

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

TESE DE DOUTORADO

**SABER, VERDADE E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT**

THIAGO FORTES RIBAS

CURITIBA

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

THIAGO FORTES RIBAS

SABER, VERDADE E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de doutor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Professor Doutor André de Macedo Duarte.

CURITIBA

2016



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

### ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE TESE

Defesa nº 156-2000/2016

Ata da Sessão Pública de Exame de Tese para Obtenção do Grau de DOUTOR em FILOSOFIA, área de concentração: FILOSOFIA.

Ao vigésimo quinto dia do mês de agosto do ano de dois mil e dezesseis, às oito horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa, composta pelos Professores Doutores: Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), Cesar Candioto (PUC-PR), Priscila Piazzentini Vieira (UFPR/História), Antonio Edmilson Paschoal (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. André de Macedo Duarte, com a finalidade de julgar a tese do candidato Thiago Fortes Ribas, intitulada: "**Saber, verdade e política no pensamento de Michel Foucault.**", para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa realizada pelo Prof. Dr. André de Macedo Duarte. Após análise do referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" do mesmo.

Habilitando-o ao título de  
Doutor em Filosofia \*

na área de concentração: FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da tese, no prazo de sessenta (60) dias. A obtenção do título de Doutor está condicionada à implementação das correções sugeridas pelos membros da banca examinadora e ao cumprimento na íntegra das exigências estabelecidas na Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

\* HABILITANDO-O ao título de Doutor em FILOSOFIA.

Abaixo, os comentários consubstanciando os pareceres da banca.

COMENTÁRIOS: A banca exalta a qualidade e originalidade da pesquisa, que aborda a questão da politização da Reflexão arqueológica de Foucault, e recomenda a sua publicação em formato de livro. A Tese foi considerada como selecionável para premiações

Curitiba, 25 de agosto de 2016.



Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Prof. Dr. André de Macedo Duarte  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves  
Primeiro examinador  
UFPA

Prof. Dr. Cesar Candiotto  
Segundo examinador  
PUC-PR

Profa. Dra. Priscila Piazzentini Vieira  
Terceiro examinador  
UFPR/História

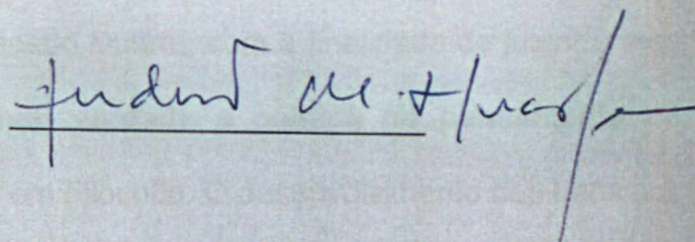
Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal  
Quarto examinador  
UFPR

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 04 de outubro de 2016

Prof. Dr. André de Macedo Duarte. Assinatura:



Catálogo na publicação  
Mariluci Zanela – CRB 9/1233  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Ribas, Thiago Fortes  
Saber, verdade e política no pensamento de Michel Foucault /  
Thiago Fortes Ribas – Curitiba, 2016.  
194 f.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte  
Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da  
Universidade Federal do Paraná.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Política – Ciência política. 3.  
Ética. 4. Verdade – Filosofia. I. Título.

CDD 194

## **Agradecimentos**

Ao meu orientador, André de Macedo Duarte, pelo cuidado dedicado às correções e às orientações que tornaram possível esta tese. Agradeço também pelos incentivos, por todo apoio concedido e, principalmente, pela amizade.

Aos integrantes da banca de defesa, os professores Cesar Candioto, Ernani Chaves, Edmilson Paschoal e Priscila Vieira. Considero uma honra imensa poder contar com a leitura destes grandes pesquisadores. Agradeço também os conselhos e as correções da banca de qualificação formada pelos professores Ernani Chaves e Edmilson Paschoal.

A Mariana Scarpa, minha companheira de estudos, companheira de vida e eterna amiga por dar sentido aos cuidados que tenho em minha vida.

Aos meus pais, Darcy e Rosângela, e a meu irmão, Diego Fortes, pelo apoio e paciência nos momentos de dificuldade.

Aos amigos que tanto me ajudaram nas discussões e nos necessários intervalos. Daniel Galantin, Louise Bianchi, Jeovane Camargo, Fernando Botton, Samantha de Souza, Viviane Botton, Rodrigo Alvarenga, Valmir de Costa, Ósia Alexandrina, Leonardo Duran, Vitor Chiandotti, Maria Rita César, Emirena Cano, Angela Fonseca e Germano Pestana.

A todos os professores do departamento e aos integrantes da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná.

Ao professor Frédéric Gros pelo aceite e orientação durante o período de estágio de doutorado na Université Paris Est-Créteil e aos pesquisadores e amigos, Daniele Lorenzini, Arianna Sforzini, Orazio Irrera, Agustín Colombo, Ariane Revel, Judith Revel e Philippe Sabot que me acolheram na França.

À CAPES pela bolsa concedida durante todo o doutorado e a bolsa de doutorado sanduíche concedida para o estágio na França.

**Resumo:** Esta tese visa explicitar alguns aspectos da dimensão política do pensamento de Michel Foucault pouco explorados nas interpretações mais habituais de suas obras. Apesar do próprio autor afirmar a existência de certa coerência ético-política nos seus trabalhos desde *História da loucura*, as pesquisas arqueológicas realizadas na década de 1960 não são compreendidas em sua dimensão política por grande parte de seus intérpretes. Defendemos aqui que isto se deve a uma compreensão limitada acerca do que seria o campo da política por parte de leituras de sua obra que, deste modo, se mostrariam contrárias ao caráter problematizador do pensamento foucaultiano. Partindo desta constatação de que elementos essenciais para a ressignificação da política por parte de seu pensamento são habitualmente deixados de lado, nos propomos a analisar as relações entre saber, verdade e política em três momentos privilegiados de sua reflexão, aqueles nos quais Foucault abordou e explicitou certas características próprias à dimensão teórico-política de seu pensamento. O primeiro momento é relativo às suas reflexões da década de 1960, abordado mais longamente nos dois primeiros capítulos da tese. No primeiro capítulo analisamos dois textos posteriores ao livro *As palavras e as coisas*, “Resposta a uma Questão” e “Resposta ao Círculo de Epistemologia”, nos quais Foucault revela a dimensão política de sua reflexão arqueológica ao rebater as críticas humanistas que lhe haviam sido dirigidas por alguns intelectuais, bem como ao situar sua própria pesquisa em relação à epistemologia. No segundo capítulo abordamos o livro *A arqueologia do saber*, no qual o autor retoma as questões propostas naqueles dois textos anteriores e desenvolve a explicitação da dimensão política de seu empreendimento arqueológico. No segundo momento, para o qual dedicaremos o terceiro capítulo da tese, analisamos a constituição da genealogia dos poderes e a emergência da noção de vontade de saber, em conjunto com a proposta foucaultiana de delimitação estratégica da ação intelectual. Por fim, a título de considerações finais, analisamos um terceiro momento da reflexão foucaultiana, agora relativo à década de 1980, no qual discutimos a sua concepção do cinismo como atitude filosófica relativa à vida verdadeira, tal como ela ressoa ao longo da história ocidental. A questão arqueológica do saber enquanto estudo das condições de possibilidade da verdade, a genealogia das estruturas do poder e a análise dos modos de subjetivação apoiam-se mutuamente na tarefa filosófica da alteração dos valores. Assim, em suas últimas reflexões Foucault parece nos alertar para o fato de que somente vinculando uma às outras as suas reflexões sobre a verdade, sobre o poder e sobre as formas de subjetivação ética é que poderemos criar novas formas de vida.

**Palavras-chave:** Política; Ética; Verdade; Saber; Foucault.



**Résumé :** Cette thèse vise à expliciter certains aspects de la dimension politique de la pensée de Michel Foucault, aspects peu explorés dans les interprétations plus communes de ses œuvres. Bien que Foucault lui-même affirme l'existence d'une certaine cohérence éthico-politique dans ses travaux depuis *Histoire de la folie*, les recherches archéologiques réalisées dans les années 60 ne sont pas traitées dans leur dimension politique par nombreux de ses interprètes. Nous défendons ici que cela est dû à une compréhension limitée de ce que serait le champ de la politique depuis certaines parties de l'œuvre qui, de cette façon, se montreraient contraires au caractère problématisateur de la pensée foucauldienne. Partant de ce constat selon lequel des éléments essentiels à la resignification de la politique dans son œuvre sont habituellement laissés de côté, nous envisageons l'analyse des relations entre savoir, vérité et politique à trois moments privilégiés de sa réflexion, où Foucault a abordé et explicité certaines caractéristiques propres à la dimension théorico-politique de sa pensée. Le premier temps renvoie à ses réflexions des années 60 et sera traité plus longuement dans les deux premiers chapitres de la thèse. Dans le premier chapitre, nous analysons deux textes postérieurs au livre *Les mots et les choses*, « Réponse à une question » et « Réponse au cercle d'épistémologie », dans lesquels Foucault révèle la dimension politique de sa réflexion archéologique en répondant aux critiques humanistes que certains intellectuels lui avaient adressées, ainsi qu'en situant sa propre recherche par rapport à l'épistémologie. Dans le deuxième chapitre, nous abordons le livre *L'Archéologie du savoir*, dans lequel l'auteur reprend les questions posées dans les deux textes antérieurs et développe l'explicitation de la dimension politique de son entreprise archéologique. Dans un deuxième moment correspondant au troisième chapitre de la thèse, nous analysons la constitution de la généalogie des pouvoirs et l'émergence de la notion de volonté de savoir, en lien avec l'idée foucauldienne de délimitation stratégique de l'action intellectuelle. Enfin, à titre de considérations finales, nous analysons un troisième moment de la réflexion foucauldienne, renvoyant désormais aux années 80, où nous interrogeons sa conception du cynisme comme attitude philosophique pour la vraie vie, telle qu'elle résonne dans le déroulement de l'histoire occidentale. La question archéologique du savoir en tant qu'étude des conditions de possibilité de vérité, la généalogie des structures du pouvoir et l'analyse des modes de subjectivation s'appuient mutuellement sur la mission philosophique de l'altération des valeurs. Ainsi, dans ses dernières réflexions, Foucault semble nous alerter du fait que ce n'est qu'en reliant simplement l'une à l'autre ses réflexions sur la vérité, le pouvoir et les formes de subjectivation éthique, que nous pourrions créer de nouvelles formes de vie.

**Mots-clés :** Politique ; Éthique ; Vérité ; Savoir ; Foucault.

## SUMÁRIO

Introdução.....	1
Capítulo 1 – Politização do arquivo.....	15
Pluralismo arqueológico.....	22
A análise do saber.....	49
Capítulo 2 – História dos saberes: uma resposta política.....	66
Capítulo 3 – Delimitação estratégica dos sistemas de verdade.....	97
A vontade de saber.....	101
As ferramentas de análise das relações de poder.....	112
A especificidade na análise das relações de poder.....	123
Considerações Finais .....	132
Referências.....	150

## INTRODUÇÃO

A presente tese aborda o tema da relação entre as noções de saber, verdade e política no pensamento de Michel Foucault.

Em uma interpretação bastante usual dos trabalhos foucaultianos, considera-se que enquanto seus textos da fase genealógica (a partir da década de setenta) seriam consensualmente vistos como de natureza política, dado que problematizam as relações de poder, o mesmo não se poderia afirmar a respeito dos textos da fase arqueológica (iniciada na década de sessenta), na qual, ignorando as relações de poder, o interesse de Foucault estaria voltado para questões principalmente epistemológicas.<sup>1</sup> Didier Eribon, por exemplo, afirma que “um corte se instalou no pensamento de Foucault depois de 68; seu trabalho se modificou, politizou-se. Foi nesse momento que sua pesquisa se voltou para a análise do poder. E ele reinterpretou todo seu itinerário anterior em termos políticos.”<sup>2</sup> Tanto Eribon quanto Robert Castel afirmam o destino inicialmente “acadêmico”, “não prático”, de *História da loucura*, em oposição à dimensão política que os movimentos antipsiquiátricos atribuíram posteriormente a este livro.<sup>3</sup> Segundo Castel, “a adesão a suas teses não implicava nem opção política definida, nem projeto de transformação prática”<sup>4</sup>. Robert Castel critica inclusive o empobrecimento da compreensão do primeiro livro arqueológico quando este é reduzido, na polêmica das instituições asilares, à denúncia de forças opressivas. Para ele, a utilização do livro como caixa de ferramentas, como o próprio Foucault sugeriu que o fizessem, resultou numa deturpação das intenções primeiras da obra. Por outro lado, algumas interpretações consideram que *História da loucura* (1961) seria o texto que mais se aproximaria de alguma forma de engajamento político, diferentemente de *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969), livros que seriam de pura análise teórica, entendendo-se com

---

<sup>1</sup> Inês Araújo refuta tal interpretação, mas reconhece a sua grande acolhida entre leitores foucaultianos: “as teses – divulgadas por vários estudiosos – de que Foucault descreveu os frios blocos de saber (assim exprime-se Habermas) e de que nas obras até a década de 1970 ele ignorou o poder são insustentáveis.” (ARAÚJO, I. *Foucault e a crítica do sujeito*, p.67)

<sup>2</sup> ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*, p.54-55

<sup>3</sup> Afirmando certo afastamento de Foucault em relação à política em seus trabalhos iniciais, poderíamos mencionar pelo menos outras duas passagens significativas de Eribon: 1- “se na época de sua publicação o livro não encontrou acolhida nas esferas políticas, como Foucault lamentou nos anos 70, foi em grande parte porque não havia sido escrito nessa óptica.” (ERIBON, D. *Michel Foucault: 1926-1984*, p.130); 2- “ao contrário do que Foucault dirá depois, quando se queixar, nos anos 70, da pouca repercussão que os meios políticos reservaram às suas análises, a *Histoire de la folie* não era um livro de vocação política. Era uma tentativa de escrever a história de uma ciência, a psicologia, a fim de contestar seu fundamento positivo e impedir que ele mantivesse por mais tempo o seu poder, o seu domínio, o seu ‘confisco’ da palavra trágica e da experiência fundamental da desrazão.” (ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*, p.94)

<sup>4</sup> CASTEL, R. apud ERIBON, D. *Michel Foucault: 1926-1984*, p.131

isso que estariam desligados de qualquer preocupação de cunho político-social.<sup>5</sup> Por sua vez Maurice Blanchot veria somente na publicação de *Vigiar e punir* (1975) a passagem de Foucault para o estudo da política e das práticas sociais.<sup>6</sup> Entre os intérpretes brasileiros, Roberto Machado afirma, em dada passagem, que *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* (1976) trariam a novidade de “considerar o saber como uma peça de um dispositivo político ou que saber e poder se implicam mutuamente”<sup>7</sup>. Tais análises parecem não compreender a importante dimensão política atribuída pelo próprio Foucault a seus livros arqueológicos, tanto na década de 1960<sup>8</sup> quanto posteriormente<sup>9</sup>.

A questão da correlação dos saberes analisados na arqueologia com certas práticas políticas, assim como a própria ação política da arqueologia ao reconhecer a contingência de saberes atuais, parece ter sido deixada de lado no intuito de estabelecer uma rigorosa periodização das pesquisas de Foucault. Assim, tais leituras podem levar à compreensão de que somente a partir da tematização explícita das relações de poder teria sido possível a Foucault considerar o saber, assim como a sua própria prática de descrição do saber, em sua dimensão propriamente política. Consideramos, no entanto, que as diferentes experiências descritivas operadas nas suas pesquisas arqueológicas apresentam clara dimensão política ao revelarem a contingência, assim como a possibilidade de transformação, de saberes que haviam sido naturalizados na cultura ocidental. E se, na década de 1970, Foucault afirmou que a eficácia do funcionamento do poder é proporcional àquilo que ele consegue esconder,<sup>10</sup> entendemos que a anterior denúncia da contingência histórica dos saberes operava uma ação teórico-política que se opunha aos poderes exercidos em segredo por meio de sua naturalização. Deste modo, segundo uma outra perspectiva possível de interpretação do pensamento de Foucault, tratar-se-ia, nas experiências arqueológicas e genealógicas, de exercer um contrapoder ao tornar visível o que não se fazia perceptível, intensificando desta maneira as lutas e criando focos de resistência aos pensamentos dominantes.

---

<sup>5</sup> Carlos Eduardo Ribeiro também comenta o uso corrente da interpretação da arqueologia como um projeto afastado da política quando retoma os “antípodas da arqueologia” (título que leva um subitem da introdução de sua tese). Ribeiro menciona Habermas e Honneth entre os críticos que interpretam o pensamento de Foucault como se ele excluísse a dimensão política da arqueologia; dentre os seus comentadores, o autor menciona que Dreyfus e Rabinow atribuem esta insuficiência à arqueologia. (RIBEIRO, C. E. *Foucault: uma arqueologia política dos saberes*, p.36-44).

<sup>6</sup> BLANCHOT, M. *Michel Foucault, tel quel je l'imagine*, p.43

<sup>7</sup> MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*, p.211

<sup>8</sup> “A nossa tarefa é a de nos libertarmos definitivamente do humanismo, e nesse sentido o nosso trabalho é um trabalho político”. (FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.516)

<sup>9</sup> “O que me desconcertou um pouco, na época, foi o fato de que esta questão que eu me colocava não interessou em absoluto àqueles para quem eu a colocava. Consideraram que era um problema politicamente sem importância, e epistemologicamente sem nobreza.” (FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.141)

<sup>10</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I, La volonté du savoir*, p.113

Partimos da hipótese de que a recusa em reconhecer o caráter político das obras arqueológicas se sustenta principalmente em torno daquilo que deveria ser considerado como um problema político ou como a dimensão política do pensamento de Foucault. Consideramos que a relação entre a afirmação de um campo de saber que condiciona os discursos e a recusa de se tratar a verdade como sendo transcendente opera uma importante ressignificação do campo político. Ao tratar da politização dos arquivos, do papel do intelectual e da transformação de si mesmo através de experiências de pensamento, Foucault traz formulações importantes para reavaliarmos as possibilidades de compreensão da dimensão política de seu trabalho. Ao esclarecer como o próprio Foucault considerou a política em sua escrita, pretendemos aqui não somente alertar para possíveis perdas teóricas implicadas em uma leitura que desconsidera o caráter político da arqueologia, mas também, o que nos parece ainda mais enriquecedor, chamar a atenção para a ressignificação e ampliação da dimensão política implicada no trabalho filosófico contemporâneo, a partir da problematização da noção de verdade através da noção do saber.

As diferentes problematizações da verdade operadas por Foucault no decorrer de sua pesquisa ressignificam o que se pode entender como sendo o campo da política, e isto se dá a partir de várias maneiras. As concepções defendidas por ele acerca da análise do saber, da função atual do intelectual, assim como seu conceito de “intelectual específico” e das práticas de si como exercício ético nos introduzem a um novo modo de conceber a política e a relação entre prática e teoria, aspectos que parecem ter sido pouco observados nas interpretações mais habituais tanto dos últimos textos arqueológicos quanto de toda sua produção intelectual.

Se, por um lado, na afirmação da “existência do discurso”<sup>11</sup> as formações discursivas aparecem como resultantes de uma prática regrada que delimita o pensamento, fazendo surgir assim todo um campo de análise no qual a separação do político e do epistemológico não parece ser possível<sup>12</sup>, por outro lado, na discussão sobre a ação presente do intelectual, Foucault nos oferece uma definição diferenciada a respeito de qual seria o seu problema político essencial: não a denúncia da falta de verdade escondida pelas relações de poder, visto que a verdade não se opõe aos efeitos de poder, mas sim, por outro lado, “saber se é possível a constituição de uma nova política da verdade”<sup>13</sup>. Uma nova política da verdade deverá considerar as relações entre saber e poder que condicionam as produções de discursos

---

<sup>11</sup> Ver FOUCAULT, M. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p.34

<sup>12</sup> Como afirma Luca Paltrinieri, “o método arqueogenealógico de Foucault representava um modo de trabalhar que se situa constantemente na fronteira entre epistemologia e política”. (*L'expérience du concept*, p.6-7)

<sup>13</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.160

verdadeiros, não pretendendo simplesmente trocar um discurso por outro, mas explicitar o seu caráter político, ou seja, sua transformação possível.

Assim, se no decurso dos procedimentos teóricos empregados na arqueologia, Foucault recusa a pergunta sobre a verdade dos campos que analisa, tendo em vista constatar neles, através da análise do saber, a existência material de regras do discurso verdadeiro, durante as obras da chamada fase genealógica do poder o autor recusará a pergunta sobre o que conferiria legitimidade ao poder, a fim de analisá-lo nos termos de sua existência concreta. O procedimento crítico de investigação – o questionamento não do que seria a verdade ou do que seria o poder legítimo, mas sim de suas formas de existência e funcionamento – justifica-se pelo modo de concebê-los, entendendo-os não como transcendentais ou como decorrentes de uma origem pura, mas sim como acontecimentos históricos que, por estarem presentes de forma tão imediata no nosso cotidiano, e tão próxima a nós mesmos, não são percebidos em sua historicidade sujeita a transformações.<sup>14</sup>

Assim, podemos notar como certas consequências do trabalho teórico-investigativo de Foucault o afastaram de uma concepção tradicional da relação entre verdade e política, tornando possível o aparecimento de campos de saber e de mecanismos de poder a eles ligados. Ou seja, quando o genealogista dos mecanismos de poder critica a forma de pensar o poder sob o viés jurídico-político<sup>15</sup>, isso se dá porque tal pensamento funcionaria à luz da ideia de legitimidade do poder. Ao ser posta a questão do saber que envolve nossos discursos, o próprio discurso político é compreendido no interior de um campo específico de saber que delimita uma realidade. Manter a questão da legitimidade do poder seria voltar-se para a interrogação da forma verdadeira de seu exercício, prendendo-se à relação entre poder e direito, própria de um campo de saber que se mostra limitado para dar conta dos problemas políticos atuais. Tal pensamento jurídico-político do poder seria, segundo Foucault, incapaz de pensar os seus modos de existência singulares, os quais se revelam a partir da recusa de categorias transcendentais. É somente pela recusa da pergunta sobre a legitimidade do poder que se torna visível a indissociabilidade entre saber e poder, uma vez que, sem as categorias transcendentais, nenhum poder será pensado como necessário e nenhum saber como verdadeiro em si mesmo.

Considerar, então, que o pensamento político de Foucault se limitaria às problematizações de instituições tradicionalmente identificadas com a política seria o mesmo

---

<sup>14</sup> Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.540

<sup>15</sup> Viés, ligado ao nascimento da monarquia e suas instituições, que ainda limita o pensamento político-filosófico (FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I, La volonté du savoir*, p.116)

que ler os seus textos através de uma “representação do poder” que “ficou presa nesse sistema”<sup>16</sup> teórico-político que ele critica. Apesar de ser uma leitura possível, argumentamos que, segundo essa forma habitual de interpretar a obra de Foucault, perderíamos de vista uma nova dimensão do pensamento político, tal como ela se anuncia na reflexão foucaultiana.

Em suas últimas reflexões, por sua vez, Foucault tematiza a verdade em seu poder de subjetivação, opondo-se então às concepções que insistem na necessidade de alguma forma de hermenêutica do sujeito, em vista da qual seria preciso investigar a própria interioridade para lá descobrir a verdade. Afirma-se, então, a possibilidade de uma relação entre subjetividade e verdade na qual não se trata de descobrir uma verdade no interior de si, mas sim de transformar a “si mesmo pelo seu próprio saber”.<sup>17</sup>

Partimos da hipótese de que esses três modos de problematização pelos quais Foucault pensa a verdade – na arqueologia do saber, na genealogia da relação entre saber, verdade e poder e na análise ético-genealógica da relação entre subjetividade e verdade – não deveriam ser desvinculados da avaliação da dimensão política de sua filosofia, sobretudo se não quisermos fomentar um tipo de pensamento político inatual e que, sob diversos aspectos, apareceria como contrário aos próprios posicionamentos teórico-políticos do autor.

\*\*\*

Algumas dificuldades iniciais se colocam para os intérpretes da reflexão de Foucault: Como fazer a análise de um pensamento que se concebe como experiência? Como falar de um pensamento que não se deixa capturar pela noção de obra ou de sistema? Como retratar um pensamento que se caracteriza pela recusa de um solo fixo? E ainda, como trabalhar sobre um pensamento que não se mostra adequado nem ao simples comentário nem à sua utilização apressada?<sup>18</sup> Como afirma Chaves em uma passagem de seu livro sobre a relação de Foucault com a psicanálise, o rosto (ou máscara) do arqueólogo-genealogista “nunca é igual e qualquer tentativa de retratá-lo deve assumir o risco, sempre presente e renovado, da deriva que caracteriza o nômade.”<sup>19</sup> Uma vez que o próprio Foucault criticou duramente a prática do comentário sobre um autor, naturalizada pela instituição universitária, como escrever um tese de filosofia sobre as possíveis maneiras de interpretar seus textos? Tais problemas não devem ser negligenciados, pois não se referem a questões marginais de seu pensamento, mas sim a

---

<sup>16</sup> Idem

<sup>17</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.536

<sup>18</sup> Guillaume le Blanc discorre sobre a problematização do comentário e o estatuto da categoria de “utilização” no pensamento filosófico atual. Ver LE BLANC, G. *Avant-propos*, pp.1-4 in OULCHEN, H. *Usages de Foucault*.

<sup>19</sup> CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*, p.8

problemáticas recorrentes e decisivas de sua própria metodologia. Sobre esses problemas foram ensaiadas soluções diversas por aqueles que se dedicaram à análise de suas pesquisas, como, por exemplo, as vias percorridas por Luca Paltrinieri<sup>20</sup> ou Márcio Alves da Fonseca<sup>21</sup>, ou mesmo a consideração de Didier Eribon, na escrita da sua biografia, sobre fomentar a “função” de autor a que Foucault estaria submetido<sup>22</sup>.

Para Foucault, a reivindicação do caráter experimental de seus livros se dá em oposição à ideia de um sistema filosófico geral, de análise ou dedução, capaz de ser aplicado uniformemente em diferentes campos<sup>23</sup>. Desde muito cedo, sob a forte impressão dos trabalhos nietzschianos, Foucault rejeitou o objetivo filosófico da construção de um sistema, enxergando a si mesmo como um experimentador.<sup>24</sup> O cenário filosófico francês dominante após a Segunda Guerra Mundial partia de um privilégio do sujeito pensado como universal.<sup>25</sup> Pressupondo ser possível a fundação de toda significação através da atividade constituinte do sujeito, a fenomenologia de Husserl até Merleau-Ponty elaborava um tipo de filosofia na qual grandes sistemas eram esperados. Em oposição direta a essa forma de filosofia, Foucault elaborou seu pensamento através de uma crítica do sujeito, solapando, juntamente com a pretensão de universalidade do sujeito, qualquer busca da verdade como algo que não seja historicamente construído e estrategicamente localizado.

Em vista da elaboração dessa nova abordagem filosófica, o usual comentário acadêmico, compatível com os sistemas filosóficos orientados pelos universais, torna-se problemático quando dirigido aos textos foucaultianos. Nas chamadas filosofias do sujeito, a duplicação do significado de um pensamento que postulava autonomia em relação ao significante era coerente com os pressupostos de transcendência da filosofia em relação à linguagem. Comentar, buscando um excesso de significado encoberto na transposição da ideia à linguagem, era então uma atividade não só compreensível, mas requerida. Ao contrário, quando nos dirigimos ao pensamento de Foucault, temos que ter em mente que o comentário foi alvo constante de suas críticas, pois era visto justamente como uma duplicação que,

---

<sup>20</sup> Ver PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept*, p.7-10. Nessas páginas Paltrinieri discorre sobre a possibilidade de renunciar às opções do comentário ou do uso de Foucault para realizar um trabalho em que se trata de colocar as duas atitudes à prova uma da outra.

<sup>21</sup> Negando a possibilidade de buscar “uma teoria sobre o direito em resultante de um sistema de pensamento desenvolvido numa obra”, Fonseca afirma investigar tão somente “diferentes abordagens ou usos que definem, a cada vez, uma diferente figura ou imagem do direito”. (FONSECA, M. A. *Michel Foucault e o direito*, p.30)

<sup>22</sup> Ver ERIBON, D. *Michel Foucault: 1926-1984*, p.11

<sup>23</sup> Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.41-42

<sup>24</sup> Como afirma Foucault, com Nietzsche, despreendendo-se das amarras transcendentais do homem, “o saber convida hoje a fazer experiências sobre nós mesmos.” (FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.155)

<sup>25</sup> Sobre a questão da primazia do sujeito na filosofia europeia após a Segunda Guerra Mundial ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.169



transformando os textos comentados em “núcleos autônomos de significações múltiplas”<sup>26</sup>, buscava neles aquilo que estaria escondido secretamente nas intenções do autor. Na conferência *Qu'est-ce qu'un auteur?* (1969), tal maneira de se tratar os textos é vista como devedora dos postulados da exegese de textos cristãos, que possuiriam um significado maior do que aquele transposto no discurso.<sup>27</sup> Esse postulado de transcendência do significado impediria, segundo Foucault, tanto o trabalho sobre a materialidade própria aos discursos, fazendo com que se preferisse recorrer a explicações abstratas sobre as intenções do texto ou do autor e não a uma análise dos acontecimentos discursivos, quanto a proliferação de novos discursos, que transgrediriam as formas de saber já sedimentadas e transformadas em obra por uma cultura.<sup>28</sup>

O perigo de se cometer o mesmo erro com os estudos foucaultianos, buscando neles um tesouro jamais completamente enunciado, não é pequeno, tendo em vista, principalmente, o fato de a exegese, que busca um sentido escondido por meio da leitura estrutural interna dos textos filosóficos, ser, ainda hoje, um dos principais métodos pelos quais se ensina a fazer pesquisa nos departamentos de filosofia.

