência do internamento, ou seja, nas condições que determinam classificar e internar alguém como louco. Assim, constata:

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, 2005d, p.434).

Para Foucault a função do médico na época moderna se exerce como um guardião, responsável por proteger os outros do perigo e da ameaça da loucura. “Se se apelou para o médico, se lhe foi pedido que observasse, era porque se tinha medo” (FOUCAULT, 2005d, p.356). Assim, o autor francês quer deixar claro que tanto a metodologia psiquiátrica como a prática médica não se constituiu por uma mudança científica (alteração epistemológica), mas por razões que remetem ao campo de suas condições históricas.

Essa também é a maneira como aborda o desenvolvimento da ciência médica na obra *O Nascimento da Clínica* (1963). Nela Foucault declara (2001b, p. XVIII) que sua

pesquisa sendo histórica e crítica pretende determinar as condições de possibilidade da experiência médica. O autor francês quer mostrar que a mudança da medicina clássica para a medicina moderna é antes regida por um olhar que domina do que por uma evolução do conhecimento médico. “Olho que sabe e que decide, olho que rege” (FOUCAULT, 2001b, p.100).

Segundo Roberto Machado (1981, p.115), Foucault procurou refutar a tese de que a medicina se tornou científica ao se transformar em conhecimento empírico. Para o filósofo francês, ao se analisar a medicina percebe-se que a passagem da medicina clássica para a medicina moderna, não se dá no sentido de um desenvolvimento de uma ciência mais aperfeiçoada (uma mudança epistemológica no sentido estrito), mas a transformação é arqueológica, a mudança se dá no olhar, na percepção do médico. Deste modo, explicitando a necessidade da mudança investigativa, declara:

Mas é necessário inverter a análise: são as formas de visibilidade que mudaram; o novo espírito médico, de que Bichat é, sem dúvida, a primeira testemunha absolutamente coerente, não deve ser inscrito na ordem das purificações psicológicas e epistemológicas: ele nada mais é do que uma reorganização epistemológica da doença [...] (FOUCAULT, 2001b, p.225).

É esse estatuto da mudança nas formas de visibilidade que permitem a Foucault perceber uma ruptura na organização do conhecimento na cultura ocidental. Uma descontinuidade que ainda não estava tão claro na obra anterior e se tornará evidente em *As Palavras e as Coisas* (1966). Sobre essa idéia da mudança afirma: “de tal modo que o grande corte na história da medicina ocidental data precisamente do momento em que a experiência clínica tornou-se olhar anátomo-clínico” (FOUCAULT, 2001b, p.167/68). A transformação é considerada como corte, porque enquanto a medicina clássica se detém em analisar o ser da doença (signo e sintomas) a medicina moderna procurará situar a doença em um local (o corpo doente).

Nesse mesmo sentido, R. Machado afirma:

A ruptura que inaugura a medicina moderna é o deslocamento de um espaço ideal para um espaço real, corporal, e a conseqüente transformação da linguagem a que a percepção desse espaço está intrinsecamente ligada; em outros termos, é a oposição entre um olhar de superfície que se limita deliberadamente à visibilidade dos sintomas e um olhar de profundidade que transforma o invisível em visível pela investigação do organismo doente. Em suma, a característica básica da ruptura é a mudança das próprias formas de visibilidade (MACHADO, 1981, p.115).

Enquanto para a clínica clássica havia uma dicotomia entre o ser da doença e o homem, em que a doença era estudada como uma entidade autônoma e que estava em luta com o corpo humano; por sua vez, a clínica moderna compreende a doença como um processo, onde não há mais conflito, mas o próprio corpo torna-se doente, a sede da doença. Deste modo, o que Foucault pretende ao “determinar as condições de possibilidade da experiência médica” é mostrar que a mudança que ocorre com a medicina é um deslocamento histórico. Segundo Foucault (2001b, p.XVIII) se antes a pergunta era sobre “o que é que você tem?”, agora o que se quer saber é “onde lhe dói?”. O pensador francês compreende que as mudanças são antes motivadas por uma reformulação no âmbito do saber do que por um avanço científico. De modo que afirma:

O que se modifica, fazendo surgir à medicina anátomo-clínica, não é, portanto, a simples superfície de contato entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido; é a disposição mais geral do saber, que determina as posições recíprocas e o jogo mútuo daquele que deve conhecer e daquilo que é cognoscível. O acesso do olhar médico ao interior do corpo doente não é continuação de um movimento de aproximação que teria se desenvolvido, mais ou menos regularmente, a partir do dia em que o olhar, que começava a ser científico, do primeiro médico se dirigiu, de longe, ao corpo do primeiro paciente; é o resultado de uma reformulação ao nível do próprio saber e não ao nível dos conhecimentos acumulados, afinados, aprofundados, ajustados (FOUCAULT, 2001b, p.156/57).

Assim, conclui Foucault (2001b, p.229) que a formação da medicina clínica testemunha que a mudança ocorre nas disposições do saber. Isto quer dizer que ocorre uma reformulação no campo do saber, porque este se constitui em uma estrutura que é a do visível e do enunciável e, quando esses elementos da visibilidade transformam-se, modifica-se todo o espaço de um saber.

Foucault defende (1971, p. 41) que não se deve reconhecer a unidade do discurso clínico em um conjunto de conhecimentos tentando dar-se um estatuto científico, mas, antes, privilegiar a dimensão do saber procurando resgatar as implicações do não-discursivo que o envolvem. Busca-se, dessa maneira, a unidade do discurso em uma relação entre o “[...] teórico e prático, descritivo e institucional, analítico e regulamentar, composto tanto de inferências quanto de decisões, de afirmações como de decretos” (FOUCAULT, 1971, p. 41-42).

A relação da clínica com o não-discursivo também faz parte da análise de Foucault no texto de resposta a revista *Esprit*¹⁷. Neste momento, Foucault defende (1972, p. 73-75) que a explicação para a modificação do discurso clínico não se deve ao fato de que a consciência dos homens se modificou, provocando uma alteração na percepção da doença, nem que as noções fundamentais da medicina clínica derivariam de uma prática política, mas que o problema essencial é o de saber qual deveria ser o modo de existência e funcionamento do discurso médico para que se produzam modificações. E que essas condições do discurso médico não se exprimem nos conceitos ou métodos da medicina, mas que elas modificam suas regras de formação.

Tanto a obra *História da Loucura* como *O Nascimento da Clínica* evidenciam a postura crítica de Foucault em relação ao conhecimento científico. Nas duas obras, o autor trata diretamente sobre o problema do funcionamento do saber médico e da configuração que o sustenta: na primeira, revelou o domínio da psiquiatria sobre a loucura e, na segunda, mostrou que o saber científico obedece a condições históricas de ordenação do discurso¹⁸.

O problema da ciência para Foucault é que ela desqualifica todo discurso que não se pautar pelos parâmetros da cientificidade, ou seja, que não for moldado pelas regras da objetividade, neutralidade e testabilidade, enfim do rigor científico. A arqueologia quer revelar a ilusão positivista que domina as ciências. Para isso, é preciso situá-la como saber, como discurso e, como tal, conforme Nietzsche declara na sua filosofia, é necessário criticá-la como produção de verdade, porque o que a move é uma vontade de verdade que é ignorada pela própria ciência.

Portanto, para Foucault o modelo epistemológico é impróprio para compreender o surgimento de saberes sobre o homem nas ciências da modernidade, porque o seu aparecimento não se dá por um progresso da ciência, buscando seu aperfeiçoamento, mas seu conhecimento surge como descontinuidade em relação às ciências da Idade Clássica. Daí, a necessidade de uma arqueologia como método de investigação dessa mudança e do que possibilita seu surgimento, haja vista que a epistemologia não vê descontinuidades.

¹⁷ A própria questão colocada pela equipe da revista à teoria arqueológica de Foucault diz respeito à relação entre a sujeição do sistema e a descontinuidade histórica com uma intervenção política.

¹⁸ Deste modo, justifica-se a opção em escolher analisar apenas essas duas obras neste momento. Elas evidenciam explicitamente a postura de Foucault em relação ao conhecimento científico. A próxima obra, *As Palavras e as Coisas* (1966), tratará do discurso científico em geral. Não terá um ponto de ataque específico como as obras anteriores, mas será uma crítica do saber das ciências como um todo. No próximo capítulo, será apresentada a crítica feita por Foucault às ciências através da obra de 1966.

2.2 A ARQUEOLOGIA COMO UM INSTRUMENTO

Neste primeiro momento procurou-se indicar o movimento que Foucault opera para pensar as ciências desde uma perspectiva diferente de aquela proposta pela história das idéias e pela epistemologia, buscando pensá-las enquanto um saber determinado entre outras formas de saber. A partir daqui tentar-se-á explicar o que o autor entende por arqueologia, como esta se apresenta enquanto “descontinuidade” em relação às concepções filosóficas modernas¹⁹ e, por fim, propõem-se pensar a arqueologia justamente a partir deste conceito de descontinuidade. Defende-se que o conceito de descontinuidade é uma idéia chave para se entender o que Foucault quis realizar com o empreendimento arqueológico.

Embora Foucault nas suas duas primeiras obras procure romper com a abordagem epistemológica tradicional, já apontando a necessidade de um novo modelo de compreensão do discurso científico, a arqueologia ainda não aparece configurada como instrumento de investigação de um objeto específico. O que só aparecerá em sua próxima obra, a saber: *As Palavras e as Coisas* (1966). Nesta obra, a arqueologia é apresentada como um método²⁰ com um objeto próprio: o *saber*. Tendo este como epicentro da investigação, sua preocupação será compreender o que há de comum entre os saberes de uma determinada época e o que os tornam coerentes entre si. A tese de Foucault é de que todo saber (científico ou não) só é possível em determinado momento histórico, porque há um espaço de organização e de ordenação que o possibilita, e que, por outro lado, o acesso a esse campo não pode ser conquistado por um saber que for guiado pelos princípios epistemológicos. Deste modo, em relação a tarefa da arqueologia, afirma:

Tal análise, como se vê, não compete à história das idéias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constitui o saber; na base de qual a priori histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer idéias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em

¹⁹ Para Foucault a modernidade corresponde ao período que se inicia com Kant e se estende até nossos dias. Para o pensador francês não faz sentido falar em pós-modernidade ou período contemporâneo, isto porque nossa forma de pensar o mundo ainda é a mesma daquela inaugurada por Kant. O pensamento moderno está alicerçado em um modelo de ordenação do pensar que tem o homem como princípio. Este assunto será melhor esclarecido no segundo capítulo.

²⁰ Em seguida, se perceberá que Foucault ao utilizar a palavra método não quer tratar em termos de conhecimento, atividade que delimita os critérios para a busca da verdade. Ao contrário, como *um* modo de abordagem que utiliza instrumentos de análise em um domínio específico: o saber. É neste sentido que empregaremos o termo método para se referir a arqueologia.

filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem (FOUCAULT, 1999a, p. XVIII).

Foucault deixa claro que o projeto que pretende realizar exige outra forma de abordagem. Como já sugerimos, ao elaborar a noção de arqueologia Foucault está procurando determinar um modo de análise que se diferencia de outras formas de investigação já em operação, especificamente a história das idéias, a própria história enquanto disciplina, a epistemologia e a lingüística. “Se empreguei esse termo arqueologia [...] era para dizer que o tipo de análise que eu fazia estava deslocado, não no tempo, mas pelo nível em que se situa” (FOUCAULT, 2005c, p. 319). No entanto, não propõe que a arqueologia substitua as outras formas de abordagem e se torne uma metodologia universal, o que quer é mostrar que as análises existentes não dão conta de explicar a realidade no nível das regularidades, condicionamentos e transformações. “A arqueologia do saber será sempre apenas um modo de abordagem” (FOUCAULT, 2006b, p. 189).

Foucault declara (FOUCAULT, 2005c, p. 145-146) que o termo arqueologia é empregado arbitrariamente e que, em certo sentido, o compromete por fazer referência a dois temas que pretende evitar. Em primeiro lugar, *arkè* em grego significa começo, idéia que remete ao tema da origem. Porém, para o autor francês, o seu empreendimento não é o de procurar uma origem primeira, um fundamento para qualquer fenômeno; segundo, a palavra arqueologia remete a idéia de escavação, a busca de algo escondido, secreto, silencioso à consciência dos homens. Contudo, não é essa a tarefa do autor e, sim, analisar o que foi dito em sua existência manifesta, como uma prática que obedece a regras. Foucault admite que, embora tenha de evitar esses dois caminhos, utilizou o termo arqueologia porque ela remete ao domínio de investigação em que se situa seu trabalho: o discurso ou as palavras. “O direito das palavras [...] autoriza, pois, a dar a todas essas pesquisas o título de *arqueologia*” (FOUCAULT, 2005a, p. 149).

O que interessa ao arqueólogo não é saber quem teve tal idéia ou qual influência sofreu, postura própria da atividade que faz o historiador das idéias, mas saber como uma tal idéia possa ter surgido como um acontecimento na ordem do saber. Fica claro que, para Foucault, a utilização da palavra arqueologia não indica a busca de nenhum começo, nem de uma “exploração geológica”, mas quer indicar a investigação do já dito no nível de sua existência. Isto quer dizer que sua filosofia tem como objetivo analisar o pensamento em seu

aparecimento²¹, quer responder a questão: como pode um pensamento surgir? E de que possibilidade se trata?

Embora, em *A Arqueologia do Saber*, Foucault apresente a arqueologia como um *método de análise* (FOUCAULT, 2005a, p. 18), não se deve ver o projeto de constituir um método em termos de conhecimento, como ordenamento de procedimentos para demonstração da verdade, mas como utilização de um *instrumento* que permite recortar um domínio de objetos, no caso: o saber. Em suas palavras, define seu trabalho como: “[...] um domínio de objetos que procuro isolar, utilizando instrumentos encontrados ou forjados por mim, no exato momento em que faço minha pesquisa, mas sem privilegiar de modo algum o problema do método” (FOUCAULT, 2006b, p. 229). Isto quer dizer que, não há uma preocupação metodológica no projeto arqueológico de Foucault, pois em nenhum momento nos oferece um livro que teorize sobre o método arqueológico. Contudo, está presente em sua reflexão a preocupação em evitar o método formalizador e o interpretativo, isto porque quer evitar fazer da arqueologia um método universal de análise ou uma mera interpretação. O próprio subtítulo em *As Palavras e as Coisas* deixa isso evidente: “[...] não é a arqueologia, mas uma arqueologia das ciências humanas” (FOUCAULT, 2006b, p. 177).

Em certo sentido, a arqueologia deve ser entendida como método por estabelecer instrumentos que permitem recortar um domínio de objetos: as coisas ditas no momento em que foram ditas, o discurso em sua existência prática, numa palavra, a forma da constituição do saber. Deste modo, a arqueologia nada mais é do que uma *reescrita* (FOUCAULT, 2006a, p. 158), isto é, a arqueologia ao analisar o discurso o reescreve a partir de sua existência regulada.

²¹ Não se pretende, neste trabalho, discutir a noção de aparecimento, mas mostrar como este conceito, entendido em sentido lato e não filosófico, não faz referência à procura por fundamentos em termos metafísicos. Deste modo, todas as vezes que serão utilizadas as palavras aparecimento, surgimento ou acontecimento se estará relacionando com o projeto de Foucault de fazer da filosofia, não a pesquisa da origem de algo, mas, ao contrário, uma pesquisa de como algo surge como invenção. Essa tarefa crítica, em relação à tradição filosófica que acredita ser possível alcançar uma origem, realiza-se de duas maneiras: primeiro, pela arqueologia, uma investigação que vai se dar através da constatação de que o saber é histórico e obedece a uma ordenação pelo discurso. Segundo, pela genealogia, uma análise de como algo se constitui como “emergência”. Foucault, em *Microfísica do Poder*, mais especificamente no texto *Nietzsche, a genealogia e a história* (2005e, p. 15-37), defende que se deve recusar a pesquisa pela origem (Ursprung) e buscar o ponto em que algo surge, o qual chama de emergência (Entstehung). Para o pensador francês, a emergência “é o princípio e a lei singular de um aparecimento” (2005e, p. 23). Para este autor, o que está no começo de algo não é uma essência pura e imóvel, mas uma relação de forças. “O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate” (2005e, p. 18). Nesse sentido, a emergência de algo, o fato de algo surgir não é por responsabilidade de alguém, ninguém é seu autor, mas ela se produz através de determinada relação de forças. Isto quer dizer que, para Foucault a emergência se dá no afrontamento das forças, no que chama de “não-lugar”, ou ainda, a emergência “se produz no interstício” (2005e, p. 24). Neste capítulo continuar-se-á abordando a visão arqueológica, já a crítica genealógica será melhor esclarecida no terceiro capítulo.

O discurso é o objeto de estudo da arqueologia. Foucault afirma estar “[...] obcecado pela existência dos discursos, pelo fato de as palavras terem surgido [...]” (FOUCAULT, 2005c, p. 72). O interesse de Foucault na arqueologia é compreender o surgimento e a transformação dos saberes, para realizar essa tarefa pretende fazer uma *análise dos discursos* (FOUCAULT, 1972, p. 67)²², pois entende que o saber só pode ser compreendido pelo discurso que o expressa. A análise que Foucault faz do discurso não é uma investigação que tem a linguagem como objeto. Seu interesse, diz Foucault (2005c, p. 73), não é pela língua como um conjunto de estruturas, mas os discursos como unidades de funcionamento. Isto quer dizer que o importante é saber como no discurso uma palavra encontra “espaço” para ser dita.

Nessa perspectiva, analisar o discurso é a “chave” para se compreender o saber de uma época. Para o autor Francês, para que algo possa ser dito, para que se possa falar de alguma coisa, para que um objeto apareça ao saber são necessárias condições discursivas. O discurso é a ordem que possibilita que as coisas apareçam para o saber. Segundo Araújo (2001, p. 37) “o discurso arma o pensamento”.

Segundo Foucault (1971, p. 42) o que pode ser chamado de saber não é a soma de conhecimentos; a distinção entre verdadeiro e falso, próprio a esse último, não é pertinente. Antes, saber se refere ao conjunto formado a partir do sistema de positividade²³ de uma época e manifesto na unidade de uma formação discursiva. A positividade que forma os saberes de uma época é condição para a produção dos discursos.

A preocupação em investigar as condições que tornam possível o aparecimento e transformação dos saberes é questão central em *As Palavras e as Coisas*. Neste momento, a arqueologia apreende o saber como positividade, ou seja, para compreendê-lo é preciso situar a investigação a partir dele mesmo, de suas próprias condições internas de ordenamento dos discursos. Atitude que leva Foucault a constatar a existência de uma ordem constitutiva do saber, a qual chama de *epistémê*.

²² O surgimento dos saberes, principalmente os saberes sobre o homem na modernidade (tema em *As Palavras e as Coisas*) e a investigação do discurso (tema em *A Arqueologia do Saber*) será tratado mais especificamente no próximo capítulo.

²³ O conceito de positivo e positividade utilizado por Foucault não se referem ao modelo filosófico inaugurado por Auguste Comte (1798-1847), mas tão somente a um campo de formação que constitui as condições para o aparecimento e transformação de práticas discursivas reguladas. São as regras que possibilitam formar um determinado domínio de objetos, que permite um tipo de formulação, um modo de aparecer dos conceitos, e uma forma de assumir posições teóricas.

Por *episteme*, entende-se, de fato, o conjunto das relações que podem unir, numa dada época, as práticas discursivas que dão lugar às figuras epistemológicas, às ciências, eventualmente a sistemas formalizados [...] A *episteme* não é uma forma de conhecimento ou um tipo de racionalidade que, atravessando as mais diversas ciências, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podemos descobrir, para uma época dada, entre as ciências, quando as analisamos ao nível das regularidades discursivas (FOUCAULT, 2005a, p. 214).

O autor francês não utiliza o conceito de *epistémê* para se referir às questões filosóficas do conhecimento, como tradicionalmente autores da filosofia a abordam. Segundo Rabinow e Dreyfus (1995, p.20) o objetivo de Foucault ao reinterpretar a noção de *epistémê* foi para dar conta de explicar as condições que tornam possíveis os saberes de uma época. Por *epistémê*, Foucault entende um espaço de ordem que possibilita a constituição dos saberes, espaço que é condição de possibilidade de seu aparecimento e transformação, que determina o que pode ser pensado e como pode ser pensado, o que pode ser dito e como pode ser dito. Assim, *epistémê* nada mais é do que o aparecimento de uma ordem em determinado momento histórico e que os saberes que nele surgem manifestos nos discursos, são tomados como verdadeiros devido ao seu condicionamento. O empreendimento de Foucault busca através do projeto metodológico da arqueologia descrever o *solo positivo* (FOUCAULT, 1999a, p. XVII) que possibilita em determinada época surgir determinados saberes.

É neste sentido, que o arqueólogo, para Foucault, deve tomar o saber como objeto de investigação e descrever a história das condições de possibilidade da forma como hoje nos pensamos e descrevemos o mundo. Assim, ao mesmo tempo em que a arqueologia apresenta o quadro das concepções filosóficas que se desenvolveram na modernidade também procura evitar conduzir-se por seus caminhos. O projeto arqueológico quer evitar conduzir-se por três atitudes modernas de compreensão do homem: a recorrência a atitude de dar sentido por um sujeito autônomo e transcendental, da fenomenologia; a procura de um sentido profundo e escondido próprio da hermenêutica e, também, evitar a análise estruturalista que elimina totalmente a noção de sentido²⁴.

Para Foucault a partir do final do século XVIII quando com Kant o homem, sob a configuração do sujeito, aparece como fundamento do conhecimento, ou seja, quando o ser

²⁴ Neste trabalho, não se pretende especificar teorias e autores dessas concepções filosóficas, mas somente apresentar a interpretação foucaultiana das mesmas. Neste momento, trata-se de apresentar o deslocamento metodológico feito pela arqueologia diante dessas concepções. Há também em Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, à crítica arqueológica as filosofias antropológicas (fenomenologia, marxismo e positivismo) que compõe o saber sobre o homem na época moderna, tema que será analisado no próximo capítulo.

humano passou a ser interpretado sob a lógica que o considera, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu próprio conhecimento, começa a aparecer uma modificação na maneira de compreender o homem e sua relação com o mundo. Essa divisão cartesiana entre sujeito e objeto, aparece em Kant com o homem como fundamento e, também, em todo o saber moderno: primeiro, na fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, em que o homem é interpretado como sujeito doador de sentido; depois, nas duas concepções que procuram criticar e eliminar a noção husserliana de um sujeito transcendental, presentes na: hermenêutica, que abandona a compreensão do homem como atitude doadora de sentido e que mantém a noção de sentido como necessária para entender as práticas sociais; já o estruturalismo, procura eliminar tanto o sentido quanto o próprio sujeito, ou seja, para esta metodologia o que deve ser considerado como predominante é que existem leis objetivas e transcendentais que governam a atividade humana e que o sujeito não constitui, mas é constituído por estas leis. Diante disso, o modelo arqueológico é apresentado por Foucault como uma outra metodologia para compreender a modernidade e que procura evitar cair nas concepções já existentes.

Nesse sentido, Rabinow e Dreyfus afirmam que Foucault através da arqueologia:

“[...] tentou evitar a análise estruturalista que eliminava totalmente a noção de sentido, substituindo-a por um modelo formal de comportamento humano que apresenta transformações, governadas por regras, de elementos sem significado; ele tentou evitar o projeto fenomenológico de ligar todo o sentido à atividade de dar sentido de um sujeito autônomo e transcendental; e, finalmente, evitar a tentativa do comentário de ler o sentido implícito das práticas sociais, assim como o desvelar feito pela hermenêutica de um sentido diferente e mais profundo do qual os atores sociais têm uma vaga consciência” (RABINOW;DREYFUS, 1995, p. XX).

O que Foucault pretende é oferecer um modelo alternativo a essas três tentativas modernas de concepção do ser humano. A fenomenologia que concebe o homem como objeto e como sujeito do conhecimento, através da instauração de uma atitude doadora de sentido do ego transcendental. E as duas outras concepções procuram eliminar a noção husserliana de um sujeito transcendental doador de sentido: a hermenêutica e o estruturalismo. A hermenêutica é a tentativa de interpretar as práticas cotidianas procurando reativar um significado perdido; ora, segundo Foucault (2005c, p. 47), os postulados da hermenêutica moderna levam à afirmação de que a interpretação nunca pode se concluir, isto porque não há nada a interpretar, não há nada de primeiro ou originário a interpretar, porque tudo já é interpretação;

o autor francês se afasta desse projeto que não leva a lugar algum, pois apenas se compreende o que já foi dito, constrói-se discurso sobre discurso.

A análise arqueológica se coloca à margem de sua compreensão hermenêutica, para a qual tudo são interpretações e tudo o que se tem a fazer é apenas reativar significações. Para Foucault o arqueólogo precisa se distanciar e colocar entre parênteses os conceitos de verdade e de significado. Nesse sentido, Rabinow e Dreyfus afirmam que Foucault:

[...] propõe tratar dos discursos das ciências humanas arqueologicamente, isto é, evitar tornar-se envolvido em argumentos sobre se o que elas afirmam é verdade, ou até mesmo se suas assertivas fazem sentido. [...] Ele sustenta, todavia, que é uma teoria sobre o discurso – ortogonal a todas as disciplinas, com seus conceitos aceitos, sujeitos legitimados, objetos inquestionados e estratégias preferidas que produzem afirmativas justificadas de verdade (RABINOW;DREYFUS, 1995, p.XX).

A arqueologia ao descrever as regras que condicionam os discursos não se interessa sobre a verdade e o significado. No entanto, a arqueologia aceita que no cotidiano as pessoas partilhem da noção de significado e verdade. O que o arqueólogo pretende é descrever o discurso como produto, procurando mostrar como este é percebido como um discurso verdadeiro e com significado, dentro de um solo que constitui suas condições de possibilidade. Nesse sentido, esses comentadores afirmam: “[...] as práticas discursivas [...] abrem um espaço de transformações sem significado, que obedecem a certas regras onde os enunciados, os sujeitos, os objetos, os conceitos etc. são percebidos como práticas discursivas com significado” (RABINOW-DREYFUS, 1995, p. 89). Para Foucault não faz sentido analisar o significado como fruto de uma atitude doadora do sujeito transcendental ou se ele não passa de uma mera interpretação hermenêutica, o que importa é saber como em um determinado momento algo possa surgir com significado e ser aceito como verdadeiro. Por isso, para a arqueologia, também não faz sentido o ideal positivista moderno que julga o passado como falso e incompreensível (objetos sem significado, verdade como superação dos erros).

O estruturalismo²⁵ é a crença de que os fenômenos da vida humana não são inteligíveis exceto se considerados em suas inter-relações; neste se quer “[...] encontrar leis transcendentais, a-históricas e abstratas que definem o espaço total de permutações possíveis

²⁵ Segundo Foucault o estruturalismo, enquanto movimento intelectual sediado na França que atingiu seu apogeu na década de 1960, substituiu a fenomenologia devido esta não dar conta de resolver problemas suscitadas pela análise da linguagem e da consciência (cf. 2005c, p.311).

dos elementos sem significado [...]” (RABINOW-DREYFUS, 1995, p. 62). Embora Foucault não se considere um estruturalista é deste projeto, dentre os mencionados, que o autor mais se aproxima, por rejeitar qualquer recurso à interioridade de um sujeito constituinte e com significado. Contudo, tentou evitar a análise estruturalista “[...] substituindo-a por um modelo formal de comportamento humano que apresenta transformações, governadas por regras, de elementos sem significado [...]” (RABINOW-DREYFUS, 1995, p. XX).