Por outro lado, em outras áreas, como na sociologia, na comunicação, no direito, na pedagogia e, fortemente nos últimos anos, nos estudos de gênero, a utilização dos escritos foucaultianos gerou numerosos estudos que, porém, nem sempre se apresentam com o rigor necessário à aplicação coerente das suas noções. A utilização de seus livros, encorajada pelo próprio Foucault, está diretamente relacionada à sua concepção do discurso, como podemos observar na escrita do segundo prefácio de *História da loucura*: “gostaria que um livro não se atribuísse a si mesmo essa condição de texto ao qual a pedagogia ou a crítica saberão reduzi-lo, mas que tivesse a desenvoltura de apresentar-se como discurso: simultaneamente batalha e arma, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível.”<sup>29</sup> Não podemos entender esse ataque à pedagogia e à crítica que reduzem os discursos filosóficos a textos que devem ser infinitamente interpretados sem mencionar a polêmica com Jacques Derrida sobre o uso que Foucault fez do argumento do sonho na primeira meditação de Descartes em *História da loucura*.<sup>30</sup> Contudo, o que nos interessa agora é perceber a importância, para Foucault, de nos distanciar da prática filosófica universitária contemporânea para repensar a própria noção de

---

<sup>26</sup> FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*, p.XIII

<sup>27</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.801

<sup>28</sup> Trato da problemática que envolve a noção função-autor e a noção de obra no livro *Foucault, verdade e loucura no nascimento da arqueologia*. (RIBAS, T.F., pp.32-34)

<sup>29</sup> FOUCAULT, M. *História da loucura: na idade clássica*, p.VIII

<sup>30</sup> Para compreender a referida polêmica ver o livro organizado por Ferraz com textos de Derrida e de Foucault intitulado *Três tempos sobre a história da loucura*. O livro reúne as críticas de Derrida e a resposta de Foucault.

teoria.

Uma abordagem que não perca de vista a singularidade e a riqueza das pesquisas de Foucault estaria ligada à sua utilização - ora tramando conceitos para construir novos instrumentos de análise, ora aplicando-os em campos inéditos - e não a um estudo sistemático do verdadeiro sentido de suas obras, escondido nas intenções de seu autor, uma vez que seu sentido somente aparece pela série de eventos com os quais sua pesquisa encontra-se vinculada.<sup>31</sup> Ou seja, não podemos pressupor a existência de um sentido verdadeiro do texto, que estaria esperando por ser descoberto nas intenções primeiras do autor, na estrutura de sua obra ou em qualquer outro lugar. Os sentidos de um discurso não estão em nenhum campo de transcendência, mas se dão na sua própria utilização junto a outros discursos. Um discurso só faz sentido em um campo discursivo no qual ele simultaneamente se apoia e o transforma, podendo fomentar novas práticas discursivas, e nunca em si e por si mesmo.

Em 1972, além da escrita desse segundo prefácio à *História da loucura*, observamos o surgimento da temática da utilização dos seus discursos, em uma entrevista feita em conjunto com Gilles Deleuze. É nas palavras de Deleuze que a expressão “caixa de ferramentas”<sup>32</sup> aparece para caracterizar as teorias de Foucault, tornando-se a partir de então frequentemente empregada na justificação das mais variadas apropriações de suas noções. Entre outras coisas, trata-se ali, assim como naquele segundo prefácio, de negar a separação entre teoria e prática. A teoria ganha sentido quando utilizada, de modo que não devemos pressupor nela um sentido oculto, capaz de ser acessado unicamente pelo trabalho exegético. A teoria é, na verdade, uma prática local, não totalizante, que funciona em lutas específicas.

Mais tarde, em entrevista de 1977 com Jacques Rancière, Foucault retoma a expressão de Deleuze:

A teoria como caixa de ferramenta quer dizer: - que se trata de construir não um sistema, mas um instrumento: uma lógica própria às relações de poder e às lutas que se engajam ao redor delas; - que essa pesquisa não pode se fazer a não ser de pouco em pouco, a partir de uma reflexão (necessariamente histórica em algumas de suas dimensões) sobre as situações dadas.<sup>33</sup>

Ao conceber a teoria como um instrumento, simultaneamente à recusa de realizar um sistema totalizante nos moldes tradicionais da filosofia, vemos surgir a importante questão da especificidade histórica da pesquisa. Não se trata de realizar uma teoria globalizante, mas de

---

<sup>31</sup> Como afirma Le Blanc, há em Foucault um interesse pelo presente que o afasta da simples reconstituição do pensamento de um autor, trata-se para ele de “fazer que um autor não seja uma norma ou uma lei que objetivamos no ato solene de um comentário, mas de o colocar para trabalhar, torná-lo praticável para nós que não somos necessariamente seus contemporâneos.” (LE BLANC, G. *Avant-propos*, p.2)

<sup>32</sup> Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.309

<sup>33</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p. 427

analisar gradativamente conjunturas singulares.

O que habitualmente não se observa nas utilizações das noções foucaultianas é justamente esse segundo aspecto mencionado na citação acima. Seus conceitos possuem historicidade própria, sendo cunhados na reflexão sobre questões regionais, servindo para que se combatam universais através de procedimentos de historicização, de modo que não se destinam à construção de outros sistemas ou conceitos com pretensões de universalidade. A utilização de suas pesquisas torna-se indevida e inconsistente quando ignora a especificidade de suas noções, servindo para a construção de totalizações ou abarcando campos muito amplos, ao invés de delimitar seu alcance e sua efetividade. A metáfora da caixa de ferramentas, em conjunto com a crítica ao comentário filosófico e a pretensão de que seus livros se apresentassem como discursos que são “simultaneamente batalha e arma”, não deve ser interpretada como uma liberação para que se utilizem suas pesquisas sem qualquer rigor. Como afirma Hervé Oulc'hen: “a questão dos usos da obra não exclui, longe disto, aquela de sua exegese.”<sup>34</sup> Com o emprego da noção de exegese Oulc'hen não quer retomar a atividade de duplicação de sentido criticada por Foucault, mas sim enfatizar a importância de uma interpretação minuciosa e contextual do próprio discurso foucaultiano. É com o devido cuidado na reconstrução da problemática histórica a partir da qual as noções de Foucault foram cunhadas, bem como a partir da leitura atenta de suas formulações, que elas podem ser compreendidas na sua riqueza e utilizadas de forma coerente. Dito de outra maneira, é somente analisando as batalhas em que elas foram produzidas que suas armas conceituais apresentam sua funcionalidade e seus nexos, podendo ser utilizadas coerentemente em contextos diferentes, desde que compreendidas no contexto de sua emergência.

As dificuldades de uma pesquisa sobre Foucault que queira levar a sério a sua proposta de “fixar-se nos deslocamentos”<sup>35</sup> e de proceder à crítica das essências por meio da restituição das singularidades históricas deve tomar em conta, também, a impossibilidade de uma definição categórica das diversas noções fundamentais trabalhadas por ele. Tomemos como referência aquilo que Fonseca afirma sobre o pensamento de Foucault em relação ao tema do direito. Como propõe Fonseca: “O objeto considerado não pode ser compreendido segundo uma essencialidade, ou seja, não há um único e mesmo objeto chamado direito a ser pesquisado em Foucault.”<sup>36</sup> O mesmo poderíamos afirmar sobre a política. Foucault em momento algum de sua pesquisa determina o que seria a política em definitivo, mas em vários

---

<sup>34</sup> OULC'HEN, H. *Usages de Foucault*, p.5

<sup>35</sup> FONSECA, M. A. da *Foucault e o direito*, p.27

<sup>36</sup> *Ibid*, p.30

momentos mostra como aquilo que compreendemos comumente por esta noção pode ser problematizado, principalmente quando partimos da crítica da noção verdade enquanto universal.

Assim, não pretendemos aqui propor qualquer definição final do que seria a política para Foucault, nem tampouco pretendemos definir qual seria a justa leitura de seus livros no que diz respeito às suas dimensões políticas. Não se tratará aqui de afirmar o que seriam verdadeiramente os seus livros, pois partimos da suposição foucaultiana de que não há a leitura verdadeira de seus livros e, conseqüentemente, de que não se deve pretender alcançar sua essência. O que interessa aqui, e imaginamos ser esta uma proposta interpretativa mais rica e fiel à abordagem foucaultiana, é experimentar aquilo que podemos pensar a partir e com seus discursos, levando em consideração os elementos conceituais de que eles são compostos em diferentes momentos. Sem negar os deslocamentos e ressignificações de suas noções, consideramos que investigar as possibilidades de pensar sobre a política a partir da relação entre saber e verdade em momentos específicos de sua trajetória intelectual deve tornar mais clara a compreensão destes deslocamentos. Deste modo, propomos aqui uma descrição possível da ressignificação da política no pensamento de Foucault, entendendo-a a partir de seus questionamentos sobre a noção de verdade a partir da problemática do saber.

Conscientes dos riscos que envolvem tanto o comentário quanto a utilização direta do pensamento de Foucault em campos diversos do pensamento, o que propomos nesta pesquisa não se identifica a rigor com nenhuma daquelas duas abordagens, embora não deixe de considerar elementos de cada uma delas. Ou seja, a título de convite para um experimento possível, propomos a utilização e a interpretação das noções foucaultianas para uma nova visitação de seu próprio pensamento. Um experimento, tal como Foucault o propôs em seus livros, apresenta um conjunto de afirmações que precisam ser verdadeiras “em termos de verdade acadêmica, historicamente verificável.”<sup>37</sup> Afinal, tal experimento, segundo Foucault,

não pode ser exatamente um romance. Entretanto, o essencial não se encontra na série dessas constatações verdadeiras ou historicamente verificáveis, mas principalmente na experiência que o livro permite fazer. Ora, essa experiência não é nem verdadeira nem falsa. Uma experiência é sempre uma ficção; ela é alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que passará a existir depois.<sup>38</sup>

Porém, se seus livros não passam de ficções, como admite Foucault, isso não quer dizer que sejam fábulas, mas sim que, partindo de documentos “verdadeiros” em um dado

---

<sup>37</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.45

<sup>38</sup> Idem

registro, promovem uma experiência transformadora de nós mesmos e de nossa relação com os nossos saberes, demonstrando justamente o caráter ficcional de campos epistemológicos específicos. De forma análoga a tal noção de experiência, buscando experimentalmente percorrer o pensamento foucaultiano ao privilegiar alguns de seus textos e de suas entrevistas, a pesquisa desenvolvida nesta tese pretende tornar visível e operacionalizável alguns ganhos e aportes teóricos ainda pouco explorados de seu pensamento político. Para tanto, realizaremos um trabalho de reconstrução que necessita ser “verdadeiro” no sentido de cumprir com o rigor de uma interpretação acadêmica. No entanto, o essencial não se encontrará nesta reconstrução, mas sim em tornar visível a ressignificação da política a partir da análise dos saberes.

Para tanto, não pressuporemos quaisquer intenções do autor escondidas em um não-dito. Diversamente, o que ensaiaremos aqui será a explicitação do vínculo entre as noções de saber, verdade e política, intrínseco às problemáticas abordadas por Foucault. Trata-se de chamar a atenção para três momentos em que as relações entre essas noções nos parecem mais significativas em seu pensamento. Nesse sentido, nossa proposta de pesquisa não é nem propriamente o comentário, nem simplesmente a sua utilização, mas sim uma outra via, em que as questões propostas por Foucault permitem explorar novas potencialidades políticas implicadas em sua própria produção teórica. Não se tratará de investigar a verdade velada dos seus textos, mas sim de buscar as condições de possibilidade de uma nova forma de pensamento político através das suas problematizações do saber.

\*\*\*

Seguindo tal propósito, a estrutura da tese se divide em três momentos, destinados a analisar as características da relação entre verdade e política no pensamento foucaultiano: em um momento inicial, discutiremos, no primeiro e no segundo capítulo, a questão da politização dos arquivos pelo estudo dos textos elaborados em resposta às críticas formuladas sobre *As palavras e as coisas*. Abordamos no primeiro capítulo dois textos, “Resposta a uma questão”<sup>39</sup> e “Sobre a arqueologia das ciências – Resposta ao Círculo de Epistemologia”,<sup>40</sup> os quais serviram de base para a preparação do livro *A arqueologia do saber*, analisado no segundo capítulo. O estudo mais demorado deste período final da arqueologia justifica-se pelo fato da politização dos arquivos, que se dá a partir da primeira elaboração mais detalhada da noção de saber, ser um tema pouco abordado nos estudos que se dedicam ao pensamento foucaultiano. O terceiro capítulo analisa os conceitos de vontade de saber e de intelectual

---

<sup>39</sup> FOUCAULT, M. *Réponse à une question. Dits et écrits I*, pp.673-695.

<sup>40</sup> FOUCAULT, M. *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie, Dits et écrits I*, pp.696-731

específico. Neste capítulo trata-se da explicitação genealógica das relações entre saber e poder, que definem como objeto político essencial a verdade, compreendida como produção histórica reguladora das práticas sociais. O primeiro curso de Foucault no *Collège de France*, ao introduzir a noção de vontade de verdade, é essencial na explicação da inflexão sofrida pela sua pesquisa na passagem da arqueologia para a genealogia. Estes momentos analisados no primeiro, segundo e terceiro capítulos, em que Foucault reflete sobre a relações entre o campo do saber e a política, no final da sua arqueologia e no começo de sua genealogia, serão privilegiados na nossa análise, uma vez que nos parecem os mais determinantes para a compreensão do modo como Foucault opera uma transformação na maneira de conceber a dimensão política do pensamento. Ademais, através da noção de diagnóstico, presente no pensamento foucaultiano nestes dois momentos, a relação entre verdade e saber e a transformação de si é frequentemente considerada. Enfim, nas considerações finais discorreremos de modo mais breve sobre a questão da transformação de si pela produção de discursos verdadeiros, tal como desenvolvida em alguns escritos da fase final de sua vida, tomando como base, sobretudo, a noção de vida militante, presente em sua reflexão sobre a verdade cínica, em seu último curso no *Collège de France*.

Trata-se de traçar um panorama da relação entre verdade e política ao longo das três fases habitualmente distinguidas de sua pesquisa: arqueologia, genealogia e genealogia ética. Com isso, não temos o intuito nem de confirmar a rigidez desta divisão, nem muito menos de afirmar que não haja transformações em seu pensamento, como se da década de sessenta até sua morte Foucault mantivesse inalterado um único projeto filosófico. Pretendemos, ao contrário, abordar as alterações teóricas e o peso que lhes cabe em cada momento de sua reflexão, bem como, e principalmente, mostrar como tais mudanças se encontram imbricadas às diferentes experimentações foucaultianas.

\*\*\*

Nossa relação com a loucura é uma relação historicamente constituída. E, a partir do momento em que ela é historicamente constituída, ela pode ser politicamente destruída. Eu digo “politicamente” dando à palavra “política” um sentido muito amplo: em todo caso, existem possibilidades de ação, uma vez que é através de certo número de ações, de reação, através certo número de lutas, de conflitos, para responder a certo número de problemas, que escolhemos essas soluções. Eu quis reintegrar muitas evidências de nossa prática dentro da própria historicidade destas práticas. E, de uma vez, privá-las de seus status de evidência para lhes devolver a mobilidade que elas tiveram e que elas sempre devem ter no campo de nossas práticas.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, M. « Entretien de Michel Foucault avec André Berten » in *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, p.243

Assim como na entrevista citada acima, feita em maio de 1981, vemos que em alguns momentos particulares de sua trajetória intelectual Michel Foucault se dedicou de modo explícito à reflexão daquilo que para ele seria o campo da política ou, também podemos dizer, daquilo que poderia ser compreendido como política. Nesta tese, longe da pretensão de esgotar um debate que consideramos infindável, gostaríamos de chamar a atenção para três momentos que nos parecem muito significativos a respeito dessa problemática, tendo em vista a exposição de três características da relação entre verdade e política, tal como ela se efetua no pensamento foucaultiano.

Destacaremos três momentos do pensamento foucaultiano para a análise detida da sua compreensão da relação entre saber, verdade e política: a) o primeiro e o segundo capítulos se detêm no final da década de 1960, quando o autor respondeu às críticas provenientes das polêmicas provocadas por *As palavras e as coisas* – livro acusado de ignorar a importância das práticas humanas por avaliar a história apenas do ponto de vista das estruturas do saber –, visto que então Foucault trouxe para o debate a questão da politização do discurso; b) o terceiro capítulo se detém no início da década de 1970, quando ele pensou a questão da vontade de saber e formulou a noção de “intelectual específico” e, colocando-se novamente sob a herança nietzschiana, afirmou ser a verdade o objeto privilegiado da política; c) finalmente, as considerações finais abordam o início da década de 1980, em especial em seu último curso no *Collège de France*, quando Foucault se debruçou sobre o tema da “vida militante” do cinismo antigo, tematizando a transformação de si como atividade inerente a determinada tarefa política. Nestas considerações finais, pretendemos mostrar como o questionamento desta relação entre subjetividade e verdade permite estabelecer uma ligação entre seus últimos estudos e sua prática de diagnosticador da atualidade, tal como ela já fora empreendida desde *História da loucura*.

Partimos da hipótese que a análise desses três momentos privilegiados deverá mostrar que se evidencia, desde a arqueologia, um procedimento de politização dos discursos que entende o pensamento como campo de batalha e o “diagnóstico” como tarefa política, característica que persistirá até o final de sua produção filosófica; em seguida, ao proceder a uma genealogia das relações de poder, Foucault recorre à noção de vontade de verdade a fim de problematizar a eficácia de uma produção discursiva pelos efeitos que ela pode provocar nos regimes de poder-saber existentes, trazendo, desse modo, o problema de delimitação estratégica da pesquisa na busca de focos de resistência; e, por fim, na genealogia ética o autor aponta a implicação do si mesmo e dos outros na produção de discursos verdadeiros,

instaurando a questão da estética da existência como forma de contra-conduta. A transformação de si aparece, então, como o próprio objetivo de seu trabalho filosófico sobre as relações entre saber e poder que constituem nosso presente.

Em resumo, a proposta que aqui se formula é a da descrição de três características que nos parecem fundamentais para a compreensão do pensamento de Foucault, resultantes da sua problematização da verdade enquanto acontecimento histórico na análise do saber: primeiro, a ampliação da política para domínios tradicionalmente não politizáveis; segundo, a especificidade da atuação política em sua localização estratégica; e, por fim, a transformação de nós mesmos e de outros no trabalho da reflexão filosófica sobre a atualidade.



## 1º CAPÍTULO - Politização do arquivo

Atualmente, o problema que me preocupa, que de fato não cessou de me preocupar já faz dez anos, é o seguinte: em uma cultura como a nossa, em uma sociedade, o que é a existência das palavras, da escrita, do discurso? Me parece que jamais foi percebida realmente a importância ao fato de que afinal, os discursos, eles existem. Os discursos não são somente algo como uma película transparente através da qual se vê as coisas, não são simplesmente o espelho daquilo que é e daquilo que se pensa. O discurso tem sua consistência própria, sua espessura, sua densidade, seu funcionamento. As leis do discurso existem como as leis econômicas. Um discurso, ele existe como um monumento, ele existe como uma técnica, ele existe como um sistema de relações sociais, etc.<sup>42</sup>

Um sentimento reconfortante me tomaria caso pudesse crer que minha escrita pudesse apagar tudo aquilo que ela tem de “começo”<sup>43</sup>. Teria a minha responsabilidade por aquilo que escrevo diluída, e até mesmo completamente dissolvida, pela necessidade que por baixo sustentaria minha escrita. O que escrevo *deve* ser escrito porque *é verdadeiro*, ou porque *está no verdadeiro*, e, pensando assim, não sou mais responsável, ou o único responsável, pelo meu discurso. As “instituições”, assim como a crença na necessidade de uma verdade a ser descoberta, também me garantem certo alívio do peso que meu discurso poderia ter. Elas são o filtro daquilo que poderá habitar este solo de verdade. O perigo que meu discurso poderia portar em sua “materialidade” lhe é retirado no próprio momento em que ele é proferido dentro dos rituais que lhe são requisitados para que a verdade surja e que assim o controlam, o dirigem ao verdadeiro. Se aquilo que escrevo tiver a forma da peça que se encaixará nesta imensa engrenagem, então, estarei contribuindo diretamente para o avanço em direção à verdade, no caso contrário, minha tentativa servirá de rascunho ou de exemplo de um erro a se evitar na mesma caminhada, pois, afinal, se acreditamos na preexistência da verdade, a trilha em direção a ela também já preexiste de algum modo. Para continuarmos no conforto desta necessidade vemos que os desvios, longe de comprometerem a trilha, devem ser interpretados como a confirmação de sua existência prévia. As mudanças de direção nada mais seriam do que acidentes de percurso. O que fomenta uma tal crença além do sentimento de conforto? As razões que tenho para crer na verdade como preexistente são exclusivamente racionais? Não existem igualmente razões para crer em sua invenção histórica, embora tal crença seja menos confortável? Foucault começa a lecionar no *Collège de France*, instituição na qual permanecerá de 1970 até o final de sua vida, com uma reflexão sobre tal forma de não admitir a existência do discurso.

---

<sup>42</sup> FOUCAULT, M. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p.34

<sup>43</sup> FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, p.7

O discurso sendo pensado como uma “película transparente através da qual se vê as coisas”, ou como “espelho daquilo que é e daquilo que se pensa”<sup>44</sup>, é ignorado em sua existência material. Mas o que é o discurso para Foucault? Primeiramente temos a definição daquilo que ele não é. Ele não é esse quase nada que nos permite falar aquilo que é. Ele não é uma simples ferramenta de desvelamento.

Sem querer precipitar uma definição positiva podemos dizer simplesmente que o discurso no pensamento foucaultiano é da ordem da produção<sup>45</sup>. Ele é da ordem da produção, mas dificilmente é percebido como tal. Há uma ilusão recorrente que nos impede de vê-lo em sua produtividade e Foucault quer nos chamar a atenção para essa ilusão. Mas como evitá-la? Como não se deixar tomar pelo sentimento reconfortante de que nossa fala está assentada em uma racionalidade pura e atemporal?

Primeiramente, não admitindo a existência de quaisquer generalidades, constantes antropológicas que só seriam invariáveis porque o homem se apresentaria de direito como Sujeito de Razão<sup>46</sup>. O que, como enfatiza Foucault, não quer dizer negar essas constantes antropológicas de saída e de uma vez por todas, mas sim manter uma atitude de desconfiança que as colocam a prova:

A primeira regra de método para esse tipo de trabalho é, portanto, esta: contornar o tanto quanto possível, para interrogá-los em sua constituição histórica, os universais antropológicos (e, bem entendido, também esses de um humanismo que fará valer os direitos, os privilégios e a natureza de um ser humano como verdade imediata e intemporal do sujeito).<sup>47</sup>

O trecho citado acima é de um texto publicado em 1984 que Foucault assinou com o pseudônimo de Maurice Florence (compondo as suas iniciais M.F.) para uma definição de seu próprio trabalho em um dicionário filosófico. Vemos nesse texto uma explicação de como o próprio Foucault entende seu “ceticismo sistemático a respeito de todos os universais antropológicos”<sup>48</sup>. Trata-se de uma atitude metodológica essencial para que seja possível realizar a descrição dos discursos. Manter essa atitude permite o reconhecimento da historicidade dos sistemas de pensamento, mas também, e principalmente, da historicidade do próprio pensamento que interroga a história.

O sujeito não pode servir de ponto de partida, ele não passa de uma forma histórica

---

<sup>44</sup> FOUCAULT, M. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p.34

<sup>45</sup> Ver artigo de Ysmal, escrito em 1970, sobre a arqueologia. (YSMAL, *Histoire et archéologie*, p.792)

<sup>46</sup> Como afirma Foucault em entrevista de maio de 1969 intitulada *O nascimento de um mundo*: “é preciso talvez reconhecer o nascimento de um mundo no qual saberemos que o sujeito não é um, mas cindido, não mais soberano, mas dependente, não mais origem absoluta, mas função sempre modificável.” (*Dits et écrits I*, p.789)

<sup>47</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.634

<sup>48</sup> Idem

cuja formação recente é facilmente narrada<sup>49</sup>. Caso mantenha-se o postulado do Homem como sujeito de conhecimento ou como destinado a realizar qualquer teleologia não podemos perceber a existência disso que Foucault chama “discurso”.<sup>50</sup> Assim, para enxergar o discurso é preciso um recuo em relação a verdade e suas formas de fundamentação em categorias de pensamento de um sujeito transcendental ou na plenitude da experiência do mundo que seria naturalmente adquirida pelo homem: "Aquilo que se denomina verdade é estabelecida pelo jogo de regras, pela ordem do discurso que condiciona esses saberes, e não pela ordem das coisas ou das palavras."<sup>51</sup> A arqueologia<sup>52</sup> se ocupa da ordem do discurso que condiciona os jogos do verdadeiro e do falso, sendo a própria verdade somente possível como um resultado histórico de tal ordem.<sup>53</sup>

Pouco importa de onde partimos, se das coisas ou se das palavras. Pouco importa se pressupomos que existem coisas que o Homem poderia conhecer, porque ele se apresentaria como origem do conhecimento ou porque pertenceria à mesma carne do mundo, ou se pressupomos a existência de palavras, de categorias, ou de grades conceituais que, funcionando como um transcendental antropológico, seriam as mais próprias para dizermos o mundo<sup>54</sup>. De um lado, a linguagem seria entendida simplesmente como algo que representaria outra coisa que seria primeira, a realidade em seu ser bruto, ou a realidade não conceituada, de outro, seriam as palavras que apareceriam como origem. Na segunda opção a realidade seria aquilo que se adéqua as grades conceituais que possuímos. É dessa forma que em 1967 D'Allonnes parece interpretar *As palavras e as coisas*, em seu texto *Michel Foucault: as*

---

<sup>49</sup> “O desmonte do sujeito transcendental conduz à abertura do campo histórico de constituição do sujeito, campo que não é nada mais que um espaço de jogo linguístico e histórico no qual algo como a subjetividade ocidental pôde emergir.” (EUSTACHE, S. *Wittgenstein et la « boîte à outils » foucauldienne*, p.27)

<sup>50</sup> Por reenviar sempre a análise ao sujeito assegurando a decifração do mundo a história das ideias é recusada por Foucault: “a história das ideias não leva o discurso a sério. Ela faz dele somente um ‘efeito de superfície’, a projeção de processos situados em outros lugares e, notadamente, nisso que chamamos o pensamento, a pura e simples expressão de uma atividade intelectual que, no limite, poderia acontecer sem o discurso.” (YSMAL, *Histoire et archéologie*, p.782)

<sup>51</sup> CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*, p.28

<sup>52</sup> Em nenhum momento desta tese propomos uma definição final do que seria a arqueologia para Foucault, pois, assim como Machado demonstrou a arqueologia foucaultiana não seria assimilável a um método permanente aplicado a diferentes objetos, mas antes "caracteriza-se pela variação constante de seus princípios, pela permanente redefinição de seus objetivos, pela mudança no sistema de argumentação que a legitima ou justifica." (MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*, p.51)

<sup>53</sup> Sobre a neutralização da questão da verdade ver também o livro de Roberto Machado, *Foucault, a ciência e o saber*, p.165.

<sup>54</sup> Como explica Foucault sobre o trabalho realizado em *As palavras e as coisas*: “No meu livro, não havia análise de palavras e não havia análise de coisas. E houve certo número de pessoas – os grosseiros, os rasos – que disseram: isso é escandaloso, nesse livro que se chama *As palavras e as coisas*, não existem “coisas”. E os sutis disseram: nesse livro não existe análise semântica. E certamente! Eu não queria fazer nem uma nem outra.” (FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.777)

*palavras contra as coisas*<sup>55</sup>. Para esse crítico de Foucault, o arqueólogo “elimina as coisas por amor as palavras.”<sup>56</sup> Entretanto, para admitir a existência disso que Foucault chama de discurso, não podemos admitir como primeira nenhuma dessas dimensões, nem das coisas nem das palavras<sup>57</sup>. Não é por nenhuma dessas vias que devemos seguir<sup>58</sup>.

A análise arqueológica dirige-se para uma questão mais profunda que não envolve a pressuposição nem de coisas nem de palavras: “a análise das coisas e a análise a partir das palavras aparecem desde esse momento como segundas em relação a uma análise primeira, que seria a análise da prática discursiva.”<sup>59</sup> A prática discursiva não pode ser entendida nem como a formalização conceitual de uma realidade imutável, nem como a apreensão de fenômenos através de conceitos transcendentais *a priori*.

O parentesco que a arqueologia foucaultiana possui com a filosofia transcendental kantiana certamente encontra-se em sua abordagem das condições de possibilidade de formas de conhecimento, acarretando no questionamento sobre o *a priori*. A análise que Foucault realiza da prática discursiva é coerente com a máxima da filosofia transcendental como estudo que “se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer”<sup>60</sup>. No entanto, Foucault distancia-se muito da Crítica da Razão Pura quanto ao postulado kantiano da invariação transcendental das formas de conhecimento<sup>61</sup>. Essencial para própria noção de transcendência da razão pura, o *a priori* enquanto invariável em Kant é recusado pela sua arqueologia na medida em que funciona como um universal antropológico. Se para Kant a positividade das ciências físico-matemáticas deve ser buscada “na constituição do sujeito cognoscente”<sup>62</sup>, em Foucault trata-se de buscar diferentes “*a priori* históricos” que, ao contrário do sentido transcendental de Kant, são determinados temporalmente. Assim, a utilização do conceito de “*a priori* histórico” em Foucault visa um objetivo diverso do *a priori* kantiano. Como afirma Wouter Goris: em Foucault o teor crítico do *a priori* histórico “consiste no desprendimento de um domínio de evidências pré-conscientes e no desvendamento do caráter pseudo evidente de

---

<sup>55</sup> Esta é a ideia principal defendida no texto de D'Allonnes, intitulado originalmente *Michel Foucault : les mots contre les choses*, e publicado em *Raison Presente* no ano de 1967.

<sup>56</sup> D'ALLONNES, *Michel Foucault: les mots contre les choses*, p.157

<sup>57</sup> Como afirma Machado: “a arqueologia não tem como objetivo uma análise das palavras, signo de uma outra coisa, nem uma análise das coisas mesmas, objetos da experiência, designados pelas palavras.” (*A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas*, p.97)

<sup>58</sup> Como afirma Eustache, em texto que compara as filosofias de Foucault e Wittgenstein: “Não existe de um lado os fenômenos e de outro os conceitos, mas uma necessária imbricação de uns com os outros sem que essa possa se reduzir a um dos dois polos da relação: nem uma análise empírica do real, nem uma análise transcendental deste.” (EUSTACHE, S. *Wittgenstein et la « boîte à outils » foucauldienne*, p.22)

<sup>59</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.776-777.

<sup>60</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, p.53 (B 25)

<sup>61</sup> Ver PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept*, p.121

<sup>62</sup> NUNES, B. *A arqueologia da arqueologia*, p.60

conceitos fundamentais aos quais os saberes objetivos reconduzem seus conhecimentos, ignorando assim as condições efetivas de suas formações."<sup>63</sup> Utilizando-se, então, do conceito de *a priori* histórico para, na descrição dos saberes modernos, desconstruir as garantias transcendentais que o homem enquanto sujeito de conhecimento oferecia desde Kant, Foucault não buscará oferecer as bases de uma teoria do conhecimento, mas sim as condições de possibilidade de uma análise dos saberes.

O princípio metodológico da arqueologia é ao mesmo tempo simples e muito difícil de ser aplicado: nada nos fatos humanos deve ser aceito como permanente, nada deve ser considerado como algo que seria presente em todos os momentos da história, ou como algo que permitiria falar em uma História totalizante porque se apresentaria como origem ou destino.<sup>64</sup> Se em Kant vemos que, junto com a filosofia transcendental, inicia-se um pensamento da história universal (*Weltgeschichte*) voltado para as "disposições originais"<sup>65</sup> da espécie humana que explicariam o sentido da história, em Foucault, resignificando a investigação a cerca do *a priori*, trata-se de realizar um método histórico contrário, voltado para os acontecimentos singulares que deverão dar conta da diferenciação dos discursos. Ao contrário do pensamento kantiano, a possibilidade e a necessidade da crítica não estão ligadas na arqueologia foucaultiana a pressuposição da existência do conhecimento, "[e]las estão vinculadas em nossos dias - Nietzsche, o filólogo, é testemunha - ao fato de que existe linguagem".<sup>66</sup> Assim, a crítica foucaultiana se desenvolve na linguagem sobre a linguagem através de uma concepção da história radicalmente oposta ao pensamento kantiano. Trata-se da construção de um discurso crítico que analisa os discursos já proferidos na história em busca da distância que o separa deles, sem necessidade de um fundamento e sem a necessidade de uma teoria do conhecimento.

O que se percebe na análise arqueológica é a singularidade histórica, e, como afirma Paul Veyne, nesse tipo de análise pode-se chamar de discursos "os quadros formais de singularização, os pressupostos, que então se descobrem e que estavam dissimulados sob as racionalidades ou as generalidades enganadoras."<sup>67</sup> Trata-se de um trabalho rigoroso para contornar algo que se apresenta como uma evidência. Para mostrar que "algo" presente hoje

---

<sup>63</sup> GORIS, W. *L'a priori historique chez Husserl et Foucault*, p.4

<sup>64</sup> "Aos temas da gênese, da continuidade e da totalização, a arqueologia substitui a análise das discontinuidades das séries; a uma problemática do conhecimento, ela opõe aquela do saber; ela põe em suspenso as categorias de sujeito e de objeto; ela rompe com o discurso expressão para conceber o discurso como prática; enfim, ela reencontra, longe da história concebida como devir, uma 'história toda outra'." (YSMAL, *Histoire et archéologie*, p.782)

<sup>65</sup> KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p.9

<sup>66</sup> FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*, p.XII

<sup>67</sup> VEYNE, P. *Un archéologue sceptique*, p.19-20

em nossa forma de pensar, de ser e de agir não existia desde sempre e que, portanto, não deverá necessariamente estar presente em nosso futuro.

Para realizar este trabalho de "acontecimentalização" é preciso um esforço paciente de pesquisa histórica sobre os discursos para mostrar que em outras épocas o que existe agora não somente não existia como não poderia existir, e isso porque ele foi produzido pelo discurso que atualmente é o nosso.<sup>68</sup> É preciso, segundo Foucault, descrever os funcionamentos dos arquivos para multiplicar as diferenças e desviar os determinismos históricos: "A tarefa da filosofia atual [...] é de expor este pensamento atrás do pensamento, este sistema atrás de todo sistema... Ele é o fundo sobre o qual nosso pensamento 'livre' emerge e cintila por um instante".<sup>69</sup> Dito de outra maneira, trata-se de um trabalho que busca expor os limites que o discurso atual impõe ao nosso modo de ser, pensar e agir nos livrando da ilusão que nos desenvolvemos livremente na razão e na verdade, para, só então, podermos ter a experiência de estranhamento do que se apresentava como natural e, conseqüentemente, para podermos ter a experiência de considerar o perigo do que se apresentava como inocente.<sup>70</sup>

Na arqueologia, ao se considerar o discurso como uma prática, não como algo que revela ou expressa, mas sim como algo que produz, e principalmente ao considerar as práticas humanas pelos sistemas inconscientes que determinam suas regras, não se trata de negar a liberdade, como foi afirmado por alguns de seus críticos, mas, ao contrário, de buscar a possibilidade de seu exercício<sup>71</sup>. Como afirma Foucault nas últimas páginas de *A arqueologia do saber*: "Eu não neguei, longe disso, a possibilidade de mudar o discurso: tirei dele o direito exclusivo e instantâneo à soberania do sujeito."<sup>72</sup> Desse modo a liberdade não pode ser pensada como um transcendental, ou como uma marca característica do homem. A liberdade é pensada como um exercício possível de se realizar quando se recusam os transcendentais que aprisionam nosso pensamento em um humanismo ingênuo, incapaz de enxergar as coerções que se camuflam como necessidades naturais. O Homem enquanto sujeito de sua consciência e de sua liberdade não passa de um correlato de Deus.<sup>73</sup> Existem estruturas inconscientes que nos governam sem que percebamos e que nos impedem de continuar com o pensamento

---

<sup>68</sup> O termo "évènementialisation" (acontecimentalização) é utilizado por Foucault na conferência *Qu'est-ce que la Critique? Suivi de La culture de soi*, p.47

<sup>69</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.515

<sup>70</sup> VEYNE, P. *Un archéologue sceptique*, p.21

<sup>71</sup> Ver, por exemplo, as críticas que Simone de Beauvoir, Sartre e a geração de *Les Temps Modernes* dirigem *As palavras e as coisas*. Eribon, na segunda biografia que escreve de Foucault, retoma tais críticas. (ERIBON, *Michel Foucault e seu contemporâneos*, p.104)

<sup>72</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.272

<sup>73</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.664

narcísico da soberania do homem na História.<sup>74</sup>

Por sustentar tal crítica ao humanismo ainda em voga na França no começo da década de 1960 – humanismo do qual Sartre era o principal representante –, Foucault foi acusado de negar os fundamentos para uma política progressista.<sup>75</sup> Em maio de 1968, o arqueólogo escreve um texto à revista *Esprit* para explicar porque, com os princípios teóricos de sua pesquisa, principalmente com as noções de “coerção do sistema” e de “descontinuidade na história”, não estaria preso no seguinte dilema político: “ou bem a aceitação do sistema, ou bem o apelo ao acontecimento selvagem, à irrupção de uma violência exterior, única capaz de transformar o sistema?”<sup>76</sup> Trata-se do texto *Resposta a uma questão*<sup>77</sup> (1968), que constitui, junto com o texto *Sobre a arqueologia das ciências – Resposta ao Círculo de Epistemologia*<sup>78</sup> (1968), uma preparação para a versão final do livro *A arqueologia do saber*<sup>79</sup>. Por sua vez, *A arqueologia do saber* pode ser compreendido, como afirma Gros, como um livro de resposta aos ataques sobre as consequências políticas da pesquisa arqueológica: “a tentativa política de pensar uma articulação entre discursos de saber e práticas extradiscursivas”.<sup>80</sup>

Nos dois textos que precedem a escrita de *A arqueologia do saber* vemos a posição que Foucault adota em relação aos ataques dirigidos aos princípios teóricos da arqueologia ser mais facilmente compreendida do que no livro. Isso porque se trata nessas ocasiões de responder diretamente as objeções, enquanto no livro a questão da metodologia histórica pode, por vezes – e foi assim que o livro muitas vezes foi lido –, encobrir o fato de que se trata igualmente de um embate político com a filosofia humanista da geração que o precedeu. Isso se dá apesar de vermos no livro várias formulações que apontem para esse embate.<sup>81</sup> De todo modo, propomos agora a análise desses dois textos antes de, no próximo capítulo, seguir para análise de *A arqueologia do saber*. Tal análise das respostas diretas, assim como a explicitação das objeções, deverá nos favorecer a compreensão da dimensão política que o estudo dos arquivos possui para Foucault nesse momento, assim como, ampliar a explicação daquilo que Foucault compreende como o estudo da prática discursiva.

---

<sup>74</sup> Ibid, p.659

<sup>75</sup> Ibid, p.673

<sup>76</sup> Idem

<sup>77</sup> FOUCAULT, M. *Réponse à une question. Dits et écrits I*, pp.673-695.

<sup>78</sup> FOUCAULT, M. *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie, Dits et écrits I*, pp.696-731

<sup>79</sup> Ver TARANTINO, L. *Une version inédite de L'Archéologie du savoir*, p.365.

<sup>80</sup> GROS, F. *Michel Foucault*, p.50

<sup>81</sup> Ver por exemplo: FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.273.

## Pluralismo arqueológico

Foucault começa o texto *Resposta a uma questão* fazendo algumas correções a pergunta que lhe foi feita por um leitor da revista *Esprit* – a revista havia preparado uma série de questões ao arqueólogo propostas por seus leitores, é importante notar, portanto, que Foucault escolheu responder essa pergunta específica, que lhe permitiria fazer as retificações que julgava necessárias a vários de seus críticos. Primeiramente, quando colocamos os termos da maneira como fez seu interlocutor na pergunta escolhida por Foucault não estaríamos sendo justos com o trabalho arqueológico. A pergunta – poderíamos chamar também de objeção – que lhe foi feita utiliza-se dos termos “aceitação do sistema” ou “transformar o sistema”. Não podemos, segundo Foucault, sob o perigo de caricaturar grosseiramente seu trabalho, nos utilizar em tal contexto da palavra “sistema” no singular. Foucault manifesta sua surpresa: “Ora, eu sou pluralista”.<sup>82</sup> Quando nos perguntamos por aquilo que singulariza o trabalho arqueológico, não se trataria de definir o funcionamento de *um* sistema que precede nossos pensamentos, mas de se questionar como é possível *individualizar* os discursos.<sup>83</sup> Contra a objeção de aprisionar o Homem em um sistema de pensamento fechado que só “um apelo ao acontecimento selvagem” seria capaz de transformar, Foucault começa sua resposta mostrando que para ele não se trata de uma oposição simples entre o sistema ou a liberdade humana, mas sim de um estudo do funcionamento de diferentes sistemas discursivos que, por fazer aparecer a multiplicidade dos enunciados, permitirá um *diagnóstico* sobre o nosso pensamento atual.<sup>84</sup>

Para realizar a tarefa de individualizar os discursos, ou seja, para objetar a generalização que é operada na “história do espírito”<sup>85</sup> e que nos impede de perceber a singularidade dos sistemas de pensamento, o arqueólogo não se contenta com os critérios tradicionais de individualização discursiva, justamente porque esses apresentariam pressupostos irrefletidos que dariam continuidade a tais generalizações. É preciso encontrar outros critérios. Recusa-se, portanto, a unificar os discursos por meio do que chama de “recurso histórico transcendental” e também por meio do que chama de “recurso empírico ou psicológico”.<sup>86</sup> O primeiro recurso (histórico transcendental) buscaria, às custas de apagar todo começo, uma fundação de origem capaz de unificar todos os discursos em um projeto comum. O segundo (empírico ou psicológico), por sua vez, se utilizaria de noções pouco

---

<sup>82</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.674

<sup>83</sup> *Idem*

<sup>84</sup> Sobre a noção de diagnóstico ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.665

<sup>85</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.674

<sup>86</sup> *Ibid*, p.675



rigorosas, esforçando-se em distinguir “o fundador”, “as significações implícitas que dormiam silenciosamente no seu discurso”, o momento “das tomadas de consciência”, etc.<sup>87</sup>

Nenhum desses dois recursos trabalham realmente a sistematização dos próprios discursos, ou seja, através de suas utilizações não se podem notar as regras implícitas no corpo discursivo. Eles fazem apelo a noções contrárias a própria constatação da importância que têm os discursos. De um lado, o recurso histórico-transcendental, utilizado na história dialética, unificando todos os discursos no mesmo projeto, pressupondo que todos estão destinados a realizar a descoberta da Razão, ou da Verdade, não pode perceber que existem regras históricas que permitem não apenas que algo seja dito em determinado momento, mas que ele *exista* como objeto em uma época e não em outra. Do outro lado, a história das ideias, utilizando-se do recurso empírico ou psicológico, admite que o discurso não é o que importa, pois o que foi dito efetivamente seria apenas uma superfície, enquanto aquilo que realmente seria importante estaria escondido por trás do discurso na consciência de seu autor. Dessa forma, um núcleo de significação é pressuposto em um lugar outro que não o discurso, e noções duvidosas, tais como influência, intenção, genialidade ou espírito de época, são privilegiadas, não restando lugar à análise discursiva.

Foucault afirma no início do texto que, para substituir os temas da “história totalizante” – e poderíamos dizer também os temas tradicionais da “história das ideias” – a arqueologia utiliza-se de três critérios individualização dos discursos: “critérios de formação”, “critérios de transformação ou de limites” e “critérios de correlação”.<sup>88</sup>

Como a arqueologia não parte da pressuposição de uma identidade original proveniente das coisas ou das palavras, ela busca traçar as regras que definem suas formações, ou seja, o que aparece por primeiro é sempre uma relação histórica contingente formadora de um sistema discursivo. Assim, os critérios de formação dizem respeito, primeiro, ao conjunto de regras que definem as condições de aparição histórica dos objetos de um discurso; segundo, ao conjunto de regras que envolvem as operações discursivas, ou seja, de modalidades de enunciação; terceiro, ao conjunto de regras de formação de conceitos, conjunto este dependente daquilo do que é composto o discurso, a saber, seus objetos e suas modalidades de enunciação; e por fim, do conjunto de regras que delimitam as opções teóricas existentes em determinado campo discursivo, ou seja, as diferentes estratégias no tratamento dos objetos, nas formas de enunciação ou na manipulação dos conceitos.

Objetos, operação discursivas, série de conceitos e opções teóricas e estratégias são

---

<sup>87</sup> Idem

<sup>88</sup> Ibid, p.675-676

justamente os pressupostos de que partiam as histórias das ideias. Ora, tais pressupostos só serão evitados pelo estudos das regras de formação desses componentes discursivos. Não se deve manter a ilusão de que em qualquer época se poderia enunciar qualquer coisa, como se os objetos preexistissem, ou a ilusão de que para enunciar algo não importa qual posição se ocupa ou quais conceitos e quais estratégia se utilizam. Os discursos só podem ser produzidos dentro de sistemas históricos de regras que os estruturam e os constituem.<sup>89</sup> Tal “jogo de regras”<sup>90</sup> de formação, que deve ser descrito somente através daquilo que foi efetivamente dito, permite ao arqueólogo começar a estabelecer a singularidade de um discurso, pensado como “conjunto de práticas regradas”<sup>91</sup> de um tempo e de um lugar determinados, e a compreender o seu funcionamento opondo à qualquer abstração transcendental a própria materialidade discursiva.

Em segundo lugar, os critérios de transformação permitem igualmente situar as condições reunidas de um momento histórico em que puderam ser formados de modo inaugural os objetos, as modalidades de enunciação, os conceitos e as estratégias. No entanto, tais critérios permitem também o tratamento das modificações internas que puderam acontecer em uma unidade discursiva, bem como as transformações que permitem identificar a passagem à outra unidade discursiva. Trata-se da singularização dos discursos considerando-os através da datação das modificações de seus funcionamentos.

Por sua vez, os critérios de correlação envolvem tanto as relações de uma unidade discursiva com outros tipos de discurso quanto as relações com o campo não-discursivo onde ela funciona. Ou seja, os critérios de correlação permitem a descrição das relações que envolvem uma unidade com outras unidades discursivas e também com outras práticas.

Em suma, a arqueologia, longe de descrever um sistema coercivo que reina sobre todos os discursos, busca, ao contrário, descrever diferentes sistemas discursivos nas complexas relações que podem existir entre eles e também nas relações existentes com os campos não-discursivos. O pluralismo reivindicado pela arqueologia exige, portanto, não somente a correção do termo “sistema”, que não deve ser empregado no singular, mas também do termo “descontinuidade”, que, utilizado da maneira como aparece na questão que lhe foi feita pelo seu interlocutor na revista *Esprit*, remete “a forma abstrata, geral e monótona da 'mudança', na qual, muito voluntariamente, pensa-se a sucessão”.<sup>92</sup> Trata-se de substituir o

---

<sup>89</sup> YSMAL, *Histoire et archéologie*, p.793

<sup>90</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.676

<sup>91</sup> *Ibid*, p.685

<sup>92</sup> *Ibid*, p.677

simplismo da imagem das sucessões de etapas do pensamento por uma “análise dos *tipos diferentes de transformação*.”<sup>93</sup> Recusa-se a pergunta sobre o que causa, o que *provoca* a mudança, pois tal pergunta pressupõe a possibilidade de conhecer um campo transcendente que regeria os discursos. A pergunta que a arqueologia busca responder diz respeito ao que permite identificar as transformações, ou seja, o que na análise dos discursos permite dizer que foi *constituída* uma mudança. “O importante é trocar o conceito monótono e vazio da 'mudança' pelo conteúdo de um jogo de modificações específicas”.<sup>94</sup> O que está em questão aqui é ainda a existência dos discursos. No trabalho histórico que realmente leva em conta a existência dos discursos, nada, nenhuma força essencial, nenhuma razão transcendental, nenhum destino humano, deve explicar a causa das mudanças nas regularidades discursivas. Pressupor uma força que geraria as mudanças do campo discursivo seria como acreditar em um segredo essencial que fundamentaria o que deve ser dito, ou seja, seria o mesmo que ignorar a força produtiva e a raridade de cada singularidade discursiva. O que se pode fazer, e é justamente a tarefa que se propõe a arqueologia, é a busca pela caracterização dos jogos discursivos específicos que permitem afirmar a existência das transformações.

Existem regularidades que podemos identificar naquilo que foi proferido em determinado momento e em determinado lugar, mas existem também abandonos, retomadas, invalidações, persistências, etc. A afirmação de Ysmal sobre a mudança que ocorrida na passagem da metodologia aplicada na história totalizante à arqueologia é curta, mas precisa: “O tempo histórico aparece como tempo complexo”.<sup>95</sup> A lição que a arqueologia aprendeu com os trabalhos epistemológicos de Bachelard e Canguilhem, e que levou adiante de sua própria maneira, pode ser abreviada da seguinte maneira: é preciso complexificar o trabalho histórico para torná-lo menos abstrato.<sup>96</sup> Referir a análise, não a noções transcendentais que negando a existência do discurso acabam por recorrer a uma subjetividade pura responsável por toda explicação, mas sim àquilo que na existência material dos discursos possibilita o traço de um operador de inteligibilidade histórica a partir das semelhanças e das dissemelhanças, de regularidades ou de rupturas, a partir da articulação de uma unidade discursiva com outras unidades ou com práticas não-discursivas. É preciso referir a análise

---

<sup>93</sup> Idem

<sup>94</sup> Ibid, p.679

<sup>95</sup> YSMAL, *Histoire et archéologie*, p.800

<sup>96</sup> Sobre a herança legada a Foucault pela epistemologia francesa ver os textos de Machado (*Foucault, a ciência e o saber*) e de Braunstein (*Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le 'style français' en épistémologie*). Neste último texto, menos conhecido dos pesquisadores brasileiros, são citados os traços da epistemologia francesa de Bachelard até Foucault: “ela parte de uma reflexão sobre as ciências, esta reflexão é histórica, esta história é crítica, e esta história é igualmente uma história da racionalidade. (BRAUNSTEIN, p.923)

àquilo que permite identificar um lugar comum onde subsistem contradições que pertencem ao mesmo regime de positividade; mas é preciso também referi-la àquilo que se pode chamar de passagens entre solos que marcam a emergência de uma diferença naquilo que antes se queria ver somente a continuidade. Em poucas palavras, é preciso trabalhar pacientemente sobre as relações que se podem estabelecer a partir da constatação da existência de regularidades nos enunciados.

Foucault destaca três tipos diferentes de transformações que se pode descrever a partir de dois estados de discurso, cada uma chamada de um tipo superior a precedente. Primeiro, de forma mais básica, as transformações podem acontecer no “*interior* de uma formação discursiva determinada” e “afetam os objetos, as operações, os conceitos, as operações teóricas”.<sup>97</sup> Trata-se do “conjunto das *derivações* características de uma formação discursiva”.<sup>98</sup> Segundo, de forma mais elevada, as transformações que “afetam as *próprias* formações discursivas”.<sup>99</sup> São as “*mutações*” que permitem caracterizar a passagem de uma formação discursiva à outra. E, o terceiro tipo de transformação, superior as duas precedentes, refere-se as transformações “que afetam várias formações discursivas”<sup>100</sup>. Tais “*redistribuições*” marcam a passagem de uma *épistémè* à outra.

Entre tais tipos de transformações o importante, afirma Foucault, é definir “o jogo de dependências”.<sup>101</sup> Sobre as formas de relação de dependências, novamente são enumeradas três: “intradiscursivas”, “interdiscursivas” e “extradiscursivas”. As dependências que se podem estabelecer entre os objetos, as operações, os conceitos e as estratégias de uma mesma formação discursiva são chamadas “intradiscursivas”. Em seguida, as dependências entre formações discursivas diferentes, tais como aquelas descritas no livro *As palavras e as coisas*, especificamente no classicismo entre a gramática geral, a história natural e a troca de riquezas, e depois na modernidade entre a linguagem, a biologia e a economia política, ou seja, entre positivities heterogêneas em variadas épocas, são chamadas “interdiscursivas”. E, por fim, “extradiscursivas” são as dependências que se podem estabelecer entre a “existência de um discurso, suas regras particulares de emergência, e outras realidades como instituições, acontecimentos econômicos e políticos.”<sup>102</sup> Por sua vez, estas últimas foram tematizadas de forma privilegiada nos livros *História da Loucura* e *Nascimento da clínica*,

---

<sup>97</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.677

<sup>98</sup> *Ibid*, p.678

<sup>99</sup> *Idem*

<sup>100</sup> *Ibid*, p.679

<sup>101</sup> *Ibid*, p.680

<sup>102</sup> YSMAL, *Histoire et archéologie*, p.788

que exibem grandes enfoques no campo não-discursivo, tendo o primeiro livro demonstrado, por exemplo, a relação entre o nascimento do asilo e a emergência do conceito de doente mental como objeto histórico no saber psicológico.

Como vemos nas diferentes importâncias atribuídas sobre as relações de dependências "interdiscursivas" e "extradiscursivas", a variação foucaultiana sobre os enfoques de seus livros é constante e, como afirma Machado, não é própria somente dos livros arqueológicos: "Não há em Michel Foucault uma unidade metodológica como a que encontramos em Georges Canguilhem: qualquer livro seu é, do ponto de vista metodológico, sempre diferente do anterior"<sup>103</sup>. No entanto, se há a ausência de uma unidade metodológica tal qual se encontraria em outros filósofos, podemos afirmar sem ressalvas a existência de um método arqueológico que, se redefine constantemente seus princípios e objetivos, resguarda, no entanto, certo "empirismo crítico" a partir do qual é problematizada a historicidade das práticas discursivas e não-discursivas. Tal método é característico de seu trabalho desde *História da loucura*, tendo como variável, entre outras questões, o privilégio de diferentes tipos de jogos de dependências a serem descritos.

Contra os métodos simplistas que se preocupam somente com a "sinalização de causalidade", a arqueologia "faz aparecer o feixe polimorfo das correlações."<sup>104</sup> Contra uma concepção da história como narrativa das causas que levam a estados de permanência, aparece a história arqueológica que analisa descritivamente as transformações para promover uma inteligibilidade dos complicados esquemas de dependências existentes nos saberes. O noção de descontinuidade no singular não é, portanto, menos abstrata que a noção de continuidade, que somente para um pensamento ingênuo lhe seria contrária. Trata-se antes de privilegiar a noção de pluralismo, com a qual impede-se a simplificação da história e busca-se mostrar as diferenças entre os acontecimentos.

A definição do seu trabalho como "arqueologia" diz respeito justamente a essa forma de fazer história em sua complexidade própria. Não se trata de buscar códigos permanentes, não se trata também de opor as noções de descontinuidade a de continuidade, mas sim de traçar as diferenças e as complexas correlações entre os acontecimentos. Para tanto, é preciso tratar o discurso na "dimensão de sua exterioridade"<sup>105</sup>, ou seja, é preciso operar "a descrição do *arquivo*"<sup>106</sup>, palavra da qual vem o nome de sua pesquisa. Esta noção de "arquivo" é

---

<sup>103</sup> MACHADO, R. *Foucault: a ciência e o saber*, p.11

<sup>104</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.680

<sup>105</sup> *Ibid*, p.682

<sup>106</sup> *Ibid*, p.681

definida por Foucault como:

o conjunto de regras que, em uma época dada e para uma sociedade determinada, definem: - os limites e as formas do *dizível*: do que é possível falar? [...] - os limites e as formas da *conservação*: quais são os enunciados destinados a passar sem deixar traço? [...] os limites e as formas da *memória* tal como ela aparece nas diferentes formações discursivas: quais são os enunciados que cada um reconhece como válidos, discutíveis, ou definitivamente inválidos? [...] - os limites e as formas da *reativação*: entre os discursos de épocas anteriores ou de culturas estrangeiras, quais são aqueles que se retêm, que se valoriza, que se importa, que se tenta reconstituir? [...] - os limites e as formas da *apropriação*: quais indivíduos, quais grupos, quais classes tem acesso a tal tipo de discurso?<sup>107</sup>

Em suma, o arquivo não é a reunião de tudo o que foi dito em um período, não é o espírito de uma época, nem tão pouco aquilo que é dito silenciosamente por trás dos textos, ele é o jogo de regras encontrado na própria exterioridade dos enunciados e que envolve a existência paradoxal de um discurso entendido como acontecimento histórico. Tardiamente, em 1983, Foucault justifica a utilização da palavra "arqueologia", como definidora de seu trabalho dos anos 1960, por oposição a palavra "história", que seria mais comum, argumentando que assim procurava instaurar uma distância entre o estudo das ideias que formamos sobre algo e a análise, que pretendia fazer, da constituição histórica de um objeto.<sup>108</sup>

Poderíamos dizer que a opção teórica que o distancia dos seus críticos não é o privilégio das noções de sistema ou de descontinuidade, mas sim a constatação da existência dos discursos. Por sua vez, as noções privilegiadas pela arqueologia são aquelas da diferença e da relação: o privilégio da noção de diferença atua não apenas na recusa da unificação transcendental dos discursos possibilitando a aparição de sistemas históricos diversos entre si, mas também aparece em conjunto ao privilégio da noção de relação. A relação é vista como formadora de elementos que anteriormente eram pressupostos como dados, tais como objetos e conceitos. Como afirma Machado, o próprio discurso é "um conjunto de regras dado como sistema de relações. Essas relações dão o discurso em seu volume próprio, em sua espessura, isto é, caracterizam-no como prática."<sup>109</sup> Dessa forma, a diferença aparece como base primordial, sendo através da relação que se estabelece uma configuração discursiva qualquer. Assim, a existência dos elementos discursivos é criada a partir da própria relação que se estabelece entre eles, ou melhor, que os estabelece, e não o contrário, ou seja, não é criada uma relação a partir de elementos preexistentes. Nesse sentido é que Foucault sustenta a produtividade do discurso: é sobre a negação de existência prévia dos seus elementos e sobre a afirmação de

---

<sup>107</sup> Ibid, p.681-682

<sup>108</sup> Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.443

<sup>109</sup> MACHADO, R. *A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas*, p.97

suas formações em relações analisáveis pela materialidade documental dos enunciados que o discurso poderá ser pensado como prática.

\*\*\*

A demonstração de existência de regras discursivas, isto é, de condições de existência que mostram o que é possível formular em determinado tempo e geografia, impede que se continue com as abstrações de uma história para filósofos, história esta que seria totalizante, contínua e pacificadora. Assim, o embate entre Foucault e seus críticos, aqueles que falam em “história do espírito”, não se encontra em um mesmo terreno epistemológico.

A crítica que lhe é feita não parece se direcionar para a problemática teórica da arqueologia – problemática essa que Foucault se esforça em esclarecer, mas que esbarra em uma grave dificuldade para se expressar àqueles que habitam outro sistema teórico. Consequentemente, a crítica humanista endereçada à arqueologia possui muito mais um aspecto de uma reprovação distante, desinteressada pelos mesmos problemas filosóficos e, inclusive, negadora da validade dos problemas levantados por Foucault, motivada principalmente por uma censura política<sup>110</sup>.

Como escreve Canguilhem, ao contrapor a recepção humanista de *As palavras e as coisas* com a máxima kantiana de que nada poderia escapar da crítica, algumas das "melhores cabeças" da época parecem ter perdido "o sangue frio" e "em nome da filosofia" não permitiram que fosse realizado "o questionamento do fundamento que certas filosofias acreditam encontrar na essência ou então na existência do homem"<sup>111</sup>. A excomunhão humanista desse livro e de toda amálgama estruturalista recorre reiteradamente, muito mais do que a um problema filosófico bem determinado, às consequências políticas do abandono da primazia da práxis humana: motivo pelo qual restringe o dilema na oposição entre as estruturas e a liberdade do homem.

Como vemos na formulação da questão que Foucault escolhe responder à revista *Esprit*, as implicações da pesquisa arqueológica seriam consideradas nefastas a determinada política que se almeja realizar na “história do espírito”. Ao que Foucault poderia responder: Sim! Mas esta política que os senhores almejam não é a única possível e, de fato, ela está condicionada por um pensamento em vias de desaparecer! No próprio embate da arqueologia com os representantes de uma geração acostumada aos ensinamentos de Sartre ficam manifestas as

---

<sup>110</sup> A época, para os adeptos da forma dialética de pensar a história, como Sartre, o trabalho foucaultiano – célebre pelo livro de 1966, *As palavras e as coisas* – não passaria de uma teoria burguesa destinada a aparecer como imagem mentirosa ou mutilada da história, uma ideologia que representaria “a última barragem que a burguesia pode construir contra Marx.” (SARTRE, *Jean-Paul Sartre répond*, p.76)

<sup>111</sup> CANGUILHEM, G. *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?*, p.251

múltiplas relações de dependência de tal discurso “progressista” àquilo que é descrito e criticado por Foucault no pensamento moderno. A crítica existencialista à arqueologia aparece, ela mesma, inteiramente dependente do sistema discursivo humanista moderno analisado em *As palavras e as coisas*, carregando consigo uma concepção reduzida do que seria a política. Entre outras coisas, é isso que argumenta seu próximo livro, *A arqueologia do saber*.