Nesse deslocamento filosófico produzido pela arqueologia de Foucault é evidente a influência de Nietzsche, o primeiro a desenvolver o esforço de desenraizamento da antropologia que fundamenta o saber moderno. Na arqueologia é preciso evitar a ilusão de que se possa chegar a conhecer o que é o homem em sua essência, como sujeito transcendental doador de sentido, ou um indivíduo que não tem o que fazer a não ser interpretar, ou ser governado por leis objetivas e transcendentais. Essas interpretações que giram em torno da questão do homem elidem a análise no domínio das práticas reguladas. A arqueologia permite compreender a verdade como configuração histórica, sua produção está vinculada a práticas discursivas regulares, que possibilitam que algo apareça, que se organize e se transforme no nível do saber de uma época.

Estamos diante de um filósofo que não aceita que a verdade seja uma conquista humana, nem que venha a aparecer como um progresso da razão. Neste sentido, segundo Araújo (2001, p. 174) estamos diante de um filósofo que trabalha na linha pragmática contextualista (influência de Rorty, Feyerabend e Kuhn), na qual se defende que não é possível um acesso privilegiado a realidade.

Foucault ao propor uma análise arqueológica quer mostrar que as atitudes filosóficas modernas de compreensão do homem, representados pela: fenomenologia, hermenêutica e estruturalismo, são uma das formas de interpretação do mundo e que podem desaparecer assim que o homem desapareça como fundamento de seus saberes. Essa é a tese que o autor defende em *As Palavras e as Coisas*: “Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram [...], como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (FOUCAULT, 1999a, p. 536). Deste modo, a arqueologia se situando à margem das interpretações modernas do homem, se propõe não só apenas criticá-las, mas mostrar que a análise deve ser feita sobre as condições que tornam possível que um saber sobre o homem pudesse aparecer.

O método de análise arqueológico, proposto por Foucault, ao descrever as condições de surgimento e transformação dos saberes, pretende evidenciar discontinuidades. A arqueologia é uma análise que privilegia a diferença, não só para superá-la, mas para mostrar sua especificidade. Na sua produção teórica, procurou deixar claro que sua investigação se diferencia da análise epistemológica e de concepções filosóficas da modernidade, o que se buscou mostrar até agora.

A partir deste momento, quer-se evidenciar que a discontinuidade é uma noção importante não só porque permite a arqueologia abrir um domínio de investigação, mas, também, ser um instrumento eficaz na compreensão da mudança. A noção de discontinuidade é essencial para compreensão das modificações dos saberes. Para Foucault, a: “[...] noção de discontinuidade: é, ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa, delimita o campo de que é o efeito, permite individualizar os domínios, mas só pode ser estabelecida através da comparação desses domínios” (FOUCAULT, 2005a, p. 10).

Para o filósofo francês a discontinuidade é o elemento fundamental do arqueólogo na análise histórica. Enquanto *instrumento*, a discontinuidade permite à arqueologia descrever a diferença: funciona como princípio metodológico; enquanto *objeto*, determina o que um arqueólogo deve buscar: o aparecimento de um pensamento singular. A discontinuidade não deve ser pensada fora da análise arqueológica do discurso. E sim, pensada como instrumento e objeto, ao mesmo tempo diz Foucault, porque a discontinuidade é o que conduz e o que deve ser buscado em uma análise arqueológica. Para o autor essa é, também, a tarefa da filosofia, mostrar que o que se pensa pode não ser ou ser diferente. É por priorizar a discontinuidade que a arqueologia pode descrever as condições de que algo possa surgir.

A definição que Foucault apresenta de discontinuidade como: “[...] o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo [...]” (FOUCAULT, 2005a, p. 69), remete diretamente às transformações dos saberes. Essa busca pelas transformações não deve ser entendida como procura de uma descoberta, de uma causa, uma origem fundamental, mas como produção de uma experiência²⁶, que ao modificar-se provoca transformações na compreensão. Segundo

²⁶ Segundo Pierre Macherey, na apresentação do livro *Raymond Roussel* de Michel Foucault, seria um interessante trabalho mostrar como a noção de experiência aparece nos escritos de Foucault. Mostrar que o indivíduo se constitui através de uma experiência da verdade e não como posse da mesma em termos de conhecimento. Foi o que o autor propôs fazer: uma história da experiência da loucura, da medicina, do saber, etc. (cf. Macherey apud FOUCAULT, 1999b, p. XI).

Foucault (2006b, p. 98) esteve “[...] preocupado em substituir a história das descobertas do conhecimento pelas transformações da compreensão”.

A análise de Foucault é possível, porque abre um domínio de investigação que se situa na dimensão do discurso. O projeto arqueológico deve ser compreendido a partir das organizações e transformações dos saberes que se alojam na ordenação dos discursos. Para o autor, o discurso é o lugar privilegiado das transformações, principalmente o discurso científico, em que as descontinuidades são mais evidentes. Ao investigar o discurso percebe que:

[...] o problema não consiste em saber como e por que ele pode emergir e tomar corpo num determinado ponto do tempo; é, de parte a parte, histórico – fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às cumplicidades do tempo (FOUCAULT, 2005a, p. 133).

Foucault admite que seu trabalho é de fazer aparecer a descontinuidade na história dos discursos. Declaração feita em *A Arqueologia do Saber* (2005a, p. 130) e no texto que a precede: em *Resposta a uma questão* (1972, p. 67). Por isso, vê-se em *História da Loucura: na Idade Clássica* (2005d, p. 393) a preocupação em saber não o valor que assumiu a loucura, mas a descontinuidade, que no século XVIII, levou a tornar o que ela é no esquecimento do que ela foi. Mudança de um discurso que situa a loucura como exclusão (época clássica) para um discurso que localiza a loucura como doença mental (época moderna). Também, percebe-se em *O Nascimento da Clínica* (2001b, p. 167) a constatação de um corte na história da medicina ocidental, que é a passagem de um discurso que trata do ser da doença (medicina clássica) para um discurso que investiga o indivíduo como corpo doente (medicina clínica). Enfim, em *As Palavras e as Coisas* (1999a, p. XIX) constata-se o interesse do autor em investigar não um discurso local, mas o sistema de uma época; assim, situa as modificações no domínio do saber que o levam à percepção de duas rupturas epistêmicas na cultura ocidental²⁷.

A noção de descontinuidade utilizada por Foucault tem origem nas influências de Canguilhem. Segundo Foucault (2005c, p. 358) o conceito de descontinuidade em Canguilhem não é nem um postulado, nem um resultado, mas uma maneira de fazer, um

²⁷ Um trabalho instigante seria o de mostrar como a noção de descontinuidade também estará presente na genealogia, como, por exemplo, quando Foucault investiga as modificações na experiência da prisão e da sexualidade. Não é o objetivo deste trabalho, pretende-se mostrar a descontinuidade *na e da* arqueologia.

procedimento metodológico. Tal ligação com o pensamento deste epistemólogo francês determinou que Foucault fizesse da descontinuidade um instrumento de análise. Por outro lado, é evidente, também, a influência nietzschiana na proposta do pensador francês, o qual declara (2005c, p. 312) que a leitura de Nietzsche implicou em pensar uma ruptura: de que há uma história da razão e do sujeito. O pensamento de Nietzsche determinou que Foucault buscasse pensar a descontinuidade como objeto. Em seu trabalho quis mostrar que existem histórias descontinuas, assim foi possível falar de uma história da loucura, da medicina, do saber, etc.

“A história será ‘efetiva’ na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser” (FOUCAULT, 2005e, p. 27). Segundo Foucault (1971, p. 13-15) o conceito de descontinuidade na história clássica era algo impensável, uma noção que o historiador devia apagar para que pudesse aparecer a continuidade dos encadeamentos. Mas seu estatuto mudou. Ao invés de compreender a descontinuidade como dispersão temporal, a análise histórica a tem como elemento positivo que determina seu objeto e valida sua análise. “Enfim, não é simplesmente um conceito presente no discurso do historiador, mas este, secretamente, a supõe: de onde poderia ele falar, na verdade, senão a partir dessa ruptura que lhe oferece como objeto a história – e sua própria história?” (FOUCAULT, 2005a, p. 10).

Para priorizar a noção de descontinuidade Foucault propõe (1972, p. 61-62) colocar entre parênteses as velhas formas de continuidade (tradição, influência, hábitos de pensamento, grandes formas mentais, sujeições do espírito humano) em prol da análise da diferença, estabelecendo o afastamento. Também, colocar entre parênteses as explicações psicológicas para a mudança (gênio dos grandes inventores, crises da consciência, aparecimento de uma nova forma de espírito) em prol da definição das transformações que constituíram a mudança.

Segundo Foucault (2005c, p. 146) uma explicação psicológica deve ser desconsiderada, porque se deve fazer uma análise histórica das transformações dos discursos sem recorrer ao pensamento dos homens. O autor quer mostrar que se há influência, hábito, invenção, não é por motivos que possam ser reduzidos a uma explicação psicológica do pensamento humano, mas, ao contrário, são frutos do que em uma época é permitido pensar o mesmo ou o diferente.

Idéia também defendida na *A Arqueologia do Saber* (2005a, p. 23-24), em que Foucault afirma ser necessário fazer um trabalho negativo: libertar-se de cada uma dessas noções que diversificam o tema da continuidade. Para Foucault, não quer dizer que não haja

influência, tradição num pensamento ou que não haja determinações psicológicas, mas que essas análises não dão conta da história efetiva. Essas análises elidem da realidade o domínio dos discursos regulares e em transformação. Em meu trabalho diz Foucault: “Tentei definir as transformações: mostrar a partir de que sistema regular as descobertas, as invenções, as mudanças de perspectivas, as subversões teóricas puderam ocorrer” (2005c, p. 151).

2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE O DESLOCAMENTO

Este capítulo se propôs a fazer aparecer o empreendimento arqueológico de Foucault em sua especificidade. Foi necessário percorrer o espaço aberto pelo autor para constituir esse domínio de análise. Por isso, no primeiro momento, buscou-se mostrar como a arqueologia modifica a maneira de se pensar a ciência, sendo ela própria uma investigação que provoca um deslocamento em relação à interpretação epistemológica. Em outro momento, tratou-se da arqueologia ela mesma, sua especificidade filosófica e como a noção de descontinuidade é a chave para entender sua pesquisa.

Este estudo tentou mostrar que enquanto a epistemologia percorre o caminho do progresso do conhecimento, a arqueologia “[...] deve mostrar, positivamente, como uma ciência se inscreve e funciona no elemento do saber” (FOUCAULT, 2005a, p. 207). A análise arqueológica possibilita perceber que a ilusão de busca pela verdade não permite reconhecer que o discurso científico é governado por regras que consentem que algo seja aceito como verdadeiro. Segundo Foucault (2005a, p. 210) se só se fizer à história da ciência a partir do acúmulo das verdades só se poderá descrever uma única divisão histórica: entre o que é científico e o que não é. Para o autor, essa separação não é importante, porque a própria arqueologia localiza o discurso científico como um discurso como outros: governado, dominado. Em relação ao conhecimento científico declara:

Gostaria de saber se os sujeitos responsáveis pelo discurso científico não são determinados em sua posição, em sua função, em sua capacidade de percepção e em suas possibilidades práticas por condições que os dominam, e mesmo os esmagam (FOUCAULT, 2005c, p. 187).

Também se desenvolveu a idéia de descontinuidade, pela qual a arqueologia busca se libertar das concepções filosóficas que reconhecem na consciência humana uma função

fundadora e libertar-se de investigações históricas que privilegiam a continuidade. O problema, para Foucault, “[...] não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos” (FOUCAULT, 2005a, p. 06). Destacou-se a noção de descontinuidade na arqueologia porque ela permite pensar o movimento que Foucault faz em sua produção teórica para pensar diferente. Deste modo, no segundo capítulo serão pensadas as modificações internas à arqueologia e, no terceiro capítulo, a modificação da arqueologia para a genealogia. Essa descontinuidade não remete a uma oposição, nem superação, mas ao fato de se pensar algo que ainda não foi. O fato de um pensamento surgir, acontecer, já é para Foucault uma descontinuidade.

Enfim, a arqueologia é uma descrição crítica. Ao mostrar as condições em que um saber se forma, procura evitar cair na ilusão de que a verdade é uma conquista humana. O que ela quer é fazer aparecer a verdade como um jogo de práticas discursivas. Para entender o trabalho arqueológico de Foucault se deve compreender sua inquietação em analisar o discurso, pois para que este seja produzido são necessárias condições específicas. “[...] O discurso só é discurso em relação ao que o condiciona; [...] só é discurso quando se refere a suas condições de produção” (ROBIN, 1973, p. 26).

Portanto, procurou-se mostrar neste primeiro capítulo que a arqueologia não faz conhecimento como as ciências ou a história tradicional das idéias, porque não faz história do objeto, pois não há objeto preexistente, nem objeto que se constitui pelo conhecimento, tampouco é uma filosofia do sujeito, porque não há individualidade como princípio transcendente. Antes, trata-se de uma filosofia crítica sobre a constituição histórica do sujeito e do objeto. O que interessa ao autor é saber quando e sob que condições um objeto torna-se algo para o pensamento.

3 A TRAJETÓRIA DA ARQUEOLOGIA

“Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo” (Michel Foucault – *A Arqueologia do Saber*).

Ao abordar, neste capítulo, a trajetória através da qual se configura a arqueologia na proposta foucaultiana, quer-se apresentar uma leitura que não é uma mera descrição cronológica das obras que compõem seu trabalho, mas evidenciar, por um lado, certo conjunto de problemas delimitados por Foucault, bem como o refinamento dos instrumentos de análise utilizados, por outro lado, tornar visível uma postura que visa compreender o pensamento como diferença. Como ele mesmo declara não querer continuar o mesmo - como indica a citação acima – deve-se perceber o movimento de seu pensamento como sua tendência filosófica para pensar diferente do que se é²⁸.

Nesse capítulo, pretende-se apontar as modificações internas à fase arqueológica, pela apresentação dos temas e objetivos em cada uma das principais obras desse período e, também, apontar a presença de uma mesma preocupação no conjunto delas. Com isso, visa-se mostrar que o conceito de descontinuidade é também necessário para compreender o movimento de diferenciação que o autor produz em cada obra. Uma descontinuidade que não é da ordem da contradição, mas se revela como uma maneira de pensar diferente, uma necessidade de pensar o que ainda não foi pensado. Também, quere-se apresentar o discurso como chave para compreender um mesmo conjunto de preocupações no empreendimento arqueológico. Pensar o domínio discursivo é o que possibilita a Foucault compreender o surgimento e transformação dos saberes.

Tendo esses princípios como norteadores de nossa investigação sobre as obras da fase arqueológica, busca-se descrever os principais momentos reflexivos deste período, sendo

²⁸ Não se pretende, neste trabalho, discutir qual a classificação é mais condizente com seu pensamento, como fazem alguns comentadores ao rotularem-no como estruturalista, historiador, anti-humanista, pós-moderno, entre outros. Conforme defende Roger Pol-Droit, em *Michel Foucault: entrevistas* (2006), as tentativas de etiquetar o pensador francês são atitudes de “[...] não aceitar plenamente que Foucault não cessa de evoluir, de tornar-se outro, de dissociar-se sua identidade” (POL-DROIT, 2006, p. 26). A obra de Pol-Droit, que é composta de seu comentário e mais três entrevistas realizadas com Foucault em 1975, expressa bem como pretende-se abordar o movimento de seu pensamento em suas obras: a recusa em estabelecer continuidades, ou seja, um sentido imóvel para as mesmas. Foucault sempre procurou fugir das interpretações que o tentavam capturá-lo em uma identidade, como ele mesmo declara: “[...] não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui onde o observo rindo” (FOUCAULT, 2005a, p. 19). Enfim, embora haja em neste autor a postura de sempre estar pensando diferente do que se é, defende-se a idéia de que em qualquer momento de seu pensamento à preocupação em fazer de sua filosofia uma inquirição do presente. Essa idéia será melhor esclarecida na conclusão deste trabalho.

eles: a *História da Loucura na Idade Clássica* – 1961, na qual Foucault apresenta um estudo das diferentes experiências da loucura, situando-se do final da Idade Média até a constituição da psiquiatria no século XIX; *O Nascimento da Clínica* – 1963, em que procura descrever a mudança na organização do conhecimento médico sobre a doença, constatando um deslocamento histórico entre a medicina clássica e a medicina clínica; *As Palavras e as Coisas* – 1966, obra na qual o autor revela que a cultura ocidental é formada por uma descontinuidade na ordem dos saberes, sendo que em cada período existe uma ordem, a qual chama de *epistémê*, que possibilita que as coisas apareçam e sejam aceitas como verdadeiras; e a *Arqueologia do Saber* – 1969, em que direciona a compreensão dos saberes através da análise do discurso em sua condição de existência, ou seja, investigação que aborda o discurso como acontecimento, descrevendo as regras, que no nível do enunciado, possibilitam que ele apareça e não outro em seu lugar²⁹.

3.1 A “EXPERIÊNCIA” DA LOUCURA

Em 1961 Foucault publica sua primeira obra *História da Loucura na Idade Clássica*³⁰, a qual é derivada de sua tese de doutorado em filosofia³¹. Nela, a experiência da loucura é o objeto de uma análise histórica. O objetivo do autor é investigar o nascimento da psiquiatria, ou seja, quer entender como na modernidade a loucura apareceu objetivada como doença mental. A tese que defende é de que a psiquiatria não se desenvolveu a partir do progresso da ciência, de um conhecimento objetivo da loucura ou de uma evolução do conhecimento médico em torno do louco, mas, sobretudo, surge como um saber de dominação

²⁹ Opta-se pela descrição dessas quatro obras pelo fato de elas revelarem com mais propriedade o domínio de investigação arqueológico que Foucault inaugura. Outras obras, escritos ou entrevistas que pertencem a este período são usados para completar o que se quer demonstrar neste estudo: a constituição de uma análise que se coloca como descontinuidade em relação às concepções filosóficas modernas.

³⁰ Com a publicação da *História da Loucura* em 1961 Foucault apresenta um instrumento metodológico singular na abordagem do discurso científico. Esta análise será mais tarde, em 1966 na obra *As palavras e as coisas*, descrita pelo autor francês como arqueológica (FOUCAULT, 1999a, p. XIX). Com isso, este autor pretende destacar que sua investigação, além de metodológica, manifesta-se também como prática que procura diferenciar-se das tradicionais análises do pensamento, seja da epistemologia em relação ao racionalismo científico, seja das concepções filosóficas em relação as idéias.

³¹ Embora se começou a análise arqueológica através da descrição sobre a obra *História da Loucura*, faz-se necessário mencionar o estudo de Foucault sobre Kant, anterior a publicação da obra de 61. Em 1960, o pensador francês escreve uma tese intitulada: *Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant*, esta nunca publicada (cf. DE I, 2002, p. 14). Sua ligação com Kant aparece em vários momentos de seu pensamento: na arqueologia, quando investiga as condições de possibilidade do discurso (tema já explicado no capítulo anterior) e, na genealogia, quando vê a filosofia como um diagnóstico crítico do presente. Esta última idéia será abordado na conclusão.

da loucura, de integração da mesma à ordem da razão. Por isso, para o autor, a questão que se deve postular para entender como a loucura aparece para o pensamento não é “o que é a loucura?”, mas, “como a loucura é percebida pelas práticas institucionais?”. Em suas palavras:

[...] loucura: mais do que perguntar o que, em uma dada época, é considerado como loucura e o que é considerado como não-loucura, como doença mental e como comportamento normal, perguntar-se como se opera a divisão (FOUCAULT, 2006b, p. 337).

Na obra de 61, a preocupação do filósofo francês é de mostrar que em diferentes períodos operou-se uma divisão na experiência da relação entre razão e loucura. Segundo Foucault (2002, p. 158) ao se fazer a história da loucura não se quer buscar a loucura em seu “estado selvagem”, antes quer ser um estudo estrutural do conjunto histórico que remete à decisão que liga e separa, ao mesmo tempo, razão e loucura. Nesta obra, a análise da ciência psiquiátrica visa evidenciar que seu discurso não deve ser tomado como um conhecimento que se tornou aperfeiçoado racionalmente quando começou a abordar a loucura como doença mental, antes quer mostrar que o objeto loucura apareceu como um acontecimento histórico na ordem do saber.

Foucault inicia a obra descrevendo e refletindo sobre a experiência da Idade Média de exclusão da lepra, que no final desse período é substituída pela experiência da loucura. Neste primeiro passo, o autor quer compreender as condições históricas que no século XVII (da Renascença à Época Clássica) substitui os leprosários da Europa em casas de internamento de pessoas tão diferentes reunidas em uma mesma categoria: o desatino (pobres, loucos, devassos, libertinos, dissipadores, etc., ou seja, todos os que fogem dos padrões normais da razão). “O desatino começa a ser avaliado segundo certo distanciamento da norma social” (FOUCAULT, 2005d, p. 104). O desatino representa na Época Clássica todos os que são desclassificados da ordem da razão.

Uma grande parte da obra é ocupada para evidenciar o aparecimento da loucura na época clássica como o contraste da razão. O século XVI marca o início da razão como mecanismo eficaz para o processo do conhecimento. Nesse caminho, a loucura surge para o racionalismo como algo que deve ser evitado pelo sujeito do conhecimento. Trata-se de uma razão que na modernidade constituiu-se como objetivável cientificamente, o que leva a uma exclusão definitiva entre razão e loucura. A pesquisadora brasileira da obra de Foucault, Inês

de Araújo, expressa bem essa relação dizendo: “[...] a razão precisa afastar de si o que ela não pode ser, isto é, a loucura, para reconhecer-se como razão” (2001, p. 08).

A leitura que Foucault propõe da época clássica indica que loucura e razão se integram mutuamente, uma é a medida da outra, uma fundamenta a outra. É uma relação de dependência, em que uma só existe em relação à outra. Desse modo, afirma: “[...] loucura e razão entram numa relação eternamente reversível que faz com que toda loucura tenha sua razão que a julga e controla, e toda razão sua loucura na qual ela encontra sua verdade irrisória” (FOUCAULT, 2005d, p. 30). Enquanto a loucura só pode ser compreendida por uma razão que a define e a domina, a verdade da razão “[...] consiste em fazer aparecer por um instante a loucura que ela recusa [...]”, diz Foucault (2005d, p. 33).

Neste sentido, Foucault postula que no século XVI embora a razão se coloque contrária à loucura, não há uma exclusão total, pois, como foi dito, uma fundamenta a existência da outra. “Ali, loucura e não-loucura, razão e não-razão estão confusamente implicadas: inseparáveis, já que não existem ainda, e existindo uma para a outra, uma em relação à outra, na troca que as separa” (FOUCAULT, 2002, p. 153). Isto quer dizer que elas não existem separadas. A divisão é aparente. O diálogo de ruptura é para Foucault um testemunho de que elas ainda se falam.

Para demonstrar essa relação de dependência, mas também de exclusão entre razão e loucura, Foucault recorre a um personagem que é marco do início da época clássica: René Descartes³². A tese de Foucault é que com Descartes a loucura é excluída do pensamento. Com o *cogito* de Descartes a loucura manifesta-se como “condição de impossibilidade do pensamento” (FOUCAULT, 2005d, p. 46). Para Foucault, na filosofia de Descartes a loucura é excluída do pensamento, porque desqualifica o sujeito meditador, o impede de realizar o processo do cogito. Foucault comentando sobre a atitude de Descartes afirma:

[...] há um momento em que a loucura é, na realidade, considerada, mas como uma eventualidade que não se pode assumir e que não se pode fazer entrar no jogo das transformações qualificativas (porque ele seria, justamente, desqualificativa); esse momento é, por isso mesmo, uma certa maneira de qualificar o sujeito meditador como não podendo ser louco – um modo, portanto, de transforma-lo por exclusão, por exclusão da loucura eventual (FOUCAULT, 2001c, p. 86).

³² Foucault situa Descartes (1596-1650) como marco filosófico da descontinuidade que compõe o período da renascença e a época clássica. Essa divisão é própria do pensamento de Foucault: há entre o Renascimento e a Modernidade uma descontinuidade que o autor chama de “Época Clássica”, que se refere aos séculos XVII e XVIII, de Descartes ao Iluminismo. Contudo, o autor vai tematizar as razões dessas mudanças descontínuas somente na obra de 1966 – *As Palavras e as Coisas*.

Em Descartes, o sujeito meditador que atravessa o processo da dúvida, no próprio movimento da meditação, toma consciência de que não pode ser louco; nenhum louco conseguiria chegar à hipótese do Gênio Maligno, pelo contrário, aquele que chega só pode fazê-lo evitando o perigo da loucura. “Se alguém pensa não pode ser louco. Se alguém é louco não pode pensar” (MACHADO, 1981, p. 61). Descartes representa, para Foucault, este momento em que a razão se posiciona como o que está do outro lado, do lado correto e normal. Aliás, a própria separação já é uma produção realizada pelo domínio da racionalidade.

A leitura que Foucault faz de Descartes³³ é de que: por um lado, a loucura é excluída do pensamento, mas por outro lado, ela está sempre presente na consciência do sujeito que tem o propósito de duvidar e que não quer deixar-se dominar por alguma ilusão. “Parece que, se a loucura não intervém na economia da dúvida, é porque ela ao mesmo tempo está sempre presente e sempre excluída do propósito de duvidar e da vontade que o anima desde o começo” (FOUCAULT, 2005d, p. 142). Se se pode falar de uma presença da loucura é unicamente para evitar seu perigo.

É sob essa configuração que Foucault constata (2005d, p. 187) que na época clássica a afirmação de alguém como louco não se fundamenta num domínio teórico do que seja a loucura, mas é antes condicionada pela percepção do louco e dedução da loucura, ou seja, o critério que estabelece alguém como louco é a ausência da razão. “O século XVIII percebe o

³³ Na primeira parte da *História da Loucura na Idade Clássica* (1961), Foucault utiliza-se de Descartes para mostrar que na época clássica a loucura é excluída da razão. Essa interpretação da loucura e o cogito cartesiano gerou um debate entre Derrida e Foucault. O primeiro passo é dado por Derrida ao escrever o texto *Cogito e história da loucura*, que tem origem na conferência proferida por este em março de 1963. A tese deste autor é de que a loucura não foi excluída do pensamento, não se poderia dizer como quer Foucault: “eu que penso, não posso estar louco”, porque ao pensar se anularia a loucura, mas que “[...] o ato do Cogito vale *mesmo se sou louco, mesmo se* meu pensamento é louco do começo ao fim” (DERRIDA, 2001, p. 50). Foucault responde ao autor com o texto *Resposta a Derrida*, que foi incluído como posfácio na nova edição de 1972 de *Histoire de la folie à l'âge classique* (Gallimard). Resposta que reafirma a exclusão da loucura por Descartes. Foucault afirma: “[...] esse momento é, por isso mesmo, uma certa maneira de qualificar o sujeito meditador como não podendo ser louco [...]” (FOUCAULT, 2001c, p. 86). Para o pensador da arqueologia, Descartes excluiu a loucura porque além dela ser uma impossibilidade para o pensamento, também afeta a verdade objetiva do sujeito pensante. Para Descartes, ela compromete o *cogito*, pois sendo louco o homem não se reconhece como ser pensante e existente. “Se penso, existo; se sou louco, não penso; portanto, se penso não sou louco e se sou louco nem penso nem existo” (MUCHAIL, 1995, p. 17). Parece consistente a resposta de Foucault ao afirmar (2002, p. XXV) que: a crítica de Derrida é um “delírio de interpretação”, pois julga todo o conteúdo de seu livro a partir das poucas páginas dedicadas a Descartes, isso, sem se quer dizer uma palavra do conteúdo histórico, métodos, conceitos e hipóteses apresentadas no livro; ainda, Foucault aponta que Derrida “deturpa” sua própria leitura de Descartes, como, também, a dele. Isto porque, Derrida afirma que a loucura não está submetida a nenhuma exclusão particular e, Foucault responde que ao tema da loucura Descartes não propõe nenhuma resolução particular, ela é excluída, ao passo que o sonho e a ilusão são superados pelo sujeito no processo da meditação. Sobre o assunto conferir a obra: *Três tempos sobre a história da loucura*, de Maria C. F. Ferraz (2001), a qual reúne os textos mencionados acima.