Na continuação do texto *Resposta a uma questão*, retomando a problemática que motivou sua escrita, Foucault passa a esclarecer a relação entre seu trabalho e algo que seria chamado uma “política progressista”. Para tanto são levantadas duas interrogações: primeiro, qual a relação de uma “política progressista” com aquilo que a arqueologia recusa? Pergunta que também poderia ser formulada da seguinte maneira: a crítica que Foucault faz à “história das ideias” e aos métodos históricos totalizantes “deixa fora de circuito”<sup>112</sup> determinados recursos, ora, qual a relação entre os recursos rejeitados e uma tal política? Estes recursos seriam mesmo indispensáveis para uma “política progressista”? Em segundo lugar, qual a relação entre uma “política progressista” com aquilo que a arqueologia faz aparecer? Ou seja, “o campo de análise e o domínio de objetos”<sup>113</sup> surgidos por tal pesquisa pode contribuir de que forma no campo político? Formuladas desta maneira, essas perguntas se opõem a questão inicial porque não partem de uma prévia reprovação teórico-política. O que vemos agora, através da reformulação que Foucault opera, é que a arqueologia recusa determinado campo de pesquisa e faz aparecer outro.

Seu posicionamento e suas implicações, no entanto, justamente por seguirem fielmente seus princípios teóricos, não são pensados como exclusivamente epistemológicos, mas também necessariamente políticos. Aliás, um dos elogios que Foucault faz ao estruturalismo é o fato deste se distanciar “de qualquer atitude política que considera que a prática política não tem nada a ver com a atividade teórica e científica”.<sup>114</sup> Esta via, que poderíamos chamar de político-epistemológica por reconhecer a ligação necessária da atividade teórica e científica com a política, a arqueologia a segue justificando-a não por ela se mostrar mais verdadeira ou racional, mas sim pela constatação de que atualmente não podemos mais negar a existência das regularidades discursivas e com elas a necessidade de todo enunciado estar estrategicamente situado. Dito de outra maneira, quando Foucault reprova a separação entre pesquisa teórico-científica e atividade política não é porque acredite que a razão, ou a verdade, deva

---

<sup>112</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.683

<sup>113</sup> *Idem*

<sup>114</sup> *Ibid*, p.655



fornecer as diretrizes da política, mas sim porque sabe da impossibilidade da produção teórica contemporânea defender um ponto de vista absoluto garantidor de imparcialidade.

As “operações críticas”<sup>115</sup> da arqueologia, ou seja, as rejeições efetuadas em seu trabalho, são retomadas no prosseguimento de sua resposta. Primeiro, a arqueologia delimita a história do pensamento “recolocando em questão esses três temas da origem, do sujeito e da significação implícita”. Ela trata, assim, de “liberar o campo discursivo da estrutura histórico-transcendental imposta a ele pela filosofia do século XIX.”<sup>116</sup> Foucault retoma aqui um tema antigo de seu pensamento, pois desde a escrita de suas teses de doutorado, em especial na sua tese complementar, era criticado o destino conceitual da filosofia pós-kantiana: “Designada sob seu próprio nome, ou oculta em outros projetos, a *Antropologia*, ou pelo menos o nível antropológico da reflexão, tenderá a alienar a filosofia.”<sup>117</sup> De acordo com Foucault, a filosofia dialética tem na história o último refúgio do pensamento antropológico, prometendo ao homem um retorno ao seu ser autêntico. A arqueologia, ao procurar dissecar os humanismos contemporâneos mostrando o seu pertencimento a um sistema discursivo recente, opera a libertação da prática discursiva como campo de análise.

Em segundo lugar, como operação crítica arqueológica pode-se notar a eliminação das dicotomias pouco refletidas, tais como a oposição entre estrutura e devir<sup>118</sup>. Ao invés de fazer sua análise pressupondo que existem na história do pensamento oposições entre dinamismo e estabilidade, mediocridade e genialidade, fechamento e abertura, tradição e novidade, e todo esse jogo de metáforas utilizado “a mais de um século”<sup>119</sup>, a arqueologia faz a “análise do campo das diferenças simultâneas (que definem a uma época dada a dispersão possível do saber) e das diferenças sucessivas (que definem o conjunto das transformações, suas hierarquias, sua dependências, seus níveis).”<sup>120</sup>

Como terceira operação crítica destaca-se aquela que Foucault afirma ser a mais importante de todas, a saber, a superação da recusa em se considerar o discurso em sua própria existência. Essa recusa era no fundo a “de reconhecer que no discurso algo é formado (segundo regras bem definíveis); que esse algo existe, subsiste, se transforma, desaparece (segundo regras igualmente definíveis)”.<sup>121</sup> Os saberes e as relações entre palavras e coisas que formam nossa realidade histórica podem ser analisados em suas regras de possibilidade de existência,

---

<sup>115</sup> Ibid, p.683

<sup>116</sup> Ibid, p.684

<sup>117</sup> FOUCAULT, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, p.95

<sup>118</sup> Ver FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.20

<sup>119</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.685

<sup>120</sup> Ibid, p.684

<sup>121</sup> Ibid, p.686

no entanto, é justamente tal análise que é impossibilitada pela recusa do discurso operada na insistência da história das ideias em temas transcendentais. A postulação de figuras como o Homem, a Consciência, a Verdade enquanto não-histórica, o Ser, etc., ajudam a camuflar “esse elemento escondido que singulariza o objeto histórico”<sup>122</sup>. No prefácio de *As palavras e as coisas* Foucault afirma que a tomada de distância de nosso pensamento em relação às ordens empíricas que nos são impostas “as faz perder sua transparência inicial, cessa de se deixar passivamente atravessar por elas, desprende-se de seus poderes imediatos e invisíveis, libera-se o bastante para constatar que essas ordens não são as únicas possíveis nem as melhores”.<sup>123</sup> Ou seja, é somente rejeitando os códigos invisíveis do discurso que nos são impostos enquanto categorias transcendentais que o campo da análise discursiva pode aparecer.

Concluindo, a quarta operação crítica arqueológica diz respeito ao conjunto de disciplinas chamadas de história das ideias, do pensamento, do conhecimento, da ciência, dos conceitos ou da consciência e a “liberação do seu status incerto”<sup>124</sup>. A arqueologia desaprova o conjunto dessas disciplinas quando se satisfazem em descrever uma história que relaciona confusamente causalidades políticas, sociais e econômicas com certa história do pensamento. Para bem delimitar o campo de pesquisa e descrever as formas de relações que o objeto da análise poderá ter com outros domínios da pesquisa histórica, a arqueologia propõe a “análise do próprio discurso nas suas condições de formação, na série das suas modificações e no jogo de suas dependências e de suas correlações.”<sup>125</sup> Trata-se de descrever as relações específicas que articulam as práticas discursivas sobre práticas distintas. O discurso é visto, portanto, como essa “relação descritível com o conjunto de outras práticas”<sup>126</sup> Ao relacionamento confuso de causalidades oriundas de dimensões distintas opõe-se o estudo do discurso como conteúdo analítico preciso, o que não quer dizer isolado de outras práticas. Opõem-se desse modo o projeto de uma “história global”, que reuniria elementos heterogêneos em torno de um princípio único, ao projeto arqueológico de uma “história geral”<sup>127</sup> que “desdobraria, ao contrário, o espaço de uma dispersão”<sup>128</sup>:

História geral que se opõe à história global, à história dos séculos e das épocas, mas também à história concebida em termos de reflexo ou de expressão. A história geral reconhece, com efeito, a autonomia relativa de cada discurso e aquela do discurso em relação ao campo não-discursivo [...] A história de um discurso e aquela de vá-

<sup>122</sup> VEYNE, P. *Un archéologue sceptique*, p.26.

<sup>123</sup> FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, p.12

<sup>124</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.686

<sup>125</sup> Idem

<sup>126</sup> Idem

<sup>127</sup> Ibid, p.687. A oposição entre história global e história geral é descrita na introdução de *L'archéologie du savoir*, pp.17-19

<sup>128</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, 19

rios discursos compreende, portanto, de direito e por necessidade, a história desse campo com o qual o discurso ou vários discursos têm uma relação de articulação ou de engrenagem. História geral é a das historicidades diferentes das quais é preciso pensar ao mesmo tempo a diferença e a relação.<sup>129</sup>

No projeto de história geral trata-se de descrever “a singularidade das práticas, o jogo de suas relações, a forma de suas dependências.”<sup>130</sup> Ao mesmo tempo que é resguardada certa autonomia da prática discursiva sabe-se, no entanto, que tal autonomia é sempre relativa, pois as práticas discursivas não estão isoladas de outras práticas. E se as práticas estão imbricadas, tampouco uma reflete ou expressa a outra, mas mantém relações que devem ser analisadas em suas especificidades.

Ora, qual é o empecilho que tais operações críticas poderiam trazer a nominada “política progressista”? São refinamentos teóricos que possibilitam o estudo do discurso em sua materialidade, que com isso, entretanto, impedem “as perigosas facilidades que se permite a política [...] se ela se dá a garantia de um fundamento originário ou de uma teleologia transcendental”.<sup>131</sup> Uma “política progressista” só seria possível com tais facilidades? Talvez sim, se entendermos por política progressista um direcionamento a uma essência humana. Assim, uma política progressista estaria necessariamente ligada aos temas da negação do discurso. O campo discursivo, por sua vez, traz outros elementos para pensarmos uma *política outra*, ou mesmo para pensarmos um outro sentido para o que entendemos como política ou como uma política progressista.

Contestando-se a forma antiquada de ação política que se coloca a serviço de uma necessidade antropológica surgem problemáticas atuais à reflexão e ao exercício político. Foucault argumenta que sua pesquisa traz ao domínio político um problema que não pode ser considerado pouco importante: “aquele do status, das condições de exercício, do funcionamento, da institucionalização dos discursos científicos.”<sup>132</sup> Ou seja, a arqueologia questionará os discursos científicos em suas dimensões políticas, libertando o pensamento de que haveria uma neutralidade da ciência contrária aos discursos políticos. A história dos discursos científicos atestam um funcionamento variável, possuindo algumas regularidades internas aos seus sistemas, mas também correlações com outras práticas que permitem a sua inteligibilidade. Quando os discursos são pensados como acontecimentos, a dimensão política de seus funcionamentos não é dissociável de suas práticas internas ou correlatas.

---

<sup>129</sup> YSMAL, *Histoire et archéologie*, p.803

<sup>130</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.687

<sup>131</sup> Idem

<sup>132</sup> Ibid, p.688

O exemplo levantado por Foucault nas últimas páginas do texto *Resposta a uma questão* é o da sua pesquisa sobre o início da formação discursiva da medicina clínica no começo do século XIX, mais precisamente a mudança ocorrida no campo da medicina depois da Revolução Francesa. Ali a correlação de uma nova formação discursiva com transformações políticas é tratada analiticamente sem precisar recorrer a noções abstratas ou simplificadoras.

Dizer que com a Revolução a consciência dos homens foi transformada, alterando assim a percepção da doença, ou dizer que as novas noções da ciência médica derivaram do fundo teórico das práticas políticas em vigor, ora, qualquer uma dessas hipóteses seria não só insuficiente como também demasiadamente rasa. Tanto uma hipótese quanto a outra deixariam de lado aquilo que Foucault faz aparecer em sua análise das práticas discursivas: “a prática política não transformou nem o sentido nem a forma do discurso, mas suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento; ela transformou o modo de existência do discurso médico.”<sup>133</sup> Em *O nascimento da clínica*, Foucault assinala diversas transformações ocorridas de um período a outro que fundamentam seu diagnóstico sobre a alteração que possibilitou o aparecimento do discurso clínico: a troca de critérios na definição daqueles que possuem o status necessário para sustentar o discurso médico; a novidade na escala de observação que traz consigo outros objetos; a transformação do sentido da assistência médica e do espaço hospitalar; as mudanças na distribuição do saber médico; e, por fim, a inserção do seu discurso na administração política da população; todas estas alterações descritas no segundo livro arqueológico são passíveis de análises pontuais e concretas que possibilitam a inteligibilidade das regras de formação discursiva desse domínio específico de positividades. Trata-se de mostrar um conjunto de correlações entre determinado acontecimento político (no caso, a Revolução Francesa) e o surgimento de uma nova configuração de um discurso científico (médico clínico) na complexidade que lhe é própria, permitindo assim o traçado dos detalhes das subordinações e das articulações entre as diferentes práticas.

Como afirma Machado: "Toda formação discursiva não é do mesmo modo permeável aos acontecimentos não discursivos e por isso a análise arqueológica procura descobrir formas específicas de articulação."<sup>134</sup> Assim, o que a arqueologia faz aparecer permite demarcar, sem reduzir a multiplicidade das dependências, os papéis da relação entre as práticas políticas e os discursos científicos analisando algo que limita ambos e impede de concebê-los como elementos heterogêneos, ou seja, as suas condições de possibilidade.

---

<sup>133</sup> Ibid, p.689-690

<sup>134</sup> MACHADO, R. *A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas*, p.93

Como afirma repetidamente Foucault, não se pode fazer ou pensar qualquer coisa em qualquer tempo, pois existem em cada época as regularidades discursivas que formalizam o pensamento e a ação, limitando e singularizando os discursos e as práticas não-discursivas. Esse material analítico que a arqueologia faz aparecer, situando as transformações ocorridas de uma prática discursiva a outra, abre um espaço de reflexão que não só possibilita um diagnóstico do nosso pensamento, como também aponta para possibilidade de transgressão do campo discursivo atual, uma vez que ele próprio aparece como um acontecimento. Todo campo discursivo necessariamente se correlaciona com diferentes práticas políticas, sendo elas discursivas ou não-discursivas. Com efeito, não há uma clivagem que separe de um lado as práticas políticas e de outro as práticas discursivas, ou seja, não há uma cisão entre prática política e prática discursiva. Se podemos distinguir os campos da prática discursiva e da prática não-discursiva durante a análise é somente na medida em que buscamos suas correlações. Ao mesmo tempo, seria um engano identificar práticas políticas com práticas não-discursivas, uma vez que o discurso é inteiramente perpassado por relações de poder. Quando concebido como prática o discurso é por si mesmo um ato político, estando por isso mesmo correlacionado com outras dimensões políticas. O que, então, poderíamos dizer que a arqueologia acrescenta para o campo da política? Ora, justamente a análise do discurso, que não pode ser abstraída das conexões com as práticas não-discursivas, mas tampouco explicada por elas.

Trata-se de complexificar a análise das correspondências entre as regularidades da prática discursiva com outras práticas que as rodeiam, não com o propósito de obscurecer o debate “para certas almas pouco vivas”, mas sim para mostrar “em qual nível os discursos, e singularmente os discursos científicos, podem ser objetos de uma prática política, e em qual sistema de dependência eles podem se encontrar em relação a ela”.<sup>135</sup>

Por que, então, a arqueologia seria vista como prejudicial a uma política progressista? Foucault encerra o texto *Resposta a uma questão* de maneira similar ao fim do livro *A arqueologia do saber*, ou seja, alertando para o caráter político das acusações feitas ao seu trabalho e, principalmente, se empenhando em caracterizar que tipo de posicionamento político e filosófico levam a tais acusações. Em ambos os textos o arqueólogo questiona, retoricamente, sobre os motivos de seus críticos trazerem ao debate termos como “a consciência” ou “história do espírito” quando ele fala “de uma prática, de suas condições, de suas regras, de suas transformações históricas”<sup>136</sup>. A resposta é evidentemente política. Sua pesquisa arqueológica põe em risco a suposta necessidade de uma autointitulada “política progressista” que se esforça

---

<sup>135</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.692

<sup>136</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.273.

em “desvendar a destinação histórico-transcendental do Ocidente”<sup>137</sup>. Os conceitos-chave que sustentam tal política, ou melhor, tal delimitação da política, são caracterizados na letra do arqueólogo como pertencentes a um sistema de pensamento datado e em vias de desaparecer. Sua escrita deslegitima um pensamento que se crê necessário decretando seu atestado de óbito:

eu falo de uma certa forma sobre os cadáveres dos outros. Eu devo o confessar, eu postulo um pouco suas mortes. Falando deles, eu estou na situação do anatomista que faz uma autópsia. Com minha escrita, eu percorro o corpo dos outros, eu o inciso, levanto os tegmentos e as peles, tento descobrir os órgãos e, trazendo a luz os órgãos, tento fazer aparecer enfim esse núcleo de lesão, esse núcleo de mal, essa coisa qualquer que caracterizou suas vidas, seus pensamentos e que, em sua negatividade, organizou finalmente tudo isso que eles foram. Esse coração venenoso das coisas e dos homens, aí está no fundo o que eu sempre tentei trazer a luz. Também compreendo o porquê das pessoas tomarem minha escrita como uma agressão [...] Eu não os condeno à morte. Eu suponho simplesmente que eles já estão mortos. É por isso que eu realmente me surpreendo quando os escuto gritar.<sup>138</sup>

Na entrevista citada acima, Foucault arrisca, de modo mais espontâneo e irônico do que de costume, traçar as possíveis relações entre seu trabalho e o meio em que cresceu. Tanto ele quanto seu pai, médico cirurgião do interior da França, procedem minuciosamente suas atividades com o intuito de traçar um diagnóstico. Enquanto seu pai tratava de pacientes, Foucault, porém, se assemelha, em suas próprias palavras, ao “anatomista que faz uma autópsia”. Não seria possível percorrer um sistema de pensamento ainda vivo, ou melhor, é somente quando vivemos, pensamos e agimos sobre outro regime impensado que podemos analisar calmamente o inconsciente de um discurso do passado. É nesse sentido que Foucault “supõe” a morte dos discursos que analisa. Em outras palavras, supõe sua inatualidade, sua inaptidão para pensar os problemas que se colocam hoje por ainda funcionarem de acordo com limites que não são mais os nossos. Como reafirma em *A arqueologia do saber*: “A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar justamente de ser os nossos”<sup>139</sup>. Seria embaraçoso querer analisar os limites de um pensamento em movimento ou os limites de um pensamento que ainda seria o nosso. A arqueologia dirige-se, então, àquilo que por já ter sido dito, por estar em um estado inerte e esgotado, pode ser dissecado e exposto em sua sistematização.

Ora, grande parte dos pertencentes à academia e à intelectualidade francesa na década de 1960, e poderíamos dizer ainda hoje, não compartilham dessa perspectiva. Sartre, o grande intelectual da geração existencialista, mesmo sendo eleito para receber (tendo recusado) o

---

<sup>137</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.692

<sup>138</sup> FOUCAULT, M. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p.37

<sup>139</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologia du savoir*, p.172

Prêmio Nobel em 1964, seria, para Foucault, um grande pensador do século XIX.<sup>140</sup> Junto com Beauvoir, Sartre formava um enorme expoente de reflexão política, e as críticas que ambos dirigiram para *As palavras e as coisas* ecoaram entre seus admiradores. Foucault foi visto como um tecnocrata representante da burguesia e seu sucesso momentâneo nada mais seria do que poeira nos olhos da sociedade<sup>141</sup>. A sociedade, aliás, seria aquilo que o arqueólogo ignoraria, assim como a história em seu movimento, pois confundiria o momento sincrônico de sua análise com a própria História. D'Allonnes reprova justamente essa suposta inaptidão de Foucault:

em certos momentos do saber existe na *sociedade*, por sua vez, um movimento que vai até os homens no modo como eles se mostram, ou seja, na história deles, e um movimento que tende a oferecer um estatuto, com efeito, histórico em Marx e trans-histórico em Lachelier e Husserl, ao *sujeito* quando o homem, mesmo e outro, se mostra como histórico. Mas esses movimentos existem na *sociedade*, não na *estrutura*. Eles são percebíveis não nas *palavras*, mas na linguagem.<sup>142</sup>

A ênfase que Foucault dá às formações dos saberes em *As palavras e as coisas* torna a crítica ao seu trabalho mais previsível. Negar as bases da história dialética pelo estudo das estruturas do saberes faz com que seu pensamento apareça à geração existencialista como a própria negação da política. À análise, vista como fria, das estruturas do saber é oposta a realidade dos conflitos da sociedade. Seria pela compreensão do desenvolvimento desses conflitos que se encontraria a chave da História, enquanto a exaltação do estudo das estruturas não seria mais que uma tentativa, vista como deliberada por alguns, de negá-la.

O contexto dos embates teóricos da década de 1960 não pode ser compreendido sem tomarmos em conta a querela entre os humanistas e os estruturalistas, sendo Foucault frequentemente associado aos segundos. Descombes resume a crítica escandalizada da geração humanista contra as novas pesquisas estruturalistas da seguinte maneira: “*As estruturas decidem e não o homem! O homem não é mais nada!* Tal é a lição que a opinião reteve das pesquisas da antropologia estrutural: ao menos, se líamos os comentários escandalizados dos “humanistas” [...] O essencial, todavia, está em outro lugar.”<sup>143</sup> Para esta “opinião” que Descombes descreve, formada com as lições humanistas, a análise estrutural em voga neste período do

---

<sup>140</sup> “A *Crítica da razão dialética* é o magnífico e patético esforço de um homem do século XIX para pensar o século XX. Nesse sentido, Sartre é o último hegeliano, e eu diria mesmo o último marxista.” (FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.542)

<sup>141</sup> D'Allonnes dirigiu duras palavras contra o sucesso de *As palavras e as coisas*: “Trata-se, nesse livro como na sociedade, de levantar nuvens de palavras e de signos, de uma tal maneira que aquilo que é na verdade um recuo pareça progresso; aplica-se as pressas uma imagem nova sobre os velhos ícones e reputa-se ultrapassado o que ainda está em vias de se fazer ou de se pesquisar. Tudo isso, de qualquer maneira, não passa de poeira nos olhos.” (D'ALLONNES, O. R. *Michel Foucault : les mots contre les choses*, p.170)

<sup>142</sup> D'ALLONNES, O. R. *Michel Foucault : les mots contre les choses*, p.163

<sup>143</sup> DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, p.126

início da década de 1960 negava a autonomia do homem, pois transformava-o em algo completamente governado por estruturas externas. O debate geral se empobrecia quando dividido por duas opções: o homem e sua liberdade ou as estruturas. Os ganhos políticos das diferentes formas de realizar as análises discursivas não poderiam ser compreendidos com esses termos.

Descombes argumenta que a problematização política do laço simbólico das instituições, ou seja, da operação de um sistema de signos sobre uma comunidade não deveria ser menosprezada. Afinal, trata-se de pôr em jogo os poderes ocultos que uma linguagem mantém. Ao iniciar a semiologia, Saussure já havia fornecido as primeiras bases para as diferentes análises discursivas que ganhariam corpo com o estruturalismo<sup>144</sup>: "Podemos, portanto, conceber *uma ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social*; ela formaria uma parte da psicologia social, e por consequência da psicologia geral; nós a nomearemos *semiologia*."<sup>145</sup> Aquilo que diria respeito a uma liberdade do homem, ou as vontades humanas, precisaria ser deixado de lado para realizar um estudo que retenha os traços da língua, uma vez que "o signo escapa sempre, em certa medida, à vontade individual ou social, esta é sua característica essencial; mas é isto que menos aparece à primeira vista."<sup>146</sup> Assim, aplicando uma análise que se afasta das noções abstratas, como a da vontade ou da liberdade humana, para fornecer inteligibilidade a suas pesquisas, Lévi-Strauss<sup>147</sup>, por exemplo, relaciona a construção de mitos estudada em outras populações com as ideologias políticas humanistas que, na narrativa dialética da história, retoma seus "eventos fundadores":

Um mito é o conto de um evento fundador, de um episódio privilegiado que está simultaneamente em certo tempo (as origens) e todo tempo (porque os dias de festa são consagrados para os repetir). Este é, justamente, como o observa Lévi-Strauss, o lugar que possui na França um evento como a revolução francesa: na ideologia política geral, tanto quanto no pensamento, por exemplo, de Sartre, tal como encontramos na *Crítica da razão dialética*.<sup>148</sup>

A tarefa estruturalista de desconstrução de uma linguagem dominante se opunha ao projeto de uma "política progressista" transcendental. Com suas narrativas da história como projeto de emancipação do homem pelo próprio homem, tal política progressista possuía um objetivo claro e, por isso, tinha em eventos tais como a revolução francesa a comprovação do progresso a caminho da tomada de consciência. As pesquisas estruturalistas, por sua vez, não

---

<sup>144</sup> Em seu primeiro curso no *Collège de France* Foucault mencionará o curso de linguística geral de Saussure como um exemplo de um "operador epistemológico" que "torna possível não a coerência, o rigor, a verdade ou a cientificidade do discurso, mas sua existência." (FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.8)

<sup>145</sup> SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale*, p.33

<sup>146</sup> *Ibid*, p.34

<sup>147</sup> Manfred Frank aborda brevemente a herança teórica de Saussure à Foucault passando por Lévi-Strauss. (Ver FRANK, M. *Sobre el concepto de discurso en Foucault*, p.108 e pp.112-114)

<sup>148</sup> DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, p.128



partiam de um projeto definido a se realizar, realizavam, ao contrário, entre outras coisas, a denúncia da mitologia da ideologia política humanista.

Contra a forma de “engajamento” defendido pelos humanistas que, por ignorar os avanços teóricos de seus contemporâneos, intensificava a simbologia mitológica de um discurso ultrapassado, perdendo a possibilidade de transformar as condições de pensamento, Foucault alertava para a importância das análises estruturais na ação política:

Creio que uma análise teórica e exata da maneira como funcionam as estruturas econômicas, políticas e ideológicas é uma das condições absolutamente necessárias para própria ação política, visto que a ação política é uma maneira de manipular e eventualmente mudar, inverter e transformar as estruturas. Em outros termos, a estrutura se revela na ação política ao mesmo tempo que a ação política trabalha e modifica as estruturas.<sup>149</sup>

Se para Mallarmé e seus herdeiros tocar nas formas significantes seria subverter a comunidade<sup>150</sup>, para os humanistas a pesquisa que privilegia a linguagem em seu momento inativo não poderia esquecer suas limitações. Para os humanistas, portanto, as análises das estruturas linguísticas deveriam fornecer, segundo uma filosofia da consciência, as ferramentas para reintegrar o irracional, que delimita um sistema significante da linguagem, a uma razão ampliada, de modo que seja possível explicar o inconsciente. Ater-se ao estático na linguagem seria negar sua dimensão de originalidade, ou seja, seria ignorar o momento de criação do novo que só poderia ser explicado pela ação da consciência humana.

Em um mesmo caminho vemos que para o pensamento humanista o fato do livro *As palavras e as coisas*, logo após sua publicação, ter alcançado um grande público, longe de atestar sua relevância, seria a prova de sua falta de originalidade:<sup>151</sup> “Ora, um pensamento verdadeiramente original não é jamais esperado.”<sup>152</sup> Assim, seria um engano acreditar que a arqueologia poderia acrescentar algo à política, um vez que nela não haveria nada de novo, nada de original à consciência, somente a confusão entre o que é a linguagem e aquilo que a produz. Isto é, Foucault e com ele certa tendência estruturalista pertencente a mesma geração caíram no erro inverso àquele que considerava o pensamento sem a linguagem. Agora, os detentores de um novo ímpeto linguista acreditariam que o pensamento e a linguagem são o mesmo, “como se a própria linguagem não fosse falada”.<sup>153</sup>

---

<sup>149</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.655

<sup>150</sup> DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, p.127

<sup>151</sup> Canguilhem refere-se a esta censura sartriana no seu artigo em defesa de *As palavras e as coisas*. (CANGUILHEM, G. *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?*, p.251)

<sup>152</sup> SARTRE, J-P. *Jean-Paul Sartre répond*, p.76

<sup>153</sup> *Ibid*, p.79

Para entendermos essa crítica humanista precisamos notar que Sartre distinguia entre dois níveis da linguagem, de modo similar ao que faz Merleau-Ponty na fase inicial de sua filosofia, mais especificamente na *Fenomenologia da percepção*, quando distingue “fala falada”, para definir a linguagem já sedimentada, e “fala falante”, para definir a linguagem enquanto criadora do novo. Ou seja, Merleau-Ponty, explicando a criação do novo na *Fenomenologia da percepção*, descreve a “fala falante” como o movimento no qual a fala, assim como a onda do mar, “se ajunta e se retoma para se projetar além de si mesma.”<sup>154</sup> Sartre, por sua vez, afirma que, em um primeiro nível da linguagem (correspondente a “fala falada” merleau-pontiana), ela pode ser apresentada como um sistema refletor de uma unificação social no qual é possível uma análise linguística do tipo estruturalista. Tal análise se justificaria visto que a linguagem apareceria neste nível como coisa sem o homem. Entretanto, essa coisa inerte que aparece sem o homem foi, e sempre será, aberta pelo homem.

Sartre compreende, assim, que na análise estruturalista da linguagem se deva admitir a existência de um sistema de relações no qual o sentido de cada elemento se faz em relação ao todo do sistema, mas, para que isso aconteça, deve-se admitir também que a linguagem só existe quando falada *pelo* homem. Deste modo, faz-se necessário considerar um segundo nível da linguagem (correspondente a “fala falante”) no qual não estão em questão estruturas já inteiramente constituídas “que existiriam sem nós. [...] A estrutura só se impõe a nós na medida em que ela é feita por outros.”<sup>155</sup> Para o existencialista, é somente considerando a História pelo processo totalizador da *praxis* que se poderá compreender o nível em que linguagem se mostra original.

Ao contrário, para os partidários da análise discursiva de herança saussuriana, a criação do sentido se dá “a partir da natureza relacional da linguagem, independente de toda atividade criadora de uma consciência ou do agir humano”.<sup>156</sup> A recusa que Foucault e os representantes do estruturalismo fazem das filosofias do sujeito está assentada na hipótese de que “o pensamento não tem necessidade do ato doador de sentido de um *cogito* para existir, porque a origem do sentido está na própria linguagem”.<sup>157</sup> Assim, nota Blanchot, o pensamento do ateísmo humanista, que tem em Sartre seu principal representante, permaneceria “pura pretensão. Diz-se ateu, diz-se pensar o homem, mas é sempre Deus como *luz* e como *unidade* que se continua a reconhecer.”<sup>158</sup> Desde Feuerbach o humanismo propõe, contra pensamento reli-

---

<sup>154</sup> MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, p.229-230

<sup>155</sup> SARTRE, *Jean-Paul Sartre répond*, p.78-79

<sup>156</sup> PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept*, p.77

<sup>157</sup> *Ibid*, p.78

<sup>158</sup> BLANCHOT, M. *L'Entretien infini*, p.377

gioso, que Deus não deve ser pensado como origem de todo sentido. No entanto, agora, no lugar anteriormente dedicado a Deus aparece o homem, tendo em sua ação histórica a revelação de um sentido originário. Se a história mantiver os privilégios transcendentais, o homem aparecerá como portador e doador de sentido, o conhecimento aparecerá como possível ao seu olhar crítico e, finalmente, a linguagem aparecerá como "meio no qual o sentido permanece idealmente proposto à leitura imediata de um olhar."<sup>159</sup> Opondo-se superficialmente ao pensamento religioso, o humanismo sartriano guardaria para si o poder transcendental da revelação de um sentido ideal.

É interessante notar que o próprio Foucault reconhece, em uma entrevista de 1983, intitulada *Estruturalismo e pós-estruturalismo (Structuralisme et Poststructuralisme)*, que é na fase tardia da filosofia de Merleau-Ponty que se dá um momento decisivo para passagem na filosofia francesa da fenomenologia para o estruturalismo.<sup>160</sup> Foucault afirma que nos cursos de Merleau-Ponty sobre Saussure

o problema da linguagem vêm a tona, e pareceu que a fenomenologia não era capaz de dar conta, tanto quanto a análise estrutural, dos efeitos de sentido que poderiam ser produzidos por uma estrutura de tipo linguística, estrutura na qual o sujeito ao modo da fenomenologia não intervinha como doador de sentido.<sup>161</sup>

Assim, com a discordância sobre a origem do sentido encontrar-se na consciência ou na linguagem, invertem-se os valores quando olhamos através das perspectivas existencialista e fenomenológicas ou das perspectivas do estruturalismo e de Foucault. Do lado sartriano, a onda estruturalista da qual pertenceria a arqueologia não passa de um entusiasmo equivocado pelo estudo do momento sincrônico da história que faz com que se esqueçam as limitações de tal análise. Do ponto de vista foucaultiano, os humanismos defensores da história dialética totalizante e da primazia da atividade constituidora de sentido na consciência não passam de cadáveres a serem dissecados que, todavia, não querem aceitar seu atestado de óbito.

Desse modo, se opõem também duas maneiras de pensar a política, o papel do intelectual e a verdade. A arqueologia pensando a verdade enquanto acontecimento histórico traça necessariamente outra compreensão da política e outro papel ao intelectual. Quando a verdade era pensada como um fruto da Consciência, sendo um transcendental que resguardaria certa necessidade e pureza – apesar de se relevar somente nos conflitos da História –, a ação política genuinamente progressista só poderia ser aquela que busca ou que contribui para a realização deste transcendental. No entanto, se a verdade só existe dentro e por meio dos discursos

---

<sup>159</sup> Idem

<sup>160</sup> Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.434

<sup>161</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.434-435

históricos singulares, então, ela não resguarda mais qualquer pureza. Como afirma Paul Veyne, para a arqueologia, o “discurso não é um produto da consciência, mas de condições objetivas, como as classes sociais, os interesses econômicos, as crenças, as normas, as instituições e regulamentos, as técnicas de ação sobre as coisas, os outros e si mesmo, etc.”<sup>162</sup> Assim, a política, para o arqueólogo, não será mais pensada como a realização de uma verdade transcendental oposta aos discursos ideológicos. Consequentemente o papel do intelectual precisará também ser reconsiderado.

A época, Foucault problematiza em algumas ocasiões o papel que Sartre exerce como porta-voz de uma geração. É certo que na década de 1960 Foucault ainda não havia explicitado conceitualmente a diferença entre intelectual específico e intelectual universal tal como ele fará na década seguinte, contudo, em algumas passagens de suas falas e de seus textos fica evidente o início desta problematização, como podemos ver nesta passagem:

no momento em que Sartre publicou suas grandes obras, a situação política na França era tal que se reclamava a toda filosofia uma resposta aos problemas práticos que se possuía. Em resumo, tratava-se de: como agir em relação aos alemães, aos governos burgueses reacionários que se utilizavam da Resistência para seu próprio benefício, à União Soviética e ao estalinismo, aos Estados Unidos? Esse era, no fundo, o grande problema durante o período de Sartre, e sua filosofia fornecia verdadeiramente respostas, e respostas que podemos dizer que eram ao mesmo tempo muito belas e muito consequentes. É, portanto, sem crítica alguma que falo sobre Sartre. Apenas, em todos os domínios, as coisas mudam. Sobre o plano teórico houveram transformações. É evidente que do momento em que o emburguesamento da França sob de Gaulle tornou-se um fato, não era o caso dos intelectuais colocarem em questão essa evolução. Eles vivem em meio a ela. E, de certa maneira, eles se aproveitam dela. Foi a tranquilidade da vida burguesa que permitiu aos intelectuais se ocuparem de coisas bem marginais, bem pouco úteis na vida cotidiana, como a sexualidade em uma tribo primitiva, a estrutura da linguagem em um romance do século XIX ou o modo como os homens do século XVIII concebiam os problemas de biologia ou de economia política. Tudo isso não é muito útil no momento, mas não podemos dizer que o estruturalismo seja fechado sobre si mesmo e que aqueles que trabalham nessas diversas disciplinas sejam estrangeiros a todo engajamento prático. Acredito, ao contrário, que o estruturalismo deve poder fornecer a toda ação política um instrumento analítico que é sem dúvida indispensável. A política não é necessariamente destinada à ignorância.<sup>163</sup>

Na entrevista de 1968 citada acima, Foucault contextualiza as diferenças dos posicionamentos políticos ocupados pelos existencialistas e pelos estruturalistas. Na passagem acima o arqueólogo se coloca entre os estruturalista nessa questão, apesar de em outras passagens negar a sua identificação com tal corrente. Destaca-se aqui a divergência em relação ao caráter prescritivo, uma vez que é como uma filosofia prescritiva, “muito bela e muito consequente”, que é caracterizado o pensamento sartriano. O momento histórico que a França vivia tornava tal caráter em suas obras bastante requisitado. Mas se Sartre pode prescrever é porque

---

<sup>162</sup> VEYNE, P. *Un archéologue sceptique*, p.33

<sup>163</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.657-658

pressupõe em seus escritos que as bases da história dialética devem valer para todos em qualquer tempo.

Não devemos, no entanto, deixar de perceber a ironia na caracterização que Foucault oferece dos problemas “marginais” que ocupam os intelectuais que vivem na “tranquilidade da vida burguesa”. Trata-se, ao mesmo tempo em que contextualiza uma mudança de época, de fazer referência às críticas provindas do existencialismo. Para os leitores de livros prescritivos o estudo das estruturas apareceria como “fechado em si mesmo”, demasiado abstrato e, por não se posicionar claramente em uma esfera política delimitada pelo olhar humanista, inconsequente. Ora, como estudos marginais, aparentemente pouco úteis, poderiam não ser politicamente vazios àqueles que requisitavam prescrições? Como tais estudos, não fornecendo um alvo concreto às práticas, ocupando-se com as organizações internas das estruturas linguísticas, não acabariam favorecendo a manutenção dos poderes dominantes da burguesia? Pois bem, responderia o arqueólogo, é somente através de estudos como esses que podemos traçar um “diagnóstico do presente”<sup>164</sup>, caracterizado por ele já na década de 1960, como a tarefa da filosofia contemporânea depois de Nietzsche. Antes de se colocar em luta por um ideal humanista definido, como se ele fosse válido universalmente, para Foucault é preciso se perguntar: “quem nós somos hoje? O que é esse “hoje” no qual nós vivemos?”<sup>165</sup> Em tal problematização temos que atentar para historicização desse “nós”. Não se trata de um questionamento sobre o nosso ser enquanto sujeitos transcendentais, mas sim enquanto singularidades históricas.<sup>166</sup>

Se no exame genealógico de Nietzsche tratava-se de questionar os valores morais de nossa cultura<sup>167</sup>, na arqueologia de Foucault trata-se de um rigoroso exame dos discursos que nos formam e nos direcionam sem que possamos percebê-los. No entanto, uma diferença entre Nietzsche e Foucault deve ser ressaltada, se em ambos trata-se de fazer um autoexame de nós mesmo, no primeiro, o procedimento do diagnóstico genealógico está ligado ao pensamento de certa psicologia, no segundo, por sua vez, trata-se de empreender uma arqueologia da própria possibilidade da psicologia. Mas como podemos fazer esse autoexame segundo Foucault?

Assim como em Nietzsche, não se trata de dirigir-se para dentro de si, para um "assim chamado 'Eu'".<sup>168</sup> Mas sim, como esclarece Giacoia, "para o exterior – para as séries de nossos encontros, nossas afecções e experiências –, sobretudo muito acima daquilo que ingenua-

---

<sup>164</sup> Ibid, p.606

<sup>165</sup> Ibid, p.613

<sup>166</sup> GROS, F. *Foucault e a questão do quem somos nós?*, p.177

<sup>167</sup> Ver NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, prólogo, parágrafo 6

<sup>168</sup> NIETZSCHE, F. *Aurora*, parágrafo 115

mente tomamos por nosso ‘Eu’.”<sup>169</sup> Longe da hermenêutica de uma subjetividade individual, de um questionamento interno a um “Eu”, o exame requisitado para se fazer um diagnóstico de nós mesmos é, em ambos os autores, voltado para a história de nossa cultura, para os saberes que nos perpassam e as verdades que nos aprisionam: ao torná-los visíveis em sua historicidade passa-se a concebê-los como valores, ensejando também a pergunta sobre o valor desses valores e acerca da possibilidade de recusá-los. Opondo-se ao “cogito” como princípio da filosofia ou como foco privilegiado na busca do conhecer-se Nietzsche pergunta: “O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?”<sup>170</sup> Assim, para Nietzsche, para Foucault e para a corrente estruturalista a hipótese do sujeito como princípio do pensamento é recusada. O diagnóstico crítico de nós mesmos não irá, portanto, rumo a uma interioridade escondida: não é preciso arrancar a própria pele para, agonizando em carne viva, olhar dentro de si, encontrando finalmente uma verdade escondida. Ao contrário, para Nietzsche e para Foucault é preciso permitir que seja possível “mudar de pele”.<sup>171</sup> Trata-se de olhar para si buscando a nossa alteração, ou seja, trata-se de um diagnóstico e de uma recusa de identificar-se de uma vez por todas com aquilo que somos.

Desse modo, o diagnóstico arqueológico não se assemelha com as verdades postuladas por uma filosofia prescritiva. Ele surge como tarefa filosófica justamente porque é renunciado o projeto de uma moral universal. Como afirma Foucault em *As palavras e as coisas*: “O pensamento moderno nunca pode, de fato, propor uma moral: mas a razão disso não é que ele seja pura especulação; justamente o contrário, ele é desde o começo, e na sua própria espessura, certo modo de ação.”<sup>172</sup> Não há possibilidade de se pensar uma moral quando o pensamento não é mais compreendido como transcendental. O pensamento é desde o momento de sua emergência uma ação, uma imposição de uma perspectiva, e como tal sempre exerce sua força nas relações de poder.

A moral com pretensões universais só é possível quando se postula verdades transcendentais. Em Kant, por exemplo, como afirma Foucault, “a possibilidade de uma crítica e sua necessidade estavam ligadas, através de certos conteúdos científicos, ao fato de que existe conhecimento.”<sup>173</sup> O estatuto que a crítica kantiana se atribui tem a pretensão de alcançar uma validade atemporal e universal porque supõe um conhecimento transcendental. Ao contrário, o

---

<sup>169</sup> GIACOIA, O. *Sobre o filósofo como educador em Kant e Nietzsche*, p.80

<sup>170</sup> NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, parágrafo 16

<sup>171</sup> NIETZSCHE, F. *Aurora*, parágrafo 573

<sup>172</sup> FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, p.339

<sup>173</sup> FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*, p.XII

pressuposto do arqueólogo não é a existência de qualquer conhecimento, e sim a existência da linguagem. Dessa forma a sua crítica justifica-se diferentemente no fato de que "estamos historicamente consagrados à história, à paciente construção de discursos sobre os discursos, à tarefa de ouvir o que já foi dito."<sup>174</sup> O diagnóstico, assim entendido, é o resultado da filosofia que se faz a marteladas, daquela que interpretando os discursos oferece uma avaliação: "o arqueólogo, como o filósofo nietzscheano, é levado a operar com golpes de martelo."<sup>175</sup> O martelo não deve ser entendido como instrumento para fixar ou para simplesmente destruir algo, mas antes para testar, fazer ressoar para que seja possível avaliar o som. Também poderíamos pensar na imagem do médico que testa os reflexos de seu paciente com leves golpes em regiões precisas. O que está em jogo aqui é o diagnóstico, que diferentemente de receitas e orientações gerais deve levar em conta a especificidade daquilo que está sendo analisado. Um diagnóstico serve para um momento determinado, e não para sempre. "O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras."<sup>176</sup> Trata-se de buscar a singularidade e a alteração possível, não se trata de buscar aquilo que há de permanente. Para compreender o que nos delimita na atualidade, nos impedindo de experimentar modos diferentes de ser, não devemos nos interrogar sobre uma essência secreta, mas sim sobre aquilo está mais manifesto em nossas práticas e que, no entanto, pode ser transformado.

Para Foucault, assim como afirma Nietzsche, "tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. - Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia."<sup>177</sup> Segundo tal perspectiva, aquilo que se torna uma necessidade é a modéstia daquele que sabe não possuir o ponto de vista divino capaz de valer universalmente. A filosofia precisa se reconfigurar, renunciando ao absoluto e incorporando-se ao fluxo da história. Desse modo o procedimento filosófico se reconhecerá sempre estratégico e experimental. Trata-se de um trabalho sobre os discursos que é simultaneamente histórico, filosófico e político, tendo efeitos de transformação no campo discursivo em que atua e no próprio pensamento daquele que o executa. Não se trata de demonstrar algo preexistente, ou algo escondido que passou despercebido pelos outros, mas sim de produzir um saber sobre e também contra os saberes constituídos:

---

<sup>174</sup> Idem.

<sup>175</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.599

<sup>176</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.172-173

<sup>177</sup> NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, capítulo 1, parágrafo 2

Mas o diagnóstico, ele é obra do historiador, do filósofo, daquele que faz a política? Eu não sei. De qualquer modo, trata-se de uma atividade de linguagem que é para mim muito profunda. No fundo não escrevo [...] para demonstrar aquilo que, para mim e por mim mesmo, eu já havia demonstrado e analisado. A escrita consiste essencialmente em empreender uma tarefa graças a qual e no final da qual poderei, por mim mesmo, encontrar qualquer coisa que não havia visto no começo. Quando começo a escrever um estudo, um livro, não importa o que, não sei realmente onde isso vai chegar, nem ao que isso irá servir, nem o que demonstrarei.<sup>178</sup>

O diagnóstico como tarefa da filosofia é simultaneamente um trabalho de escavação do passado e de retrato do presente: é na comparação com os discursos que não são mais os nossos que se encontra a possibilidade situarmos nosso pensamento atual. É descrevendo a modernidade como “idade de ouro das antropologias”<sup>179</sup>, compreendida como a forma discursiva principal da Europa entre 1790-1810 até 1950, e através de uma comparação com o Classicismo e o Renascimento, que justamente nos desprenderemos dela. O diagnóstico é uma atividade teórica indissociável de uma prática, uma vez que traçando as condições de possibilidade do nosso discurso provoca a sua transformação imediata. As fronteiras tradicionais entre filosofia, história e política não se aplicam e não importam àquele que diagnostica.

O pensamento compreendido pela prática discursiva, sendo pensado ele mesmo como uma produção estratégica, e não como tomada de consciência ou descoberta do real, também não pode negar seu parentesco com a ficção em um sentido bem específico do termo: uma vez que produz, fabrica, realiza algo até então inexistente. É preciso admitir que o sentido de nossas interpretações e diagnósticos não está nos fatos brutos: não é a história nem o mundo que trazem um sentido primeiro pronto para ser lido. Se as interpretações históricas variam, isso não se dá por estarem evoluindo em direção a uma interpretação final e genuína do sentido original, mas sim porque os sentidos que elas podem ter dependem das regras de sua produção e da posição ocupada pelo pensamento que se debruça na atividade histórica.

Para o arqueólogo não existe um único sentido da história, assim como, não existe a Razão capaz de estabelecer verdades universais. Por sua vez, existem sentidos variados nas leituras dos arquivos que são provenientes de diferentes perspectivas históricas, isto é, existem múltiplas formas de racionalidades que produzem critérios de construção de verdades. Como afirma Javier de la Higuera, “não se trata para Foucault de dizer aquilo que passou, mas sim de libertar-nos dele. De modo que a ficção histórica tem a finalidade de produzir efeitos reais sobre nosso presente e, nesta medida, adquire uma verdade – verdade de caráter político – que não possuía anteriormente.”<sup>180</sup> Logo, o método arqueológico de diagnosticar o presente

---

<sup>178</sup> FOUCAULT, M. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p.41

<sup>179</sup> GROS, F. *Foucault e a questão do quem somos nós?*, p.176

<sup>180</sup> HIGUERA, J. de la. *Estudio Preliminar*, p.XLIII



utiliza-se dos critérios de construção de verdade da pesquisa histórica sem pressupor que com eles descobrirá algo, mas sim que realizará uma experiência de pensamento pelo saber produtora de efeitos políticos de verdade. Assim, quando se fala em adquirir uma verdade, se trata de uma verdade que atua politicamente como produto de um saber histórico.

Apesar de não aderir as teses foucaultianas, sendo mais um crítico de seu estilo do que um entusiasta, Descombes levanta uma questão importante na seguinte passagem:

De uma parte, o estilo de Foucault é positivista: procura a evolução dos conceitos e do pensamento nos documentos que são os diferentes estados de diferentes saberes. É, portanto, indispensável passar pelos textos, os arquivos, os documentos e os momentos. Mas, de outra parte, Foucault, leitor de Nietzsche, não crê de maneira alguma no *fato* dos positivistas. Ele não ignora que toda interpretação é polêmica: propor uma interpretação é declarar guerra a uma interpretação vizinha; com efeito, toda interpretação de um fato pretende dar o *sentido* desse fato; mas, os fatos não têm por eles mesmos nenhum sentido, a interpretação não encontra um sentido dos fatos a não ser os fazendo falar, de modo que a interpretação de um fato é sempre, na realidade, a interpretação de uma primeira interpretação disfarçada de fato bruto e positivo. Essa convicção segundo a qual os fatos não significam nada define o *niilismo* da geração de Foucault.<sup>181</sup>

Convertendo os enunciados científicos em acontecimentos pela análise histórica dos arquivos Foucault lhes retira a fundamentação suposta quando se parte dos termos de uma história do conhecimento. Se entendemos por niilismo, como afirma Descombes, “a convicção segundo a qual os fatos [por eles mesmo] não significam nada”, a escrita de Foucault não nega certa tendência niilista, ao contrário, a reafirma enfaticamente. Tal definição de Descombes parece, entretanto, voltar-se mais a questão do nominalismo foucaultiano que pretende substituir os universais, que pretensamente seriam encontrados nos fatos, pela “análise de experiências que constituem formas históricas singulares.”<sup>182</sup> Como escreve Foucault em seu manuscrito, de preparação para a exposição oral do curso de 1983, em *O governo de si e dos outros*:

Às objeções que postulam a desqualificação do niilismo/nominalismo/historicismo, seria necessário tentar responder fazendo uma análise historicista nominalista niilista dessa corrente. Com isso quero dizer o seguinte: de modo algum edificar em sua sistematicidade universal essa forma de pensamento e justificá-la em termos de verdade ou valor moral, mas procurar saber como pôde se constituir e se desenvolver esse jogo crítico, essa forma de pensamento.<sup>183</sup>

Sobre sua tendência niilista Foucault oferece uma definição diferentemente. Trata-se para ele, aqui também, de um aspecto crítico, no sentido daquilo que ele rejeita em sua pesquisa. Para Foucault, seu “niilismo” consiste em uma atitude crítica que “em vez de indexar práticas a sistemas de valores que permitam medi-las, inscreve esses sistemas de valores no

---

<sup>181</sup> DESCOMBES, V. *Le même et l'autre*, p.138

<sup>182</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, p.7

<sup>183</sup> Idem

jogo de práticas arbitrárias, mesmo que sejam inteligíveis."<sup>184</sup> Neste sentido que Foucault propõe vemos que não se trata de defender-se de ser chamado de niilista. Foucault simplesmente chama a atenção ao fato de que os valores que costumam servir de critério para avaliar seu pensamento, assim como as práticas que analisa, também devem ser interrogados em suas posições estratégicas.

Certamente, isso não quer dizer que Foucault aceite ser identificado, por certo entendimento do niilismo, como alguém que recusa qualquer valor moral, mas sim que recusa tomá-los como transcendentais. Em entrevista de 1980, Foucault chama a atenção para como a "recusa", a "curiosidade" e a "inovação" são valores permanentes em sua trajetória teórica, construindo o que ele chama de sua "moral":

recusa de aceitar como dados aquilo que nos é proposto; em segundo lugar, necessidade de analisar e de saber, visto que nada do que nós temos a fazer pode ser feito sem um reflexão assim como sem um conhecimento, e, terceiro, princípio de inovação, ou seja não se inspirar em qualquer programa prévio e procurar bem, em certos elementos de nossa reflexão e no modo como agimos, aquilo que não foi ainda pensado, imaginado, conhecido, etc.<sup>185</sup>

Atuando por estes valores Foucault nos mostra que reconhecer o caráter político estratégico de qualquer prática, seja ela discursiva ou não-discursiva, é evidentemente reconhecê-lo em seu próprio pensamento. Assim, não aceitando mais o ponto de vista privilegiado que seria garantido pela filosofia que alcançasse verdades transcendentais, agora todo pensamento impõe valores e verdades eventuais e parciais. Ao mostrar a dada de nascimento do Homem na modernidade, aparecendo simultaneamente enquanto garantia transcendental e objeto empírico, ao mostrar que toda linguagem do homem não pode contornar a questão de sua finitude e conseqüentemente a sua limitação, Foucault explicita as condições de possibilidade de sua abordagem arqueológica na política discursiva atual. Afinal, é somente contornando os temas de "uma subjetividade constituinte e uma teleologia transcendentais"<sup>186</sup>, somente dissecando estes temas antropológicos que sustentam no pensamento moderno a última possibilidade de afirmar um sentido bruto dos fatos, somente recolocando na contingência da história toda pretensão de se alcançar uma "sistematicidade universal" que será possível afirmar a existência do discurso.

---

<sup>184</sup> Idem

<sup>185</sup> FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi*, p.144

<sup>186</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.731

### A análise do saber

Se no texto *Réponse à une question* Foucault se posiciona principalmente com relação às críticas levantadas pelo pensamento existencialista e humanista que tinha Sartre como expoente, no texto *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, como podemos ver no próprio título, sua atenção se voltará às críticas provenientes da epistemologia francesa. Nesta linha filosófica vemos que as duas figuras de maior renome, Gaston Bachelard e George Canguilhem, não se colocam, como era o caso no texto anterior com Sartre e seus aliados, como antagonistas políticos de Foucault. Nos dois textos de Foucault tratam-se de respostas dirigidas a duas linhas filosóficas que para Foucault são heterogêneas e que dividiam o pensamento francês: de uma lado, as chamadas “filosofias do sujeito”, do outro, as “filosofias do conceito”.<sup>187</sup> Em relação às últimas, Foucault se afirma mais em dívida teórica do que em ruptura. O que se confirma na cordialidade demonstrada pelo círculo de epistemologia nas questões levantadas. Pouco tempo antes Canguilhem havia escrito um texto célebre em defesa de Foucault e de sua arqueologia das ciências humanas contra às acusações feitas pelos existencialistas.<sup>188</sup> Portanto, esse texto de Foucault voltado para as questões surgidas na discussão com a epistemologia terá, como veremos em seguida na sua análise, um caráter menos polêmico que o seu texto dirigido à revista *Esprit*, prestando-se mais a esclarecer os limites dos trabalhos da arqueologia e da epistemologia. Os ataques ao pensamento histórico antropológico, no entanto, permanecem muito presentes, pois é no distanciamento de tal pensamento que a arqueologia irá definir o seu lugar e, também, fazer o elogio da epistemologia francesa contemporânea.

Antes, respondendo à acusação de que o livro *As palavras e as coisas* haveria legado as opções de aceitação do sistema ou de apelo ao acontecimento selvagem, Foucault começava o texto anterior evidenciando seu pluralismo e mostrando, através da compreensão do significado de tal pluralismo, como o seu trabalho acrescenta a análise das práticas discursivas no pensamento político. Agora, vemos que, no esclarecimento ao círculo de epistemologia, a preocupação será antes a de chamar a atenção à importância da liberação do campo do saber para pensamento contemporâneo em geral. Ambos os textos tratam de evidenciar os efeitos da novidade de um domínio de pesquisa: a análise do que Foucault compreende como prática discursiva. No entanto, cada um dos textos enfatiza uma dimensão daquilo que envolve esta

---

<sup>187</sup> Foucault demarca a história recente da filosofia francesa por tais denominações no prefácio que escreve à versão inglesa do livro de Canguilhem, *O normal e o patológico*. Este texto é retomado na coleção *Dits et écrits III*, p.429).

<sup>188</sup> O referido texto de Canguilhem leva o título “*Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?*”, foi publicado em julho de 1967 e encontra-se no livro “*Les mots et les choses* de Michel Foucault: Regards critiques 1966-1968”.

novidade. Primeiramente, respondendo aos humanistas, enfatiza a dimensão política liberada pelo campo discursivo. Depois, respondendo aos epistemólogos, demarca a especificidade do domínio da arqueologia em relação à epistemologia, o que envolverá a distinção entre a ciência e o saber. Assim, pela escrita desses dois textos Foucault vai moldando os temas a serem entrelaçados no livro *A arqueologia do saber*.

A resposta ao círculo de epistemologia começa pela contextualização tanto da arqueologia quanto da epistemologia francesa contemporânea. Para que ambas surgissem foi preciso uma mudança no trabalho do historiador: se antes o problema maior da história era o de operar as ligações entre os acontecimentos, estabelecendo sucessões lineares, atualmente trata-se de buscar critérios de periodização, de criação de sistemas de relação entre os acontecimentos, traçando séries de rupturas em profundidade. Em suma, a busca pela totalização da História foi substituída no trabalho histórico contemporâneo pela singularização dos acontecimentos ou, como vemos nas primeiras páginas de *A arqueologia do saber*, "a atenção se deslocou [...] das vastas unidades descritas como 'épocas' ou 'séculos' para fenômenos de ruptura".<sup>189</sup>

O estatuto da noção de descontinuidade é modificado. Ela não é mais algo a ser suprimido, mas um elemento fundamental. No entanto, afirma Foucault, atualmente a descontinuidade possui uma função "paradoxal: já que ela é, ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa, já que delimita o campo de uma análise da qual ela é o efeito [...] não é simplesmente um conceito presente no discurso do historiador, mas aquilo que, em segredo, ele supõe".<sup>190</sup> Nesse momento do texto Foucault explica que recentemente a descontinuidade aparece de três formas na análise histórica: como "operação deliberada", como "resultado da descrição" e como "conceito que o trabalho não cessa de especificar".<sup>191</sup> No passado, o fato de não poder explicar a passagem, de não se prestar conta da sucessão de um momento ao outro, significava o fracasso da História, que justamente era compreendida como uma grande continuidade. Agora, depois da "inversão de sinais" pela qual passou o domínio histórico, o descontínuo tornou-se "o elemento positivo que determina seu objeto e valida sua análise."<sup>192</sup> Além das análises literárias, Bachelard, Gueroult, Canguilhem, entre outros, seriam exemplos daqueles que atuavam por esta via do descontínuo como elemento positivo.

Na análise do texto *Réponse à une question* havíamos visto como Foucault recusava a simples oposição entre a descontinuidade e a continuidade. Tratava-se de recusar a dualidade

---

<sup>189</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.10

<sup>190</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.698

<sup>191</sup> Idem

<sup>192</sup> Ibid, p.699

da continuidade com a descontinuidade. A continuidade era pensada pela plenitude da categoria de causalidade que uniria os acontecimentos, e a descontinuidade era pensada nesta dualidade como uma ausência, um vazio na rede das causas. Dando-se preferência a qualquer uma dessas opções de pensar a história pela noção da “causa” mantém-se o mesmo prejuízo. Como afirma Revel:

Representar a descontinuidade como 'vazio' é fazer da descontinuidade uma falta, uma ausência, isto é, uma figura do negativo. Ora, é de uma descontinuidade totalmente outra que quer falar Foucault: aquela que é introduzida pela transformação e pelas mutações, e que faz da continuidade o outro nome de um processo de metamorfose da qual a descontinuidade é o motor.<sup>193</sup>

A descontinuidade, mais do que oposta a continuidade, deve ser pensada como anterior a qualquer tentativa de ligação histórica. As ligações das séries de acontecimentos são sempre um efeito de um recorte histórico deliberado na dispersão temporal. Como vimos anteriormente trata-se menos de uma oposição superficial entre duas categorias do que de libertar uma pluralidade de relações que podem ser traçadas quando a categoria de causalidade não rege mais o trabalho do historiador. Não se trata de mostrar fissuras na grande rede de causalidade, mas sim de mostrar que a história contemporânea não trabalha através dessa noção abstrata. As transformações devem ser estudadas naquilo que permite mostrar suas *constituições*, e não naquilo que as *determinariam* em segredo. Pressupor um fundo causal que regeria as sucessões de acontecimentos é render-se a abstração da história do espírito, ou seja, é pensar o tempo histórico como o desenrolar de uma grande consciência do Homem.