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” (FOUCAULT, 2005d, p. 187). Isto quer dizer que não há um conhecimento da loucura, mas ela é deduzida a partir do comportamento “desordenado” do louco.

Para Foucault, na época clássica, “a loucura tem uma dupla maneira de postar-se *diante* da razão: ela está ao mesmo tempo *do outro lado* e *sob seu olhar*” (FOUCAULT, 2005d, p. 184). Por um lado, a loucura é percebida como o outro, isto é, como aquilo que está do outro lado, aparece como não-ser, como negação, negatividade do afastamento, como oposição ao razoável, uma distância que se mantém em relação à razão. Nesse sentido, a “[...] loucura experimentada em tudo aquilo que pode ter de negativo: desordem, decomposição do pensamento, erro, ilusão, não-razão e não-verdade” (FOUCAULT, 2005d, p. 252). Por outro lado, sob o olhar da razão a loucura apresenta-se como individualidade singular, com características próprias que a distinguem do não louco, relacionando-se com a razão que é seu princípio de julgamento. O vazio anterior da loucura é agora preenchido pelo conteúdo da racionalidade. Nessa dupla relação “[...] a razão reconhece imediatamente a negatividade do louco no não-razoável, mas reconhece a si mesma no conteúdo racional de toda loucura”, diz Foucault (2005d, p. 187).

Ora, se a loucura não pode ser acessada em seu ser “primitivo” e não passa de uma instância vazia, constituída por um conteúdo racional, o que é ela então? Para Foucault (2002, p. 156): “[...] nada mais, sem dúvida, do que ‘a ausência de obra’”³⁴. Ela não diz nada, o que parece dizer é, na verdade, a razão que o diz. O autor defende que a própria divisão entre razão e loucura é fruto deste processo criado pela racionalidade clássica. Nesse sentido Pol-Droit (2006, p.24) afirma: “o próprio movimento que os distingue é aquele que os faz existir”. Daí que seu tema na obra *História da Loucura* não é o objeto loucura, ela não tem essência a ser revelada, mas a psiquiatria em seu domínio da loucura pela racionalidade.

³⁴ Um estudo instigante e que valeria a pena ser pesquisado é o da relação que Foucault faz entre loucura, linguagem e literatura. Tema que faz surgir à única obra em que o autor faz um estudo de um pensador em particular, a saber: Raymond Roussel. Como tal assunto foge do objetivo deste trabalho, apontar-se-á aqui apenas a tese central desse projeto. Segundo Foucault (2002, p. 238) seu interesse pela loucura vai ao encontro de seu interesse pela literatura, pois a loucura que a partir do século XVII havia sido afastada, começa a aparecer na literatura. Daí, seu interesse por autores como: Hölderlin, Blanchot, Mallarmé, Sade, Artaud, além do próprio Raymond Roussel. Concebe (FOUCAULT, 1999b, p. 145) a linguagem como um lugar vazio, um oco, em que loucura e obra se comunicam e se excluem. Comunicam-se, porque se faz a experiência da loucura na linguagem enquanto literatura e, se excluem, porque a linguagem ao dizer a loucura, não diz nada dela. Escreve é correr o risco da loucura. “Por trás de todo escritor esconde-se a sombra do louco que o sustenta, o domina e o recobre. [...] o que ele produz no próprio ato de escrever não é outra coisa senão a loucura” (FOUCAULT, 2002, p. 243). Sobre o assunto, confira as seguintes obras de Foucault: Raymond Roussel (1999b) e *Problematização do Sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise* (DE I, 2002).

Contudo, a inovação do empreendimento foucaultiano na obra de 61 está em não ser apenas uma análise do discurso sobre a loucura (mostrar em um nível teórico como a loucura é percebida), mas também leva em consideração o não-discursivo, as práticas institucionais de controle do louco³⁵. Para Foucault a figura que reúne o domínio teórico e prático da loucura é o internamento. Ele é a chave de leitura para entender como no classicismo se dá o domínio da loucura, que aparece sob o signo do desatino. Sobre o assunto relata:

No fundo, o internamento não visa tanto suprimir a loucura, ou escorraçar da ordem social uma figura que aí não encontra lugar; sua essência não é a conjuração de um perigo. Ele apenas manifesta aquilo que a loucura é em sua essência: uma revelação do não-ser. E manifestando esta manifestação, por isso mesmo ele a suprime, pois a restitui à sua verdade de nada. O internamento é a prática que melhor corresponde a uma loucura sentida como desatino, isto é, como negatividade vazia da razão; nele, a loucura é reconhecida como não sendo *nada* (FOUCAULT, 2005d, p. 249).

O que o autor francês evidencia (2005d, p. 243) é que a experiência clássica vive um paradoxo da loucura: por um lado, ela está sempre ausente, seu ser é inacessível para o pensamento, é reduzida ao silêncio, “em si mesma, é coisa muda”, diz Foucault (2005d, p. 509); por outro lado, ela está presente e visível no comportamento desordenado do homem louco. Assim, para Foucault, embora a loucura não possa ser conhecida, recolhida em uma palavra, há a predominância de uma experiência externa, que percebe no louco uma loucura que é compreendida como des-razão. Experiência que define quem deve ser internado.

Segundo Foucault (2005d, p. 53) o gesto que aprisiona como desatino não é simples, mas tem diferentes significações, que podem ser: políticas, sociais, religiosas, econômicas ou sociais. Significações que são sempre exteriores à loucura, que objetivam dominá-la e excluí-la, podendo manifestar-se como, por exemplo, no “[...] momento em que a loucura é percebida no horizonte social da pobreza, da incapacidade para o trabalho, da impossibilidade de integrar-se no grupo; o momento em que começa a inserir-se no texto dos problemas da cidade” (FOUCAULT, 2005d, p. 78). Estas são significações sentidas em uma unidade marcada pela negatividade da des-razão. A razão é o critério para o enclausuramento.

Durante a época clássica o desatino e a loucura não se separavam, mas entendiam-se “[...] o *desatino*, como sentido último da loucura, e a *racionalidade*, como forma de sua

³⁵ Nesta obra aparece à recorrência a uma força externa, um poder institucional, que se relaciona ao discursivo para explicar as transformações sociais. Contudo, nas obras seguintes da fase arqueológica Foucault abandonará a análise do não-discursivo, para se deter à investigação das condições de modificação dos saberes a partir do discurso.

verdade” (FOUCAULT, 2005d, p. 251). É a partir da segunda metade do século XVIII que essa unidade começa a se desfazer, quando há uma reorganização do espaço do internamento. Começam a surgir asilos especialmente destinados aos loucos. Nessa mudança, o que interessa a Foucault não é determinar a natureza causal dessa alteração, mas saber como a loucura passa a ser percebida de outro modo. Trata-se de compreender o momento em que a loucura passa a ser analisada pela psiquiatria como uma doença mental.

Segundo Araújo (2001, p. 32), Foucault ao escrever a *História da Loucura* não quer fazer uma história para saber o que é a loucura, muito menos fazer uma avaliação do saber médico sobre a loucura em termos de uma ciência eficaz ou não, mas uma história que procura perceber como a medicina chegou à loucura vista como doença mental.

Para Foucault a constituição da psiquiatria não se deve ao fato de se ter tornada uma ciência, no sentido de um conhecimento da loucura e de uma psicologia humanística no tratamento do louco, ou ainda, como evolução dos procedimentos de cura, mas antes sua origem está na modificação da percepção da loucura pelas práticas institucionais. Se no internamento da época clássica o olhar que se dirige ao louco não o atinge, apenas percebe seu comportamento desregrado. É com a psiquiatria que o olhar localiza no louco a loucura como doença mental, embora isso ainda não se dê por um processo de conhecimento da loucura. Segundo o pensador francês: “a ciência das doenças mentais, tal como se desenvolve nos asilos, pertencerá sempre a esfera da observação e da classificação” (FOUCAULT, 2005d, p. 482). Isto quer dizer que o reconhecimento da loucura como doença mental não se deve ao fato de uma ciência médica que conhece seu objeto, mas por critérios que são frutos de um “[...] saber-se vigiado, julgado e condenado [...]”, afirma Foucault (2005d, p. 494).

A mudança na experiência da loucura modifica também o direito de exigir a internação. Segundo Foucault (2002, p. 26) do século XVII até o século XIX o direito de internar o louco pertencia à família, era ela quem primeiro excluía o louco. A partir do século XIX há uma mudança. O direito de internar passa a ser do médico através de um atestado. Sendo que, a exigência da intervenção do médico para o internamento não aconteceu pelo motivo deste conhecer a loucura e ser capaz de dizer se o indivíduo deve ou não ser internado, mas antes porque se quer proteger do perigo que ela representa. Assim, Foucault afirma:

No entanto, e isto é essencial, a intervenção do médico não se faz em virtude de um saber ou de um poder médico que ele deteria, que se justificaria por um corpo de conhecimentos objetivos. Não é como cientista que o *homo medicus* tem autoridade no asilo, mas como sábio. Se a

profissão médica é requisitada, é como garantia jurídica e moral, e não sob o título da ciência (FOUCAULT, 2005d, p. 497).

Segundo Araújo (2001, p. 30) o médico é o grande responsável por essa mudança na experiência da loucura, que passa a ser reconhecida como doença mental, pois seu papel no espaço asilar é o de sábio que garante a ordem jurídica e moral. Se o médico delimita a loucura não é porque a conhece, mas porque a domina.

Como já foi defendido no capítulo anterior, o positivismo encobre, pela ilusão do objetivismo, que a psiquiatria do século XIX realizou-se antes por uma prática moral, do que por um determinismo da doença. A experiência científica moderna da loucura enganou-se ao:

[...] inscrever-se nesse determinismo da doença, em que a psiquiatria vê a verificação de seu diagnóstico, e pelo qual ele se crê justificado por considerar a doença como um “processo objetivo”, e o doente como a coisa inerte na qual se desenrola esse processo, segundo seu determinismo interno (FOUCAULT, 2002, p. 121).

A partir do momento em que a loucura é identificada como doença mental e localizada no louco, o homem aparece como objeto. O que possibilitou, segundo Foucault (2005d, p. 457), o nascimento de uma psiquiatria positiva e uma ciência objetiva do homem.

Para Foucault a exclusão do louco na sociedade ocidental depois do final do século XVI deve ser um fenômeno analisado em uma *dupla fase* (FOUCAULT, 2006b, p. 34): por um lado, pelas práticas, na maneira como as instituições estabelecem com os loucos hábitos e comportamentos de exclusão; por outro lado, é preciso analisar como tudo isso se expressa no discurso. “E foi esse conjunto ‘práticas e discursos’ que constituiu o que chamei de experiência da loucura [...]” (FOUCAULT, 2006b, p. 34).

O que Foucault mostrou na obra de 61 é que existem experiências³⁶ da loucura que, por serem históricas, são descontínuas. Pretende analisar, diz o autor da arqueologia: “Essa estrutura da experiência da loucura, que é inteiramente da história, mas cuja sede é em seus confins, e ali onde ela se decide, constitui o objeto deste estudo” (FOUCAULT, 2002, p. 157).

³⁶ Foucault reconhece que a palavra experiência não é uma boa palavra para expressar a relação que uma sociedade estabelece com a loucura. “[...] experiência da loucura, má palavra aliás, pois, na realidade, não é uma experiência” (FOUCAULT, 2006b, p. 34). A palavra experiência não deve ser entendida como um processo empirista de conhecimento. Foucault deixa claro em vários momentos que não faz conhecimento e, que seu objetivo é outro, o de mostrar que algo só surge em determinado momento porque obedece a condições práticas de existência (regras). Deste modo, para entender como o autor utiliza a palavra experiência se deve ter em mente esse conjunto de preocupações.

Por isso, para este pensador é impossível determinar a loucura em si mesma, em seu estado originário, pois ela só existe através de uma experiência em uma sociedade. Dessa forma, afirma: “A loucura não pode ser encontrada no estado selvagem. A loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam” (FOUCAULT, 2002, p. 163).

Neste sentido, o pensador francês mostrou que há uma descontinuidade de época na percepção da loucura, o que marca a maneira como cada sociedade se relaciona com o louco. Foucault constata (2002, p. 236) que até meados do século XVII, embora o fenômeno da loucura fosse definido por um sistema de exclusão, a sociedade tolerava o louco. Mas, depois do século XVII, produziu-se uma ruptura, por influência de uma sociedade industrial e urbana, em que o louco passa a ser visto como um ser marginal: incapaz para o trabalho, perigoso socialmente e pervertido moralmente, o que o torna completamente excluído. Até no internamento o louco é isolado dos outros enclausurados, pelo perigo que representa aos que são considerados não-loucos.

Portanto, o domínio da loucura pela razão, manifestado na época clássica pelo racionalismo que a desqualificou como erro, e na modernidade pela psiquiatria que a classificou como doença mental, não deixa de manifestar uma exaltação a si própria: a razão. E dessa forma, não deixa de ser uma forma de loucura, porque da mesma forma que um louco acredita possuir um corpo de vidro, estes se iludem e não percebem que tomam o erro pela verdade. Para o pensador francês: “[...] o apego a si próprio é o primeiro sinal de loucura, mas é porque o homem se apega a si próprio que ele aceita o erro como verdade, a mentira como sendo a realidade [...]” (FOUCAULT, 2005d, p. 24). Foucault parece demonstrar isso quando inicia o prefácio da obra *Folie et déraison* (1961)³⁷, na qual cita dois autores: primeiro – “os homens são tão necessariamente loucos que não ser louco seria ser louco de um outro giro de loucura” (Pascal apud FOUCAULT, 2002, p. 152); segundo – “não é isolando seu vizinho que nos convencemos de nosso próprio bom senso” (Dostoïevski apud FOUCAULT, 2002, p. 152). Ainda, neste texto, afirma que é preciso fazer a história deste “outro giro de loucura”, pelo qual os homens através de sua razão soberana isolam seu vizinho.

A tese de Foucault é de que o conceito de loucura é histórico e que cada época determina as condições para a formulação de um saber sobre a mesma. Daí a necessidade de

³⁷ Este prefácio está presente de modo integral apenas na edição original, a partir de 1972 ele desaparece das reedições. Para verificar o texto do prefácio veja em DE I o texto: *Prefácio (Folie et déraison)* (2002, p. 152-161).

analisar a loucura como acontecimento, ou seja, segundo Foucault, (2001c, p. 73) é preciso se afastar de toda filosofia que busca uma fundamentação que esteja além e aquém de todo conhecimento, em que tudo o que pode acontecer encontra-se já antecipado ou envolto por ela; para mostrar que algo só aparece para o saber de uma época porque existem condições que determinam os discursos e que tais condições são históricas. Para o arqueólogo, só se sabe que as práticas sociais e as produções teóricas produzem a loucura, quando se prioriza a descontinuidade que marca cada época.

A importância desta obra é de que ela abre caminho para a constituição de um novo olhar sobre o discurso. Se para a epistemologia tratava-se de privilegiar um progresso do conhecimento, para Foucault na obra de 1961, há a preocupação em definir um tipo particular de abordagem, um domínio de investigação que se situa ao nível da *percepção*, ou seja, perceber como as práticas e produções teóricas institucionais estabelecem com o louco uma situação de exclusão. Enfim, compreender a loucura como produto social exige uma mudança na percepção histórico-filosófica.

A singularidade da análise arqueológica, em a *História da Loucura*, se deve ao fato de questionar o saber da psiquiatria como alicerçado em pressupostos da racionalidade científica moderna. Essa atitude crítica em relação ao saber científico vai permanecer na próxima obra, a qual tem como tarefa mostrar que o saber científico da medicina clínica obedece a uma configuração descontínua.

3.2 UMA ARQUEOLOGIA DO OLHAR MÉDICO

Em 1963, quando Foucault escreve a obra *O Nascimento da Clínica*, percebe-se certa diferença na maneira como este autor aborda as modificações históricas. Sua análise recorrerá menos às condições externas (sócias, políticas, institucionais, etc.) e mais às estruturas que possibilitam que algo apareça como conhecimento verdadeiro nos discursos científicos da medicina. Embora nunca tenha se declarado estruturalista³⁸, pelo contrario, recusava essa etiqueta, sua análise da medicina revela certo entusiasmo pelas análises estruturais. Essa é a posição defendida por Rabinow e Dreyfus (1995, p. 17), para os quais sua

³⁸ Neste trabalho, não se quer discutir a polêmica que envolve o estatuto do estruturalismo no pensamento de Foucault, ou seja, não se pretende chegar a uma afirmação sobre sua posição estruturalista ou não, mas deixar claro que o pensador procurou fugir de tal classificação propondo uma análise histórica que privilegiasse a descontinuidade em que um pensamento se manifesta, seu acontecimento.

tendência para o estruturalismo se deve ao fato da tentativa de encontrar uma estrutura silenciosa que governa as práticas, os discursos, a experiência da percepção médica. Contudo, o que o faz escapar do rótulo de estruturalista é que Foucault não busca encontrar estruturas atemporais, elementos transcendentais que expliquem a realidade, pelo contrário, quer descrever as condições de possibilidade, que sempre são históricas. Pois, defende que: “[...] há pelo menos uma coisa que a estrutura nunca abocanhará – a história” (FOUCAULT, 2005c, p. 147).

Na presente obra, Foucault continuará a desenvolver um pensamento crítico ao saber científico moderno. No entanto, a diferença da obra *História da Loucura* para *O Nascimento da Clínica* se deve ao fato de que enquanto a primeira investiga a história da psiquiatria em particular, a segunda, por sua vez, faz uma análise da medicina clínica em geral.

Na obra de 63, o pensador francês, não concebe a medicina pelos princípios epistemológicos ou pela história das idéias, pelo contrário, pretende fugir de tais abordagens e desenvolver um domínio de investigação que a situa em condições históricas, como já havia feito com a psiquiatria na obra anterior. Segundo Foucault (2001b, p. 225) seu livro é um ensaio de um método que se situa no domínio mal estruturado da história das idéias. A tese de Foucault é de que essa transformação na organização do conhecimento médico, que é a passagem da medicina clássica para a moderna, ocorreu devido a um deslocamento do olhar médico sobre a doença.

O objetivo de Foucault neste momento é o de investigar a repentina mudança ocorrida na medicina no final do século XVIII. Quer saber como em tão pouco tempo houve uma transformação significativa nos objetos descritos, nas técnicas de observação e registro e nos conceitos utilizados pelo discurso científico sobre a doença. O que surpreende Foucault é o fato de que “[...] em um quarto de século, de 1790 a 1815, o discurso médico se modificou mais profundamente que desde o século XVII, que desde a Idade Média sem dúvida, e talvez até mesmo desde a medicina grega” (FOUCAULT, 2005a, p. 192).

Nesta obra, o autor começa a delimitar o domínio de investigação que se situa, a saber: o discurso. Vai colocar entre parênteses as forças externas que determinam os discursos, não que elas não sejam importantes, mas porque quer priorizar o questionamento sobre: “como em determinado momento outro discurso passa a ser aceito como verdadeiro?”. Com isso, não quer fazer uma análise lingüística, muito menos uma investigação lógica do que é dito, mas saber como um novo modo de perceber e isolar a doença pôde aparecer no discurso.

Segundo Pierre Macherey, na apresentação do livro *Raymond Roussel*, a obra de 63:

[...] explicava em que condições históricas particulares o fato de ser doente, quer dizer, ser reconhecido e reconhecer-se a si próprio como doente, estivera associado a um discurso sobre a doença submetido a regras específicas (MACHEREY, 1999, p. X).

Nesse momento, Foucault interpreta o olhar médico e o discurso que este expressa como determinado pelas estruturas do visível e do enunciável. Sendo que, a passagem do saber da medicina clássica para o saber da medicina moderna é determinada por uma transformação nas relações entre estes dois campos. Nesse sentido, Deleuze afirma (2005, p. 58) que uma época só existe devido aos enunciados que a exprimem e às visibilidades que a preenchem, ou seja, em cada formação histórica há uma repartição do visível e do enunciável, entre a forma de ver e de falar³⁹.

Para a experiência clássica a doença se manifesta ao campo do saber porque se dá, ao mesmo tempo, como visível e enunciável. “[...] na clínica, *ser visto* e *ser falado* se comunicam de imediato na verdade manifesta da doença, de que é precisamente todo o *ser*. Só existe doença no elemento visível e, conseqüentemente, enunciável” (FOUCAULT, 2001b, p. 108). Neste período, a medicina crê numa identidade entre estes dois elementos. E que essa identidade permite que a doença possa surgir como conhecimento. Para Foucault essa estrutura se mantém porque obedece a um postulado de que visível e enunciável se relacionam numa adequação total. Esse postulado, para o autor, é de que: “[...] todo o *visível* é *enunciável* e que é *inteiramente* visível, porque é *inteiramente* *enunciável*” (FOUCAULT, 2001b, p. 131).

³⁹ Segundo Deleuze, em *Foucault* (2005, p. 60), a conceituação de saber, neste autor, define-se pela combinação entre visível e enunciável, estes próprios a cada formação histórica. Isto quer dizer que para Foucault não há nada anterior ao saber, antes só é possível seu aparecimento e transformação devido ao que cada época aceita como o que pode ser dito e visto. Ou ainda, conforme afirma Deleuze (p. 68): “o que se pode concluir é que cada formação histórica vê e faz ver tudo o que pode, em função de suas condições de visibilidade, assim como diz tudo o que pode, em função de suas condições de enunciado”. Há em toda a arqueologia uma preocupação em tematizar a relação entre visível e enunciável: em *O Nascimento da Clínica*, Foucault mostra que eles compõem o saber e são elementos transformáveis; em *As Palavras e as Coisas*, destaca a disjunção entre visível e enunciável, ver e falar, palavras e as coisas; e em *A Arqueologia do Saber*, evidencia o papel determinante que os enunciáveis exercem nas formações discursivas. A concepção de Foucault da relação entre visível e enunciável é de uma diferença de natureza: o que se vê não pode ser reduzido ao que se diz e o que é dito não expressa inteiramente o que se vê. Em suas palavras: “por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aquele que as sucessões da sintaxe definem” (FOUCAULT, 1999a, p. 12). A resposta de Foucault sobre o que faz com que em cada época possamos acreditar que vemos o que falamos e falamos do que vemos são as relações de força (o poder). Idéia também defendida por Deleuze (2005, p. 89): é o poder que faz ver e falar. Esta última idéia faz parte da genealogia de Foucault e só será abordada na segunda parte do terceiro capítulo.

A doença para a percepção⁴⁰ médica do século XVIII (medicina clássica) é compreendida pelos critérios do sintoma e do signo. É por meio deles que o observador conhece o ser da doença. O sintoma possibilita uma descrição primeira da forma como a doença se apresenta; não indica sua essência, apenas o fenômeno de sua aparição. E o signo, nada mais é do que a descrição do sintoma, “é a intervenção de uma consciência que transforma o sintoma em signo” (FOUCAULT, 2001b, p. 105).

A medicina clássica determina o ser da doença por uma enumeração dos sintomas. “A doença se define por uma estrutura visível, se mostra inteiramente a um olhar que percorre seu ser de superfície” (MACHADO, 1981, p. 99). É observando a frequência com que os sintomas aparecem em um corpo, que é possível a medicina atribuir um signo e classificar uma doença. Essa estrutura se mantém, porque a doença é considerada, em essência, como independente do corpo. A medicina analisa a doença como ser que se aloja no ser do corpo.

Neste mesmo horizonte, Marnie Hugnes-Warrwgtton afirma:

No período que antecede o fim do século XVIII, as doenças eram consideradas formas de entidade diferentes, sem nenhum vínculo indispensável como o corpo humano. O paciente em si não tinha nenhum papel positivo a desempenhar no diagnóstico; na verdade, seus sintomas poderiam obscurecer a natureza verdadeira da doença (HUGNES-WARRWGTON, 2002, p. 117-118).

O que determina a condição de percepção da clínica na época clássica é o espaço dos sintomas (visível) e do signo (enunciável). E é essa disposição que irá se romper com a nova configuração da medicina moderna (anátomo-clínica). Essa mudança revela que “[...] enquanto o signo clínico remetia à própria doença, o signo anátomo-clínico remete à lesão [...]” (FOUCAULT, 2001b, p. 183). Para Foucault há uma grande descontinuidade no discurso da medicina, quando este deixa de revelar os sintomas de uma doença que toma posse de um corpo, e passa a descrever o próprio corpo tornando-se doente.

O que tornou possível tal mudança na descrição foi a experiência da medicina moderna a partir da exploração do corpo por meio da autópsia, postura que fez com que a doença fosse localizada em uma sede, um espaço causal, uma origem para a irritação. O que leva Foucault a interrogar-se sobre:

⁴⁰ O modo como é utilizado o termo percepção não é o mesmo que na obra *História da Loucura*. Antes, estava associado a como as práticas e teorias revelavam uma experiência da loucura; agora, o conceito se refere às formas de visibilidade: o ver e o falar, o visível e o enunciável.

[...] como os homens puderam, no final do século XVIII, pela primeira vez na história do pensamento e do saber ocidental, abrir cadáveres de pessoas para descobrirem a fonte, a origem, a razão anatômica da doença particular que causara sua morte? [...] Foram necessários quatro ou cinco mil anos de medicina no Ocidente para ter a idéia de pesquisar a causa da doença na lesão de um cadáver (FOUCAULT, 2006b, p.107).

O autor questiona a particularidade histórica da anatomia da doença porque entende que um evento como este só pode surgir por condições específicas. Se na medicina clássica a anatomia patológica não encontrava espaço não era porque se proibia a abertura de cadáveres, mas porque a configuração do saber não permitia um olhar de profundidade. Agora, com a medicina moderna: “já não basta descrever e observar sintomas, é preciso localizar, pela autópsia, a condição necessária e suficiente da doença num órgão afetado, foco e origem da doença” (ARAÚJO, 2001, p. 35).

O modo como a doença passa a ser compreendida é completamente diferente nos dois períodos:

A doença não é mais um feixe de características disseminadas pela superfície do corpo e ligadas entre si por concomitâncias e sucessões estatísticas observáveis; é um conjunto de formas e deformações, figuras, acidentes, elementos deslocados, destruídos ou modificados que se encadeiam uns com os outros, segundo uma geografia que se pode seguir passo a passo. Não é mais uma espécie patológica inserindo-se no corpo, onde é possível; é o próprio corpo tornando-se doente (FOUCAULT, 2001b, p.155).