A liberação provocada pelo uso do descontínuo na história epistemológica e arqueológica opera um procedimento similar, segundo Foucault, ao do estruturalismo em outros domínios.<sup>194</sup> O século XX tem em seu começo a proliferação das pesquisas linguísticas, psicanalíticas e etnológicas nas quais a figura do Homem como sujeito soberano em relação a sua fala, seu desejo e suas crenças é desconstruída. Os campos do inconsciente de cada um desses domínios retiram o privilégio que era concedido à consciência.<sup>195</sup> O descontínuo como opção metodológica, objeto de estudo e pressuposição da qual parte o trabalho do historiador seria resultado da recusa da função sintética que era operada quando se transferia para o tempo histórico a figura da Consciência. Da mesma forma que os estudos do inconsciente em cada um dos seus campos específicos romperam com a delimitação da pesquisa teórica em categorias abstratas provenientes das antropologias, assim também, o campo da história se encontrou

---

<sup>193</sup> REVEL, J. *Foucault, une pensée du discontinu*, p.61

<sup>194</sup> Tema desenvolvido também em *L'archéologie du savoir*, pp.22-23

<sup>195</sup> Em 1983, na entrevista *Estruturalismo e pós-estruturalismo*, Foucault retoma esse tema ao afirmar que Lacan fez aparecer o problema do "inconsciente que não podia entrar numa análise de tipo fenomenológica." (*Dits et écrits IV*, p.435)

liberado dos pressupostos humanistas através da noção do descontínuo. Mas como aplicar a descontinuidade no trabalho da história? Esse será o problema que se tentará responder na segunda parte do texto em resposta ao círculo de epistemologia.

\*\*\*

O campo histórico no século XIX era percorrido com o recurso ao pensamento antropológico. A “história para filósofos”<sup>196</sup>, tal como Foucault chama a forma que Sartre compreenderia a história, voltava-se fundamentalmente à atividade sintética totalizadora. Para o arqueólogo: “A filosofia de Hegel a Sartre de todo modo foi essencialmente um empreendimento de totalização, senão do mundo, senão do saber, pelo menos da experiência humana”.<sup>197</sup> Para as filosofias de matriz hegeliana a História deverá ser pensada como o desenvolvimento contínuo da história humana. Isso fica evidente quando é operada a identificação da própria história com a narrativa das sucessões, como no caso da famosa acusação sartriana da recusa ou do assassinato da história quando se troca o movimento “cinema” pela imobilidade da “lanterna mágica”.<sup>198</sup>

A história sintética deveria ser ligada pela práxis, sendo que o trabalho arqueológico, preocupado em caracterizar as mudanças sem explicá-las, não deveria, para Sartre, ser compreendido efetivamente como um trabalho histórico. Argumentando que a concepção da história dialética defendida pelos existencialistas pertence ao pensamento do século XIX, Foucault procura mostrar que aquilo que ele propõe na sua arqueologia não constitui nenhuma novidade no trabalho histórico realizado no século XX, e que, se filósofos renomados continuam com sua própria concepção do que seria a história, isso se explicaria por eles ignorarem os trabalhos e as atualizações realizadas em outras áreas que não as suas.<sup>199</sup>

Assim, para Foucault, principalmente pelas confusões geradas pelos temas antropológicos, faz-se necessária uma revisão da maneira como se compreende a história. Primeiro, portanto, precisamos traçar “as tarefas negativas”.<sup>200</sup> Aqui, assim como em sua resposta aos humanistas, Foucault se ocupa daquilo que é preciso colocar fora de circuito: é preciso se libertar das noções que, presas à história como sucessão de causas, contribuem para a falta de rigor e para o retrocesso da pesquisa.

Noções aceitas de partida pela história contínua e que operam a função de síntese, tais como tradição, influência, desenvolvimento, teleologia e evolução, mentalidade e espírito de

---

<sup>196</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.666

<sup>197</sup> *Ibid*, p.665

<sup>198</sup> SARTRE, J-P. *Jean Paul Sartre répond*, p.76

<sup>199</sup> Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.666

<sup>200</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.701

uma época, devem ser abandonadas. Sendo aceito de partida apenas “uma população de acontecimentos dispersos”<sup>201</sup>, ou seja, como vimos anteriormente trata-se de privilegiar a noção de diferença contra a pressuposição de identidades. É preciso, para o arqueólogo, uma revisão dos agrupamentos discursivos que estamos acostumados a traçar sem uma rigorosa investigação de suas pertinências. Aqui um dos exemplos nos é particularmente importante. Foucault chama a atenção para a arbitrariedade em se distinguir os conjuntos de enunciados pelas categorias da “literatura” ou da “política”:

são categorias recentes que não podem ser aplicadas à cultura medieval, ou ainda à cultura clássica, a não ser por uma hipótese retrospectiva e por uma série de novas analogias ou de semelhanças semânticas: mas nem a literatura, nem a política, nem, conseqüentemente, a filosofia e as ciências articulavam o campo discursivo nos séculos XVII ou XVIII como elas o articularam no século XIX [...] [estas categorias] não têm características intrínsecas autóctones e universalmente reconhecíveis.<sup>202</sup>

Quando comumente definimos o pertencimento de determinado enunciado a uma categoria, como a da “literatura” ou da “política”, temos a impressão de estarmos nos referindo a formas de unidade entre os enunciados existentes independentes da nossa época. Esse erro de projeção de nossas categorias em discursos que não são os nossos é cometido pela falta de rigorosidade crítica na investigação das possibilidades de individualização dos grupos de enunciados.

Em relação a categorização dos discursos como “políticos” vemos ser aplicada uma confusa noção que pode ser observada tanto em críticas (tais como a que vimos anteriormente dos humanistas que se dirigiam também ao estruturalismo) quanto em comentários da própria teoria foucaultiana. Como Foucault afirma, a categoria “política”, que empregamos habitualmente, não deve ser tomada como atemporal. Apesar de não haver especificamente nesse momento do texto que estamos analisando um desenvolvimento da crítica dessa categoria, vemos ser posta em dúvida a habitual tentativa de fundamentar o seu emprego recorrendo a explicação de que os discursos que lhe seriam pertencentes seriam aqueles que dizem respeito ao público tal qual na “pólis” grega. Ou seja, a justificação do emprego desta categoria de um ponto de vista a-histórico, recorrendo a explicação pela origem da palavra, seria refutada pelo arqueólogo. Podemos depreender da crítica pontual que Foucault faz da categorização dos enunciados pela “política” que uma explicação como aquela que recorre a “pólis” grega não somente pressupõem uma continuidade milenar entre aquilo que se compreende como os assuntos da “pólis”, como também pressupõem a permanência em qualquer tempo e lugar da possibilidade das mesmas demarcações que eram feitas pelos gregos entre aquilo que seria de

---

<sup>201</sup> Idem.

<sup>202</sup> Ibid, p.701-702

interesse público e aquilo que seria de interesse privado, entre aquilo que seria objeto de disputa política e aquilo que seria da ordem da necessidade.

A compreensão atual do campo político recorrendo ao radical “pólis”, ou ao sentido originalmente empregado pela palavra política, não só incorre na falta de “sentido histórico”<sup>203</sup>, compreendido pelo viés nietzscheano<sup>204</sup> como aquilo que, contrariando a crença metafísica, devolve a instabilidade aos objetos históricos, como também estreita e empobrece o sentido que a atividade política pode vir a ter.

No pensamento de Hannah Arendt, tal recurso a origem da política, certamente um recurso que não se apresenta como descabido nem arbitrário, faz da ação política, no entanto, algo possível somente em um âmbito público organizado para o exercício da realidade concreta da liberdade. A ação política estaria ausente toda vez que não estivesse em questão a transformação do mundo compartilhado nesse espaço público. Almejando reconstruir uma politização do espaço público nos tempos atuais, Arendt recorre a Antiguidade grega para encontrar critérios de avaliação do sentido da política na “comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político.”<sup>205</sup> Ora, de modo contrário, Foucault não pressupõe uma essência ou uma esfera determinada do político. Quando o mundo é composto e transformado pelas formações discursivas que fazemos nos mais distintos âmbitos da prática humana, como seria possível delimitar a ação política? É certo que no pensamento de Arendt não precisamos ver necessariamente uma essencialização cristalizadora da política. Mas, é certo também, que dentre os pensadores políticos do nosso tempo poucos serão aqueles que ampliaram mais o campo da política do que Foucault.

A recusa da categoria “política” como possibilidade de unificação discursiva atemporal, aparecendo nesse momento do texto foucaultiano que estamos analisando como um exemplo pouco desenvolvido, nos parece aqui muito relevante desse ímpeto arqueológico de problematização dos campos tradicionais de atuação intelectual. Tal recusa nos mostra que a política – quando impossibilitada de uma definição absoluta, quando colocada sob suspeita de uso indevido de sua categorização pela transposição de um sentido atual em épocas distintas – deve ser considerada para Foucault, de um lado, como uma categoria discursiva problemática que somente poderá ser utilizada dentro de um sentido muito bem contextualizado; e, por outro lado, a política, conforme fica evidente pelas suas diversas problematizações de sua di-

---

<sup>203</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.146

<sup>204</sup> Ver NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, capítulo 1, parágrafo 2 (*Defeito hereditário dos filósofos*)

<sup>205</sup> ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, p.201



menção no decorrer de seus textos, deve ser considerada como uma atividade a ser enriquecida e ampliada em seu sentido.

Assim como os exemplos da literatura e da política, a continuação do texto *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie* afirma a necessidade de “colocar em suspenso” as unidades “do livro e da obra”.<sup>206</sup> Em 1969, em uma conferência intitulada *Qu'est-ce qu'un auteur?*<sup>207</sup>, Foucault abordará com maior acuidade o problema de tais unidades, mostrando também como foi construída, em uma datação não muito longínqua, aquilo que ele chamará de “função autor”, definida como “característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade”.<sup>208</sup>

As unidades de autor, de livro e de obra funcionam em nossa sociedade de modo a controlar e restringir os discursos, atribuindo maior valor para circulação de determinados enunciados. Não devemos pressupor, no entanto, que tais unidades existam de forma autônoma. Em sua materialidade, seu tamanho, peso, largura, número de páginas, o livro pode ter bem delimitada a sua unidade, mas, enquanto algo que funciona em um universo de enunciados, um livro existe sempre em relação com outros: nunca pode existir por si mesmo, mas está constantemente em relação de dependência ou de apoio a uma rede de discursos complexa e variável.

A obra, composta pela atribuição de um nome próprio a um conjunto de texto, aparece como ainda mais problemática. Como fazer o recorte entre aquilo que um autor escreveu tendo sua “obra” como compromisso e aquilo que escreveu de modo descompromissado? A seleção do que deve pertencer ao corpo da obra “supõe um certo número de escolhas teóricas que não é fácil de justificar nem mesmo de formular”.<sup>209</sup> São necessárias muitas suposições arbitrárias na constituição da unidade de uma obra, sendo uma suposição muito frágil a própria ideia de que em um nível muito profundo existiria a obra, entendida como a expressão de um pensamento, no contexto e no inconsciente de seu autor. Mantendo a suposição de uma identidade existente, pensada em sua espontaneidade, a obra possuiria uma existência imediata que seria facilmente oferecida pela conservação dos rastros do seu autor. Obviamente não será por esta via que o arqueólogo prosseguirá. Foucault desnaturaliza a obra: ela só poderá ser entendida como resultado de uma operação interpretativa, ou seja, como um produto constituído por uma série variável de escolhas.

---

<sup>206</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.702

<sup>207</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I (1954-1969), Qu'est-ce qu'un auteur?*, pp.789-821

<sup>208</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.798

<sup>209</sup> *Ibid*, p.703

Continuando as tarefas negativas, Foucault reafirma a necessidade de renunciar aos postulados que, sustentando a crença na continuidade, impedem a análise do discurso “em sua irrupção de acontecimento”.<sup>210</sup> Dois postulados, interligados e em confronto, assegurariam a utilização de formas prévias e irrefletidas de continuidade na história. Primeiro, que existiria uma origem secreta anterior a todo começo. Supor esta origem, ao mesmo tempo sempre presente e sempre inatingível, faz com que todo acontecimento seja concebido como uma repetição incompleta da origem, que se encontraria impreterivelmente recuada. Segundo, que existiria, anteriormente a toda formulação manifesta do discurso, algo já articulado em um quase silêncio. O segredo aqui estaria em um “já dito” que confunde-se com um “jamais dito”<sup>211</sup> no corpo efetivo dos enunciados. Assim, seguindo tais postulados, a análise histórica seria voltada ora a procura da origem, ora a interpretação dessa secreta articulação nunca efetivamente manifestada. Tratam-se dos temas, trabalhados também em sua resposta aos humanistas, de recusa da existência do discurso.

É preciso evitar todas essas figuras e operações que supõe uma incansável permanência de essências e origens. Trata-se de renunciar as figuras que pretendem fixar de modo transcendental aquilo que possui data de nascimento e morte, para que, enfim, seja possível liberar o domínio da análise discursiva:

Um domínio imenso, mas que pode ser definido: ele é constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivos (tenham sido eles falados e escritos), em sua dispersão de acontecimentos e na instância que é característica de cada um. [...] o material que se tem a tratar em sua neutralidade primeira é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral. Assim surge o projeto de uma *descrição pura dos fatos de discurso*.<sup>212</sup>

Diferentemente da análise linguística que trabalha as infinitas possibilidades de performances partindo de um conjunto finito de regras, a descrição que Foucault propõe trabalha somente com o conjunto, sempre finito, daquilo que já foi formulado. Aí está a diferença que Foucault marca pela sua utilização peculiar da noção de enunciado. Importante notar que um “enunciado não existe isoladamente, como pode existir uma frase ou uma proposição. Para que estas se tornem enunciados é preciso que sejam um elemento integrado a um conjunto de enunciados.”<sup>213</sup> Ou seja, uma frase e uma proposição podem ser um enunciado, mas não o são necessariamente, assim como um enunciado pode não se dar na forma nem de uma frase nem de uma proposição.

---

<sup>210</sup> Ibid, p.705

<sup>211</sup> Ibid, p.704

<sup>212</sup> Ibid, p.705

<sup>213</sup> MACHADO, R. *Foucault: a ciência e o saber*, p.151

Em seu livro sobre Foucault, que reúne artigos escritos sobre a arqueologia e sobre a genealogia, Deleuze resume bem a diferença entre o estudo linguístico das proposições e das frases e a arqueologia dos enunciados: “Não há possível nem virtual no domínio dos enunciados, tudo lhe é real, e toda realidade lhe é manifesta: só conta aquilo que foi formulado, lá, a determinado momento, e com tais lacunas, tais brancos.”<sup>214</sup> Na análise da língua trata-se de definir as regras para construção de uma infinidade de frases e proposições, ao contrário, na descrição do discurso trata-se de questionar o que torna possível a aparição efetiva de alguns enunciados e não de outros. Na arqueologia, a materialidade dos enunciados é uma de suas características fundamentais, fazendo-o dependente de um campo institucional.

Assim, quando Foucault afirma fazer uma análise do discurso não devemos confundir-la com um trabalho exclusivo sobre os signos. O discurso não faz simplesmente o ato de designar algo, mas são práticas constituidoras de uma realidade. “Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irreduzíveis à língua e ao ato da fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.”<sup>215</sup> Enfim, uma análise da língua não está comprometida com a constituição histórica e material de um campo de realidade. E é justamente tal campo, com suas “lacunas” e seus “brancos”, com aquilo que é tornado possível e com aquilo que não tem lugar, a preocupação arqueológica.

Na descrição do discurso também não se trata de fazer o que se compreenderia como “análise do pensamento”. Não se quer descobrir a intenção do sujeito falante ou reconstruir um outro discurso para além dos enunciados. Enquanto tal análise do pensamento seria “sempre *alegórica* em relação ao discurso que ela utiliza”<sup>216</sup>, a finalidade da descrição discursiva é a de manter a análise na exterioridade, sendo possível a partir dessa perspectiva assimilar a pesquisa às singularidades, às condições de existências, aos limites, às correlações e exclusões implícitas nos conjuntos de enunciados.

Somente isolando os conjuntos de enunciados em relação às unidades prévias e aos temas transcendentais que habitam as análises da língua e do pensamento que será possível começar a apreender as articulações dos acontecimentos discursivos entre si e também com os acontecimentos não-discursivos. Assim como vimos na análise do texto *Réponse à une question*, Foucault afirma aqui que a intenção de separar os acontecimentos do discurso das habituais explicações transcendentais de causalidade não deve ser confundida com a ruptura entre

---

<sup>214</sup> DELEUZE, G. *Foucault*, p.13

<sup>215</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.67

<sup>216</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.706

o campo discursivo e o campo não-discursivo. Ora, liberar o domínio dos fatos do discurso “não é pretender estabelecê-lo em um corte que nada poderia superar [...] é, ao contrário, tornar-se livre para descrever, entre ele e outros sistemas que lhe são exteriores, um jogo de relações. Relações que devem ser estabelecidas [...] no campo dos acontecimentos.”<sup>217</sup> Assim, depois de observar o arqueólogo “limpando o terreno” para a análise das articulações entre os acontecimentos discursivos com os não discursivos, vemos que a crítica da falta de politização da arqueologia pelo seu enfoque no campo discursivo do saber não só é injusta, como também deixa de perceber que é precisamente pela liberação deste campo descritivo que se obterá ganhos na compreensão e na prática política.

Refutando as unificações imediatas e irrefletidas do discurso, aquilo que Foucault faz aparecer são outras unidades, “mas dessa vez por um conjunto de decisões controladas”.<sup>218</sup> Se por um lado esses conjuntos que propõem não são novos, uma vez que são formados somente por enunciados que foram efetivamente formulados, as relações descritas pela arqueologia “jamais teriam sido formuladas por si mesmas nos enunciados em questão”.<sup>219</sup> Foucault chama a atenção de seu leitor para a questão da invisibilidade dessas relações nos discursos manifestos. Não se trata aqui de um discurso invisível e secreto que, por baixo dos discursos manifestos, os controlaria. Seria um erro pensar que o trabalho arqueológico busca a interpretação de uma verdade secreta que seria atingida pela escavação dos arquivos. O inconsciente dos discursos manifestos buscado na arqueologia é menos um conteúdo preexistente do que um recorte deliberado de um material discursivo que permite a formulação de novas experiências descritivas pela análise das diversas correlações de um grupo de enunciados.

A indicação aqui do caráter experimental da pesquisa arqueológica não deve ser menosprezada. A descrição que a arqueologia opera nunca pode ser completa, nem seu recorte pode se dar *a priori*, isso porque ela opera sempre por um “recorte provisório”.<sup>220</sup> A delimitação da pesquisa não responde, portanto, a critérios que tornem necessários os recortes ali realizados. No entanto, também não é fortuita a escolha de sua região de análise. Por um lado, se a arqueologia dirige-se aos grupos de enunciados científicos é porque neles os acontecimentos discursivos apresentam-se em uma sistematicidade de descrição mais exequível. Por outro, se ela dirige-se às chamadas ciências do homem é porque as abordando evita justamente cair nas categorias antropológicas irrefletidas, formadas por elas, que impediam a análise discursiva.

---

<sup>217</sup> Ibid, p.707

<sup>218</sup> Idem

<sup>219</sup> Ibid, p.707-708

<sup>220</sup> Ibid, p.709

O que não quer dizer que a descrição dos fatos do discurso seja exclusiva ao domínio das ciências humanas, mas explica porque elas tenham o que Foucault chama de “um privilégio de partida.”<sup>221</sup>

Dirigindo-se contra o aprisionamento da pesquisa histórico-filosófica nas categorias antropológicas, o projeto da arqueologia encontra-se inicialmente encadeado à descrição de tais ciências, no entanto, esta própria descrição só é possível na medida em que seu solo discursivo se diferencia daquele que analisa. Ou, se quisermos formular essa questão em palavras similares àquelas que encontramos anteriormente, podemos dizer que para Foucault conseguir afastar-se do pensamento humanista foi preciso simultaneamente efetuar sua autópsia:

de onde você pretende falar, você que quer descrever – de tão alto e de tão longe – os discursos dos outros? Responderei somente: eu acreditava que falava do mesmo lugar que esses discursos e que, definindo seu espaço, eu situaria minha intenção: mas devo agora reconhecê-lo: de onde mostrei que eles falavam sem dizê-lo, eu mesmo só posso falar a partir dessa diferença, dessa ínfima descontinuidade deixada, já detrás dele, por meu discurso.<sup>222</sup>

O espaço de organização dos discursos antropológicos modernos é o que a arqueologia foucaultiana descreveu em seus “livros-experiência”<sup>223</sup>, que devem ser considerados como um agrupamento de experimentações descritivas apoiadas umas nas outras. Longe de pretender falar do alto da razão ou da distância neutralizadora da verdade, o arqueólogo reconhece a posição transitória e estratégica de sua fala e sua ligação com os discursos antropológicos. O lugar de onde ele fala está intimamente vinculado ao humanismo moderno, no entanto, este lugar é formado *na* distância tomada em relação a ele, diferenciando-se. Ou seja, o que Foucault está afirmando na passagem acima é que aquilo mesmo que a arqueologia afirma tem como resultado a criação um novo espaço discursivo. Essa “criação” de uma novo espaço, no entanto, não deve ser explicada pela genialidade de sua subjetividade, ou por uma causa necessária no desenvolvimento do conhecimento ou no progresso da razão humana. O novo espaço da linguagem, onde o homem perde o seu lugar privilegiado, é justamente o espaço de recusa das causalidades históricas, é o lugar em que, para as transformações discursivas poderem ser descritas em sua exterioridade, nenhum movimento secreto e interno aos discursos deve ser pressuposto.<sup>224</sup>

Mais tarde, em uma leitura retrospectiva de sua própria pesquisa Foucault admite que o início das suas investigações partia sempre de seu interesse pessoal. Se nesse texto prepara-

---

<sup>221</sup> Idem

<sup>222</sup> Ibid, p.710

<sup>223</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.47

<sup>224</sup> Sobre as possíveis relações deste espaço de exterioridade entre Foucault e Freud ver CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*, p.34

tório de *A arqueologia do saber* tal questão não é levantada, na década de 1980 Foucault relata que suas pesquisas sobre a loucura, a medicina clínica, a prisão ou a sexualidade surgiram de experiências pessoais diretas.<sup>225</sup> O diagnóstico, forma pela qual a filosofia encontra sua faceta mais atual, aparece longe também das exigências de impessoalidade próprias a uma filosofia transcendental com sua razão pura. Em *Além do bem e do mal* Nietzsche já advertia: "No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido testemunho *de quem ele é* - isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza."<sup>226</sup> Sobre esta mesma questão Benetido Nunes complementa: "Nada ou quase nada, como soube dizê-lo Nietzsche, é impessoal num filósofo. Assim, em tudo quanto ele escreveu, o intento de comprovação objetiva é inseparável da provação subjetiva do pensador."<sup>227</sup> Ligadas a um interesse particular do começo ao fim, suas pesquisas deveriam, entretanto, ultrapassar o plano da pura subjetividade individual e permitir uma transformação apta a ser vivenciada também por outros. Aquilo que seria transformado nada mais é do que a ideia que fazemos de nós mesmos com nosso saber. Ou seja, pela desnaturalização do nosso saber atual, a suposta impessoalidade do campo epistemológico ultrapassado é denunciada em sua historicidade e também em seus efeitos de poder, os quais privilegiavam uma dada estruturação da realidade, ensejando-se assim não apenas a percepção das forças que ali se impunham silenciosamente, como também permitindo a possibilidade da construção de outra estruturação do real.

Ora, se a construção de um sistema alternativo de pensamento aparece como pessoal, vemos que isso se dá pela derrubada da aspiração de qualquer impessoalidade pressuposta na transcendência de um discurso verdadeiro. Seguindo as pistas dessa reconstrução de sua própria pesquisa, vemos que os livros de Foucault são, antes de tudo, empreendimentos polêmicos: são formas de problematização dos jogos históricos de verdade que se pretendem armas do pensamento. Cada um de seus livros constitui "uma prova (imane) da contingência das categorias atuais do pensamento para poder imaginar, e sobretudo fazer existir, formas novas de realidade".<sup>228</sup> Enfrentam, dessa forma, as interpretações dominantes que, disfarçadas em uma suposta naturalidade, reivindicavam para si a completude de um campo epistemológico que se supunha absoluto. Com tais experiências descritivas do campo do saber, Foucault abre uma alternativa para não ser conduzido por certas formas de racionalidade. Ou seja, enquanto

---

<sup>225</sup> Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrit IV*, p.46

<sup>226</sup> NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, parágrafo 6.

<sup>227</sup> NUNES, B. *Ensaio filosóficos*, p.210

<sup>228</sup> LORENZINI, D. e SFORZINI, A. *Un demi-siècle d'Histoire de la folie*, p.17

um dado campo de certezas era considerado necessário, nossas práticas encontravam-se presas a ele, e formas contingentes de racionalidade apresentavam-se como desenvolvimentos internos da própria Razão. No momento, entretanto, em que se desnaturalizam as categorias de pensamento de nosso campo epistemológico, nossas práticas ganham direito a se reconfigurar segundo outras razões, com a diferença que agora admite-se o pertencimento de tais razões a uma determinada perspectiva histórica.

\*\*\*

Voltando a análise da resposta ao círculo de epistemologia, vemos que na sua terceira parte Foucault esclarece suas recusas quanto a utilização de objetos, tipos de enunciação, séries de conceitos ou opção teóricas (estratégias) como critérios de unificação discursiva. Trata-se aqui, assim como no texto *Réponse à une question*, de mostrar que antes de serem aquilo a partir do que análise deve partir, como se fossem preexistentes, tais elementos dos discursos são possibilitados por regras de formação, sendo tais regras aquilo que possibilitará afirmar a singularidade de um conjunto de enunciados. Trata-se, portanto, de enfatizar mais uma vez a primazia de uma relação histórica capaz de formar elementos sobre a pressuposição de identidades que em um segundo momento estariam em relação: para Foucault, as identidades são derivadas, são segundas, e a relação é primeira na base das configurações históricas. Um dada relação não é, no entanto, necessária, e sim contingente, mutável de acordo com o recorte em análise. Anterior às relações históricas temos pressuposta somente a diferença: supor qualquer identidade primordial impossibilitaria a análise das formações discursivas.

Em primeiro lugar, vemos que os objetos não definem os enunciados, mas, ao contrário, são constituídos pelo conjunto de suas formulações. A loucura, por exemplo, não tem como unidade discursiva a doença mental. Esta última, como mostra a *História da loucura*, aparece como objeto do discurso da medicina mental somente a partir do final do século XVIII. A “loucura”, portanto, não é um objeto único, um referente idêntico a si mesmo em épocas distintas, “mas o referencial ou lei de dispersão de diferentes objetos ou referentes colocados em *jogo* por um conjunto de enunciados, cuja unidade se encontra precisamente definida por essa lei.”<sup>229</sup> Foucault frisa aqui a diferença entre o referente e o “referencial”, sendo o segundo aquilo com o que ele se ocupa, enquanto entendido como constituído pelos enunciados. Fazer a história arqueológica da loucura não é de modo algum retrair a peripécias de um mesmo

---

<sup>229</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.712

objeto, mas sim descrever como diferentes objetos foram constituídos e transformados pelo jogo de regras discursivas que definem sua “não-identidade através dos tempos”.<sup>230</sup>

Por segundo, vemos que as unidades discursivas não devem ser traçadas de acordo com as regras formais de um único tipo de enunciação. Aqui Foucault se preocupa em diferenciar o que ele irá propor como unidade discursiva do que poderia ser entendido como determinado estilo ou encadeamento de enunciações. Para tanto lança mão da noção de “*defasagem enunciativa*” entendida justamente como a “própria impossibilidade de se integrar em uma só cadeia sintática”.<sup>231</sup> O que singulariza uma formação discursiva é uma regra geral que envolve diferentes estilos presentes em um conjunto de enunciados, e não a identidade de regras formais ou de exigências de validações que caracterizariam um único estilo de enunciação.

Em terceiro lugar vemos que para Foucault não se trata de unificação pela “existência de uma série de conceitos permanentes e coerentes entre si.”<sup>232</sup> Novamente são invertidos os termos, não são os conceitos que definem uma formação discursiva, mas, antes, pelas condições de existência de determinada formação é que se torna possível a formulação de conceitos específicos. Para chamar a atenção à multiplicidade conceitual de uma mesma formação discursiva Foucault falará da “*rede teórica*”, entendida, não como uma arquitetura dedutiva, mas sim como “lei geral de sua dispersão, de sua heterogeneidade, de sua incompatibilidade (seja ela simultânea ou sucessiva) – a regra de sua insuperável pluralidade.”<sup>233</sup> A singularização discursiva virá, portanto, não da coerência conceitual, mas das regras de aparecimento e transformação dos conceitos.

Por fim, em quarto lugar, vemos que as opções teóricas não podem ser os critérios que permitem o traço de unificação de um discurso. Antes é preciso buscar pelo “*campo de possibilidades estratégicas*” definido como o “sistema de pontos de escolha que ele [o discurso] deixa livre a partir de um campo de objetos dados, a partir de uma gama enunciativa determinada, a partir de um série de conceitos definidos em seu conteúdo e em seu uso.”<sup>234</sup> Não se trata da somatória das opções teóricas, mas sim da lei de suas formações e de suas dispersões.

Os quatro critérios de reconhecimento de unidades discursivas que Foucault traça dizem respeito sempre as regras de formação. Sendo essas as regras de formação de seus “*objetos*”, de seus “*tipos sintáticos*”, de seus “*elementos semânticos*” e de suas “*eventualidades*

---

<sup>230</sup> Idem

<sup>231</sup> Ibid, p.714

<sup>232</sup> Idem

<sup>233</sup> Ibid, p.716

<sup>234</sup> Ibid, p.718



operatórias”.<sup>235</sup> Apesar de Foucault tratar de modo separado cada uma dessas dimensões que envolvem as regras de formação de um discurso, é claro que os “quatro feixes de relações estão também relacionados entre si, formando um sistema único. Não há justaposição nem autonomia absoluta, mas um sistema vertical de dependência.”<sup>236</sup> Assim, este sistema de quatro níveis do jogo de dispersão regente em uma formação discursiva é aquilo que Foucault chamará de sua “positividade.”<sup>237</sup>

A positividade não se confunde com um disciplina científica, nem com o que seria pré-científico. Não se filiando ao sentido que a epistemologia francesa conferia a noção de positividade, seja em Bachelard ou em Canguilhem, essa noção será deslocada por Foucault. Como explica Chaves, não se trata mais de buscar a “marca distintiva e exclusiva do conhecimento científico”, mas sim “problematizar e procurar explicitar as condições que tornam possível a eleição de determinados saberes como ‘verdadeiros’ em detrimento de outros, desqualificados, enquanto tal e sujeitos aos critérios de verdade vigentes em determinada época”<sup>238</sup>. Assim, a positividade que se refere a arqueologia foucaultiana não é um estado arcaico das formas de conhecimento esperando seu desenvolvimento pleno. A positividade é a base a partir da qual se poderá formar os variados jogos do verdadeiro e do falso, seus elementos constituem um campo de dispersão de acontecimentos enunciativos em que objetos, estilos, conceitos e estratégias são formados em sua singularidade histórica.

A positividade traçada na *História da loucura* não se resume a disciplina psicopatológica ou ao que poderia ser identificado como seu começo, nem em *O nascimento da clínica* trata-se exclusivamente da ciência médica, ou seja, a unidade do discurso clínico não é a unidade de uma ciência. *As palavras e as coisas* não percorre a história de domínios científicos em sua progressão, existem diferenças entre as positivities da gramática geral da época clássica e da linguística moderna que impedem que se afirme um simples desenvolvimento de uma à outra. Quando nesse livro foram analisadas as positivities do renascimento e do classicismo não se tratou de “reencontrar o que os homens puderam pensar da linguagem, das riquezas ou da vida em uma época na qual se constituíram lentamente e sem barulho uma biologia, uma economia e uma filologia”.<sup>239</sup> Ao voltarmos o olhar retrospectivamente para o sistema de enunciados que a arqueologia faz aparecer na gramática geral, na história natural e na análise de troca de riquezas eles se mostram heterogêneos as nossas ciências empíricas mo-

---

<sup>235</sup> Ibid, p.719

<sup>236</sup> MACHADO, R. *Foucault: a ciência e o saber*, p.148

<sup>237</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.719

<sup>238</sup> CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*, p.83-84

<sup>239</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.721

dermas. Portanto, aquilo que Foucault denomina positividade não se encontra no mesmo nível da ciência, nem em sua negação, nem em sua gestação. Embora suas análises tenham se dirigido para discursos que contemporaneamente possuem alguma pretensão de cientificidade, o científico e o não-científico não são aquilo que caracteriza positividade das formações discursivas que a arqueologia descreve. Não se faz na arqueologia qualquer distinção epistemológica entre o racional e o não racional, pois aquilo que ela descreve “não são leis de inteligibilidade, são leis de formação”<sup>240</sup>, seu campo de análise não é a cientificidade, mas sim o saber.

O saber não é uma soma de conhecimentos – pois destes sempre se deve poder dizer se são verdadeiros ou falsos, exatos ou não, aproximativos ou definidos, contraditórios ou coerentes; nenhuma dessas distinções é pertinente para descrever o saber, que é o conjunto dos elementos (objetos, tipos de formulações, conceitos e escolhas teóricas) formados a partir de uma só e mesma positividade, no campo de uma formação discursiva unitária<sup>241</sup>

Assim, critérios formais de conhecimento, de cientificidade, de racionalidade são reservados para o uso da pesquisa epistemológica, enquanto a arqueologia tratará do saber, da positividade e das formações discursivas em suas emergências históricas.

Consequentemente, o “caráter judicativo”<sup>242</sup> afirmado pela normatividade da história das ciências epistemológica está ausente na análise do saber. Como afirma Chaves, a arqueologia afasta-se da epistemologia “ao negar tanto o papel que a epistemologia destina ao discurso científico como critério de verdade, como também o recurso à ‘luz recorrente’ de que nos falava Bachelard”.<sup>243</sup> As condições de possibilidade formais e interiores de uma ciência não são o tema arqueológico, mas sim as condições de possibilidade históricas e exteriores à ciência. Tal análise só é possível pela suspensão dos critérios de verdade e falsidade, ou seja, a história arqueológica precisa neutralizar a questão da veracidade dos enunciados para tratá-los na efetividade de seus acontecimentos.

É preciso, portanto, deixar claro que Foucault - pelo menos é assim que ele se exprime - não pretende com sua pesquisa substituir ou invalidar os trabalhos epistemológicos, quer, antes, determinar o lugar de cada tipo de análise. Tanto a epistemologia deve saber de seus limites, isto é, não querer dar conta pelo estudo das estruturas formais do aparecimento histórico de uma formação discursiva, quanto à arqueologia deve abrir mão de querer definir as normas formais e os critérios de verdade de uma ciência a partir de suas condições externas.

---

<sup>240</sup> Ibid, p.723

<sup>241</sup> Idem

<sup>242</sup> MACHADO, R. *Foucault: a ciência e o saber*, p.39

<sup>243</sup> CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*, p.11

Conseqüentemente, a história dos jogos do verdadeiro e do falso que Foucault propõe não pode ser normativa.

Se não impossibilita as diferentes análises epistemológicas, vemos que, no entanto, afirmar a existência desse campo do saber é simultaneamente o mesmo que negar a continuidade entre a experiência humana arcaica pré-científica e o conhecimento. Assim, para Foucault as ciências somente podem nascer dentro de um campo de saber determinado, feito de um conjunto de enunciados dispersos, mas limitado. O que parece implicar, contra um dos princípios elementares da epistemologia, no questionamento do "estatuto da ciência enquanto saber normativo em relação aos outros saberes."<sup>244</sup> Não há uma passagem contínua, nem destino necessário, de uma experiência pura até a sua formalização científica. Para afirmar a existência do campo do saber é preciso colocar fora de circuito o "tema geral do conhecimento."<sup>245</sup> Modernamente, ligado ao tema do conhecimento temos a temática histórica da teleologia transcendental que revela a origem e o destino do homem enquanto portador da verdade. Como havíamos visto desde o começo desse capítulo, enquanto o homem aparece como sujeito de conhecimento seu discurso nada será além de uma "película transparente"<sup>246</sup> que o permitirá designar as coisas. Ora, é preciso superar o "narcisismo transcendental"<sup>247</sup> para perceber que, antes do conhecimento do mundo, o que temos nos nossos discursos é um campo histórico do saber.

---

<sup>244</sup> Ibid, p.131

<sup>245</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.730

<sup>246</sup> FOUCAULT, M. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p.34

<sup>247</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, 265

## 2º CAPÍTULO – História dos saberes: uma resposta política

[...] que *status* político [você] pode dar ao discurso se nele só vê uma transparência diminuta que cintila por um instante no limite das coisas e dos pensamentos? A prática do discurso revolucionário e do discurso científico na Europa, há 200 anos, não o libertou da ideia de que as palavras são vento, um sussurro exterior, um ruído de asas que mal ouvimos na seriedade da história? Ou será preciso imaginar que, para recusar essa lição, você se obstinou a desconhecer as práticas discursivas em sua existência própria, e que queria manter contra ela uma história do espírito, dos conhecimentos da razão, das ideias ou das opiniões? Qual é, pois, o medo que o faz responder em termos de consciência, quando lhe falam de uma prática, de suas condições, de suas regras, de suas transformações históricas? Qual é, pois, o medo que o faz procurar, além de todos os limites, as rupturas, os abalos, as escansões, o grande destino histórico-transcendental do Ocidente?

A essa questão, estou certo de que a única resposta é política.<sup>248</sup>

O livro *A arqueologia do saber* aparece no contexto das duas respostas (*Resposta a uma questão* e *Sobre a arqueologia das ciências – Resposta ao Círculo de Epistemologia*) analisadas no capítulo anterior. Como vimos, essas respostas são motivadas pelas críticas, na maior parte das vezes de cunho político, ao trabalho realizado em *As palavras e as coisas*. Assim, nesse livro surgido da junção das duas respostas fica evidente a discussão com seus adversários teórico-políticos, principalmente pelo recurso retórico em que o autor formula questões similares aquelas de seus críticos para, em seguida, responder com o esclarecimento de sua metodologia. Quando, no corpo do livro, escreve as perguntas e as objeções, Foucault ocupa o lugar de seus críticos e tenta elaborar as formulações típicas daqueles que habitam o terreno humanista. Assumindo temporariamente seus discursos, recusa-se a compreender e a se deixar imergir no novo território de pensamento que a cada página se anuncia com mais força. O exercício de perguntas e respostas obriga o arqueólogo a ser excessivamente metuculozo, chegando a ser repetitivo e tornando muitas vezes o livro cansativo pelo excesso de explicação metodológica através de exemplos que exigem um referencial amplo de seu leitor. Mas não devemos perder de vista que, juntamente a toda essa sistematicidade em que explica sua metodologia histórica, o que está em questão no livro é uma resposta política.

Na passagem citada acima, com a qual é aberto esse capítulo, Foucault inverte os papéis do inquérito ensaiado durante o livro todo. Nesse momento é o próprio Foucault que toma a palavra para realizar um questionamento da perspectiva de seus adversários teóricos. Trata-se de uma questão central que parece ao mesmo tempo obrigar o reconhecimento da perspectiva foucaultiana e denunciar os efeitos políticos dos discursos humanistas: se insistimos que o discurso não passa de uma "película transparente" como seria possível analisar

---

<sup>248</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.273, traduzido em *A arqueologia do saber*, p.234-235

seus efeitos políticos? Em outras palavras, se negarmos a existência de um campo do saber, tal como Foucault o entende, não seria impossível analisar seus efeitos de poder? Na perspectiva que busca combater, o discurso por si mesmo não seria nada além de um meio, não podendo ser visto em seu poder formador de realidades. Não haveriam campos do saber porque se concebem os problemas epistemológicos somente nos termos de uma teoria do conhecimento. Mas, se acreditando nisso os efeitos políticos do discurso são invisíveis ao pensamento humanista, ao contrário, atentando para o campo do saber e ao poder do discurso, a insistente afirmação da não existência de regras discursivas anteriores à consciência é considerada, ela mesma, uma prática política, mesmo que inatual.

O livro *A arqueologia do saber* não desenvolve, como os outros três livros arqueológicos, uma pesquisa histórica de desconstrução de uma forma de discurso naturalizada na atualidade. Antes de trazer uma perspectiva absolutamente nova e polêmica sobre um campo específico de saber, como faziam *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, procura mostrar que o método aplicado e constantemente revisado em cada um destes livros é resultado de uma mutação arqueológica manifesta em muitas outras pesquisas. Seu foco se dá, então, na reflexão sobre como os seus trabalhos posteriores problematizam a forma de se fazer pesquisa histórica denunciando a fragilidade dos recursos antropológicos. Aqui o problema da metodologia histórica se vê inteiramente perpassado por uma questão política porque, como vimos no capítulo anterior, para os seus adversários teóricos, escandalizados com *As palavras e as coisas*, as bases para a ação "política progressista" seriam negadas quando se recusa a concepção da consciência humana enquanto motor da história. Assim, a questão aparentemente inocente, ou exclusivamente teórica, sobre o método da disciplina histórica está imbricada com visões políticas diferentes.

A história pensada como uma grande memória, argumenta Foucault, está ligada a um pensamento antropológico que tem como pressupostos impensados uma finalidade teleológica e a fundamentação do progresso e de todo conhecimento na razão humana, que frequentemente tem seu desenvolvimento identificado com os marcos da história do ocidente, particularmente com a história europeia. A crença na imagem abstrata de uma longa continuidade do desenvolvimento da razão faz com que a tarefa dessa maneira de fazer história seja a de ligar acontecimentos diversos sob um mesmo horizonte de totalização. Continuar com esse tipo de história é, portanto, uma forma de fechar os olhos para aquilo que Foucault chama de "problematização do documento"<sup>249</sup>, já realizada, argumenta o arqueólogo em 1969, há algumas

---

<sup>249</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.13

décadas em diferentes campos históricos: "a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo".<sup>250</sup> O documento não é algo que possua uma significação e status já estabelecidos de partida, precisando somente ser decifrado o sentido que ele traria naturalmente. Agora, a problematização da massa documental de uma sociedade passa a ser uma tarefa incontornável da história: o status conferido aos documentos é fruto de uma deliberação que precisa ser justificada, pois "o documento não é o feliz instrumento de uma história que seria em si mesma, e de pleno direito, memória"<sup>251</sup>. É preciso reconhecer o caráter artificial da reconstrução que qualquer história faz, caráter este necessariamente político, portanto, liberando a análise para organizar e relacionar os documentos de modo a dar-lhes maior relevância, descrevendo-os implicitamente, ou seja, não os enxergando simplesmente como recurso para a confirmação de uma história cujas leis já se encontram asseguradas na razão humana. Pela constatação da transformação operada nesse campo de saber, Foucault argumenta que enxergar o perspectivismo implícito em toda abordagem histórica torna-se um ato político incontornável na atualidade.

Se quisermos fugir das abstrações antropológicas os documentos não devem ser vistos como efeitos ou rastros de uma causa oculta que anima a história, mas, ao contrário, trabalhados em suas multiplicidades através de recortes controlados: "isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos."<sup>252</sup> Também poderíamos dizer em poucas palavras, parafraseando a introdução de *A arqueologia do saber*, que é preciso transformar os "documentos em monumentos"<sup>253</sup>.

Apesar da grande importância, o tema do trabalho dos discursos e dos documentos históricos como monumentos não é desenvolvido longamente por Foucault. Em *Resposta a uma questão*, Foucault alude esse tema a Canguilhem, que saberia explicar melhor que ele próprio o sentido que desejava aplicar com o termo "monumento".<sup>254</sup> Segundo a formulação do problema por Canguilhem é preciso compreender a relação da arqueologia com monumentos em oposição à relação da geologia com sedimentos.<sup>255</sup> Se os críticos de *As palavras e as coisas* haviam se apressado em enxergar uma geologia na arqueologia, isso se explica pela tentativa de transformar Foucault em um positivista que haveria tratado a cultura com conceitos natura-

---

<sup>250</sup> Ibid, p.14

<sup>251</sup> Idem

<sup>252</sup> Ibid, p.15

<sup>253</sup> Idem

<sup>254</sup> Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.682

<sup>255</sup> CANGUILHEM, G. *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?*, p.254

listas. Canguilhem enfatiza que, apesar do recurso ao vocabulário geológico e sismológico (como com as noções de superfície, abalo, erosão, camada), em nenhum momento a arqueologia "naturaliza a cultura retirando-lhe a história".<sup>256</sup> Uma leitura menos afobada perceberia facilmente que as palavras emprestadas das ciências geológicas não comprometem Foucault com a pressuposição de uma identidade entre as transformações culturais e os fenômenos naturais que tais ciências descrevem. Parece ser necessário lembrar que para o arqueólogo o habitat das formas de pensamento é cultural, e não geográfico. Foucault responde a tais aproximações equivocadas quando esclarece o sentido da palavra arquivo em *A arqueologia do saber*: "Esse termo não incita à busca de nenhum começo; não associa a análise a nenhuma exploração ou sondagem geológica."<sup>257</sup> Assim, ao invés de enxergarmos a investigação arqueológica dos documentos como uma escavação de sedimentos, como se fosse necessário somente escavar para encontrar signos que seriam imediatamente interpretados a partir de uma chave de leitura predeterminada, para evitar uma acusação de positivismo e de naturalização da cultura, melhor seria chamar a atenção para a transformação destes documentos em monumentos: ou seja, para a comparação laboriosa dos documentos em busca de uma inteligibilidade que só poderá vir das relações entre eles mesmos. Esse é o sentido da ênfase foucaultiana na exterioridade dos enunciados: contra a busca de significação em uma suposta interioridade, sempre ausente da superfície e animando em profundidade toda palavra, faz-se necessário empreender a pesquisa sobre aquilo que a análise comparativa dos enunciados pode mostrar, na própria superfície dos discursos, como jogo de regras de determinadas configurações.

Em *A arqueologia do saber*, esse tema dos documentos como monumentos aparece na introdução e na quarta parte do livro, esta última destinada a explicitar a descrição arqueológica. Trata-se de analisar a massa documental não como signos de outra coisa: analisá-la como monumento significa escapar da função alegórica do documento.<sup>258</sup> Como vimos no capítulo passado, é preciso levar a sério os discursos, procurar neles as relações internas que podem ser estabelecidas e as regras que os perpassam, o que só é possível abandonando os métodos históricos transcendentais de negação da existência do discurso. Como afirma Paltrinieri: "Transformar esses discursos de documentos em monumentos significa os colocar em relação uns com os outros para estabelecer o jogo de diferenças que os torna comparáveis entre si, que estabelece suas vizinhanças e suas distâncias."<sup>259</sup> Foucault recusa a tarefa hermenêutica

---

<sup>256</sup> Idem

<sup>257</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.173

<sup>258</sup> Ver FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.182

<sup>259</sup> PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept*, p.133

da procura de um sentido escondido por trás de um amontoado de documentos, para trabalhar justamente esse amontoado na tarefa de comparação das diferenças. As diferenças discursivas são a fonte das significações, não o contrário. Assim, abrindo *A arqueologia do saber* o tema de transformar os documentos em monumentos vem repetir aquilo que aparece como essencial nas respostas que Foucault dá às críticas de *As palavras e as coisas*, a saber, a afirmação da existência do discurso, de suas regras e sua raridade.

Será atentando para a materialidade discursiva que poderemos fugir das facilidades e das abstrações que supõem, por baixo das palavras e dos vestígios da história, uma significação originária a ser intuída em termos de causas e efeitos. Trata-se de reafirmar que atualmente o trabalho histórico tornou-se complexo e bem delimitado junto ao material empírico que dispõem, sendo as grandes narrativas histórias totalizadoras compreendidas mais como uma maneira de preservar o mito da consciência humana como função sintética, levando a defesa de determinado pensamento político humanista em que "revoluções não são nada mais que tomadas de consciência"<sup>260</sup>, do que como uma prática vigente no trabalho da ciência histórica.

Contra a mutação da rede de saberes que atualmente se manifesta cada vez mais intensa na disciplina histórica, fazendo aparecer todo um campo de análises na espessura própria da massa documental, ouvimos ainda ressoarem fortemente os gritos em defesa da centralização do sujeito na história. Se Marx operou sua descentralização pela "análise histórica das relações de produção, das determinações econômicas e da luta de classes"<sup>261</sup>, o tema antropológico tratou de reconduzir a história a princípios unificadores. Contra o esfacelamento do sujeito e a multiplicação das perspectivas operados em Nietzsche e em sua genealogia, prende-se a história aos problemas do fundamento e da teleologia da razão. Contra as pesquisas psicanalíticas, linguísticas, etnológicas restringe-se o debate na oposição entre o sincrônico e o diacrônico, entre as estruturas e a liberdade humana. Na visão de Foucault, o pensamento humanista necessita desesperadamente ignorar as diversas descentralizações do sujeito. E o faz sem se preocupar em contestar as bases conceituais próprias das pesquisas que operam tais descentralizações. Quando diante de suas inelutáveis presenças no pensamento contemporâneo, tentam deslegitimá-las ou mesmo as fazer dizer o contrário do que dizem:

Somos, então, levados a antropologizar Marx, a fazer dele um historiador das totalidades e a reencontrar nele o propósito do humanismo; somos levados a interpretar Nietzsche nos termos da filosofia transcendental e a rebaixar sua genealogia no plano de uma pesquisa do originário; finalmente, somos levados a deixar de lado, como

---

<sup>260</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.22

<sup>261</sup> Idem



se jamais tivesse aflorado, todo este campo de problemas metodológicos que a história nova propõe hoje.<sup>262</sup>

Com o crescimento das pesquisas que não se referem ao homem, a sua consciência ou seus correlatos, a história contínua do devir tornou-se a última fortaleza do pensamento antropológico.

Assim, quando Foucault e aqueles que são identificados em conjunto como "estruturalistas" são acusados de assassinar a história, segundo o arqueólogo, o que realmente os humanistas choram não é a morte desta, mas o fato de terem perdido seu "uso ideológico [...], pelo qual tentam restituir ao homem tudo o que, há mais de um século, continua a lhe escapar."<sup>263</sup> Antes de uma pura disputa teórica, trata-se de uma motivação política que cegaria o discernimento intelectual sobre os avanços, já bastante consolidados, da história e de outros campos. Se o pensamento antropológico não pode admitir a pesquisa histórica voltada para a análise intrínseca dos documentos, não aceitando a rejeição da função apenas alegórica que esses desempenhavam para o verdadeiro devir da razão, é porque, reconhecendo a legitimidade de uma mudança dos saberes realizadora de tal análise, decretariam seu próprio atestado de óbito.

Assim, após reivindicar a ligação de *História da loucura, O nascimento da clínica e As palavras e as coisas* em uma mesma empresa destinada a superar "as últimas sujeições antropológicas"<sup>264</sup> mostrando suas formações históricas, são feitos alguns esclarecimentos na introdução de *A arqueologia do saber*.

Em primeiro lugar esclarece-se que, nesse livro de reflexão sobre o método empregado em suas prévias arqueologias e de tentativa de aprimoramento da coerência entre elas, assim como nos seus outros livros, não se trata da transferência do método das análises estruturais desenvolvido alhures para a disciplina histórica. A transformação pela qual a história passa pode trazer problemas que têm muito em comum com as noções aplicadas no estruturalismo, mas trata-se de uma "transformação autóctone que está em vias de se realizar no domínio do saber histórico."<sup>265</sup> Serão, portanto, as problematizações trazidas no interior desse domínio o assunto a ser abordado pelo livro, e não aquelas do estruturalismo. Aqui, Foucault procura mostrar que a disputa traçada entre estruturalistas e humanistas, cujas vozes prevaleciam nos debates teóricos da época, estaria longe de esgotar os problemas que sua pesquisa colocava. O estruturalismo trouxe uma via de escape à centralidade do homem muito elogiada por Fou-

---

<sup>262</sup> Ibid, p.23, traduzido em *A arqueologia do saber*, p.15

<sup>263</sup> Ibid, p.24

<sup>264</sup> Ibid, p.25

<sup>265</sup> Idem

cault em diversas oportunidades, no entanto, as pesquisas foucaultianas não se concentram nas mesmas questões que essa corrente. Como Foucault já havia afirmado anteriormente, ele não está preocupado, por exemplo, com o problema das "condições formais da aparição do sentido"<sup>266</sup>, mas sim com as condições históricas de transformação do discurso.

O segundo esclarecimento inicial, presente na introdução de *A arqueologia do saber*, diz respeito a questão que, na arqueologia foucaultiana, cujos temas gerais se pretende expor, não se retomam "as categorias das totalidades culturais".<sup>267</sup> As noções de *episteme* e *a priori* histórico utilizadas principalmente em *As palavras e as coisas* haviam sido interpretadas muitas vezes como uma forma de espírito de época, o que levaria a um retorno as abstrações provenientes das "antigas filosofias da história"<sup>268</sup> das quais tratava-se, ao contrário, de problematizar. Como observa Tarantino, a ênfase de Foucault sobre essa temática se deve principalmente pelas interpretações que os pesquisadores Michel Amiot<sup>269</sup> e Raymond Aron<sup>270</sup> haviam realizado sobre *As palavras e as coisas*, levando a imagem da arqueologia como uma análise cultural globalizante.<sup>271</sup> Na primeira redação do que viria a ser *A arqueologia do saber* a explicitação dessa temática recebia um maior destaque. É certo que *História da loucura*, principalmente em seu primeiro prefácio, também incorria em formulações que apontavam para a proposta de uma análise sobre a totalidade da cultura ocidental. Esse parece ter sido um tema caro a Foucault, que após *As palavras e as coisas* percebeu a necessidade de um maior cuidado para desprender-se dessas categorias opostas à análise da prática discursiva. Como Foucault já observava em *Réponse à une question*, sua arqueologia não deverá propor um sistema unificador de todo pensamento, mas sim compor um efeito multiplicar dos discursos. No desenvolvimento de *A arqueologia do saber*, Foucault considera necessária a retomada desse esclarecimento: "O horizonte ao qual se dirige a arqueologia não é, pois, *uma ciência, uma racionalidade, uma mentalidade, uma cultura*; é um emaranhado de interpositividades cujos

---

<sup>266</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.603

<sup>267</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.25

<sup>268</sup> *Ibid*, p.26

<sup>269</sup> AMIOT, M. *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*, publicado originalmente em *Les Temps Modernes*, janeiro de 1967, n°248.

<sup>270</sup> Ver ARON, R. *D'une sainte famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1969.

<sup>271</sup> "Podemos dizer que o ponto comum das interpretações de Amiot e de Aron é a ideia que a arqueologia constitui, de alguma maneira, uma forma de análise cultural e, se aceitamos considerar estes dois exemplos como os modelos de uma primeira recepção cultivada da obra de Foucault, me parece possível dizer que a arqueologia aparecia, na metade dos anos 1960, como uma abordagem que visava inscrever o devir dos conceitos científicos nas totalidades historicamente evocadas. Ora, é provavelmente tomando em conta esse tipo de comentário que Foucault decide abordar, na mesma época, a questão da cultura, fazendo da problematização desta noção um dos principais fios condutores de seu manuscrito." (TARANTINO, L. *Une version inédite de L'Archéologie du savoir*, p.367)

limites e pontos de cruzamentos não podem ser fixados de imediato."<sup>272</sup> A pesquisa das totalidades culturais ou das formas racionais do conhecimento partem de uma concepção da verdade transcendental que por existir independentemente dos acidentes históricos pode servir de critério a própria história se colocando, ao mesmo tempo, no seu exterior. No entanto, a arqueologia foucaultiana parte da raridade dos discursos, de sua indeterminação em relação a qualquer causa exterior a temporalidade. Assim, as verdades surgem como efeitos de racionalidades diversas, impossíveis de serem unificadas, mas que podem ser analisadas quando consideramos as regularidades dos seus enunciados.

Por fim, em terceiro lugar, é preciso esclarecer a natureza da relação entre a reflexão a ser elaborada em *A arqueologia do saber* com as pesquisas arqueológicas já realizadas. Aqui Foucault aborda a questão da "possibilidade histórica"<sup>273</sup> de seu próprio discurso. Se esse livro fornece uma reflexão sobre um método aplicado em outros momentos (retificando, deslocando, explicando, aprofundando a análise), em contrapartida, enquanto trata-se de um método que busca libertar a análise histórica do tema antropológico, ele ganha suas condições de possibilidade nos efeitos das pesquisas precedentes que, justamente, permitem uma ruptura com o discurso humanista. Esse ponto parece ser especialmente importante para nossa análise. Trata-se aqui de uma reflexão do próprio Foucault sobre os efeitos que suas pesquisas anteriores operaram no campo discursivo. São tais efeitos que transformaram o solo a partir do qual Foucault elabora naquele momento a sua escrita. Assim, podemos observar claramente como o sentido de seus livros não deve ser buscado em uma leitura que isole cada um deles simplesmente na estrutura do texto que possuem. Pensando em termos coerentes à proposta arqueológica, explicitada nesse momento como análise das práticas discursivas, vemos que o sentido de seus livros só pode ser compreendido na experiência que eles formam no conjunto com outros enunciados que os prepararam, os receberam, os modificaram, foram modificados por eles e abriram a possibilidade de novos enunciados. Em resumo, seus sentidos encontram-se ligados a política discursiva na qual seus saberes atuam.

No final da introdução de *A arqueologia do saber*, aparecem rapidamente algumas autocríticas que nos permitem compreender melhor sua perspectiva teórica daquele momento e os cuidados que deveriam ser tomados para evitar recair nas categorias de pensamento que ele justamente pretende escapar: segundo Foucault em 1969, *História da loucura* permitiria uma certa aproximação com o tema antropológico de um "sujeito anônimo e geral da história"<sup>274</sup>

---

<sup>272</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.208

<sup>273</sup> Ibid, p.26

<sup>274</sup> Ibid, p.27

com a noção de experiência, presente em vários trechos de maneira ainda mal definida; *O nascimento da clínica*, por sua vez, insistiria demasiadamente na análise estrutural ameaçando a especificidade da sua arqueologia; e por último, em *As palavras e as coisas* haveria faltado explicações suficientes para se evitar as interpretações de que ali era realizada uma análise que buscava a totalidade cultural. Sem o compromisso de defender completamente tudo o que já escreveu, Foucault argumenta que as objeções que lhe foram feitas serviram para que ele definisse melhor sua pesquisa, evitando incorrer novamente em temas opostos à sua proposta de intensificar a renovação do trabalho histórico. No entanto, isso não significa que tenha finalmente encontrado a forma derradeira de sua pesquisa, como se tudo o que foi feito antes só tivesse sentido como uma preparação para o método ali descrito.

O caráter experimental de sua pesquisa o libera para olhar seus empreendimentos anteriores como um caminho percorrido de uma trilha não acabada, principalmente porque não se tem pressuposto um destino certo. Seu discurso é ele mesmo uma experiência viva e não um sistema fechado de verdades.<sup>275</sup> Mesmo escrevendo suas autocríticas, seu discurso lhe aparece como incerto. Aqui, na confissão do próprio autor do estatuto precário de sua escrita não se trata de um recurso para fugir das críticas endereçadas a sua pesquisa, mas sim de uma exigência imposta a si mesmo por compromisso antes de tudo com a honestidade intelectual, virtude por excelência da espírito livre nietzschiano.<sup>276</sup>

Desconstruindo a fundamentação antropológica do discurso da razão, a arqueologia reconhece-se uma perspectiva. Assim, respondendo a perguntas sobre a instabilidade de seus posicionamentos no diálogo fictício que fecha essa introdução, Foucault formula uma das suas passagens mais conhecidas: "Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais fisionomia. Não me perguntem quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever."<sup>277</sup> Como é dito na citação, esse ímpeto foucaultiano contrário às cobranças de uma identidade coloca-se em uma herança de pensamento que não remete a um só autor. Entretanto, é difícil não enxergar em Nietzsche e em sua genealogia certo embasamento inicial dessa postura. Como afirma Giacoia, esclarecendo a questão do perspectivismo:

Aquilo para que sua filosofia nos prepara, a honestidade que ele exige de quem quer que se proponha a acompanhá-lo pelos labirintos do pensamento, é a do questionamento incessante, da autorreflexão se repondo em escala infinita. Esse elemento é constitutivo do que se poderia propriamente denominar o *ethos* da genealogia e da crítica. A doutrina do perspectivismo não é senão a formulação

<sup>275</sup> Ver o tema do "livro-experiência" em FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, pp.43-45

<sup>276</sup> Ver a questão da honestidade em NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, parágrafo 227

<sup>277</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.28

teórica dessa *praxis* filosófica: multiplicação de pontos de vista, deslocamentos constantes, inversões de estimativas de valor, a cada passo, velhos e novos ídolos sacrificados, o golpe do martelo, o assalto, a alegria que afirma o movimento e pratica a ironia contra si mesmo.<sup>278</sup>

O propósito da filosofia, após renunciadas as pretensões à imparcialidade ou à objetividade obrigatoriamente presentes nas filosofias transcendentais, mas impróprias à honestidade de um pensamento que se sabe situado no interior de uma perspectiva, está estreitamente ligado à ideia de experiência como sacrifício do eu, entendido como a exigência constante de superação de verdades adquiridas. Nesse sentido a filosofia torna-se uma experiência incessante, sem ponto de chegada estabelecido e sem prender-se em pesquisas já acabadas. Não há aí uma incoerência quando, sobre uma questão determinada, Foucault aponta para uma direção diferente da que era apontada em seus outros livros: ao contrário, para estar em conformidade com o inevitável perspectivismo resultante da refutação de fundamentos transcendentais, é indispensável ao pensamento o caráter diletante. Pensar para encontrar verdades em que possamos repousar para sempre é um projeto platônico<sup>279</sup>, próprio às filosofias com pretensões universais. Contra esse projeto é preciso dar força a curiosidade que "permite separar-se de si mesmo"<sup>280</sup> para mudar sua perspectiva. A filosofia aparece, assim, como experiência de si mesmo no campo do saber.