Doença e corpo que eram entidades separadas, agora com a medicina anátomo-clínica tornam-se inseparáveis. Só é possível saber o que é a doença quando se descobre, não mais seus sintomas, mas o espaço onde ela se aloja. “A doença é do *espaço* antes de ser *para a vista*”, diz Foucault (2001b, p. 216). Ou ainda, citando um exemplo, segundo Araújo (2001, p. 34): “não se pesa mais o crânio, usa-se o quebra-crânio para tornar visível o órgão”.

Para Foucault essa descontinuidade que compõe a passagem da medicina da época clássica para a moderna revela a oposição entre duas formas de visibilidade. Seu interesse é analisar qual a transformação nas formas de visibilidade que tornaram possível o nascimento da medicina anátomo-clínica. Por isso, tem como objetivo fazer uma arqueologia do olhar médico, ou seja, analisar este olhar que determina em cada época uma configuração teórica e prática de domínio da doença. “O olhar que vê é um olhar que domina”, diz Foucault (2001b, p. 42). O que muda é a forma da organização dessa visibilidade: para a medicina clássica o

signo (enquanto enunciável) era identificado com o sintoma; agora, para a medicina clínica o signo passa a remeter à própria origem da doença. “Isto quer dizer que a experiência médica vai substituir o *registro das frequências* pela *demarcação do ponto fixo*” (FOUCAULT, 2001b, p. 158); já em relação ao que é visível, não se trata de observar os sintomas que aparecem na superfície do corpo e através da frequência atribuir um signo, mas de fazer surgir o próprio corpo humano como doente.

Segundo Araújo (2001, p. 34) essa transformação que ocorre na experiência médica deve ser situada ao nível do discurso, de modo que a mudança deva ser considerada como um “[...] novo arranjo espacial de articulação do dizer com as coisas ditas” (2001, p. 34). Ou ainda, segundo o próprio Foucault (2001b, p. 157): “[...] o resultado de uma reformulação ao nível do próprio saber [...]”.

Enfim, a obra de 63 revela a descontinuidade que compõe a experiência médica da doença, que para Foucault só pode ser percebida, também, por uma mudança no olhar histórico sobre a ciência: passagem de uma investigação epistemológica para uma arqueológica. Proposta de investigação que ainda não se configurou como a análise de um domínio específico, apenas como temas “exteriores”: como a loucura e a medicina. Mas que revela o caminho que quer fazer, como o próprio subtítulo do livro o demonstra: “uma arqueologia do olhar médico”.

Portanto, Foucault na obra *O Nascimento da Clínica* revela um corte na organização do saber da medicina clínica. Sua próxima obra buscará constatar e encontrar uma explicação para essas transformações dos saberes.

3.3 UMA ARQUEOLOGIA QUE REVELA EPISTÉMÊS

Em 1966, Foucault escreve a obra *As Palavras e as Coisas*, na qual procura situar o domínio de investigação de seu trabalho arqueológico. Antes de apresentarmos os temas e objetivos dessa obra, gostaríamos de começar descrevendo a forma inusitada com que o autor francês inicia sua obra: a referência a uma classificação dos animais feita por uma enciclopédia chinesa imaginada por Borges. O motivo de o autor ter iniciado sua obra com uma descrição tão estranha aos nossos olhos não é por acaso. A primeira frase que Foucault diz ao iniciar a obra é: “este livro nasceu de um texto de Borges” (1999a, p. IX). Compreender a utilização desta passagem é compreender o motivo de seu livro.

A monstruosidade, o embaraço que nos causa o texto de Borges é por apresentar uma modalidade de pensamento que para nós não “[...] é possível nomear, falar, pensar” (FOUCAULT, 1999a, p. XV). O fato de tal descrição parecer tão impensável é devido ao espaço em que seus elementos se localizam. Segundo Foucault (1999a, p. XVII) uma divisão de animais como os “que de longe parecem moscas”, revela o limite do nosso pensamento, a impossibilidade de pensar tal classificação e, enfim, coloca em cheque “nossa prática milenar do Mesmo e do Outro”. Tal questionamento leva o autor a propor uma investigação arqueológica sobre as condições a partir das quais um pensamento pode surgir, se organizar e transformar.

Neste sentido na obra de 1966, Foucault apresenta a arqueologia como método de investigação e descrição dos saberes, mais especificamente, daquela ordem que possibilita qualquer saber, a que o autor chama de *epistémê*, ou seja, o conjunto das relações que existe em certa época e que determina o aparecimento dos saberes: científicos ou não. “É com base nessa ordem, assumindo como solo positivo, que se construirão as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que esta requer” (FOUCAULT, 1999a, p. XVII).

Para o pensador francês, o conceito de *epistémê* não tem o mesmo significado que saber, mas é a existência de uma ordem anterior a ele e que é condição de possibilidade de sua existência. “A *épistémè* é a ordem específica do saber; é a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época e que lhe confere uma positividade enquanto saber” (MACHADO, 1981, p. 148-149). Deste modo, a arqueologia apresenta-se como método que por meio da análise dos saberes revela *epistémês*.

O objetivo do autor neste momento é, através da análise epistêmica, descrever uma história das condições de possibilidade da forma como os homens pensam o mundo e, também, como produzem saberes sobre ele e a si mesmo. Para Foucault, a *epistémê* não deve ser entendida como um fundamento a priori no sentido clássico (metafísico), para o qual existem princípios atemporais anteriores ao conhecimento, mas por se referir ao saber na sua condição de existência revela-se histórica e, por isso, modifica-se.

Sua investigação compreende os períodos do século XVI ao surgimento das ciências humanas na modernidade. Foucault defende a tese de que neste período houve diferentes *epistémês* que regeram os saberes em momentos descontínuos. Com este intuito e seguindo propósitos claros de análise, o autor em *As Palavras e as Coisas* revela a descontinuidade que caracteriza a *epistémê* da cultura ocidental:

Ora, esta investigação arqueológica mostrou duas grandes descontinuidades na *epistémê* da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta dos meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar de nossa modernidade (FOUCAULT, 1999a, p. XIX).

Foucault, ao propor uma investigação arqueológica quer mostrar duas atitudes: a primeira, refere-se a um deslocamento de um espaço próprio, tomando como referência explícita a história epistemológica das ciências (abordado no capítulo anterior); a segunda, trata da constatação que na cultura ocidental há duas rupturas epistêmicas, divisão esta que é própria do pensamento do autor. Ao descrever esta obra, objetiva-se demonstrar essa segunda idéia: para a arqueologia há diferentes periodizações históricas nas organizações do saber.

A periodização arqueológica faz com que Foucault se diferencie da análise científica dos epistemólogos franceses, principalmente Bachelard, que a todo o momento separam os discursos científicos dos que não o são. Para a análise arqueológica essa divisão entre o científico e o que não é científico não tem sentido, haja vista, que qualquer saber em uma determinada época pode estar vinculado a uma mesma condição de formação.

Para evidenciar essa descontinuidade, o autor analisa os três períodos, cada um com sua *epistémê* própria: até o Renascimento (século XVI) a *epistémê* é regida pelo conceito de *similitude* (semelhança); na *epistémê* da época clássica (século XVII até a segunda metade do século XVIII) os saberes se constituem pelo conceito de *representação* e, enfim, na *epistémê* da época moderna (fim do século XVIII até nossos dias) a finitude do homem aparece como fundamento dos saberes, fase que Foucault chama de *Analítica da Finitude*.

Esta divisão em três *epistémês*, estabelecida por Foucault, não é uma mera periodização histórica, mas determinada por critérios demarcados pelo discurso: defende que existem regras práticas de regularidade dos discursos que determina o modo como as coisas são ordenadas e interpretadas. O que leva Araújo (2001, p. 38) a caracterizar, respectivamente, como era da semelhança, era da representação e era da história. Veremos agora, a partir da leitura de Foucault, como a noção de *epistémê* passou por estas três configurações.

3.3.1 A *epistémê* da *similitude*

A leitura de Foucault é de que até o século XVI o discurso foi moldado pela convicção de que tudo no mundo estava relacionado ao princípio de similitude (semelhança). “Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental” (FOUCAULT, 1999a, p. 23). Nessa perspectiva, a linguagem tinha como tarefa espelhar o mundo, ou seja, a palavra é da mesma realidade do que o que ela significava, a palavra repete o mundo, duplica os sinais das coisas.

Para o contexto do século XVI acreditava-se que o mundo fora marcado, assinalado. E a semelhança só pode ser conhecida porque há essa assinalação. Dessa maneira, a tarefa do homem é o de descobrir os signos que revelam as semelhanças. O mundo é compreendido como texto a ser decifrado, como signo recoberto que precisa ser encontrado. O signo é a chave para entender como o mundo é constituído. Nesse sentido, Foucault afirma:

E é por isso, sem dúvida, que, no saber do século XVI, a semelhança é o que há de mais universal [...] o que determina a forma do conhecimento (pois só se conhece seguindo os caminhos da similitude) e o que lhe garante a riqueza de seu conteúdo (pois, desde que soergamos os signos, e olhemos o que eles indicam, deixamos vir às claras e cintilar na sua própria luz a própria Semelhança) (FOUCAULT, 1999a, p. 40).

Nesse momento, o homem foi governado pela ilusão de que o conhecimento permitia conhecer as coisas como elas são, porque estas já estão previamente marcadas por signos que precisam ser revelados. A semelhança não era apenas o que permitia que coisas diferentes (aos olhos da razão moderna) fossem aproximadas, como, por exemplo, a idéia de “a terra repetir o céu”, mas, também, pelo fato de permitir que o próprio signo (palavra) fosse semelhante às coisas. “[...] conhecer dava acesso à semelhança, e a semelhança permitia conhecer”, diz Foucault (2005c, p. 11). A semelhança é, ao mesmo tempo, forma e conteúdo do conhecimento.

Segundo Foucault (1999a, p. 24-33) há quatro figuras essenciais que prescrevem suas articulações ao saber da semelhança, são elas: a *convenientia*, que diz respeito à relação de vizinhança que há entre todas as coisas, mantidas por uma força divina; a *aemulatio*, que estabelece uma relação de força ou influência entre elementos que se correspondem por reflexo (como espelho). Pela emulação há o triunfo sobre a distância que compõe o lugar das coisas no mundo; a analogia, supondo os elementos da *convenientia* e da *aemulatio*, estabelece uma relação de comparação, como, por exemplo, a analogia da planta com o animal (em que o vegetal é considerado um animal que se sustenta com a cabeça para baixo);

enfim, a simpatia, que é o que suscita o movimento das coisas no mundo e aproxima o que está distante. Movimento que só não transforma tudo em idêntico porque há uma força que a impede, a antipatia; eis aí por que a simpatia é compensada por sua figura gêmea.

Um período em que a crença na identidade natural entre palavras e coisas leva Foucault a classificar como “a prosa do mundo”. Uma descrição por metáforas, comparações e alegorias que definem “[...] o espaço poético da linguagem” (FOUCAULT, 2005c, p. 11). Enfim, para o autor, essa configuração epistêmica, que se manteve até a renascença, é tão estranha ao nosso saber moderno que esquecemos que ela foi uma forma positiva de saber.

3.3.2 A *epistémê* da representação

O que marca a passagem de um saber configurado pela *epistémê* da semelhança a um saber constituído pela *epistémê* da representação é, para Foucault, o modelo filosófico inaugurado por Descartes. Com a instauração do *cogito* cartesiano questiona-se o liame entre as coisas. Descartes, referindo-se ao modelo da semelhança, e questionando sua prática como um hábito diz:

É um hábito freqüente [...] quando se descobrem algumas semelhanças entre duas coisas, atribuir tanto a uma como à outra, mesmo sobre os pontos em que elas são na realidade diferentes, aquilo que se reconheceu verdadeiro para somente uma das duas (Descartes apud FOUCAULT, 1999a, p. 70).

Nesta nova configuração, cabe ao conhecimento analisar e fazer aparecer o ser em sua identidade e sua diferença. Com Descartes, na época clássica (séculos XVII-XVIII), “[...] abriu-se o espaço de um saber onde [...] a questão não será mais a das similitudes, mas das identidades e das diferenças” (FOUCAULT, 1999a, p. 68). O pensamento clássico exclui a semelhança como experiência fundamental do conhecimento e propõe que através do método de comparação da ordem e da medida se faça aparecer às coisas em sua identidade e diferença. Antes, o conhecimento se dava pela aproximação das coisas pela sua similitude; agora, o conhecimento une e separa as coisas através de sua identidade e diferença.

Não se trata de uma investigação guiada pelos critérios da história das idéias, a qual caracteriza o século XVI como o século do empirismo e do racionalismo, mas como uma abordagem arqueológica, a qual permite a Foucault se situar no domínio do discurso e das

condições de possibilidade dos saberes. É desde esta perspectiva que se verifica uma condição de existência que obedece ao modelo da representação.

Segundo Foucault (1999a, p. 66) a semelhança que no século XVI unia as palavras e as coisas será desfeita. A ruptura entre as palavras e as coisas faz com que a palavra passe a apenas remeter ao mundo e não mais pertencer a ele. “A escrita cessou de ser a prosa do mundo; [...] as palavras erram ao acaso; [...] não marcam mais as coisas”, diz Foucault (1999a, p. 65).

Na *epistémê* clássica, a linguagem passa a ser usada para representar de maneira precisa a natureza verdadeira do mundo. Nesse sentido Araújo afirma que: “[...] a linguagem passa a traduzir o mundo e não mais a fazer parte dele” (ARAÚJO, 2001, p. 39). Para Foucault, o signo que antes era marca do mundo passa a ser apenas representação de algo. Com isso, não se trata mais de localizar os signos desconhecidos, mas de que ele se constitui no próprio ato de conhecimento. O que diferencia o signo do século XVI para a época clássica é que:

A partir do século XVII, todo o domínio do signo se distribui entre o certo e o provável: isso quer dizer que não seria mais possível haver signo desconhecido, marca muda. Não que os homens estejam de posse de todos os signos possíveis. Mas, sim, que só há signo a partir do momento em que se acha *conhecida* a possibilidade de uma relação de substituição entre dois elementos já *conhecidos*. O signo não espera silenciosamente a vinda daquele que pode reconhecê-lo: ele só se constitui por um ato de conhecimento (FOUCAULT, 1999a, p. 81).

Na *epistémê* clássica o signo aparece como ferramenta indispensável para a ordenação das coisas. Antes, o signo existia no mundo e o conhecimento precisava descobri-lo; agora, o signo só existe enquanto conhecimento, ou seja, o signo é o que possibilita o conhecimento e este só é possível porque constitui signos. Não é mais independente, mas produto do processo do conhecimento. Na configuração do saber da época clássica, o signo funciona como representação das coisas. O signo surge como suporte da representação na compreensão do mundo. Nesse sentido, segundo Araújo (2001, p. 39): “para um signo ter sentido precisa ser conhecido [...]. O signo permite que o conhecimento se torne análise das coisas, distinguindo-as, ligando-as em sentenças ou juízos e conservando-as em sua identidade pelo nome que lhes dá”.

Para Foucault, desde o século XVII, uma ciência geral do signo só pode se fundamentar numa teoria geral da representação, que se apresenta da seguinte maneira:

Se o signo é a pura e simples ligação de um significante com um significado (ligação que é arbitrária ou não, voluntária ou imposta, individual ou coletiva), de todo modo a relação só pode ser estabelecida no elemento geral da representação; o significante e o significado só são ligados na medida em que um e outro são (ou foram ou podem ser) representados e em que um representa atualmente o outro (FOUCAULT, 1999a, p. 92).

Isso quer dizer, que para o pensador francês o signo só pode relaciona-se a algo que se refere no elemento da representação. Daí, que todos os saberes dessa época só podem se constituir pela representação das coisas. Não há como separar nesse momento uma análise da representação de uma teoria do signo, pois cada representação “[...] na sua transparência se dá como o signo daquilo que ela representa” (FOUCAULT, 1999a, p. 91). A representação permite dizer (signo) o que as coisas são.

A busca pela verdade evidente, que marca o método de Descartes, é o que caracteriza o projeto da época clássica, isto é, alcançar através da ordem e da medida uma perfeita articulação entre as representações e os signos. A proposta de um método universal de análise, de uma ciência geral da ordem e da medida é o que se chama nesse momento de *mathesis*. O ser pode ser conhecido através de um discurso que se estabelece em um enquadramento, classificação e ordenação. É isso que Foucault tenta mostra ao descrever os discursos da gramática geral, da história natural e da análise das riquezas. Os discursos dessas ciências surgem com o objetivo de ordenar o mundo para conhecê-lo através da análise.

Assim, a gramática geral preocupa-se em analisar a linguagem enquanto signo que permite ordenar os seres pela representação. A linguagem diz algo da coisa. “A tarefa fundamental do ‘discurso’ clássico consiste em *atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser*” (FOUCAULT, 1999a, p. 169). Já para história natural o ser vivo é visto como algo a ser classificado, cujo signo torna possível que cada ser vivo e cada parte analisável seja ordenado por um nome. E na análise da riqueza verifica-se que a economia se restringe ao âmbito monetário, ou seja, a moeda serve de signo para marcar a riqueza e valorar a mercadoria. Em suas palavras: a “[...] moeda, que era um signo e só tinha valor pela materialidade praticamente (sic) necessária dêsse (sic) signo [...]” (FOUCAULT, 1971, p. 36).

Para tematizar a estrutura do saber da Época Clássica e o espaço que ela abre, Foucault utiliza, no primeiro capítulo da obra, a descrição de uma pintura de Velásquez intitulada de *Las Meninas*. Para o arqueólogo, neste quadro estão representados todos os

temas e funções da noção de representação da *epistémê* clássica. Interpretação que é confirmada pela leitura de Rabinow e Dreyfus (1995, p. 27), os quais afirmam que:

As representações estão espalhadas por todo o quadro. Estes componentes são: a produção da representação (o pintor), o objeto representado (os modelos e seu olhar) e a visão da representação (o espectador). Cada uma destas funções pode ser e foi representada por Velásquez.

Para Foucault, Velásquez conseguiu colocar no quadro os três modos sob os quais a representação se apresentar na *epistémê* clássica: o pintor que representa; o objeto representado e a representação. Contudo, o quadro não consegue expressar, aquilo que ainda não apareceu para o pensamento clássico: a atitude da representação, ou seja, o sujeito que unifica e dispõe essas representações está ausente. “O paradoxo central do quadro está na *impossibilidade de representar o ato de representar*” (RABINOW-DREYFUS, 1995, p. 28). Para Foucault esse projeto unificador só aparecerá com Kant.

O modo como Velásquez dispõe os personagens no espaço do quadro revela que seu tema é a representação: primeiro, o pintor, do qual afirma Foucault (1999a, p. 3), ele está imóvel entre a tela e as cores, está à espera de talvez acrescentar um último toque, mas é possível também que ainda não tenha feito nem o primeiro traço. Deste modo, se o pintor começar a pintar conseqüentemente desaparecerá atrás da tela e o ato de pintar não pode ser representado. E deste modo, o ato de representar não pode se dar como representação no quadro; segundo: os modelos enquanto lugar e objeto da pintura não estão colocados no quadro, apenas aparecem de modo periférico no espelho, o qual indica quem ocupa o lugar no qual toda a cena olha, que são: o rei Felipe IV e sua esposa Mariana. Todas as personagens da pintura olham para os modelos e o espelho revela quem é o objeto da pintura, mas o quadro não representa o ato de se constituírem como modelos, porque o lugar está oculto; terceiro, o espectador, está parado na porta no fundo do quadro, vê o quadro sendo pintado e a representação como representação, mas não em seu ato de constituição, porque ele também é objeto.

Para Foucault a representação não se pode dar como questão para o homem porque este mesmo está ausente. Como afirma:

No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da ‘representação em quadro’

–, esse jamais se encontra lá presente. Antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia (FOUCAULT, 1999a, p. 524-525).

Neste período, o conhecimento não problematiza a representação; à crença na eficácia de que as coisas possam ser ditas (representadas) elide o questionamento sobre as condições da representação. Isso foi o que Foucault tentou mostrar na pintura *Las Meninas*: a ausência da atitude de representar.

A análise da pintura de Velásquez é colocada por Foucault como primeiro capítulo de seu livro, pois aí ele ocupa lugar privilegiado: o de demonstrar, que entre o período da Renascença e a Modernidade, existe uma configuração singular que determina a constituição de um modo específico de se pensar. Uma *epistémê* na qual as coisas só podem aparecer para o pensamento pelo estatuto da representação.

3.3.3 A *epistémê* da finitude do homem

Para Foucault no momento em que a função do homem de unir e relacionar as representações e as coisas começa a ser problematizada, tal questão que se inicia com a instauração do sujeito em Kant, a *epistémê* clássica começa a se desfazer. Esse novo espaço epistêmico é assim descrito por Foucault: “[...] Kant contorna a representação e o que nela é dado, para endereçar-se àquilo mesmo a partir do qual toda representação, seja ela qual for, pode ser dada” (1999a, p. 333). Para o pensador francês, a questão kantiana pelas condições da experiência vai retirar o pensamento e o próprio conhecimento para fora do espaço da representação. A reflexão de Kant sobre os *a priori* transcendentais que possibilitam pensar as coisas, determina a constituição do conhecimento numa relação entre o sujeito e o objeto e, conseqüentemente, levam ao rompimento com o modelo da representação como modo de ser comum às coisas e ao conhecimento. Anteriormente, o conhecimento buscava expressar a fidelidade do que é representado com o ser das coisas; agora, trata-se de questionar a própria capacidade do sujeito em representar algo, as condições em que tornam as representações possíveis. Para o autor da arqueologia, com Kant é “[...] descoberto um campo transcendental em que o sujeito [...] determina na sua relação com um objeto = x todas as condições formais de experiência em geral” (FOUCAULT, 1999a, p. 335).

Segundo Foucault (1999a, p. 335-336) aparecem, no final do século XVIII, duas formas de pensamento que possuem uma forma simétrica de se organizar, são elas: a

positividade das ciências da vida, do trabalho e da linguagem e, a instauração de uma filosofia transcendental por Kant. Sua correspondência é, respectivamente, descrita como:

Buscam-se assim as condições de possibilidade da experiência nas condições de possibilidade do objeto e de sua existência, ao passo que, na reflexão transcendental, identificam-se as condições de possibilidade dos objetos da experiência às condições de possibilidade da própria experiência (FOUCAULT, 1999a, p. 336).

A leitura de Foucault é de que na filosofia kantiana as condições do objeto na experiência são as próprias condições transcendentais do sujeito que conhece e que semelhante disposição aparece também nas ciências empíricas deste período: quando as condições da experiência encontram-se na existência mesma dos objetos. O que leva a uma configuração em que as condições dos objetos são as próprias condições transcendentais da experiência. Deste modo, os temas do trabalho, vida e linguagem, respectivamente, nas ciências da economia, biologia e filologia, “[...] aparecem como tantos ‘transcendentais’, que tornam possível o conhecimento objetivo dos seres vivos, das leis de produção, das formas de linguagem” (FOUCAULT, 1999a, p. 336).

Nas ciências empíricas, também aparece a noção de homem ao mesmo tempo como sujeito e objeto do saber, o que determina, para Foucault, a instauração do homem como fundamento da epistémê moderna. Nesse sentido, Araújo, ao tematizar o problema levantado por Foucault do homem como fundamento do saber das ciências empíricas na modernidade, afirma:

Antes, como não se pensava na vida, na produção e na linguagem, não havia lugar para se pensar aquele ser que vive, trabalha e fala, que conhece a natureza e conhece a si mesmo como ser natural. O homem aparece quando surgem a biologia que o mostra como organismo vivo, a vida tendo suas próprias condições de evolução; a economia que o mostra como produtor, cujo trabalho depende do seu modo de produção e a filologia que o mostra como falante, tendo cada língua suas regras próprias (ARAÚJO, 2001, p. 103).

O nascimento das ciências empíricas na modernidade implica na constituição de uma nova positividade e o desaparecimento da representação como forma dominante de organização do saber clássico. Na economia, o valor deixou de ser signo determinado pela troca (concepção da análise das riquezas) para ter sua origem no trabalho, o valor passa a ser produto de uma atividade. “A quantidade de trabalho necessária para fabricação de uma coisa [...] e que determina seu valor depende das formas de produção”, diz Foucault (1999a, p.

350). Na biologia, a vida aparece como elemento histórico fundamental; antes na história natural havia uma classificação do ser vivo através da observação e descrição, mas a vida ainda não existia para o saber. Enfim, na filologia, a transformação ocorre no abandono da representação como constitutivo da palavra (gramática geral), para atingir a constatação de que esta só pode dizer o que diz porque pertence a uma regularidade gramatical. Na época clássica só se conheciam as coisas por meio da linguagem; agora, descobre-se que ela tem uma história e passa a ser objeto de conhecimento.

Para o pensador francês, isso é possível porque a dimensão da história invade a organização dos saberes. Segundo Foucault (1999a, p. 300), a partir do século XIX, a história passa a ser o modo de ser daquilo que nos é dado na experiência. A história não como a coleta de fatos constituídos, mas como o modo de ser fundamental do saber empírico. Quando a história passa a ser o modo de ser das ciências empíricas acontece o rompimento com a representação clássica. As coisas podem ser conhecidas por terem uma história e a própria história é o modo de ser que dá acesso às coisas. Ainda, para o autor, a dimensão da história é o que revela o homem em sua finitude. O homem descobre-se como ser finito através das empiricidades da vida, trabalho e linguagem. É só porque o homem se revela em sua natureza um ser finito que a história torna-se possível. Neste sentido, afirma:

[...] o homem é dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem: sua existência concreta neles encontra suas determinações; só se pode ter acesso a ele através de suas palavras, de seu organismo, dos objetos que ele fabrica [...] A finitude do homem se anuncia – e de uma maneira imperiosa – na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito, como se conhece a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção, ou o sistema da conjugação indo-européia (FOUCAULT, 1999a, p. 432).

É por isso que Foucault caracteriza a análise da *epistémê* moderna como *Analítica da Finitude* (FOUCAULT, 1999a, p. 434), pois diferentemente do que acontecia com a representação na *epistémê* clássica, agora o homem é problematizado pelos saberes que compõem as ciências empíricas. Quando nelas se estuda determinado objeto (vida, trabalho, linguagem) o que se está estudando é o próprio homem em sua empiricidade e revelando seu modo de ser finito. Como, por exemplo, a filologia que compreende a linguagem e os discursos como limitados e unidos por um contexto. A análise arqueológica mostra como a *epistémê* moderna permite que filósofos e historiadores superem a idéia de que o homem é um ser racional e reflexivo, que tem soberania sobre a própria vida.

Para o pensador francês, as ciências ao abordarem o homem em sua história finita não só o constituem como objeto empiricamente observável, mas, também, *toma aquilo que faz dele o que ele é como um fundamento*, portanto, como transcendental. Constituindo o que o autor chama de o homem como um *duplo empírico-transcendental* (FOUCAULT, 1999a, p. 439), ou seja, as limitações do homem são também as condições que tornam possível o conhecimento.

Segundo Deleuze (2005, p. 95 e 112), em nota de rodapé, Foucault na obra de 1966 mostra que a vida, trabalho e linguagem, primeiro aparecem como objeto de saber, como forças exteriores e só depois o homem faz de sua própria finitude um fundamento.

Para Foucault, a filosofia moderna se configura como uma analítica da finitude porque, enquanto finitude manifesta o homem como dominado pelas determinações da vida, do trabalho e da linguagem, já enquanto analítica é caracterizada pela repetição do empírico no transcendental, ou seja: “[...] uma identidade e uma diferença entre finitude como limitação e finitude como fonte de todos os fatos, entre o positivo e o fundamental” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 34). Para Foucault essa tensão permanente entre o empírico e o transcendental é condição fundamental para o pensamento moderno. Assim, afirma:

É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude – tão ligada ao destino do pensamento moderno – vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo (FOUCAULT, 1999a, p. 435).

Isto quer dizer que, o homem enquanto duplo empírico-transcendental aparece como fato estudado empiricamente e como condição transcendental de possibilidade de todo conhecimento. Nas palavras de Foucault (1999a, p. 469): “[...] os conteúdos da experiência são já suas próprias condições [...]”. Já como duplo cogito - impensado verifica-se a tensão entre o que conhece e o desconhecido, entre os conteúdos da experiência e o próprio ato de conhecer. “[...] todo o pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado [...]”, diz Foucault (1999a, p. 451). Tem como tarefa freqüente pensar o que sempre o escapa: o impensado. Isto quer dizer que há, de um lado, o que se conhece e, do outro, o desconhecido. Enfim, para o duplo recuo e retorno da origem o homem é produto de uma origem inacessível e como fonte desta mesma história. Para Foucault, essa analítica da finitude mostra: “[...] como essa origem de que jamais o homem é contemporâneo lhe é a um tempo retirada e dada ao modo da imanência” (1999a, p. 469).

Desse modo, Foucault critica os discursos antropológicos do positivismo, marxismo e da fenomenologia, por fundamentarem-se em uma filosofia como modelo dual do ser do homem. Por exemplo: na fenomenologia, as estruturas essenciais que possibilitam a vivência do corpo encontram-se na experiência e, ao mesmo tempo, valem como transcendentais. Nesse sentido, Araújo afirma que a tarefa de Foucault foi de:

[...] criticar as filosofias antropologizantes, isto é, a fenomenologia, o marxismo e o positivismo que pretendem tomar o homem em sua vivência corporal, o homem como produtor e o homem cognoscível pelas ciências empíricas, respectivamente, enquanto valendo como transcendentais, isto é, tendo a função de dizer o que o homem é mesmo, em sua essência (ARAÚJO, 2001, p. 106).

Essas filosofias antropológicas são conduzidas pela crença de que é possível alcançar uma verdade do homem. São filosofias que têm o sujeito como constituinte de seus atos. Tomam o que é conhecido (empírico) valendo como fundamento (transcendental). Fazem valer aquilo que ele é em sua finitude como uma essência. Para Foucault é preciso despertar-se deste sono antropológico que elide a análise do homem em seu domínio prático. “Um pensamento antropológico que consagra todas as interrogações à questão do ser do homem, e permite evitar a análise da prática” (FOUCAULT, 2005a, p. 229).

Com este propósito - uma análise das práticas - Foucault propõe analisar arqueologicamente as condições históricas, que no século XX, fizeram surgir as ciências humanas. Para o autor, essa mesma configuração do ser do homem como fundamento dos saberes modernos das ciências empíricas e das filosofias antropológicas, também foi decisivo na constituição das ciências humanas. “Elas aparecem no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber” (FOUCAULT, 1999a, p. 476).

Para Foucault as ciências humanas não devem receber o estatuto de ciências. Em uma investigação arqueológica se percebe que sua positividade é diferente de uma configuração científica em sentido estrito. O fato de o homem ter aparecido como objeto científico para as ciências humanas não se deve ao fato do racionalismo do progresso científico, mas está ligado ao mesmo processo que as ciências empíricas fizeram ao tomarem por objeto os temas da vida, trabalho e linguagem. A condição de existência das ciências humanas deve remeter “[...] a disposição geral da *epistémê* que lhe dá lugar, as requer e as

instaura – permitindo-lhes assim constituir o homem como seu objeto” (FOUCAULT, 1999a, p. 504).

Para o filósofo francês, o problema das ciências humanas, por um lado, está no fato de que elas adotaram, principalmente, o modelo lingüístico. Para o autor, ao contrário do que aconteceu com as ciências empíricas do século XIX, elas não conseguiram contornar o primado da representação. As ciências humanas não podem dizer o que é o homem sem cair no estatuto da representação. Daí sua limitação em não poder conhecer inteiramente quem o homem é, haja vista, que só conhecem aquilo que representam. Por outro lado, o problema da configuração do saber das ciências humanas está em fundamentar-se em uma análise da finitude, pois ao apresentarem o que é homem em sua finitude (empírico) fazem nesse ato o que é representado como condição de sua existência (transcendente).

Para Foucault, a crítica a essa configuração que tem o homem como condição para que os saberes possam surgir é exercida pela psicanálise e a etnologia. Estas exercem uma “consciência” crítica desse sistema de saber, funcionam como *contraciências* (FOUCAULT, 1999a, p. 525), pois anunciam o fim do homem. Nesse sentido, afirma Foucault (1999a, p. 524): “A etnologia, como a psicanálise, interroga não o próprio homem tal como pode aparecer nas ciências humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem”. Elas dissolvem o homem enquanto organização empírico/transcendental do conhecimento, pois não têm a pretensão de chegar a conhecer o homem em sua essência. Por exemplo, a psicanálise não quer mostrar quem o homem é enquanto ser mortal, mas como deve lidar com essa situação.

O problema do homem para si mesmo, e para seu pensamento, não é para Foucault um problema antigo. No Prefácio da obra de 1966, Foucault expressa a problematização do homem afirmando que: “[...] é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova” (FOUCAULT, 1999a, p. XXI). Já na última página, conclui a obra profetizando uma possível mudança na *epistémê* moderna:

Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o

homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia (FOUCAULT, 1999a, p. 536).

Essa concepção arqueológica da configuração do saber moderno que tem o homem como fundamento - e que por ser histórico poderá desaparecer - foi visto por muitos de seus contemporâneos - e o é por muitos ainda hoje - como uma atitude anti-humanista. Segundo Foucault (2002, p. 343) o tema da morte do homem em *As Palavras e as Coisas* é devido ao contexto em que a obra foi escrita: por um lado, todo mundo se dizia humanista, até mesmo os discípulos de Hitler diz Foucault, sendo que era preciso pensar em outros termos; por outro lado, nesta época o eu era compreendido como categoria fundamental e era preciso tratá-lo em sua historicidade. Isso quer dizer que, para o autor, o sujeito é um produto histórico, e que para poder aparecer como forma ideal de conhecimento do mundo foi preciso toda uma nova organização do saber.

3.3.4 Consideração sobre a arqueologia da epistémê

A novidade do projeto arqueológico de Foucault foi a de produzir elementos para uma nova compreensão de como os homens interpretam o mundo. A análise possibilita introduzir um novo olhar a partir da própria filosofia, interrogando sobre questões inéditas para o espaço de reflexão filosófica, como: *o que torna possível o surgimento de saberes sobre o homem?* Pergunta esta essencial ao projeto arqueológico, que visa investigar a formação histórica de verdades concernentes ao homem entre os saberes que constituem a modernidade. Toda a organização da obra encaminha-se, através da revelação das diversas configurações do saber, para mostrar o que levou ao surgimento das ciências humanas. O arqueólogo deve mostrar “[...] como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objeto de saber possível, através de que forma de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço?” (FOUCAULT, 2005c, p. 318).

A resposta que Foucault dá a essa questão rompe com as tentativas modernas de explicação do homem. O domínio de investigação arqueológica é possível porque se situa na dimensão das práticas discursivas, é nelas que se estabelecem uma organização entre palavras e coisas. Segundo Foucault (2005c, p. 149) o título da obra de 1966 é completamente irônico, o problema não é saber como as coisas percebidas podem vir a se articular pelas palavras no interior do discurso, mas o de mostrar que em um discurso existem regras que definem o que

são as coisas e como elas devem ser interpretadas. “Em meu livro não havia análise das palavras e nenhuma análise das coisas” (FOUCAULT, 2005c, p. 150).

3.4 A ANÁLISE DO SABER POR UMA ARQUEOLOGIA DO DISCURSO

Em 1969 Foucault escreve *A Arqueologia do Saber*, esta considerada a última obra da fase arqueológica. A obra é resultado de questões debatidas em dois textos anteriores: o primeiro, *Sobre a Arqueologia das Ciências*, um texto escrito como resposta a questões levantadas pelo círculo de epistemologia francesa; o segundo, *Resposta a uma questão*, um texto escrito como resposta a questões feitas pela revista *Esprit*⁴¹. Neles, como na obra de 1969, o autor revela seu objetivo de investigar o discurso através da descrição do enunciado. Deste modo, primeiro mostrar-se-á a especificidade da compreensão do discurso nesta obra e, em seguida, o significado de analisar o discurso no âmbito do enunciado.

Nesta obra, a arqueologia vai analisar o discurso como objeto. Isso não significa que tenha a pretensão de formular uma teoria do discurso, menos ainda propor um trabalho metodológico. Antes parece dar prosseguimento a sua análise do saber através da abertura de um domínio de descrição que é a análise do enunciado. Assim, declara: “E considerarei não que eu tenha construído um modelo teórico rigoroso, mas que tenha construído um domínio coerente de descrição [...] do enunciado em sua especificidade” (FOUCAULT, 2005a, p. 130). Seu projeto pretende, através do estudo das condições discursivas, compreender como um objeto surge para o saber. Entende que há uma relação imanente entre o discurso e o saber: o discurso expressa o saber ao mesmo tempo em que é constituído por ele. Nesse sentido, afirma: “[...] não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma” (FOUCAULT, 2005a, p. 205).

A investigação que se propõe desenvolver na obra de 1969 manifesta-se de duas maneiras em relação às suas obras anteriores, por um lado, tem o mesmo objetivo, libertar-se do tema antropológico que compõe o saber moderno, em suas palavras, pretende: “[...] definir um método de análise que esteja isento de qualquer antropologismo” (FOUCAULT, 2005a, p.

⁴¹ Foucault admite (2005a, p.19) em nota de rodapé de *A Arqueologia do Saber*, que sua obra é fruto de problemas levantadas e discutidas nestes dois textos. Para verificar os temas debatidos em cada texto, conferir: FOUCAULT, Michel. Resposta a uma questão. **IN Tempo Brasileiro**. N 28 (jan.mar.), 1972, p. 57-81 e o texto: FOUCAULT, Michel. Sobre a Arqueologia das Ciências **IN Estruturalismo e Teoria da Linguagem** Tradução Luiz Felipe B. Neves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971, pg. 9-55.

18). Por outro lado, quer superar certos perigos que não conseguiu contornar, diz Foucault (2005a, p. 18), os quais são: na *História da Loucura*, com a idéia de *experiência* estava próximo de admitir um sujeito anônimo; em *O Nascimento da Clínica*, o recurso à análise estrutural ameaçava a análise arqueológica e, em *As Palavras e as Coisas*, havia a crença na possibilidade da análise em termos de totalidade cultural.

O modo como a arqueologia compreende o “objeto discursivo” não está de nenhuma maneira relacionado com os procedimentos da história das ciências, para a qual há uma história da verdade, uma verdade que se corrige. Ao contrário, defende que existem regras históricas que determinam que algo apareça como verdadeiro nos discursos. A verdade está ligada ao acontecimento. Para que alguém possa dizer algo em algum momento são necessárias condições discursivas práticas. “A verdade não é da ordem daquilo que é, mas do que ocorre: acontecimento” (FOUCAULT, 2002, p. 310).

Segundo Foucault (1972, p. 68) para fazer aparecer o domínio do objeto discursivo é preciso deflagrar algumas operações críticas, as tradicionais formas de interpretação do discurso, que são: o tema de uma origem indefinidamente recuada, o postulado interpretativo e o tema de um sujeito soberano.

A primeira questão da qual é preciso se afastar é a idéia de que há uma infinita continuidade no discurso. Essa postura condena a análise histórica do discurso a ser busca e repetição, ou seja, aceita que:

[...] jamais seja possível assinalar, na ordem do discurso, a irrupção de um acontecimento verdadeiro; que além de qualquer começo aparente há sempre uma origem secreta – tão secreta e tão originária que dela jamais poderemos nos reapoderar inteiramente (FOUCAULT, 2005a, p. 27).

A consequência disso é que para essa análise toda a repetição de uma origem escapa à determinação histórica, o que condena o discurso a ser uma repetição, em que “[...] todos os começos jamais poderiam deixar de ser recomeço [...]” (FOUCAULT, 2005a, p. 27) e a análise histórica a ser busca desses esquecimentos e ocultamentos.

A segunda tarefa de que é preciso se afastar é a que condena a análise do discurso a ser interpretação, para esta:

[...] todo discurso manifesto repousaria secretamente sobre um já-dito; e que este já-dito não seria simplesmente uma frase já pronunciada, um texto já

escrito, mas um “já-mais-dito”, um discurso sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escrita que não é senão o vazio de seu próprio rastro. Supõe-se, assim, que tudo o que o discurso formula já se encontra articulado nesse meio-silêncio que lhe é prévio, que continua a correr obstinadamente sob ele, mas que ele recobre e faz calar. O discurso manifesto não passaria, afinal de contas, da presença repressiva do que ele diz; e esse não-dito seria um vazio minando, do interior, tudo o que ele diz (FOUCAULT, 2005a, p. 28).

Nesta postura, compreende-se que além do discurso manifesto existe algo mudo, silencioso (um “já-mais-dito”), que determina o que aparece no discurso. Esse “algo” que não aparece dito demonstra que nem tudo foi dito, que há ainda um “espaço” de uma significação esquecida em que os homens continuam a falar.

Enfim, a terceira tarefa de que é preciso se libertar é a do tema de um sujeito soberano: como fonte das significações que aparecem no discurso. “Referir o discurso, não ao pensamento, ao espírito ou ao sujeito que puderam lhe dar origem, mas ao campo prático no qual êle (sic) se desdobra” (FOUCAULT, 1972, p. 67).

A idéia de uma subjetividade como fonte do discurso tem como referência o tema do autor. Nesta postura, se aceita a crença de que quem fala pode manifestar-se ou ocultar-se no que diz. E que toda fala, escrita ou texto remete a um nome. Foucault, ao contrário, compreende o discurso como ausência de um autor, porque o mais importante não é entender a dimensão de “quem fala”, mas o “espaço” em que se manifesta o que é dito. “‘Não importa quem fala’, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar” (FOUCAULT, 2005a, p. 139).

Segundo Foucault (2001a, p. 267) a frase: “que importa quem fala, alguém disse que importa quem fala”, foi tomada emprestado de Beckett. Para o filósofo francês, o tema do “autor” não deve ser entendido como uma análise histórico-sociológica do personagem ou suas intenções psicológicas, mas unicamente a função que este exerce no texto ou na fala. A frase de Beckett revela, na relação entre texto e autor, “[...] um princípio que não marca a escrita como resultado, mas a domina como prática”, diz Foucault (2001a, p. 268).

Com isso, Foucault quer defender o apagamento do autor: a escrita ou o discurso não pertencem mais ao autor, pois não importa mais o que o autor quis dizer ou o que não disse, mas o que está dito. Para o arqueólogo, não interessa mais determinar o que compõe a origem secreta de um discurso, mas as condições práticas que fazem com que algo apareça como verdadeiro quando este é manifestado. O convite que Foucault faz, através do método arqueológico, é “que não mais se relacione o discurso ao solo inicial de uma experiência nem

à instância *a priori* de um conhecimento; mas que nele mesmo o interroguemos sobre as regras de sua formação” (FOUCAULT, 2005a, p. 89).

A esse tema do desaparecimento do autor está ligado seu estudo da linguagem em 1966⁴². A questão da linguagem revela o desaparecimento do sujeito. Segundo Foucault (2001a, p.219) quando o homem reconheceu “eu falo” colocou-se à prova toda ficção moderna. A abertura para a linguagem leva “[...] a esse exterior onde desaparece o sujeito que fala” (FOUCAULT, 2001a, p. 221).

Ao criticar o projeto desenvolvido por estes três temas, Foucault quer libertar o discurso da estrutura histórico-transcendental que o domina, presente nas concepções dos saberes do século XIX. Libertar-se dessas formas prévias da continuidade e fazer aparecer o discurso como descontinuidade, tarefa que implica analisá-lo em sua especificidade de acontecimento. Assim, afirma que:

É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimento, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância (FOUCAULT, 2005a, p. 28).

Verifica-se neste trecho, que o autor compreende o discurso na sua condição de existência, ou seja, é preciso tratá-lo segundo o que tornou possível seu acontecimento e, também, as regras que possibilitam com que ele apareça e não outro em seu lugar. Investigação que não procura encontrar princípios de unidade nos discursos, elementos que pudessem associar um discurso com outro, mas analisá-lo como pura dispersão, ou seja, atitude que significa individualizá-lo para descrevê-lo em sua singularidade manifesta. Na análise arqueológica, diz Foucault (2005c, p. 146): “[...] tento tomar o discurso em sua existência manifesta, como uma prática que obedece a regras”.

Compreender o discurso como acontecimento significa saber quais as condições que alguém precisa aceitar quando pronuncia algo em algum momento. Assim, afirma: “O que me interessa, no problema do discurso, é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento. [...] Isto é o que eu chamo de acontecimento” (FOUCAULT, 2006b, p. 255). Daí, o

⁴² Conferir o tema da linguagem em *As Palavras e as Coisas* (1999a) e no texto *O pensamento do exterior* em *Ditos e Escritos III* (2001a).

discurso ser caracterizado como descontínuo, uma dispersão. De modo que a tarefa do arqueólogo é responder a questão: “[...] que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?” (FOUCAULT, 2005a, p. 31).

Embora, Foucault compreenda o discurso como dispersão, isso não o impossibilita de analisá-lo em suas condições de formação. Isto porque, o pensador francês não pretende encontrar uma unidade soberana que reine sobre todos os discursos, mas analisá-lo em sua especificidade, mostrando que cada um se encontra regulado por condições que fazem parte de seu campo de existência. Isto quer dizer que não há uma organização por trás da dispersão, mas apenas discursos ordenados em uma singularidade. Diante disso, o autor apresenta na *Arqueologia do Saber* quatro níveis: objetos, tipos de enunciação, conceitos e estratégias. São estes elementos que permitem compreender a dispersão do discurso, ou seja, “[...] essa própria dispersão [...] pode ser descrita, sem sua singularidade, se formos capazes de determinar as regras específicas segundo as quais foram formados objetos, enunciações, conceitos, opções teóricas [...]” (FOUCAULT, 2005a, p. 80). Isso é possível, porque esses níveis são regulados em seu aparecimento e transformação por regras que os constituem. A descoberta dessas regras caracteriza o discurso como regularidade, conjunto que Foucault chama de *formação discursiva* (2005a, p. 43), o qual em suas palavras significa:

Por sistema de formação é preciso, pois, compreender um feixe complexo de relações que funcionam como regra: ele prescreve o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou tal objeto, para que empregue tal ou tal enunciação, para que utilize tal ou tal conceito, para que organize tal ou tal estratégia (FOUCAULT, 2005a, p. 82).

Neste sentido, no *domínio do objeto*, trata-se de compreender as regras que permitem que algo apareça como objeto de um discurso. Para Foucault, um objeto se constitui como tal não por se referir a algo factual, mas por existir em relações discursivas que permitem dizer alguma coisa sobre algo. “Definir esses *objetos* sem referência ao *fundo das coisas*, mas relacionando-os ao conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso e que constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico” (FOUCAULT, 2005a, p. 53). Esse foi o projeto que procurou desenvolver em a *História da Loucura*, na qual mostrou que o fato de a loucura ter aparecido como objeto para a psiquiatria não se deve a um saber que a conhece em si, mas de domínio desta à ordem da razão; no *domínio dos tipos enunciativos*, trata-se de analisar as regras que tornam possível a existência

de enunciações diversas na constituição de um discurso. Para que um discurso possa ser dito precisa colocar em prática alguns tipos de enunciações (dedução, analogia, descrição qualitativa, estatística, etc.). “Seria necessário encontrar a lei de todas essas enunciações diversas e o lugar de onde vêm” (FOUCAULT, 2005a, p. 56). Compreender o discurso pelo jogo das múltiplas enunciações que lhe pertencem; no *domínio dos conceitos*, trata-se de uma análise que procura as regras que tornam possível o aparecimento e transformação dos conceitos. Investigação que deve se referir ao que Foucault chama de “[...] *pré-conceitual*, ao campo em que os conceitos podem coexistir e às regras às quais esse campo está submetido” (FOUCAULT, 2005a, p. 66); e no *domínio das estratégias* (temas e teorias), se quer analisar as opções ou ponto de escolhas que se desenvolvem numa prática discursiva. “Uma formação discursiva será individualizada se se puder definir o sistema de formação das diferentes estratégias que nela se desenrolam [...]” (FOUCAULT, 2005a, p. 76). Essas escolhas teóricas não devem ser vistas como germes do discurso (determinando-os antes de sua manifestação), mas um modo regulado de utilizar a existência de um discurso. Enfim, ter o discurso como objeto de estudo é estabelecer sua regularidade. “São as relações entre objetos, entre tipos enunciativos, entre conceitos e entre estratégias que possibilitam a passagem da dispersão à regularidade” (MACHADO, 1981, p. 165).

O filósofo francês propõe analisar esses quatro níveis não como elementos dados, mas analisá-los nas suas condições de possibilidade, verificando as regras que tornam possível seu aparecimento e transformação. Foucault afirma (1972, p. 58) que o problema que a análise arqueológica precisa fazer aparecer é a individualização dos discursos. Sendo que, uma formação discursiva aparecerá como individualizada quando se puder descrever o conjunto de regras que determinam a formação de objetos, operações enunciativas, conceitos e estratégias.

3.4.1 O enunciado como unidade elementar do discurso

Outra peculiaridade da obra *A Arqueologia do Saber* é que a arqueologia se apresenta como uma investigação de um discurso que é constituído por um conjunto de enunciados. Foucault defende que a análise do discurso se faz através da descrição do enunciado. O enunciado aparece como a possibilidade de individualizar os discursos, em suas palavras: “[...] a descrição dos enunciados [...] conduz à individualização das formações discursivas” (FOUCAULT, 2005a, p. 132). Isso é possível porque há entre ambos uma

relação de correspondência, na qual o enunciado constitui o discurso e esse é analisado ao nível do enunciado.

Para Foucault um enunciado corresponde a:

[...] qualquer série de signos, de figuras, de grafismos ou de traços – não importa qual seja sua organização ou probabilidade – é suficiente para constituir um enunciado, e que cabe à gramática dizer se se trata ou não de uma frase; à lógica, definir se ela comporta ou não uma forma proposicional; e à análise, precisar qual é o ato da linguagem que pode atravessá-la? Neste caso, seria necessário admitir que há enunciado desde que existam vários signos justapostos – e por que não, talvez? – desde que exista um e somente um (FOUCAULT, 2005a, p. 95).

Nessa citação, além de conceituar o que entende por enunciado, Foucault procura delimitar o domínio de investigação da análise arqueológica do enunciado. Uma análise que não pretende ser nem lógica, nem lingüística. Ainda, alerta para o fato de que o enunciado não pode ser confundido com uma proposição, uma frase ou ato de fala. Aliás, para essas funções da linguagem poderem existir é indispensável o enunciado em sua singularidade. Sobre isso afirma: “[...] o súbito aparecimento de uma frase, o lampejo do sentido, o brusco índice da designação surgem sempre no domínio de exercício de uma função enunciativa” (FOUCAULT, 2005a, p. 128).

A primeira vista, diz Foucault (2005a, p. 90) o enunciado aparece como elemento último do discurso, ou seja, como *átomo* - elemento que não pode ser dividido. Contudo, ter o enunciado como elemento indecomponível não quer dizer que deve ser tomado como uma estrutura de unidade, mas antes como uma *função de existência* (2005a, p. 98). Isto quer dizer que o que importa para o autor é saber qual é o uso que se faz de um enunciado em um contexto. A pergunta essencial ao arqueólogo é: como o enunciado é utilizado em sua manifestação? Questão que remete ao conjunto das regras que tornam possível sua formação. Dessa forma, afirma: “[...] se há unidade, ela não está na coerência visível e horizontal dos elementos formados; reside, muito antes, no sistema que torna possível e rege sua formação” (FOUCAULT, 2005a, p. 80).

Foucault propõe tratar o enunciado como exercendo uma função enunciativa⁴³, ou seja, é preciso perceber a maneira como ele é utilizado em uma prática discursiva. Nisso se

⁴³ Foucault caracteriza o enunciado como exercendo uma função porque quer revelar sua dimensão pragmática, ou seja, para que este possa se realizar são necessárias condições práticas de funcionamento. Por isso, em A

justifica sua atitude em descrever suas condições de ocorrência. A arqueologia é apresentada como descrição do enunciado para evidenciar que nem tudo pode ser dito. Dizer algo, pronunciar um enunciado, é colocar em prática o conjunto de regras que uma época permite dizer. “Isto significa que não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer alguma coisa nova” (FOUCAULT, 2005a, p. 50).

A análise arqueológica não compreende o enunciado como um elemento transcendente, como fonte originária de toda significação ou sua produção através de um sujeito soberano. Ao contrário, a arqueologia situa sua investigação do enunciado no domínio do acontecimento: quer entender o conjunto das regularidades que permitem que um enunciado apareça e outros sejam elididos. Para Foucault (1971, p. 23): “[...] trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de seu acontecimento”. Não é uma descrição *do* enunciado, mas das *condições de existência* deste. A questão que a arqueologia coloca é em torno da ocorrência do enunciado: “[...] qual é essa irregular existência que surge no que se diz e em nenhum outro lugar?” (FOUCAULT, 1971, p. 23). Daí, Araújo classificar (2001, p. 174) a análise de Foucault como pragmática e contextualista.

Segundo Foucault (2005a, p. 120) o que se descobriu não foi o enunciado como elemento atômico, mas um *campo de exercício da função enunciativa*. Nesse sentido, na obra de 1969, o filósofo francês propõe analisar o enunciado exercendo funções. Para um enunciado se realizar precisa dispor de quatro elementos funcionais: um referencial, uma função de sujeito, um campo associado e uma condição de materialidade.

Enquanto referencial, o enunciado não é uma mera correspondência entre pensamento e objeto. Possuir referencial significa que existe um conjunto regular que forma as condições de sua existência. O referencial como o conjunto “[...] de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas” (FOUCAULT, 2005a, p. 103). Deste modo, os enunciados formam um conjunto não porque remetem a um único objeto, mas por colocar em jogo as regras que o tornam possível. A tarefa da arqueologia é a de fazer aparecer esse espaço aberto nos discursos no qual é possível se produzir e se formarem enunciados.

A função sujeito: o enunciado não possui sujeito, um autor que o constitui, mas um lugar de sujeito, ou seja, uma função vazia em que diferentes sujeitos podem vir a ocupar a

posição no momento em que o proferir. Por sujeito Foucault entende: “[...] não a consciência que fala, não o autor da formulação, mas uma posição que pode ser ocupada, sob certa condição, por indivíduos indiferentes” (FOUCAULT, 2005a, p. 130). O sujeito do enunciado não deve ser confundido como autor de uma frase, por exemplo. Este é causa, origem de uma significação; aquele, ao contrário, ocupa uma *função vazia*, que pode ser ocupada por qualquer um desde que cumpra as exigências para se formar um enunciado. Assim, a arqueologia não procura determinar a relação do que foi dito com seu autor, mas “[...] a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito” (FOUCAULT, 2005a, p. 108).

Uma terceira característica para se formar um enunciado é que este não se exerce sem a existência de um domínio associado. “Não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeito de séries e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis” (FOUCAULT, 2005a, p. 112). Isto significa que um enunciado não se exerce de modo neutro e independente, mas sempre em meio a outros.

Enfim, a quarta condição para existência do enunciado: ter existência material. Essa materialidade do enunciado não lhe é dada como acréscimo ao se manifestar, mas “ela é constitutiva do próprio enunciado [...]” (FOUCAULT, 2005a, p. 114). A materialidade não se refere à realidade apresentável do enunciado, mas depende de sua ordenação institucional. “O regime da materialidade a que obedecem necessariamente os enunciados é, pois, mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal” (FOUCAULT, 2005a, p. 116). Isto quer dizer que uma mesma proposição ou frase pronunciada em épocas diferentes não constituem um mesmo enunciado, pois sua condição de materialidade mudou.

A descrição arqueológica do enunciado é uma análise histórica do referencial que este requer para se realizar, do lugar que ocupa enquanto sujeito, de sua coexistência com outros enunciados e do modo de seu uso material.

3.4.2 Considerações sobre a relação entre discurso e o enunciado

Portanto, a proposta da obra *A Arqueologia do Saber* é analisar o discurso enquanto enunciado: não como uma mera correspondência, mas como *lei de coexistência* (FOUCAULT, 2005a, p. 132), ou seja, uma relação que não significa simplesmente que o discurso pode ser analisado no âmbito do enunciado, mas que ambos se constituem mutuamente. Isto quer dizer que um enunciado só surge porque há condições discursivas que o constituem e um discurso só pode se manifestar através dos enunciados que nele se veiculam. “Chamaremos de discurso um conjunto de enunciados, na medida em que se apóiem na mesma formação discursiva” (FOUCAULT, 2005a, p. 114).

Foucault propõe chamar de *arquivo* (2005a, p.146) o conjunto de regras que determinam o aparecimento dos enunciados. Com a categoria de arquivo Foucault quer indicar que o campo de sua investigação não é o documento (textos que guardam uma significação oculta e são conservados por uma sociedade), mas: “[...] o jôgo (sic) das regras que determinam em uma cultura a aparição e o desaparecimento dos enunciados, sua permanência e sua supressão, sua existência paradoxal de *acontecimentos* e de *coisas*” (FOUCAULT, 1971, p. 25).

O arquivo funciona como condição para o surgimento, conservação e desaparecimento dos enunciados. O arquivo se exerce sobre o enunciado como *sistema de seu funcionamento*, diz Foucault (2005a, p. 147). É o que permite que o enunciado apareça como seu acontecimento singular e como atualidade de coisa. As regras que são colocadas em ação nas práticas discursivas formam sistemas que, segundo Foucault (2005a, p. 146): “[...] instauram os enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização)”.

Enfim, o empreendimento arqueológico da obra de 1969 visa libertar-se de uma tradição histórico-transcendental baseada numa subjetividade fundadora, para a qual há por trás da história manifesta uma outra história mais fundamental. Foucault afirma que:

Desse tema a análise enunciativa tenta libertar-se, para restituir os enunciados à sua pura **dispersão**; para analisá-los em uma exterioridade sem dúvida paradoxal; já que não remete a nenhuma forma adversa de interioridade; para considerá-los em sua **descontinuidade** [...]; para apreender sua própria irrupção no lugar e no momento em que se produziu; para reencontrar sua incidência de **acontecimento**. (FOUCAULT, 2005a, p. 138). (Grifos nossos).

Conceber o discurso, como também os enunciados que o compõem em cada época, como acontecimento é buscar encontrar sua condição de emergência singular. É mostrar não apenas que o discurso se manifesta em sua dispersão e descontinuidade, mas, também, que ele produz uma dispersão do sujeito. A arqueologia situando sua análise no âmbito do acontecimento evita cair em ilusões e certezas absolutas.

3.5 CONSIDERAÇÕES SOBRE A TRAJETÓRIA DA ARQUEOLOGIA

Nosso objetivo neste capítulo foi mostrar como a arqueologia se situa no domínio do discurso e, como no conjunto das obras da fase arqueológica ele aparece como preocupação essencial. Verificou-se que na *História da Loucura* as diferentes épocas produziram discursos que exerciam sobre a loucura poderes específicos. Em *O Nascimento da Clínica* viu-se que a transformação nos discursos da ciência médica da época clássica para a moderna não passou de uma reorganização no “espaço” do saber. Já em *As Palavras e as Coisas* demonstrou-se que Foucault evidencia que em cada época existem diferentes ordens de saber (*epistémê*) e os discursos que surgem só são aceitos devido a essa organização. Enfim, em *A Arqueologia do Saber*, o autor dá prosseguimento a sua análise do saber através da investigação do discurso em sua especificidade de enunciado.

Em toda a trajetória arqueológica percebe-se uma mesma preocupação: libertar o discurso da tradicional estrutura antropológica que domina o saber moderno. Na obra *A Ordem do Discurso*⁴⁴ Foucault defende que a realidade do discurso é elidida no pensamento moderno, pois a crença em um sujeito que conhece, pensa e diz não permite reconhecer que no discurso há uma ordem de disposição das coisas para o saber. Essa crença em um sujeito soberano leva a não desejar:

[...] ser privados [...] do discurso em que querem poder dizer, imediatamente, sem distância, o que pensam, crêem ou imaginam; vão preferir negar que o discurso seja uma prática complexa e diferenciada que obedece a regras e a transformações analisáveis, a ser destituídos da frágil certeza, tão consoladora, de poder mudar, se não o mundo, se não a vida, pelo menos seu “sentido”, pelo simples frescor de uma palavra que viria

⁴⁴ Obra originada do discurso pronunciado na aula inaugural (2 de dezembro de 1970) quando assumiu a cátedra vacante no Collège de France. Escrito que é considerada pelos comentadores como a obra de ligação entre o pensamento arqueológico e o genealógico de Foucault. Essa idéia será apresentada e analisada no final do terceiro capítulo.

apenas deles mesmos e permaneceria o mais próximo possível da fonte, indefinidamente (FOUCAULT, 2005a, p. 236).

Segundo Foucault (2006a, p. 46-49) a elisão da realidade do discurso se apresenta de diferentes formas, por exemplo: no pensamento moderno os temas do sujeito fundante e da experiência originária anulam o discurso inscrevendo-o na ordem do significante. Deste modo, defende que na modernidade o discurso ocupou o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra e, apareceu apenas como aporte entre o pensar e o falar.

Ao se reconhecer enquanto sujeito de sua ação, de seu pensamento e de sua fala, o homem moderno elide os discursos como *unidades de funcionamento* (FOUCAULT, 2005c, p. 25), ou seja, não se admite que sejam as transformações no regime dos discursos que permitem “[...] empregar estas palavras e não aquelas, este tipo de análise e não aquele, que se pudessem olhar as coisas sob um ângulo e não sob outro”, afirma Foucault (2005e, p. 25).

Enfim, para o filósofo francês toda essa crença moderna na capacidade racional humana esconde uma espécie de medo:

[...] uma espécie de temor surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso (FOUCAULT, 2006a, p. 50).

Em toda a trajetória arqueológica o discurso aparece como uma obsessão para Foucault. Aparece como um domínio de investigação e o “lugar” sobre o qual é preciso pensar. A tarefa da arqueologia deve mostrar qual é o sistema de discurso em que vivemos, para que aí “[...] o arqueólogo, como o filósofo nietzschiano, é forçado a operar golpes de martelo” (FOUCAULT, 2005c, p. 25). Libertar-se do que se pensa e mostrar que é possível e preciso pensar diferente são tarefas essenciais do arqueólogo na análise dos discursos.

4 A ARTICULAÇÃO ENTRE A ARQUEOLOGIA E A GENEALOGIA

“Não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (Michel Foucault – *Vigiar e Punir*).

Até aqui foi apresentada apenas a arqueologia em dois momentos e duas perspectivas. No primeiro capítulo delineou-se seu afastamento em relação à epistemologia e sua constituição como método de abordagem dos saberes, entanto que no segundo capítulo desenvolveu-se uma explicação da trajetória arqueológica a partir das noções de discurso e de descontinuidade. Pretende-se, agora, pensar a arqueologia refletindo sobre o que, no interior dela, levou Foucault a formular o tema genealógico.

O tema deste capítulo e objetivo central da pesquisa, que ora se desenvolve, é pensar a partir da própria arqueologia a passagem para a genealogia. A questão que envolve este desenrolar é: como deve ser pensada essa modificação de análise? A resposta não será dada em termos de oposição ou superação. Ao contrário, pretende-se mostrar que a arqueologia e genealogia são dois empreendimentos que se completam; o que conduz esta reflexão é a idéia de que no movimento da arqueologia aparece a necessidade de se pensar outra coisa, algo que ainda não está pensado, esta demanda possibilita o aparecimento de um domínio específico de análise: o poder.

Outra questão que se coloca como problematização da passagem da arqueologia para a genealogia é a seguinte: haveria algo na arqueologia, como um impasse, que levaria Foucault a buscar outro enfoque de análise? Por exemplo, há algumas críticas ao autor francês pelo seu “fracasso”⁴⁵ na análise arqueológica, por não ter explicado as transformações na ordem do saber e que, em consequência, a proposta da análise do poder, que daria conta dessa lacuna, pode ser pensada como resposta a esta objeção. Esta pesquisa não pretende seguir esse caminho. Baseia-se na hipótese de trabalho que toma a noção de *descontinuidade* como um elemento capaz de fazer compreender a passagem da arqueologia para a genealogia.

⁴⁵ Confira-se a afirmação de Rabinow e Dreyfus (1995, p. XXI), certamente inconveniente, de um “fracasso” da arqueologia. Não se pretende seguir este caminho, ao contrário, neste capítulo concluir-se-á que a análise arqueológica é perfeitamente condizente com a análise genealógica.

Segundo Foucault (2005a, p. 10) a descontinuidade é, ao mesmo tempo, um *instrumento* e o *objeto* de pesquisa arqueológica. Como vimos no primeiro capítulo: enquanto instrumento a descontinuidade permite à arqueologia descrever as condições em que algo possa surgir como diferença; já como objeto, a descontinuidade é aquilo que se quer fazer aparecer. Para o autor da arqueologia o que deve fazer aparecer é o pensamento em sua singularidade, evidenciando um domínio de investigação que é da ordem do acontecimento. A noção de descontinuidade é o que move a arqueologia pela sua maneira de fazer e pelo que busca. Ela coloca em jogo não apenas o que está sendo pensado, mas, também, o próprio sujeito em sua posição soberana de autor fundante. Nenhum problema para alguém que jamais pretendeu pensar em termos de saber definitivo.

Deste modo, tematizam-se neste capítulo dois momentos sobre o tema da passagem da arqueologia para a genealogia: o primeiro, refere-se à elisão da idéia de que na arqueologia há um limite, o que levaria Foucault a mudar seu projeto; o segundo, mostra que a relação saber-poder surge como uma outra leitura que não elimina a abordagem arqueológica, mas a completa.

4.1 “NÃO HÁ LIMITE NA ARQUEOLOGIA”

A reflexão, aqui, volta-se sobre a arqueologia com o objetivo de apontar alguns elementos importantes deste instrumento de análise, que ajudem no entendimento da passagem para o momento genealógico. Inicialmente far-se-á referência ao problema levantado pelo *Círculo Epistemológico da Escola Normal Superior* (Paris, 1968) sobre as mudanças epistêmicas. Neste sentido o *Círculo* pergunta: “qual é o *motor* que transforma uma configuração em outra?” (*Círculo Epistemológico* apud FOUCAULT, 1971, p. 11). Essa questão, como também as críticas que apontam o fato de Foucault não ter explicado as mudanças na ordem dos saberes, levou a certa dúvida sobre a capacidade da análise arqueológica em dar uma explicação satisfatória sobre as transformações dos saberes.

Em uma entrevista com Brochier em 1969 (2005c), quando Foucault explica o livro *A Arqueologia do Saber*, afirma (2005c, p. 151) que as pessoas que o acusaram de somente descrever estados do saber e não as transformações, fazem esta crítica simplesmente pelo fato de não terem lido o seu livro. Pois, não foram capazes de perceber que o que nele está em questão são justamente as transformações e a ordem na quais essas transformações ocorrem.

O ápice da reflexão arqueológica sobre as transformações está presente na obra *As Palavras e as Coisas*; como já vimos, nela Foucault evidencia que em cada época há uma ordem de organização dos saberes, o qual chama de *epistémê*. Em cada época se configura uma *epistémê* diferente, que torna possível o surgimento de novos saberes. Nesse sentido, afirma: “numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *epistémê*, que define as condições de possibilidade de todo saber” (FOUCAULT, 1999a, p. 230). É a partir desse pressuposto que o autor, em 1966, aponta duas rupturas na *epistémê* da cultura ocidental.

Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault privilegiou a análise do “objeto saber” e da *epistémê* que o possibilita. Embora não dê uma explicação causal das mudanças epistêmicas, a pergunta pelas condições em que ocorreram as transformações nas ordens constitutivas dos saberes de determinada época, já é problematizado por Foucault no método arqueológico. Deste modo, pergunta:

Donde vem bruscamente essa mobilidade inesperada das disposições epistemológicas, o desvio das positivities umas em relação às outras, mais profundamente ainda a alteração de seu modo de ser? [...] A que acontecimento ou a que lei obedecem essas mutações que fazem com que de súbito as coisas não sejam mais percebidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, classificadas e sabidas do mesmo modo e que, no interstício das palavras ou sob sua transparência, não sejam mais as riquezas, os seres vivos, o discurso que se oferece ao saber, mas seres radicalmente diferentes? (FOUCAULT, 1999a, p. 297).

O questionamento de Foucault não deve ser entendido como a busca clássica de um ponto originário para as transformações, mas, antes, deve ser inscrito no horizonte nietzschiano da invenção do conhecimento. O autor quer mostrar como algo passa a ser percebido e descrito de modo diferente, isto é possível a partir de condições específicas de *acontecimento*, uma descontinuidade que se dá no nível da ocorrência e que é possível descrevê-la. Com o projeto arqueológico Foucault quer renunciar à esperança de que se pode ter acesso a um conhecimento definitivo e a possibilidade de explicar as mudanças a partir de uma estrutura formal. Nesse sentido, afirma que a análise arqueológica deve compreender a mudança da seguinte maneira:

Se, para uma arqueologia do saber, essa abertura profunda na camada das continuidades deve ser analisada, e minuciosamente, não pode ser ela “explicada”, nem mesmo recolhida numa palavra única. É um acontecimento radical que se reparte por toda a superfície visível do saber e cujos signos, abalos, efeitos, podem-se seguir passo a passo. Somente o

pensamento, assenhorando-se de si mesmo na raiz de sua história, poderia fundar, sem nenhuma dúvida, o que foi, em si mesma, a verdade solitária desse acontecimento (FOUCAULT, 1999a, p. 298).

O pensador francês sabe que a arqueologia não deve realizar a tarefa de explicar as razões das mudanças epistêmicas, porém não deixa explícito porque esse empreendimento não deve ser feito. Assim, a pergunta que surge é: por que Foucault, enquanto arqueólogo, não quer realizar o projeto de explicar o que possibilita a transformação epistêmica? A resposta não deve ser dada apontando um limite da análise arqueológica, ao contrário, de modo positivo, mostrar como esse empreendimento procura evitar tal descrição. O que se quer mostrar é que, enquanto arqueólogo, Foucault não realizou essa tarefa porque tem consciência de que, fazendo isso, estaria confirmando o que quer combater: a recorrência à fundamentação de um sujeito constituinte.

Foucault não quer fazer uma descrição transcendente, muito menos antropológica. Aliás, esse é justamente o seu ponto de ataque. Toda a obra *As Palavras e as Coisas* encaminha-se para apresentar e criticar a constituição do homem como fundamento do saber moderno. Procura mostrar que o saber, enquanto campo de historicidade, “[...] está livre de qualquer atividade constituinte, liberto de qualquer referência a uma origem ou a uma teleologia histórico-transcendental, destacado de qualquer apoio sobre (sic) uma subjetividade fundadora” (FOUCAULT, 1971, p. 51).

Para o pensador francês a passagem de uma *epistémê* a outra deve ser entendida como “[...] um *corte arbitrário* [grifo nosso] num conjunto indefinidamente móvel” (FOUCAULT, 1999a, p. 69). Isso porque quando se analisa o discurso o corte é algo muito relativo, deve ser considerado apenas como um ponto de partida. Assim afirma:

Pois se o campo geral dos acontecimentos discursivos não permite nenhum recorte («découpe») *a priori*, é excluído, entretanto, que se possa descrever de uma vez todas (sic) as relações características do arquivo. E’ (sic) preciso, então, em uma primeira aproximação, aceitar um recorte («découpage») provisório: uma região inicial, que a análise desorganizará e reorganizará quando puder aí definir um conjunto de relações (FOUCAULT, 1971, p. 26).

Isto quer dizer que não é preciso reduzir todas as mudanças em um único ponto, como atividade de um sujeito soberano que se torna senhor de sua história, pelo contrário, Foucault quer mostrar a multiplicidade que constitui as coisas. A arqueologia, ao buscar as

diferenças, não quer ser apenas uma descrição delas, mas estabelecer o sistema dessas diferenças, nas palavras de nosso autor: “[...] analisá-las, dizer em que exatamente consistem e *diferenciá-las*. Como se opera tal diferenciação?” (FOUCAULT, 2005a, p. 192).

O corte não funciona como forma definitiva e absoluta, por isso não pode servir de estatuto para uma subjetividade fundadora. “Quando falo de corte, não é, de modo algum, que eu faço dele um princípio de explicação”, diz Foucault (2006b, p. 235). Para o autor, o problema não é o de saber *por que* surgiu subitamente algo novo em um determinado ponto do espaço-tempo, mas *como* se manifestam historicamente suas transformações. Isto significa que não se quer encontrar uma razão ou uma influência para algo ter surgido, antes se busca o que aparece como acontecimento. Em uma análise arqueológica “[...] busquemos saber o que aconteceu, o que foi transformado, o que foi diminuído, o que foi deslocado, qual é o conjunto das transformações que permitem passar de um estado do discurso científico a um outro” (2006b, p. 235).

Para Foucault um corte não deve ser tomado como fundamento, mas *fato de constatação* (2006b, p. 236). Por exemplo, quando em *As Palavras e as Coisas* estudou a passagem da análise das riquezas para a economia ou da história natural para a biologia, não quis estabelecer o *a priori* desses conhecimentos, antes “quis fazer um trabalho de historiador mostrando o funcionamento simultâneo desses discursos e as transformações que davam conta de suas mudanças visíveis” (FOUCAULT, 2005c, p. 75).

Segundo Foucault, (1972, p. 65) seu esforço foi para mostrar que esse corte que se apresenta como descontinuidade entre acontecimentos diferentes, não é um vazio monótono e impensável. O que não quer é fazer da descontinuidade à mesma aplicação feita pela história tradicional ao conceito de continuidade, isto é, buscar reunir esse vazio em uma causa formal ou numa subjetividade fundadora. Ao contrário, procura fazer da descontinuidade um jogo de transformações específicas.

Segundo Araújo (2001, p. 39) o problema da causalidade das ordens, do que teria provocado a passagem de uma ordem à outra, não deve ser colocado quando o que está sendo analisado é o discurso de uma época. Isto porque, por mais que uma causa possa ter sido determinante, ela não é suficiente para explicar como o saber ordena os objetos para o conhecimento.

Se Foucault propõe evitar a análise causal é justamente para fazer aparecer o discurso em seu domínio de existência, para perceber seu funcionamento como prática. Ao

tratar o discurso como acontecimento, “a arqueologia [...] deve percorrer o acontecimento segundo sua disposição manifesta”, diz Foucault (1999a, p. 298).

Nesse horizonte, Foucault propõe (1972, p. 61) substituir o tema da mudança (no sentido de um devir que remete à busca de uma causa) pela análise dos *tipos diferentes de transformação*⁴⁶. Isto porque para o autor é preciso evitar qualquer análise que pense o acontecido no interior de uma sucessão que reúna em uma só origem todos os acontecimentos e procure definir as relações em que a prática discursiva se apresenta sob regras, limites, cortes. Em suas palavras: “Mantive em suspenso a categoria geral e vazia da mudança para fazer aparecerem transformações de níveis diferentes” (FOUCAULT, 2005a, p. 225).

Para o filósofo francês definir as transformações em sua especificidade é buscar sua condição manifesta e não o que lhe é anterior e provocou sua existência posterior. A arqueologia deve “[...] definir com o maior cuidado as transformações que, eu não digo: provocaram, mas *constituíram* a mudança” (FOUCAULT, 1972, p. 62). Com isso, quer evitar a análise que busca uma origem (o que provocou) para compreender como algo surgiu como uma invenção (como se constituiu).

Enfim, neste estudo percebe-se que Foucault não tematizou as razões da transformação epistêmica porque apontar esses princípios seria uma forma de dogmatismo: em que se coloca de antemão um sujeito constituinte, que se torna sujeito do processo, recorrendo a uma explicação entre transcendente e transcendental para a mudança, enfim, projeto próprio do modelo fenomenológico do qual quer se afastar⁴⁷.

Embora Foucault não mencione explicitamente porque a arqueologia não trata das mudanças epistêmicas, evidencia-se uma tentativa de explicação por analogia artística. Quando o autor utiliza, em *As Palavras e as Coisas*, a obra: *Dom Quixote* de Miguel de Cervantes, não está apenas mostrando a diferença da *epistémê* do século XVI e da *epistémê* dos séculos XVII e XVIII, mas, também, apontando uma maneira de apreender a mudança. Pois, no personagem de Dom Quixote se configuram as duas *epistémês* (época da renascença

⁴⁶ Essa proposta da substituição do tema da mudança pela das transformações, também aparece desenvolvida por Foucault na obra *A Arqueologia do Saber* (cf. FOUCAULT, 2005a, p. 193-194).

⁴⁷ Foucault faz uma clara distinção entre transcendente e transcendental: o primeiro, uma categoria puramente metafísica, de tradição platônica, em que há uma separação hierárquica do ser; já o segundo, refere-se ao conceito de Kant sobre as “condições de possibilidade”, ou seja, uma investigação sobre quais são as condições “a priori” para que certo fenômeno ou conhecimento possa acontecer. Em relação ao primeiro, Foucault procurou romper radicalmente, isto porque defende não haver uma verdade mais pura. Em relação ao segundo, há uma relação mais moderada: não quer como Kant buscar as condições de qualquer experiência, mas as condições específicas do que acontece, ou seja, verificar as condições de possibilidade do aparecimento de uma coisa, sem procurar, por isso, seu fundamento.

e época clássica) sob a forma irrisória do delírio. Isto porque, para o autor a mudança não pode ser explicada racionalmente, mas apenas por analogia. Assim, expressa:

[...] *Dom Quixote* entre o Renascimento e o classicismo. O herói de Cervantes, lendo as relações entre o mundo e a linguagem como se fazia no século XVI, decifrando, unicamente pelo jogo da semelhança, castelos nas estalagens e damas nas camponesas, aprisionavam-se, sem o saber, no mundo da pura representação; mas, visto que essa representação só tinha por lei a similitude, não podia deixar de aparecer sob a forma irrisória do delírio. Ora, na segunda parte do romance, Dom Quixote recebia desse mundo representado sua verdade e sua lei; não lhe restava mais esperar desse livro onde nascera, que não lera, mas cujo curso devia seguir, um destino que doravante lhe era imposto pelos outros. Bastava-lhe deixar-se viver num castelo onde ele próprio, que penetrara por sua loucura no mundo da pura representação, se tornava finalmente pura e simples personagem no artifício de uma representação (FOUCAULT, 1999a, p. 290).

Para Foucault esta obra traça o limite em que um pensamento pode chegar sem constituir uma explicação originária para a mudança. Através do personagem de Dom Quixote articula-se as duas formas de organização do saber. Dom Quixote, sob a forma do delírio, “reúne”, ao mesmo tempo, a ilusão da similitude e das representações. Segundo Foucault (1999a, p. 291) no personagem da obra de Cervantes se expressa o confronto entre duas epistémês, pois enquanto o cavaleiro, de similitude em similitude, acreditava mergulhar nos mistérios dos livros de cavalaria, nada mais faz do que cair no labirinto de suas próprias representações. De fato, Dom Quixote se restringe a *epistémê* clássica, pois determinado pelo delírio não consegue se reconhecer como sujeito de suas representações, a *epistémê* moderna não encontra aí espaço.

O autor francês não deixa explícito que esta seja uma maneira de apreender a mudança, mas parece ser o limite em que uma compreensão arqueológica pode chegar, sem que possa cair nas concepções modernas de um sujeito constituinte de significado. Para Foucault qualquer tentativa de formalização elide a possibilidade de compreender o saber em uma ordem específica. “O saber não se analisa em termos (sic) de conhecimento, nem a positividade em termos (sic) de racionalidade [...]” (FOUCAULT, 1971, p. 43).

Neste estudo, percebeu-se que a única crítica pertinente à análise arqueológica é a que evoca sua despreocupação com as relações não-discursivas. Embora Foucault, não desconsidera a influência das práticas não-discursivas, vemos que a arqueologia privilegia a análise da organização dos discursos a partir dos objetos, conceitos, enunciações e estratégias que nele surgem. Segundo Deleuze (2005, p. 41) como na obra *A Arqueologia do Saber* se

tinha o propósito de definir os enunciados, havia a firme distinção das duas formas, pela qual o que não era discurso é indicado negativamente como *não-discursivo*. Para Foucault a relação do discursivo com o não-discursivo não é uma relação causal, em que um acontecimento político ou um processo econômico ou, ainda, uma prática institucional determinariam o sentido e a forma de um discurso, mas “[...] tenta determinar como as regras de formação de que depende – e que caracterizam a positividade a que pertence – podem estar ligadas a sistemas não discursivos: procura definir formas específicas de articulação” (FOUCAULT, 2005a, p. 183).

Para este autor não quer dizer que o não-discursivo determine os objetos ou os enunciados, mas que constituem o domínio determinado sem o qual não é possível aparecer objetos nem enunciados. Por isso, a arqueologia não quer mostrar como o não-discursivo constituiu ou modificou os conceitos de um discurso, mas como este se articula com práticas que não são da mesma natureza. Foucault descrevendo sobre a obra *O Nascimento da Clínica* afirma que a arqueologia: “[...] quer mostrar não como a prática política determinou o sentido e a forma do discurso médico, mas como e por que ela faz parte de suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento” (FOUCAULT, 2005a, p. 184).

Segundo Foucault (2005a, p. 185) seu propósito de manter suspensa a análise causal das práticas políticas foi com o objetivo de evidenciar o domínio de existência e de funcionamento de uma prática discursiva. Contudo, considera-se que tal postura em relação às práticas não-discursivas não o fez perceber, antes da proposta genealógica, as implicações das forças externas na constituição do saber. Sua obsessão pela ordenação dos discursos não o levou a problematizar, durante a arqueologia, a relação do saber com as práticas políticas.

Portanto, até agora, tratou-se sobre a maneira como a arqueologia investiga as transformações dos saberes a partir do domínio da organização dos discursos e de como essa análise deve ser entendida como uma alternativa ao modelo histórico-transcendental. A seguir, explicitar-se-á como o projeto genealógico se apresenta com o objetivo de compreender os saberes a partir de relações de poder e, como este propósito não é pensado de modo desvinculado com a análise arqueológica.

4.2 UMA ANÁLISE DAS RELAÇÕES DO SABER-PODER

Na fase arqueológica Foucault explica o aparecimento dos saberes pela configuração de sua positividade, relacionando-os com o não-discursivo apenas para mostrar que coexistem em uma mesma articulação; agora, na fase genealógica⁴⁸, principalmente a partir das obras: *Vigiar e Punir*, de 1975 e *História da Sexualidade: a Vontade de Saber*, de 1976, a questão do poder surge como instrumento capaz de explicar a produção de saberes pela dimensão política. Deste modo, chega-se à última parte deste trabalho, que pretende compreender como o método genealógico investiga o saber e o discurso vinculado ao poder.

Já no final de *A Arqueologia do Saber* (2005a, p. 235) o autor formula, - quase como uma hipótese-, a idéia de que a questão: “qual é o medo que faz procurar em termos de uma história transcendental?”, só pode ter uma resposta política. Ao invés de analisar o saber somente pela positividade, deve-se analisá-lo “[...] na direção dos comportamentos, das lutas, dos conflitos, das decisões e das táticas”, diz Foucault (2005a, p. 218).

Aqui, novamente a leitura de Nietzsche é decisiva para Foucault compreender o conhecimento como uma luta e relação de forças. “Eis, portanto, como através dos textos de Nietzsche podemos restituir [...] o problema da formação de um certo número de domínios de saber a partir de relações de força e de relações políticas na sociedade” (FOUCAULT, 2005b, p. 26).

Em entrevista com Hasumi em 1977, sobre o tema *Poder e Saber* (em DE IV), Foucault afirma (2006b, p. 224) que por muito tempo acreditou que o que deveria fazer era analisar o saber e o conhecimento, mas que só agora entende que seu verdadeiro problema é o poder. Assim, afirma: “Quanto mais eu caminho, mais me parece que a formação dos discursos e a genealogia do saber têm de ser analisadas a partir [...] das táticas e estratégias de poder” (2006b, p. 188).

Antes de verificarmos as relações entre saber e poder é necessário esclarecermos o que Foucault entende por poder.

⁴⁸ O objetivo desse trabalho não é compreender o conjunto dos elementos que compõe essa fase, nem analisar as obras que dela fazem parte, mas somente o de mostrar como na genealogia Foucault apresenta um novo modo de compreender o surgimento dos saberes: a partir das relações de poder. Embora, não se abordará as peculiaridades da fase genealógica, ela merece pelo menos uma atenção sobre seus objetivos. Enquanto a arqueologia tinha o propósito de descrever a constituição dos saberes a partir de si mesmo, o saber regulado por regras internas (positividade); a genealogia busca a origem dos saberes a partir de condições externas aos próprios saberes, procura explicar sua existência como intervenção de forças estratégicas políticas. Foucault na fase genealógica recebe forte influência de Nietzsche, o qual determina sua leitura sobre o poder e o domínio que ele exerce sobre os corpos. Desse modo, a genealogia, termo tomado emprestado de Nietzsche, é usado por Foucault para caracterizar uma metodologia que tem por objetivo analisar o poder, não para construir uma teoria sobre o mesmo, mas para identificar de que modo ele opera.

Segundo Foucault (1995, p. 240) seu interesse não é o de saber “o que é o poder?” ou “de onde ele vem?”, mas “como se exerce o poder?”. A genealogia tem como tarefa dizer de que modo ele opera. Com isso, a genealogia propõe não analisar o poder como tradicionalmente se faz, ora em teorias que procuram defini-lo ora localizando-o em alguma instância determinada e reconhecível. Não quer construir uma teoria do discurso, mas “[...] munir-se de princípios de análise que permitam uma **analítica das relações do poder**”, diz Foucault (2005e, p. 248, grifo nosso). É relação porque o poder não é único, sempre se exerce sobre outros.

Por um lado, o poder não tem essência⁴⁹ e, conseqüentemente, não pode ser definido; por outro lado, não pode ser localizado em nenhum ponto específico da estrutura social, pois “ninguém é, propriamente falando, seu titular; [...] não se sabe ao certo quem o detém; mas se sabe quem não o possui”, afirma Foucault (2005e, p. 75). Antes o poder deve ser entendido como uma *multiplicidade de correlações de força* (FOUCAULT, 1988, p. 88). Isto quer dizer que uma força só existe agindo sobre outra. O poder é uma relação de forças e qualquer força já é uma relação de poder. É sempre uma *ação sobre ação* (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Enfim, o poder é uma relação de força que não se exerce como opressão, nem como proibição, mas deve ser entendido em uma dimensão de produção. “O poder não oprime por duas razões: primeiro, porque dá prazer, pelo menos para algumas pessoas. Em segundo lugar, o poder pode criar” (FOUCAULT, 2005b, p. 154). É entendido desta maneira que se quer relacionar o poder com o saber. É na ligação com o saber que faz dele um instrumento positivo; faz com que sua ação sobre as pessoas seja aceita.

Uma primeira distinção que é necessário fazer se dá entre as relações de poder-saber e o “campo” em que se situam. Desse modo em *Vigiar e Punir*, de 1975, Foucault afirma:

Seria talvez preciso também renunciar a toda uma tradição que deixa imaginar que só pode haver saber onde as relações de poder estão suspensas e que o saber só pode desenvolver-se fora de suas injunções, suas exigências e seus interesses. [...] Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados;

⁴⁹ Para Foucault o poder não tem essência, no sentido de um conceito transcendente de tradição clássica (metafísica). O poder não pode ser reduzido a uma substância unitária. Ele não é um princípio de explicação e não exerce uma função causal, pois isso implica uma história total e um sujeito constituinte, atitude que procurou evitar. Além disso, seu problema não é o puro poder, mas as relações entre saber-poder presente nos discursos que nos constitui. Antes deve ser compreendido como instrumento, o qual possibilita perceber o mundo como produto de um combate em torno do conhecimento.

que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Resumindo, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento. (FOUCAULT, 2005f, p. 27).

Nessa declaração, percebe-se que o autor continua, como na arqueologia, a romper com toda idéia de fundamentação do conhecimento a partir de um sujeito. Para a genealogia o sujeito é constituído e não constituinte. É o poder que produz o sujeito e não o contrário. É preciso superar essa postura tradicional que concebe o sujeito e seu conhecimento como livre das relações de poder. Assim, para o filósofo francês “[...] a relação não é do objeto ao sujeito de conhecimento, é uma relação ambígua, reversível, belicosa, de mestria, de dominação, de vitória: uma relação de poder” (FOUCAULT, 2002, p. 311).

Na obra *A verdade e as formas jurídicas*⁵⁰, de 1973, Foucault afirma (2005b, p. 50) que já com a Grécia clássica vai aparecer o grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder. Nesta obra, defende que para que a sociedade apareça em seu esplendor racional foi preciso desaparecer a união entre saber e poder.

Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político (FOUCAULT, 2005b, p. 51).

Os primeiros a sofrerem com esta separação foram os sofistas. O confronto de Sócrates e os sofistas levou à exclusão destes. Enquanto para os sofistas tratava-se de estabelecer discursos e discussões, para não chegar à verdade, mas para vencê-la, para Sócrates só vale a pena falar se se queira dizer a verdade. Com o predomínio da segunda atitude nasceu a crença de que a verdade não está ligada ao poder. Segundo Foucault, (2005b, p. 140) sua análise procura permanecer do lado dos sofistas, para os quais “a prática do discurso não é dissociável do exercício do poder”.

⁵⁰ A obra originou-se do conjunto de cinco conferências pronunciadas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, entre 21 e 25 de maio de 1973.

Para o pensador francês esse grande mito precisa ser liquidado. Nietzsche deu o primeiro passo ao afirmar que o conhecimento não passa de um jogo de forças, uma luta de poder. O autor da genealogia otimizou essa ruptura restabelecendo o liame do saber com o poder. Segundo Foucault (2005b, p. 23) para realizar essa tarefa é preciso se aproximar dos políticos e não dos filósofos. Nesse sentido, afirma:

E é somente nessas relações de luta e de poder – na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, querem exercer, uns sobre os outros, relações de poder – que compreendemos em que consiste o conhecimento (FOUCAULT, 2005b, p. 23).

O autor defende dois combates em torno da crença de um conhecimento verdadeiro. No primeiro, a arqueologia mostrou que não há conhecimento definitivo e absoluto, mas que em cada época só se pode dizer algo obedecendo a uma organização discursiva. No segundo, a genealogia concebe o conhecimento como uma luta, na qual a relação entre conhecimento e coisas só pode ser uma relação de violência. “O conhecimento esquematiza, ignora as diferenças, assimila as coisas entre si, e isto sem nenhum fundamento de verdade”, diz Foucault (2005b, p. 50). Tanto a arqueologia como a genealogia apontam a disparidade da relação entre o conhecimento e o mundo, uma relação que não é de cumplicidade, mas de violência.

Em uma entrevista com Raullet, em 1983, sobre o tema do estruturalismo e pós-estruturalismo, Foucault afirma (2005c, p. 331) seu problema é estudar as relações entre saber e poder. Se fossem elementos idênticos, não precisariam ser estudados, mas justamente porque é preciso determinar suas articulações que há a necessidade de analisá-las. O autor não afirma que o saber *é* poder, nem que o poder *é* o saber, mas que entre eles existem *relações*, sua análise busca o que chama de *a interface do saber e do poder* (FOUCAULT, 2006b, p. 229).

A relação entre poder e saber deve ser entendida como coexistência, uma relação de imanência e não de identidade de natureza. Isso foi o que o pensador francês quis demonstrar ao estudar sobre o sexo em *História da Sexualidade: a vontade de saber*, na qual buscou “[...] definir as estratégias de poder imanentes a essa vontade de saber” (FOUCAULT, 1988b, p. 71). O poder só se exerce com saber e, o saber se exerce com poder.

Segundo Deleuze (2005, p. 81) entre poder e saber há pressuposição recíproca, mas também heterogeneidade; o saber passa por formas, o poder por forças. O saber diz respeito à articulação entre ver e falar, visível e enunciável; já o poder passa por pontos, de um ponto a outro sem nunca deixar-se localizar. E embora Foucault considere que tudo é prática: a prática do poder permanece irreduzível à prática do saber. Há primado do poder diz Deleuze. A distinção entre saber e poder pode ser assim resumida: “o poder como exercício, o saber como regulamento” (François Châtelet apud DELEUZE, 2005, p. 82). Nesse horizonte, Deleuze afirma (2005, p. 89) que a integração entre ver e falar, como duas formas de saber, só podem se dar numa relação de forças (poder). “Certamente o poder, se considerado abstratamente, não vê e não fala. [...] Mas, justamente, como ele mesmo não fala e não vê, faz ver e falar” (2005, p. 89). Se as duas formas entram em integração não é porque existe relação, mas por condições que só pertencem às forças, *não-relação* diz Deleuze.

Em *Vigiar e Punir*, Foucault analisa o Panóptico⁵¹ de Bentham como modelo de relação entre a forma de exercício de poder e do conhecimento que se produz. Ao descrever sobre o panoptismo o autor quer mostrar que toda a sociedade é dominada por uma vigilância constante. “Uma forma de arquitetura que permite um tipo de poder do espírito sobre o espírito”, diz Foucault (2005f, p. 179). Ainda, segundo Foucault (2005f, p. 103) as relações de poder em nossa sociedade se assemelham à tríplice característica do panoptismo: ser vigilante, controlador e coercitivo.

Para Foucault as instituições da nossa sociedade se organizam sob um mesmo modelo, funcionam conforme a estrutura do panoptismo. Com isso, não se quer dizer que existe analogia entre escolas, hospitais, fábricas, prisões, etc., mas que há *identidade morfológica do sistema de poder* (FOUCAULT, 2006b, p. 75). Isso significa que é o mesmo tipo de poder que nelas se coloca em exercício, com o objetivo de tornar o homem disciplinado; não como tipo ideal de moralidade, mas por colocar em exercício poderes que obedecem a interesses locais: seja a aprendizagem escolar ou a produtividade de um operário. Dentro do modelo do panoptismo pode ser colocado qualquer indivíduo que se queira vigiado.

⁵¹ O Panóptico é um modelo de penitenciária proposto por Bentham que Foucault se utiliza para mostrar como modelo de funcionamento de toda a nossa sociedade disciplinar. O modo como Foucault descreve o Panóptico é o seguinte: “na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito de contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível” (FOUCAULT, 2005f, p. 165-166).

“Em cada uma dessas pequenas celas, havia segundo o objetivo da instituição, uma criança aprendendo a escrever, um operário trabalhando, um prisioneiro se corrigindo, um louco atualizando sua loucura, etc.” (FOUCAULT, 2005b, p. 87).

Para o filósofo francês, a partir do fim do século XVIII e início do século XIX, começa a se formar o que chama de *sociedade disciplinar* (2005f, p. 179), ou seja, a sociedade em que vivemos se organiza em uma estrutura disciplinar em que o poder que o saber exerce não é um poder violento ou repressor, porque se o fosse as pessoas de um modo ou de outro se revoltariam e procurariam meios de resistência, mas de modo diferente o saber age como agregador, pois as pessoas que se deixam conduzir por um determinado saber o fazem porque esse os convence. “O poder, longe de impedir o saber, o produz”, afirma Foucault (2005e, p. 148). Segundo Deleuze (2005, p. 90) o poder não é violento por duas características: por um lado, o poder exprime relações de forças (como incitar, induzir, produz um afeto útil, etc.); por outro lado, está relacionado com o saber, que produz verdade enquanto faz ver e falar. Ou ainda, nas palavras de Foucault (2006b, p. 219): “como o poder seria leve e fácil, sem dúvida, de dismantelar, se ele não fizesse senão vigiar, espreitar, surpreender, interditar e punir; mas ele incita, suscita, produz; [...] ele faz agir e falar”.

Enfim, poder e saber não existem separadamente; embora cada um tenha suas especificidades, ambos só podem ser compreendidos em *relação*. “O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder. [...] Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder” (FOUCAULT, 2005e, p. 142).

Foucault, enquanto genealogista vai explicar a formação das ciências humanas a partir de uma relação política. Defende que esse modelo de sociedade disciplinar que se formou, constitui o “lugar” para o desenvolvimento das condições para o aparecimento das ciências humanas. Condições estas da relação entre poderes de controle e vigilância com saberes que pretendem objetivar o indivíduo. Deste modo, o autor não localizará mais as ciências humanas em uma descrição arqueológica, mas mostrará que seu nascimento está atrelado a um saber-poder normalizador, o qual chama de exame. Este significa:

O exame [...] faz de cada indivíduo um “caso”: um caso que ao mesmo tempo constitui um objeto para o conhecimento e uma tomada para o poder. O caso [...] é o indivíduo tal como pode ser descrito, mensurado, medido, comparado a outros e isso em sua própria individualidade; e é também o indivíduo que tem que ser treinado ou retreinado, tem que ser classificado, normalizado, excluído, etc. (FOUCAULT, 2005f, p. 159).

Para o pensador francês o exame é uma relação saber-poder que está presente em todas as ciências humanas que se formaram a partir do século XIX. Nelas surgiu um saber sobre o homem que é contemporâneo às práticas sociais de controle e vigilância. Para o autor, as ciências humanas devem ser explicadas a partir desse momento em que se recorre ao modelo do exame para normalizar, punir e adestrar os corpos. Por exemplo, no hospital, há uma organização disciplinar que permite desenvolver um espaço adequado para a disciplina médica e o exame dos indivíduos doentes. Ou ainda, na escola, há uma espécie de aparelho de exame que acompanha toda a operação de ensino. “O exame [...] é um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir” (FOUCAULT, 2005f, p. 154).

A questão que a genealogia coloca em relação ao aparecimento das ciências humanas não é “por quê?” surgiram, mas “como?” se puderam formar saberes que objetivaram o homem. Não quer buscar um ponto decisivo para sua origem, ao contrário, quer mostrar que sua formação ocorre numa total imanência com as práticas políticas.

Outro elemento necessário para compreender as relações entre saber e poder é o discurso. Para Foucault a relação saber-poder deve ser analisada pelo modo em que vão se alojar no discurso. “É justamente no discurso que vêm se articular poder e saber” (FOUCAULT, 1988b, p. 95). Para entender essa articulação, o pensador francês propõe um projeto político. A genealogia deve buscar a história das condições políticas de emergência dos discursos. O discurso deve ser analisado como uma prática; prática que é objeto de luta e de desejo. Deste modo, na obra *Microfísica do Poder* (1979), Foucault afirma (2005e, p. 179) que a questão mais elementar e concreta de uma análise política deve ser: “em uma sociedade como a nossa, que tipo de poder é capaz de produzir discursos de verdade dotados de efeitos tão poderosos?”.

Na genealogia surge a preocupação em analisar os tipos de poderes e como eles funcionam numa prática discursiva. E embora não seja esta a questão que orienta a arqueologia, nela já aparece a noção de poder ligado ao discurso. Na obra *A Arqueologia do Saber* vemos claramente que o discurso está vinculado ao poder. Assim, afirma em relação ao discurso:

Ele aparece como um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas “aplicações práticas”), a questão do poder; um bem

que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política (FOUCAULT, 2005a, p. 136-137).

Dada esta articulação entre discurso e o poder pensada já na arqueologia não se deve fazer uma divisão estática entre uma fase onde há autonomia do saber (arqueologia) e outra onde há autonomia do poder (genealogia)⁵². Até mesmo porque há algo que permanece em ambos como o que deve ser analisado: o discurso. Tanto na arqueologia como na genealogia o discurso é o elemento indispensável para compreender sua articulação ora pela ordem do saber no primeiro, ora pelas relações entre saber e poder no segundo.

É por esse motivo que, na obra *História da Sexualidade: vontade de saber*, Foucault propõe (1988b, p. 67) produzir a história da sexualidade a partir da análise da história dos discursos. Nessa obra Foucault defende a tese de que a sociedade que se desenvolveu a partir do século XVIII (burguesa, capitalista, industrial) organizou aparelhos para produzir discursos verdadeiros sobre o sexo. Surge nesse período uma proliferação de discursos sobre o sexo, não com o objetivo de proibir a prática sexual, mas como *vontade de saber* sobre a sexualidade. Através de instituições (igrejas, escolas, famílias, consultórios médicos, etc.) e de saberes (medicina, psiquiatria, moral, psicologia, etc.) enuncia-se um saber sobre a sexualidade, que não apenas produz “a sexualidade” (seja a considerada “normal”: heterossexual, familiar; seja, também, o desviante sexual: homossexual, masturbador, pervertido), mas, também, exerce um poder estratégico de controle do indivíduo e da população. Nesse sentido, afirma: “[...] tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo. Contudo, não devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso” (FOUCAULT, 1988b, p. 69).

O pensador francês analisa na especificidade do tema da sexualidade as implicações entre poder e o discurso. Ao tratar da articulação entre poder e discurso o autor aponta que faz parte da nossa e de qualquer sociedade conduzir-se por tal relação. Assim, declara:

Quero dizer que em uma sociedade como a nossa, mas no fundo em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso. Não há possibilidade de exercício do poder sem certa economia dos discursos de verdade que funcione dentro e a partir desta dupla exigência (FOUCAULT, 2005e, p. 179).

⁵² Vamos desenvolver mais sobre esse assunto logo à frente.

Desse modo, Foucault quer revelar que a produtividade tática do poder se dá pela sua articulação com as práticas discursivas. A eficácia do poder depende do modo como ele se encontra vinculado em uma manifestação discursiva. “O poder é alguma coisa que opera através do discurso, já que o próprio discurso é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder” (FOUCAULT, 2006b, p. 253). Dizer que o poder está ligado à produção dos discursos e que estes o manifestam, não significa que o poder seja fonte ou origem de um discurso, nem mesmo que o poder seja o sentido do discurso. O discurso é antes um dos elementos que pertencem ao conjunto dos componentes do poder. “O discurso é uma série de elementos que operam no interior do mecanismo geral do poder” (FOUCAULT, 2006b, p. 254).

Se na arqueologia Foucault concebia o discurso como acontecimento que se manifesta em uma descontinuidade, agora, na sua articulação com o poder, há ainda mais motivos para afirmar que os discursos são descontínuos. Sua relação com o poder revela uma descontinuidade que não é da ordem dos discursos admitidos e os excluídos, ou entre os discursos dominantes e os dominados, mas o discurso aparece como descontínuo porque é analisado “[...] como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes” (FOUCAULT, 1988b, p. 95).

Segundo Foucault (2006b, p. 53) ao se fazer a história de um discurso não há como não levar em consideração as relações de poder que existem na sociedade na qual ele funciona. A manifestação do discurso é agora visto como um *acontecimento político* (2006b, p. 254), pois em sua existência estão presentes as forças, as lutas e desejos que movem uma sociedade.

Na genealogia, Foucault quer resgatar a dimensão política do discurso, porque na sua relação com o poder, ele não somente o manifesta ou é seu instrumento, mas, também, revela-se o “lugar” onde é possível fazer resistência. Desse modo, Foucault afirma:

É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, *ponto de resistência* [grifo nosso] e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz o poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo (FOUCAULT, 1988b, p. 96).

A realidade do discurso pode ser assim descrita: por um lado, o discurso pode ser *instrumento* de poder quando possibilita seu exercício ou ser seu *efeito* quando é produzido pelo poder; por outro lado, é no elemento do discurso que se torna possível fazer combates, opor resistências aos poderes constituídos e “dominantes”. Para Foucault não existe o poder, mas poderes; estes são forças que estão em jogo com outras forças.

A primeira análise que Foucault faz da relação entre poder e discurso aparece na obra de 1970: *A Ordem do Discurso*, a qual é considerada como momento de transição para a fase genealógica. O tema dessa obra é a reflexão sobre o discurso. Nela defende a tese de que a sociedade se utiliza de mecanismos de controle do discurso por temer seus efeitos. Assim, afirma: “[...] por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2006a, p. 10). Enquanto desejo, o discurso não somente o manifesta, mas, também, é o objeto de desejo, aquele que deve ser controlado; enquanto poder, não só porque traduz as lutas, mas aquilo pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.

Para Foucault, o discurso não é somente “lugar” de expressão de um saber, mas, de modo mais específico, e através dele que o poder se exerce. Há em todo discurso uma *vontade de verdade* (FOUCAULT, 2006a, p. 14) que deseja sempre a verdade e produz a exclusão. Em cada discurso é preciso determinar a *vontade de verdade* que o conduz, a qual precisa ser questionada para que se possam compreender as condições de formação de um discurso, percebendo por quais desejos e poderes o sujeito luta e quer se apoderar.

[...] se levantar-mos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se (FOUCAULT, 2006a, p. 14).

Aqui, Foucault alerta para o fato de que a oposição entre o verdadeiro e o falso deve ser considerada como um *sistema de exclusão* (FOUCAULT, 2006a, p. 13) que se manifesta historicamente. Não faz mais sentido distinguir o verdadeiro e o falso, mas que o desejo de posse da verdade leva a produzir uma separação entre o que é verdadeiro e o que é falso. Sendo que este desejo pela verdade se dá como um acontecimento histórico. Isso fica evidente quando o autor analisa a passagem da verdade como efeito do discurso (verdade como ato de

justiça para os poetas gregos do século IV a.C.) para a verdade como produto de regras internas ao discurso (a verdade se aloja no enunciado um século mais tarde). Assim, afirma:

[...] o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; [...] Ora, eis que um século mais tarde, a verdade já não residia mais no que *era* o discurso, ou no que ele *fazia*, mas residia no que ele *dizia*: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação a sua referência (FOUCAULT, 2006a, p. 15).

Essa passagem corresponde, para Foucault, ao momento em que o discurso deixou de ser relacionado com o desejo e o poder. A crença em um discurso verdadeiro mascarou a *vontade de verdade* que domina em todo discurso. Para o autor é preciso restituir ao discurso seu domínio de acontecimento e compreender como a *vontade de verdade* funciona como um sistema de exclusão que exerce sobre os discursos “[...] uma espécie de pressão e como que um poder de coerção” (FOUCAULT, 2006a, p. 18).

Segundo Foucault (2005e, p. 231), vivemos em uma sociedade que produz e faz circular discursos que funcionam como verdade e, que por isso, exercem poderes específicos. Influenciado pela leitura nietzschiana, o pensador francês modifica a visão “negativa” que assumia a verdade enquanto posse e conquista de um sujeito do conhecimento, para mostrar seu lado produtivo: a verdade como produto do poder e produtora da realidade.

O modo como Foucault compreende a verdade é a seguinte:

A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coações e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2005e, p. 12).

Nesse sentido, a tarefa da genealogia deve ser a de reconhecer os instrumentos de poder específicos em cada sociedade e que produz as verdades que ela aceita. Para Foucault o importante não é saber o que é a verdade, nem mesmo qual é a verdade, mas saber qual a

vontade de verdade que faz com que um indivíduo ou um grupo aceite algo como verdadeiro e, também, compreender como os indivíduos lutam não pela verdade, mas para que ela continue sendo uma verdade. Para a análise genealógica “[...] a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]” (FOUCAULT, 2005e, p. 12).

Enquanto na arqueologia a verdade era localizada na ordem do saber, em que algo aparece como verdadeiro porque obedece a regras que possibilitam sua organização; na genealogia trata-se de determinar não a verdade, mas uma função de verdade. Ao relacionar verdade e poder, Foucault pretende analisar como a verdade opera, quer compreender por que um saber tem eficácia e outro não.

4.3 OUTRAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A ARQUEOLOGIA E A GENEALOGIA

Finalmente, pretende-se mostrar que arqueologia e genealogia são instrumentos que se articulam sob a análise das práticas discursivas. Foucault em momentos específicos afirma que seu objeto é o saber (1999a, p. XX), em outros que é o poder (FOUCAULT, 2006b, p. 224). Não queremos fazer destas declarações um princípio de inteligibilidade, cada uma delas foi dito em condições próprias ao contexto de sua análise. Antes, trata-se de fazer destes objetos de análise uma relação de coexistência presente em todo seu trabalho; embora, em determinado momento um apareça mais que o outro não quer dizer que um deles esteja suprimido.

Foucault declara (2005e, p. 06) ter consciência de não ter usado a palavra *poder* como um campo de análise nas obras anteriores a 1968⁵³, mas que ele estava presente desde o início no saber.

Embora, na arqueologia não haja uma análise que faça aparecer a noção de poder, ele estava presente nas obras desse momento. Segundo Foucault (2006b, p. 226) na obra

⁵³ Segundo Foucault (2005e, p. 03 e 06) o evento de maio de 1968 foi decisivo para que ele começasse a abordar a questão do poder. Este evento diz respeito a uma série de greves estudantis que irrompem em algumas universidades e escolas de ensino secundário em Paris e que rapidamente assumiu significado de proporção revolucionária. Foi a partir deste momento que as questões adquiriram uma significação política, o que demonstrava que suas obras anteriores ainda eram tímidas. Para o autor, ninguém nesse momento (tanto da direita como da esquerda) se preocupava com a questão de *como* o poder se exercia; foi a partir das lutas cotidianas realizadas com aqueles que tinham que se debater, “nas malhas mais finas da rede do poder” diz Foucault, que apareceu a necessidade de se refletir sobre o exercício do poder. Antes de 68, através da arqueologia, havia a preocupação em atacar o estatuto de uma história continuísta; a partir deste momento, o pensador francês dirige sua atenção em combater o poder disciplinar sobre o corpo.

História da Loucura quis mostrar, que do século XVII até nossa época, qual é o tipo de poder que a razão não cessou de exercer sobre a loucura; já em *O Nascimento da Clínica*, tratava-se de evidenciar como o fenômeno da doença constitui um desafio que faz a sociedade responder através da institucionalização da medicina nos hospitais; e em *As Palavras e as Coisas*, embora em um nível puramente especulativo, é possível perceber mecanismos de poder no interior dos discursos científicos, que determinam as regras que somos obrigados a obedecer quando se quer ter um discurso científico sobre a vida, por exemplo. Nesse sentido, na já citada entrevista de 1977, Foucault comentando sobre a arqueologia diz: “então, é toda essa ligação do saber e do poder, mas tomando como ponto central os mecanismos de poder, é isso, no fundo, o que constitui o essencial do que eu quis fazer [...]” (FOUCAULT, 2006b, p. 227).

Por isso, não faz sentido dividir a obra de Foucault em fases estáticas, nem dizer que a arqueologia é um fracasso e limitada. Mas é preciso pensar arqueologia e genealogia como complementares. Segundo Araújo (2001, p. 90) a genealogia não substitui a arqueologia, mas elas se fundem através da crítica que fazem ao sujeito. E pode-se dizer mais, que tal crítica só se realiza na medida em que ambas lutam no “espaço” em que o poder, o saber e o sujeito vem se alojar: no discurso. Nesse sentido, para Foucault o papel do intelectual é “[...] de lutar contra as formas de poder ali onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e instrumento disso: na ordem do ‘saber’, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do ‘discurso’” (2006b, p. 39).

Tanto a análise arqueológica como a análise genealógica apontam que o sujeito não é constituinte soberano de conhecimento, mas constituído, ou seja, para a primeira o sujeito é constituído pela ordenação de um discurso, assumindo aí uma função determinada e que pode vir a ser ocupada por qualquer um que aceitar o jogo das regras que o possibilitam, já para a segunda, o sujeito surge como resultado da relação de forças entre saber-poder presente em todo discurso⁵⁴.

Para o pensador francês o discurso se apresenta de diferentes modos e é preciso analisá-lo em diferentes níveis. “O discurso é esse conjunto regular de fatos lingüísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos em outro” (FOUCAULT, 2005b, p. 09). Por um lado, é necessário considerar o discurso numa regularidade interna; por outro lado, Foucault afirma (2005b, p. 09), sob a inspiração de pesquisas feitas pelos anglo-americanos, se deve

⁵⁴ Na genealogia o discurso não é o único elemento que determina a constituição de um sujeito, há também os elementos não discursivos. No entanto, como esta pesquisa visa evidenciar a articulação entre arqueologia e genealogia através do discurso, abordou-se apenas o aspecto discursivo.

tratá-lo como jogos, em suas palavras: “[...] jogos estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta”.

Nesse horizonte, pode ser situado o trabalho geral em que arqueologia e genealogia se articulam. A descrição arqueológica da regularidade das práticas discursivas permite à genealogia localizar os pontos de luta em que o intelectual deve exercer sua crítica. “Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade” (FOUCAULT, 2005e, p. 172).

Essas duas tarefas visam libertar o discurso de sua realidade apagada, constituída pelo pensamento racional da modernidade. Por um lado, o pensador francês quer através da análise arqueológica re-estabelecer o estatuto do domínio do discurso, este que foi elidido em sua manifestação de instrumento prático devido a constituição do pensamento antropológico, elisão que levou a não reconhecer que o discurso é um espaço de ordenação das coisas para o saber. Enquanto arqueólogo admite que seu problema visa tematizar como é possível que as coisas venham se articular com as palavras no interior do discurso. Por outro lado, pela genealogia quis mostrar que a razão desde sua constituição na cultura grega e, sobretudo, com a instauração da racionalidade moderna, elidiu que no discurso a verdade aparece-se ligada ao poder.

Esse liame entre arqueologia e genealogia já é estabelecido pelo autor desde seu discurso na aula inaugural no Collège de France, em 1970, quando propõe (FOUCAULT, 2006a, p. 60) dois projetos de análise que pretende realizar deste momento em diante: trata-se da articulação de uma análise crítica com a genealógica. “Assim, as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem” (2006a, p. 69). Na obra *A Ordem do Discurso*, considerada como ponto de partida de seu empreendimento genealógico, Foucault apresenta todo o trabalho que pretende desenvolver nos anos seguintes. Tarefa que se realizará também através da análise dos discursos. Mais uma razão para se admitir que arqueologia e genealogia se articulam pela prática do discurso.

Aqui, considera-se que o conjunto crítico é a própria análise arqueológica, porque é uma análise das condições discursivas, das instâncias de controle do discurso. Neste momento quer analisar os sistemas de recobrimento do discurso, ou seja, os procedimentos de controle como de ordenamento, exclusão, apropriação e rarefação. E também estudar os procedimentos de delimitação do discurso: o autor, comentário e a disciplina. Como por exemplo, em seu

estudo sobre a sexualidade revela que a prática confessional exerce sobre os discursos um poder de nomeação, classificação e hierarquização das condutas proibidas.

O que o Foucault pretende fazer é assim descrito: “a crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos; a genealogia estuda sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular” (2006a, p. 65). Isto significa que a tarefa crítica é uma “[...] análise das instâncias de controle discursivo” (2006a, p. 65), ou seja, quer determinar as formas de exclusão e delimitação do discurso; por exemplo, como entre os gregos ocorreu a separação entre o discurso verdadeiro e o falso. Já com o conjunto genealógico, Foucault quer analisar a *formação efetiva dos discursos* (2006a, p. 65), ou seja, pretende mostrar como o discurso em sua manifestação surge como poder de constituir domínios de objeto, no qual se poderá admitir ou negar proposições; é preciso analisar o discurso em seu *poder de afirmação*, diz Foucault (2006a, p. 69).

5 CONCLUSÃO

“O pensamento pensa sua própria história (passado), mas para se libertar do que ele pensa (presente) e poder, enfim, ‘pensar de outra forma’ (futuro)” (Gilles Deleuze – *Foucault*).

Este trabalho teve como objetivo analisar e apresentar certa modalidade de análise do discurso proposta por Michael Foucault, como um meio capaz de articular os projetos arqueológico e genealógico. Esta perspectiva permite indagar os dois momentos da filosofia foucaultiana não como períodos independentes, em que um se coloca em termos de oposição ou superação ao anterior; senão que, pelo contrário, pretende mostrá-los como dois empreendimentos que se complementam. Deste modo, defende-se que os movimentos do pensamento de Foucault não implicam uma divisão estática entre uma fase em que predomina o saber (arqueologia) e outra em que predomina o poder (genealógica). Ambas as análises se unem e se diferenciam não pelo objeto a que se referem, mas, antes, pelo domínio discursivo em que se situam, ou seja, enquanto a arqueologia pretende descrever o discurso para revelar como o saber nele aparece regulado, a genealogia quer mostrar como nas práticas discursivas há uma relação poder-saber que permite o exercício do poder.

Por isso, esta pesquisa, que tem como objetivo pensar a proposta de análise arqueológica de Foucault e sua reinterpretação pela genealogia, teve três momentos específicos. No primeiro, mostrou-se que o empreendimento arqueológico pode ser pensado pela própria noção de descontinuidade que utiliza. No contexto da década de 60, o pensador francês está discutindo com a tradição de uma história continuísta. O que o leva a uma produção teórica que visa pensar diferente, que afirma que é possível, - e necessário -, deslocar-se com relação as concepções modernas existentes, tanto da epistemologia quanto das filosofias antropologizantes, que foi o assunto abordado no primeiro capítulo.

No segundo momento, tratou-se sobre a trajetória arqueológica: descrevendo sobre as quatro principais obras desse momento. Nesta tarefa, desenvolveu-se a idéia de que todo o trabalho de Foucault em analisar o saber em uma arqueologia foi possível porque este se situa no domínio do discurso. Sua obsessão e objeto de análise é o discurso: quer, ao mesmo tempo em que, libertá-lo da estrutura antropológica que domina o saber moderno, também mostrar que este é governado por uma ordem (*epistémê*) de disposição das coisas para o saber e, que essa é transformável.

Enfim, no terceiro capítulo, procurou-se pensar a arqueologia em sua articulação com a genealogia: duas análises que não são excludentes, pelo contrário, são complementares e tem seu liame pelo discurso. Para Foucault o discurso é uma realidade complexa e, por isso, é preciso analisá-lo em diferentes níveis. Por um lado, mostra-se como um conjunto regular de palavras e coisas, daí a necessidade de uma arqueologia do saber; por outro lado, apresenta-se como determinado por forças, revela-se polêmico e estratégico, daí a necessidade de uma genealogia das relações entre saber e poder.

Agora, nesta consideração final, pretende-se apresentar mais algumas apreciações sobre a articulação entre arqueologia e genealogia, procurando mostrar como Foucault faz desses empreendimentos a tarefa de toda sua filosofia: pensar o que faz de nós quem nós somos. Uma problematização da atualidade do que nos constitui, levando a reflexão de que é possível pensar diferente do que se é.

Segundo Manoel B. da Motta, na *Apresentação* de DE-I (2002, p. XXXVIII) e DE-II (2005, p. XLVIII), a idéia de problematização na filosofia de Foucault é um fio condutor para entendermos a articulação entre arqueologia e a genealogia. Para Foucault o pensamento deve ser compreendido como uma forma de problematização. Dessa forma, afirma:

Durante muito tempo procurei saber se seria possível caracterizar a história do pensamento distinguindo-a da história das idéias – quer dizer, da análise dos sistemas de representações – e da história das mentalidades – quer dizer, da análise das atitudes e dos esquemas de comportamento. Parece-me que existia um elemento que era capaz de caracterizar a história do pensamento: o que poderíamos chamar de problemas ou, mais exatamente, de problematizações. O que distingue o pensamento é que ele é algo inteiramente diverso do conjunto das representações que subentendem um comportamento; ele é algo inteiramente diverso do domínio das atitudes que podem determiná-lo. O pensamento não é o que habita uma conduta e lhe dá um sentido; é mais exatamente o que permite tomar distância com relação a essa maneira de fazer ou de reagir, de dá-lo para si como objeto de pensamento e interrogá-lo sobre seu sentido, suas condições e seus fins. O pensamento é a liberdade com relação ao que se faz, o movimento pelo qual

disto nos distanciamos, o constituímos como objeto e refletimos sobre ele como problema (Foucault apud MOTTA, 2002, p. XXXV-XXXVI).

Aqui, Foucault admite que o pensamento como forma de problematização é o elemento capaz de nos libertar do que nos constitui, como fez em relação a história das idéias. Assim, o autor defende que o que caracteriza o pensamento em sua transformação histórica é que está sempre se ordenando através de problematizações. Nessa perspectiva, Deleuze defende (2005, p. 124) que o interesse de Foucault é o pensamento e suas formas de problematizações. Dessa forma, afirma:

Certamente, uma coisa perturba Foucault, é o pensamento. “Que significa pensar? O que se chama pensar?” – a pergunta lançada por Heidegger, retomada por Foucault, é a mais importante de suas flechas. Uma história, mas do pensamento enquanto tal. Pensar é experimentar, é problematizar (DELEUZE, 2005, p. 124).

Assim, Deleuze revela que na filosofia de Foucault o pensamento em sua manifestação é um acontecimento que se caracteriza como problematizador. Para Motta a arqueologia e genealogia de Foucault são duas formas de analisar o pensamento como problematizações. “A dimensão arqueológica da análise permite analisar as formas mesmas da problematização; sua dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e suas modificações” (MOTTA, 2002, p. XXXVIII). Isto quer dizer que, enquanto arqueólogo, Foucault procurou analisar o “espaço” no qual se configura um pensamento, suas condições de formação; já como genealógico, ele quis mostrar que o aparecimento de pensamentos ocorre por interesse, lutas, relações de força, enfim por relações de poder.

O interesse de Foucault em problematizar o presente, a forma como nos constituímos enquanto sujeitos do nosso saber e como indivíduos que exercem e sofrem relações de poder, deve estar ligado ao seu projeto de fazer da filosofia uma crítica constante do presente. Assim, afirma: “[...] o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento” (FOUCAULT, 1995, p. 239).

O empreendimento de Foucault pode ser visto como uma atitude pós-kantiana, isto porque, no início da década de 80 o autor francês buscará em Kant um fundamento para a filosofia como uma história crítica do pensamento em sua atualidade. Para Foucault, quando

Kant em 1784 publica um texto como resposta a questão: “Was ist Aufklärung”⁵⁵ (FOUCAULT, 2005c, p. 335), surge o primeiro passo para fazer da filosofia uma constante problematização do presente, postura esta que faz parte do mais íntimo que procurou praticar em sua filosofia. Neste sentido, tanto na arqueologia como na genealogia pretendeu revelar a atualidade do que nós somos. “‘O que acontece atualmente e o que somos nós, nós que talvez não sejamos nada mais e nada além daquilo que acontece atualmente?’ A questão da filosofia é a questão deste presente que é o que somos” (FOUCAULT, 2005e, p. 239). Embora o autor manifeste essa preocupação filosófica na fase genealógica, ela também esteve presente na arqueologia, quanto tinha como meta fazer uma inquirição dos saberes que nos constituem na modernidade.

A simpatia de Foucault pelo escrito de Kant sobre a *Aufklärung* se deve ao modo como este relaciona sua filosofia com a atualidade: uma análise das condições do exercício da razão. A referência ao modelo kantiano não se deve ao fato do que pretende Kant ao exaltar a razão, mas, pelo contrário, refere-se à postura crítica em relação ao presente. O que diferencia os projetos de Foucault e Kant, entre outras questões, é que enquanto este faz uma crítica do presente procurando libertar a razão das formas de aprisionamento, o primeiro quer questionar a própria forma como nos guiamos pela racionalidade. É isso que defende Michel Senellart, em *A crítica da razão governamental em Michel Foucault* (1995), onde afirma: “É nesta linhagem que Foucault se situa. A atitude crítica consiste pois em repensar a *Aufklärung*, não como a aurora do reino luminoso da razão, mas como esforço permanente para interrogar as racionalidades, tagarelas ou mudas, que nos conduzem” (SENELLART, 1995, p. 5).

Para Foucault, com Kant apareceu, pela primeira vez, a tarefa de fazer da filosofia uma crítica a atualidade do que somos. A interpretação que Foucault faz do texto de Kant é no sentido de colocar em prática a análise do que faz de nós quem nós somos. Deste modo, o pensador francês afirma:

Quando, em 1784, Kant perguntou: *Was heisst Aufklärung?*, ele queria dizer: o que está acontecendo neste momento? O que está acontecendo conosco? O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos? [...] Kant, porém, pergunta algo mais: o que somos nós? num momento muito preciso da história. A questão de Kant aparece como uma

⁵⁵ Para entender o contexto histórico do texto de Kant conferir DE II (2005c, p. 335). Em relação ao conteúdo do escrito: para Foucault o pensador alemão ao tratar da *Aufklärung* está discutindo a questão do Iluminismo, sobre o papel da razão na luta contra a “minoridade” (incapacidade dos homens se utilizam de seu próprio entendimento). Segundo Foucault (2005c, p. 340), Kant “[...] descreve de fato a *Aufklärung* como o momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade”. Portanto, a atitude de Kant busca libertar a razão no que a aprisiona em sua atualidade.

análise de quem somos nós e do nosso presente (FOUCAULT, 1995, p. 239).

É nessa perspectiva, como crítica histórica do presente, que devemos entender o projeto de Foucault de fazer da arqueologia e da genealogia uma crítica permanente da atualidade. Segundo Foucault (2005c, p. 348) essa crítica vai se exercer de modo arqueológico em seu método, e genealógico em sua finalidade, ou seja, enquanto a arqueologia demonstra que o que pensamos, fazemos e dizemos está articulado com os acontecimentos históricos, a genealogia, por sua vez, mostrará que o que faz ser o que somos poderá não ser mais ou ser de outra forma. Há aqui mais um motivo para afirmar que a genealogia não exclui a arqueologia, mas necessita desta em sua crítica do pensamento em seus pressupostos históricos.

A articulação entre arqueologia e genealogia como análises que visam inquirir o presente demonstra em Foucault sua concepção sobre o papel da filosofia. Sobre isso afirma: “É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é” (FOUCAULT, 2005c, p. 305). Tanto a arqueologia como a genealogia são análises que problematizam o pensamento presente mostrando que o que nos constitui hoje poderá não ser amanhã. Essa também é a concepção que tem Deleuze da filosofia. Segundo este pensador, na obra que leva o título do autor aqui estudado – a saber, *Foucault* (2005) – afirma: “O pensamento pensa sua própria história (passado), mas para se libertar do que ele pensa (presente) e poder, enfim, ‘pensar de outra forma’ (futuro)” (DELEUZE, 2005, p. 127). Essa citação de Deleuze revela a complexidade e riqueza que caracterizam a sua filosofia e a de Foucault, no sentido de que este reflete sobre o presente, mas fazendo, sempre, uma análise do passado histórico dos saberes. Fala-se do hoje desde a abordagem da constituição dos saberes de ontem.

Em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault afirma que a arqueologia é uma “**atitude** essencialmente histórico-política” (2005b, p.155, grifo nosso). Isto significa que a arqueologia não deve ser reduzida a uma descrição, mas entendida como atitude que busca libertar-se das relações de poder. A arqueologia deve ser uma “máquina crítica”, diz Foucault (2005b, p. 156), ou seja, funciona como máquina “[...] não na medida em que ela transcreve ou fornece o modelo do que se passou, e sim na medida em que ela consegue dar do que se passou um modelo tal que permita que nos libertemos do que se passou” (2005b, p. 157). O modo como Foucault interpreta a arqueologia nesta obra, revela que ela é condizente com a tarefa da genealogia em ser uma crítica transformadora do presente.

Se o que pretende a genealogia é indicar os pontos de ataque onde se exerce um saber-poder, essa tarefa não pode ser pensada sem a análise arqueológica que evidencia este saber em sua ordenação num discurso. Enquanto a arqueologia sem a genealogia é uma análise que não dá conta da complexidade que envolve as relações práticas, por sua vez, a genealogia sem a arqueologia é uma análise frágil em seu ponto de ataque.

A descrição arqueológica da regularidade dos discursos permite à genealogia localizar os pontos de luta em que o intelectual deve exercer sua crítica. Enfim, Foucault defende que é preciso analisar o discurso em diferentes níveis, porque este se apresenta como uma realidade complexa. Por um lado, o discurso aparece como um conjunto regulado; por outro lado, mostra-se polêmico e estratégico. Assim, a crítica que arqueologia e genealogia fazem à concepção moderna do sujeito constituinte só pode se realizar ali onde o saber e o poder vêm se alojar: no discurso.

Para entender como arqueologia e genealogia se complementam em suas análises é preciso perceber o liame entre os conceitos de atualidade, pensamento, acontecimento e problematização. Ambas as análises problematizam a atualidade questionando-a como uma forma de acontecimento. Essa também é a idéia defendida por Irene de A.R.Cardoso, em *Foucault e a noção de acontecimento* (1995), na qual afirma: “Interrogar a atualidade é questioná-la como acontecimento na forma de uma problematização” (CARDOSO, 1995, p. 54).

Portanto, Foucault resume e denomina sua análise de uma “história crítica do pensamento” (Foucault apud CANDIOTTO, 2008), ou seja, uma história que se dá de forma crítica sobre o pensamento situada fora daquele que fala e daquele do qual se fala. Ainda, sobretudo uma crítica da cultura ocidental que privilegia o discurso da razão sobre a desrazão, do Mesmo sobre o Outro. Para o autor, a “verdade” do homem, o que o constitui, não está na obra realizada, nas identidades constituídas do Mesmo, mas no distanciamento do Outro. É por isso que a filosofia de Foucault visa estabelecer os limites da obra a partir da ausência de obra, o que possibilita um pensamento que é outro modo de encaminhar-se para *fora*⁵⁶ das filosofias do sujeito. Deste modo, defende que se há um espaço do Mesmo é porque houve um distanciamento do espaço do Outro. Para o pensador francês pensar não significa legitimar o que se sabe, mas saber se é possível pensar diferente do que já se sabe.

⁵⁶ Foucault toma emprestado de Blanchot o conceito de “Fora” para revelar o que quis fazer na arqueologia: pensar o Outro como crítica ao Mesmo.

Enfim, encerra-se este trabalho destacando o que Foucault espera de todo intelectual: que exerça a atitude crítica em relação ao presente. Deste modo afirma:

Sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente; que contribui, no lugar em que está, de passagem, a colocar a questão da revolução, se ela vale a pena e qual (que dizer qual revolução e qual pena), que fique claro que os únicos que podem responder são os que aceitam arriscar a vida para fazê-la (FOUCAULT, 2005e, p. 242).

Para o pensador, o intelectual deve combater as formas de poder ali mesmo onde ele é o objeto e o instrumento: no discurso. Tarefa que tentou realizar em sua filosofia, que não deve ser considerada como uma mera teoria, mas como instrumentos que são como “caixa de ferramentas”, diz Deleuze (apud FOUCAULT, 2005e, p. 71), ou seja, não são apenas descrições metodológicas, mas, sobretudo, é preciso que elas funcionem, problematizem o presente e levem a pensar diferente. Na última página de *A Verdade e as formas Jurídicas*, Foucault afirma (2005b, p. 158) que a arqueologia não se traduz forçosamente por livros (apenas como teoria). Justamente o que lhe incomoda é transcrever tudo isso em um livro, pois ela é uma atividade prática e teórica, que se realiza através de livros, de discursos, discussões, ações, lutas, etc. O modo como deve ser compreendido as análises arqueológica e genealógica deve ser situada na maneira como Foucault compreende a tarefa da filosofia, uma atitude crítica do presente. Atitude que, como já vimos, tem inspiração kantiana e visa fazer uma inquirição do pensamento em sua manifestação de acontecimento, não apenas para fazer uma descrição do que se passa, mas porque só é sabendo como se formou o que nós somos que é possível libertar-se do que se passa.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba-PR: Ed. da UFPR, 2001.

_____. **Introdução à filosofia da ciência**. 2ed. Curitiba-PR: Ed. da UFPR, 1998.

BACHELARD, Gaston. A atualidade da história das ciências **IN Tempo Brasileiro**. N 28 (jan.mar.), 1972a, p. 22-25.

_____. Conhecimento comum e conhecimento científico **IN Tempo Brasileiro**. N 28 (jan.mar.), 1972b, p. 27-46.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. **IN Scielo**. São Paulo, 10 jun 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732006000200006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 jun. 2008.

CANGUILHEM, Georges. O objeto da história das ciências **IN Tempo Brasileiro**. N 28 (jan.mar.), 1972a, p. 7-21.

_____. Sobre uma epistemologia concordatária **IN Tempo Brasileiro**. N 28 (jan.mar.), 1972b, p. 47-56.

CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. Foucault e a noção de acontecimento **IN USP. Tempo Social**. São Paulo: Revista de Sociologia da USP, V 7, Nº. 1-2 (out.), 1995, p. 53-66.

DELEUZE, Gilles. **Foucault** Tradução Claudia Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. 7 ed. Tradução Luiz F.B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005a.

_____. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 13 ed. Tradução Laura F. A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 2006a.

_____. **A verdade e as formas jurídicas.** 3 ed. Tradução Roberto C. M. Machado e Eduardo J. Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005b.

_____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** 2 ed. Manoel B. da Motta (Org.) e Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005c. (Ditos e Escritos II).

_____. **As Palavras e as Coisas.** 8 ed. Tradução Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. **Estética: literatura e pintura, música e cinema.** Manoel B. da Motta (Org.) e Tradução Inês Autran D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a. (Ditos e Escritos III).

_____. **Estratégia, poder-saber.** 2 ed. Manoel B. da Motta (Org.) e Tradução Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. (Ditos e Escritos IV).

_____. **Isto não é um cachimbo.** 3 ed. Tradução Jorge Coli. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988a.

_____. **História da Loucura: na Idade Clássica.** 8 ed. Tradução José T. Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005d.

_____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber.** 16 ed. Tradução Maria T. C. Alburquerque e J. A. Guilhon Alburquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988b.

_____. **Microfísica do Poder.** 21 ed. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2005e.

_____. **O Nascimento da Clínica.** 5 ed. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001b.

_____. O Sujeito e o Poder IN RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica** Tradução Vera P. Carreto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

_____. **Problematização do Sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise.** 2 ed. Manoel B. da Motta (Org.) e Tradução Vera L.A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. (Ditos e Escritos I).

_____. **Raymond Roussel.** Tradução Manoel B. Motta e Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999b.

_____. Resposta a Derrida. IN FERRAZ, Maria C.F. (Org.). **Três tempos sobre a história da loucura.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001c, p.69-90.

_____. Resposta a uma questão IN **Tempo Brasileiro.** N 28 (jan.mar.), 1972, p. 57-81.

_____. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)** Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. Sobre a Arqueologia das Ciências **IN Estruturalismo e Teoria da Linguagem** Tradução Luiz Felipe B. Neves. Coleção epistemologia e pensamento contemporâneo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971, pg. 9-55.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão.** 30 ed. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2005f.

FERRAZ, Maria C.F. (Org.). **Três tempos sobre a história da loucura.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

HUGHES;WARRWGTON, Marnie. **50 Grandes Pensadores da História** Tradução Beth Honorato. São Paulo: Contexto, 2002, p. 116-123.

MACHADO, Roberto. **Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault.** Rio Janeiro: Graal, 1981.

_____. **Foucault, a filosofia e a literatura.** 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Nietzsche e a Verdade.** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MACHEREY, Pierre. Apresentação **IN** FOUCAULT, Michel. **Raymond Roussel.** Tradução Manoel B. Motta e Vera L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. VII-XXIV.

MARIGUELA, M. **Foucault e a destruição das evidências.** Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1995.

MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche **IN** _____ **Extravagâncias.** Ensaaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2000.

MOTTA, Manoel B. da. Apresentação **IN** FOUCAULT, Michel. **Problematização do Sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise.** 2 ed. Manoel B. da Motta (Org.) e Tradução Vera L.A. Ribeiro. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2002, p. V-XXXIX. (Ditos e Escritos I).

_____. Apresentação **IN** FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** 2 ed. Manoel B. da Motta (Org.) e Tradução Elisa Monteiro. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2005, p. V-L. (Ditos e Escritos II).

MUCHAIL, Salma Tannus. Foucault e a história da filosofia **IN** USP. **Tempo Social.** São Paulo: Revista de Sociologia da USP, V 7, Nº. 1-2 (out.), 1995, p. 15-20.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Gaia Ciência.** Tradução Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos.** 2 ed. Tradução P. Süsskind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

POL-DROIT, Roger. **Michel Foucault: entrevistas.** Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. São Paulo: Graal, 2006.

PORTELLA, Eduardo (Dir.) **Epistemologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Nº. 28 (jan.mar.), 1972.

RABINOW, P.; DREYFUS, H. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica** Tradução Vera P. Carreto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ROBIN, R. O problema das relações história/lingüística **IN História e Lingüística** Tradução Adélia Bolle. São Paulo: Cultrix, 1973, p.15-134.

ROUANET et al. O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault. **IN Tempo Brasileiro**. Comunicação/3. s/d.

SENEILLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault **IN USP. Tempo Social**. São Paulo: Revista de Sociologia da USP, V 7, Nº. 1-2 (out.), 1995, p. 1-14.

USP. **Tempo Social**. São Paulo: Revista de Sociologia da USP, V 7, Nº. 1-2 (out.), 1995.

VEYNE, Paul Marie. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.