Desse modo, o próprio deslocamento foucaultiano da arqueologia para a genealogia nos anos seguintes a publicação de *A arqueologia do saber* não deve ser interpretado nem como um abandono de uma metodologia que haveria se mostrado incapaz de pensar as relações políticas na tentativa de isolar os discursos, nem como uma descoberta do sentido originário de suas inquietações filosóficas, superados os temas antropológicos ou estruturais que insistiriam em obcecar a arqueologia. A tese, sustentada por Dreyfus e Rabinow<sup>281</sup>, do abandono da arqueologia como projeto teórico, que levaria a um afastamento do estruturalismo e um aprimoramento da investigação do relacionamento entre discursos e práticas, são insustentáveis se levarmos a sério a afirmação do discurso como prática na arqueologia. As condições de possibilidade de tal deslocamento até as pesquisas genealógica foram cunhadas pelos trabalhos arqueológicos, o que não quer dizer que a genealogia seja somente um desenvolvimento necessário desses trabalhos ou uma forma mais evoluída das verdadeiras intenções da arqueologia, mas sim que foi pela análise dos discursos antropológicos como última fortaleza

---

<sup>278</sup> GIACOIA, O. *De Nietzsche à Foucault: impasses da razão?*, p.95

<sup>279</sup> Ver LEBRUN, G. *Passeios ao Léu*, p.33-34

<sup>280</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II - L'usage des plaisirs*, p.14

<sup>281</sup> DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*, p.XXIII

do pensamento transcendental que Foucault criou uma forma própria de um filosofar perspectivista, sendo essa a base de sua genealogia.

O livro *A arqueologia do saber*, portanto, não é o resultado final e mais evoluído dos trabalhos precedentes, nem muito menos o ponto de constatação de um suposto fracasso da arqueologia em dar conta da relação dos discursos com as instituições políticas que o levaria a reestruturação de seu pensamento na genealogia. A genealogia nietzscheana não é a base da reestruturação do pensamento de Foucault na passagem da década de 1960 para 1970, mas sim uma das principais fontes do próprio trabalho arqueológico e de seu caráter experimentador que fomentam seus deslocamentos filosóficos até a genealogia. Se as críticas dirigidas ao livro *As palavras e as coisas* foram decisivas para uma maior preocupação foucaultiana com as relações políticas dos discursos, o que levou juntamente com a noção de vontade de saber a uma inflexão de suas pesquisas na década seguinte, isso definitivamente não significou um abandono ou uma ruptura com o método arqueológico, mas sim uma nova via para continuidade das experiências nos campos do saber, tendo, então, como objetivo principal a reflexão sobre suas imbricações com as relações de poder.

A inflexão da arqueologia para genealogia não pode ser bem compreendida sem levar em conta que o propósito de uma análise política dos discursos já era anunciado no final da década de 1960 no tema da prática discursiva, pelo qual Foucault havia respondido aos críticos de *As palavras e as coisas*. É nesse momento que com "o elemento unificador da *prática*, escolhas políticas e discursos teóricos podem *comunicar diretamente*, sem passar por aqueles intermediários obscuros e regularmente convocados que são as 'influências', as 'determinações', as 'unidades expressivas'."<sup>282</sup> O discurso entendido enquanto prática, que ao mesmo tempo que é perpassada por regras apresenta-se, assim como suas regras, em seu caráter de eventualidade, tem reconhecida a sua localização política sem que com isso precisemos recorrer as simplicidades causais, como a de dizer que determinada prática social o influencia ou determina, ou de afirmar que um discurso expressa determinada forma política de pensar. Como afirma Tarantino em seu trabalho de investigação sobre os manuscritos de *A arqueologia do saber*:

A introdução da noção de "prática discursiva" é testemunha (...) da vontade de fazer da arqueologia um método de análise política dos discursos, abrindo, segundo a expressão de Frédéric Gros, uma terceira via entre o ideológico e o transcendental: aquela da *politização* do arquivo. Nós veremos, entretanto, que a opção política, se ela encontra uma confirmação na continuidade das investigações foucaultianas através da problematização dos dispositivos disciplinares modelando as formas da subjetividade humana, vemos que essa opção não estava provavelmente na origem da

---

<sup>282</sup> GROS, F. *Que sais-je?*, p.51

ideia própria de arqueologia. Segundo suas próprias confissões, Foucault muitas vezes precisou que suas inflexões metodológicas devem ser consideradas menos como a revelação do sentido originário de suas análises, do que como uma tentativa de ultrapassamento visando à inscrever-se em novos horizontes.<sup>283</sup>

A pergunta pelo o que se encontra ou o que não se encontra na origem da própria ideia de arqueologia parece ser um falso problema, pois só pode ser formulada pelo uso de recursos psicológicos ou transcendentais que são justamente seu alvo. Ou seja, como vimos no capítulo anterior, são os recursos que a arqueologia pretende recusar na história das ideias. Seria demasiadamente contrário ao pensamento foucaultiano perguntar-se sobre o que estava realmente na origem ou na essência de cada um de seus livros. Mais interessante é a pergunta sobre como "novos horizontes" vão surgindo em seu pensamento e, principalmente, porque esses horizontes podem surgir. A problematização genealógica das complexas relações de poder intrínsecas aos saberes só pôde aparecer uma vez estabelecida a urgência da análise das práticas discursivas, que por sua vez só pôde aparecer no decurso das diferentes empreitadas arqueológicas que, por tratarem os documentos enquanto acontecimentos, puderam operar análises dos jogos entre verdadeiro e o falso sem recair nos temas da origem, da consciência ou da significação implícita negadores da existência do discurso.

\*\*\*

O desenvolvimento do livro *A arqueologia do saber* retoma a necessidade de traçar as tarefas negativas da arqueologia já apontadas nos dois textos anteriores. Negar o recurso as unidades habituais que classificam os discursos é mostrar que não devemos supor nelas um caráter universal e imediato. Ou seja, trata-se de reconhecer anteriormente a essas unidades um viés interpretativo que as construiu de modo contingente, vendo os seus funcionamentos dentro das cadeias de enunciados sempre como transformáveis. Assim, como havíamos visto no capítulo anterior, a unidade de uma disciplina como a literatura, como a filosofia, ou de um tipo de discurso chamado político ou científico será sempre resultado de uma perspectiva histórica. São as práticas discursivas de uma dada geografia e uma dada história que definem os critérios que se devem responder para pertencer a determinado conjunto de enunciados que será identificado por essas unidades.

A recusa de Foucault não significa que ele esteja afirmando a inexistência de tais unidades, pois é evidente que elas existem enquanto construções discursivas institucionalizadas. Significa, apenas, que não devemos aceitar unidades habituais como universalmente reconhecíveis, uma vez que se deseja atentar para as relações complexas que as tornaram não só e-

---

<sup>283</sup> TARANTINO, L. *Une version inédite de L'Archéologie du savoir*, p.365-356

nunciáveis, mas também naturalizadas em nosso pensamento. Algumas unidades convencionais servem inicialmente para um recorte provisório: as ciências humanas são, assim, a unidade de enunciados à qual a arqueologia se dirigiu. Mas este "privilégio de partida"<sup>284</sup> de uma determinada unidade não significa a admissão de sua validade, pois Foucault se servirá dela justamente para trazer à luz relações discursivas que a irão desnaturalizar, atentando ao seu caráter convencional e mostrando sua dependência a condições de possibilidade prévias.

Traçadas as recusas da arqueologia, é preciso agora tratar daquilo que a sua investigação deverá tornar visível. Se Foucault não parte da suposição da validade absoluta de nenhuma unidade discursiva isso se dá porque só assim será possível descrever as regras históricas das formações discursivas. Indagando os enunciados pelas regras de suas existências não se tratará, portanto, de buscá-las na permanência de objetos, na normalização de tipos de enunciação, em relações de coerência interna entre conceitos ou na conservação de escolhas temáticas. Como já havíamos visto, Foucault rejeita essas quatro hipóteses na tarefa de individualização das formações discursivas. Os sistemas discursivos históricos não se revelam assimiláveis a tais tentativas de agrupamento enunciativo pela permanência desses elementos. Os discursos de uma dada formação discursiva não mantêm os mesmos objetos no decorrer dos séculos, não se caracterizam pelo mesmo modo de enunciação, não apresentam-se em uma coerência conceitual e nem limitam-se a uma única estratégia teórica. A variação desses elementos em uma mesma formação discursiva pode, entretanto, ser trabalhada nos "*sistemas de dispersão*"<sup>285</sup> que podem ser percebidos na incidência de complexas regularidades entre os enunciados.

Foucault diferencia bem o seu tipo de análise da busca de "*cadeias de inferência*" própria das histórias das ciências, ou da busca de "*quadros de diferenças*" dos linguistas.<sup>286</sup> Aquilo que ele quer traçar sobre o conjunto de enunciados efetivamente proferidos não se identifica com a descrição de regras linguísticas ou lógicas. A análise arqueológica tampouco se identifica com a busca de critérios de inteligibilidade ou de cientificidade próprios da pesquisa epistemológica. As condições de existência dos saberes encontram-se em um outro registro: trata-se das regras que definem a própria formação dos objetos, das formas de enunciação, das séries de conceitos e das estratégias teóricas. Por maior que seja a variação entre esses elementos, para Foucault é possível investigar as regularidades presentes em dado momento nas suas próprias dispersões e que não existiriam em momentos diversos.

---

<sup>284</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.43

<sup>285</sup> *Ibid*, p.53

<sup>286</sup> *Idem*



A primeira vista, a busca por uma regularidade de um campo de variação pode parecer trazer uma contradição de termos. No entanto, a estranheza inicial de tal projeto se deve a sua complexidade, e não a qualquer inconsistência de sua proposta.

Em suma, vemos que a análise da prática discursiva parte dos seguintes argumentos: primeiro, o discurso é uma prática que *produz* diversos enunciados; segundo, se o discurso é da ordem da produção, então, seus enunciados não se fundamentam na existência prévia dos objetos<sup>287</sup>, que neles se encontram, nem nas suas formas de enunciação<sup>288</sup>, que seriam de uma constância possível quando se supõem categorias de um sujeito de conhecimento, nem nas suas séries de conceitos<sup>289</sup>, que estariam ligados por um sistema de coerência recíproca, nem nas suas estratégias teóricas<sup>290</sup>, que existiriam de forma ideal anteriormente ao próprio discurso, mas, ao contrário, os enunciados são justamente produtores desses quatro elementos; terceiro, se esses elementos do discurso não possuem uma existência por si mesmos, então, para conhecer as regras de suas formações históricas não será a uma determinada permanência ou coerência deles que se deve recorrer; quarto, se não se trata de analisar a permanência ou a coerência de tais elementos que encontramos nos discursos, isso se dá porque é preciso uma investigação sobre o campo de suas variações possíveis encontradas em determinado recorte histórico de documentos para definir que tipos de relações podem dar conta de explicar as suas coexistências, suas transformações e suas desaparecimentos.

Como afirma Foucault: "Definir em sua individualidade singular um sistema de formação é, assim, caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática."<sup>291</sup> Assim, as relações encontradas pela arqueologia na materialidade dos enunciados que atesta uma dada prática discursiva são interpretadas como formadoras dos elementos que eram pressupostos em outros registros. Na *Arqueologia do saber*, "falar de discurso é falar de relações discursivas ou de regularidade discursiva."<sup>292</sup> Ou seja, para a arqueologia as rela-

---

<sup>287</sup> "o objeto não espera nos limbos a ordem que vai liberá-lo e permitir-lhe que se encarne em uma visível e loquaz objetividade; [...] ele existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações." (Ibid, p.61)

<sup>288</sup> "as diversas modalidades de enunciação, em lugar de remeterem à síntese ou à função unificante de *um* sujeito, manifestam sua dispersão [...] E se esses planos estão ligados por um sistema de relações, este [...] [é estabelecido] pela especificidade de uma prática discursiva." (Ibid, p.74)

<sup>289</sup> "o que pertence propriamente a uma formação discursiva e o que permite delimitar o grupo de conceitos, embora discordantes, que lhe são específico, é a maneira pela qual esses diferentes elementos estão relacionados uns aos outros [...] É esse feixe de relações que constitui um sistema de formação conceitual." (Ibid, p.80)

<sup>290</sup> "Uma formação discursiva será individualizada se se puder definir o sistema de formação das diferentes estratégias que nela se desenrolam; em outros termos, se se puder mostrar como todas derivam [...] de um mesmo jogo de relações." (Ibid, p.91)

<sup>291</sup> Ibid, p.98

<sup>292</sup> MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*, p.148

ções são primeiras e os elementos discursivos são resultantes. No entanto, essas relações só podem ser aprendidas na análise da variação possível de tais elementos.

As relações das formações discursivas que são propostas não são da ordem da causalidade, não são necessárias e não trazem qualquer promessa de estarem fundamentadas em critérios que as tornem absolutamente válidas. Pelo contrário, as relações traçadas pela análise discursiva para explicar a regularidade de uma formação são vistas como resultantes de um recorte deliberado, isto é, confessadamente perspectivo. Para o trabalho histórico de Foucault, saber-se perspectivo não anula suas pretensões de verdade desde que entendamos a própria verdade como resultante, ou seja, a entendendo a verdade sempre como uma ficção produzida em determinado âmbito discursivo.

Contudo, mais do que simplesmente resultar em uma perspectiva ao lado de outras possíveis, a análise da prática discursiva traz o desabamento das pretensões de validade absoluta tanto daquelas unidades irrefletidas, tais como as disciplinas científicas ou a unidade de uma obra, quanto dos elementos discursivos, como objetos e conceitos. A consequência de aceitar o risco dessas experiências descritivas é a de "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."<sup>293</sup> A experiência arqueológica resulta, portanto, em uma ruptura em relação ao campo do saber que estávamos habituados. Com ruptura em relação ao campo de saber não queremos nos referir aos sentidos empregados por Bachelard quando designa a ruptura epistemológica como a descontinuidade entre racionalidade científica e saber vulgar, ou como a descontinuidade entre ciência e pré-ciência.<sup>294</sup> Tal ruptura arqueológica em relação ao campo epistemológico moderno muda não só o nosso horizonte de saber, tal como a mudança de horizonte do Renascimento para o Classicismo marcada nas pesquisas arqueológicas, mas também a forma como nos relacionamos com ele. Agora o saber não é fundado em *uma* experiência ou em *um* conhecimento, ele é proveniente de um feixe de relações singulares que efetivamente se realizaram na efemeridade de acontecimentos. Suas "condições são aquelas da experiência real, e não de toda experiência possível".<sup>295</sup> Pensado assim, o saber torna-se um campo transformável na medida em que apreendido em sua transitoriedade. E, se admitimos que esse é o sentido do que Foucault chama de diagnóstico de nós mesmos, admitiremos, então, uma transformação ética e política enquanto

---

<sup>293</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.105 (Grifo meu)

<sup>294</sup> Sobre tais sentidos da ruptura epistemológica em Bachelard ver MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*, p.30-31.

<sup>295</sup> DELEUZE, G. *Foucault*, p.67

por suas análises nos desprendemos de nós mesmos e tornamos possíveis novos horizontes no campo do saber.

Se o saber aparece em sua transitoriedade é, justamente, porque Foucault trata o enunciado não como uma estrutura, mas como uma "função de existência"<sup>296</sup>: "ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço."<sup>297</sup> Interrogar-se sobre o enunciado não é buscar de maneira abstrata a menor unidade para que seja possível um discurso, nem mesmo encontrar uma estrutura permanente que atravessaria todos os enunciados, mas sim voltar-se para o que realmente foi dito em determinado campo de saber fazendo existir determinados objetos, sujeitos, conceitos e estratégias: trata-se sempre de uma pesquisa que volta-se sobre o que foi realmente formulado em um situação histórica, não sendo possível abstrair qualquer essência do enunciado<sup>298</sup>.

Pensado como função, o enunciado não deve ser confundido com uma unidade tal como a frase e a proposição são unidades gramaticais e lógicas. Para Foucault, as condições de constituição do enunciado estão ligadas a quatro feixes de relações que, como vimos no primeiro capítulo, quando relacionados entre si servem ao arqueólogo na individualização dos sistemas discursivos. Diferentemente dos dois textos que formavam sua base, em *A arqueologia do saber* Foucault desenvolve com maior sistematicidade sua definição de enunciado.

Sobre tais feixes de relação, primeiramente, Foucault trata da relação que o enunciado tem com o seu referencial, que "não é constituído de 'coisas', de 'fatos', de 'realidades', ou de 'seres', mas de leis de possibilidade"<sup>299</sup>. Só existe enunciado se há um domínio que é seu correlato, mas esse domínio é formado por "espaços de diferenciação, em que ele [o enunciado] mesmo faz aparecer as diferenças."<sup>300</sup> O enunciado e seu correlato não possuem existências separadas, como uma proposição que pode ou não ter um referente, ou como um nome próprio que simplesmente designa alguém ou ninguém. Assim como para afirmar a existência de um enunciado é preciso o seu referencial, esse referencial só ganha existência pelo jogo de diferenciações formado por um conjunto de enunciados. O enunciado não designa uma realidade, mas constitui determinado campo de existência nas relações que mantém com outros enunciados.

---

<sup>296</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.115

<sup>297</sup> Idem

<sup>298</sup> Em seu livro *Trabalhar com Foucault: Arqueologia de uma paixão*, a pesquisadora Rosa Maria Bueno Fischer desenvolve bons exemplos de aplicação de análise de enunciados aplicados em relação a discursos específicos. (Ver FISCHER, R.M.B., pp.76-80)

<sup>299</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.120

<sup>300</sup> Ibid, p.121

Em segundo lugar, como característica do enunciado está a possibilidade de nele se isolar determinada relação com um sujeito. O sujeito aparece aqui de modo secundário, como um efeito de regularidades. Como afirma Candiotto, comparando a abordagem arqueológica com o pressuposto dos discursos científicos modernos:

No conhecimento científico, parte-se da atividade transcendental do sujeito ou da sua consciência empírica; na arqueologia do saber, começa-se pela análise do discurso tomado como prática regrada historicamente. No primeiro caso, o sujeito de conhecimento é condição, enquanto que, no segundo, não passa de *efeito* no jogo de regras discursivas. Pletora da consciência, de um lado; raridade dos fatos discursivos, de outro.<sup>301</sup>

A arqueologia define que um agrupamento de elementos linguísticos não poderá ser um enunciado caso não seja possível "determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito."<sup>302</sup> Aqui Foucault nos alerta para uma provável confusão entre essa posição variável do sujeito que deve ser descrita ao se caracterizar uma função enunciativa e o autor de uma formulação. O sujeito de um enunciado em um romance não é necessariamente o autor desse romance. Quanto lemos a frase, "Ao verme que primeiro roeu as frias carnes do meu cadáver dedico como saudosa lembrança estas memórias póstumas"<sup>303</sup>, sabemos que o sujeito do enunciado não é "o indivíduo real cujo nome figura na capa do livro"<sup>304</sup>, mas um personagem fictício, que já morto resolveria contar suas memórias com a sinceridade que só quem não se preocupa mais com o pudor dos vivos poderia apresentar. Ou seja, o sujeito de um enunciado não se identifica obrigatoriamente ao produtor dos elementos linguísticos do qual ele é formado e que intenciona uma significação. Esta dissociação entre autor e sujeito do enunciado não se restringe à literatura, mas deve ser considerada "absolutamente geral na medida em que o sujeito do enunciado é uma função determinada, mas não forçosamente a mesma de um enunciado a outro".<sup>305</sup> O que Foucault quer insistir aqui é que o sujeito do enunciado não deve ser considerado como a causa dele, ou como a origem do discurso, mas sim como um lugar variável a cada enunciado que deve ser definido na análise de sua singularização.

A terceira característica de um enunciado é o seu obrigatório pertencimento a um conjunto de enunciados. Uma frase ou uma proposição podem existir isoladas, um enunciado só existe enquanto integrado a um domínio associado de outros enunciados: "um enunciado tem sempre margens povoadas de outros enunciados. Essas margens se distinguem do que se en-

---

<sup>301</sup> CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*, p.47

<sup>302</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.126

<sup>303</sup> MACHADO DE ASSIS, *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, p.15

<sup>304</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.122

<sup>305</sup> *Ibid*, p.123

tende geralmente por "contexto" [...] E elas dele se distinguem na medida em que o tornam possível".<sup>306</sup> O contexto entendido como algo que é determinante do sentido de um elemento linguístico não se identifica com o campo associado do enunciado, isso porque este último não se refere simplesmente aquilo que lhe dá sentido, mas sim a "um conjunto de formulações constituído por aquelas onde um enunciado se situa como elemento, por aquelas a que o enunciado se refere ou que torna possível no futuro e, finalmente, pelo conjunto maior de formulações que o caracterizam como um tipo determinado de discurso."<sup>307</sup> O enunciado apresenta-se sempre em um campo em que ele vem situar-se como elemento singular, possuindo relevância e localização determinadas, construindo relações com formulações passadas e reatualizando as possibilidades futuras de formulações. Um enunciado supõe "um campo de coexistência, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis."<sup>308</sup> O conjunto de enunciados ao qual Foucault se refere aqui não se confunde, portanto, com um simples conjunto de elementos linguísticos que determinam uma significação, mas o de um jogo enunciativo que aloja unidades significativas em posições e funções determinadas.

Finalmente, a última condição para que uma sequência de elementos linguísticos seja considerada um enunciado na arqueologia foucaultiana é sua existência material. A materialidade constitui o próprio enunciado, no sentido que as "coordenadas e o *status* material"<sup>309</sup> de um enunciado lhe são intrínsecos, podendo distinguir no uso de uma frase idêntica vários enunciados diferentes. Assim, o desenho de um rosto na areia é um enunciado destinado a desvanecer-se rapidamente, mas o mesmo desenho feito em uma pedra destina-se a uma grande permanência. Uma frase dita entre poucos ouvintes, existindo somente no tempo em que é enunciada, pode muito bem não ter a mesma seriedade e comprometimento que uma frase escrita em um livro. A identidade do enunciado será outra quando se modifica seu status material, mas se nunca é exatamente a mesma materialidade que estará em jogo em uma enunciação, como seria possível a repetição de um enunciado? Para bem explicar esse ponto Foucault acredita ser necessário o cuidado em diferenciar enunciação e enunciado. Se Foucault define a enunciação como a emissão singular de um conjunto de signos, é evidente que, possuindo uma individualidade espaço-temporal, não é possível repetir uma enunciação. O enunciado, entretanto, não se distingue pelo mesmo tipo de materialidade que caracteriza a singularidade de uma enunciação. A "materialidade do enunciado não é definida pelo espaço ocupado ou

---

<sup>306</sup> Ibid, p.128-129

<sup>307</sup> MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*, p.151

<sup>308</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.131

<sup>309</sup> Ibid, p.132

pela data da formulação, mas por um *status* de coisa ou de objeto, jamais definitivo, mas modificável, relativo e sempre suscetível de ser novamente posto em questão".<sup>310</sup> Sua materialidade é mais institucional do que física. Responde a uma complexidade convencional das práticas históricas e não a uma pura corporeidade. Não se trata de um positivismo ingênuo, mas sim de buscar o registro do reconhecimento material, sempre transformável, que define um enunciado. Ao mesmo tempo em que a materialidade discursiva constitui a identidade de um enunciado, é um conjunto de finito de enunciados que forma uma instituição material de status reconhecido em um contexto. Assim, da mesma forma que um conjunto de enunciados fornece condições e limites para que algo possa ser dito, recebido e preservado sob dado status material, também os novos enunciados modificam este "*campo de utilização*".<sup>311</sup> É porque o enunciado encontra-se "em campos de utilização" que podemos vê-lo "na ordem das contestações e das lutas, [onde] torna-se tema de apropriação ou de rivalidade."<sup>312</sup> Ou seja, para Foucault é porque o campo de materialidade do enunciado é constituidor de sua identidade e, ao mesmo tempo, transformável, uma vez que é resultado de práticas históricas, que podemos vislumbrar a disputa política nele envolvida. O enunciado insere-se em um campo institucional que lhe oferece identidade, mas enquanto resultado de práticas que o institucionalizaram, este próprio campo que confere status aos enunciados é um objeto de luta.

Em seu livro sobre a trajetória arqueológica de Foucault, Roberto Machado resume a definição do enunciado em *A arqueologia do saber* da seguinte maneira:

o enunciado é uma função que possibilita que um conjunto de signos, *formando unidade lógica ou gramatical*, se relacione com um domínio de objetos, receba um sujeito possível, coordene-se com outros enunciados e apareça como um objeto, isto é, materialidade repetível. É pelo enunciado que se tem o modo como existem essas unidades de signos. Ele lhes dá as modalidades particulares de existência, estipula as condições de existência dos discursos. Descrever um enunciado é descrever uma função enunciativa que é uma condição de existência.<sup>313</sup>

Machado, no entanto, em uma tentativa de simplificar a definição de enunciado acaba por restringi-la demasiadamente, pois afirma como uma das suas condições a formação de "unidade lógica ou gramatical" por um conjunto de signos. Ora, um gráfico, uma curva de crescimento, quadro classificatórios não formam unidade lógica ou gramatical, mas podem formar enunciado.<sup>314</sup> O quadro de Magritte pode até possuir uma frase - "*Ceci n'est pas une pipe*" - mas o enunciado composto pelo quadro não se restringe a essa unidade gramatical.

---

<sup>310</sup> Ibid, p.135

<sup>311</sup> Ibid, p.137

<sup>312</sup> Ibid, p.138

<sup>313</sup> MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*, p.152 (Grifo meu)

<sup>314</sup> Ver FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.109

"*Las meninas*" também não possui unidade lógica ou gramatical, mas a análise das condições de existência deste quadro de Velásquez constitui um dos momentos mais importantes na argumentação da análise discursiva operada em *As palavras e as coisas*. Com essa ressalva não se trata de afirmar que quaisquer objetos ou quaisquer conjunto de signos sejam enunciados, mas somente de estender as condições de identificação de um enunciado além daquilo que pode formar unidade lógica ou gramatical.

Pela análise foucaultiana do quadro de Magritte vemos algo importante em relação ao papel político dos enunciados. O caligrama, a pintura ou a literatura podem formar diferentes enunciados, mas nem sempre as funções que esses enunciados desempenham será equivalente em relação ao campo discursivo em que puderam surgir. Os enunciados não surgem necessariamente em um campo discursivo simplesmente para repetir o sistema que as funções de outros enunciados criaram. Eles podem retomar funções para perverter, transformar ou transgredir relações que estavam institucionalizadas, alterando esse sistema e tornando outros possíveis. O quadro de Magritte executaria uma tal perversão ao retomar o tríplice papel atribuído tradicionalmente ao caligrama: "compensar o alfabeto; repetir sem o recurso da retórica; prender as coisas na armadilha de uma dupla grafia."<sup>315</sup> Segundo Foucault, "ele retoma as três funções, mas para pervertê-las e inquietar por aí todas as relações tradicionais da linguagem e da imagem."<sup>316</sup>

Contra a discursividade imediata que liga a imagem a um nome no caligrama, Magritte faz a linguagem aparecer em sua espessura própria, lembrando-nos a todo momento que o desenho do cachimbo e o nome do cachimbo são ambos signos, mas também que são a partir desses signos que definimos o objeto cachimbo, que, entretanto, só existe enquanto nomeado dentro de uma linguagem. Em seu quadro, Magritte revela o vazio próprio da linguagem, que sempre fala somente em alusão a um código a ela implícito e, portanto, nunca fala mais do que ela mesma. Assim, foi preciso apontar para as formas de aprisionamento do discurso em uma linguagem naturalizada para tornar possíveis outros enunciados com diferentes jogos linguísticos.<sup>317</sup>

Trata-se, então, de uma transgressão da linguagem instituída que evidencia todo sentido como o resultado de jogos linguísticos que não se fundamentam em qualquer ordem preestabelecida. Como lembra Gros ao comparar as referências que Foucault faz ao texto de Borges

---

<sup>315</sup> FOUCAULT, M. *Isto não é um cachimbo*, p.22

<sup>316</sup> *Ibid*, p.24

<sup>317</sup> Como afirma René Magritte: "meus quadros foram concebidos para ser signos materiais da liberdade do pensamento". (*Les Mots et les Images*, p.131)

e ao quadro de Magritte: "A pouco tempo, na enciclopédia chinesa de Borges, as palavras e as coisas não encontravam mais um espaço de ordem onde se comunicar. Aqui as frases e as imagens vêm seu lugar comum se deslocar."<sup>318</sup> Se no prefácio de *As palavras e as coisas* Foucault nos informa que seu livro nasceu da experiência de leitura da enciclopédia chinesa de Borges, mais especificamente do riso que o seu texto provocou ao perturbar "todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia"<sup>319</sup>, é porque sua reflexão sobre a linguagem tem por base o desmoronamento da plenitude sentido operado atualmente nos enunciados de Magritte, Borges, Nietzsche, Freud, Barthes, Bataille e outros. O que tais enunciados têm em comum é a afirmação da ausência de lugar comum entre os signos e os seres que eles designam<sup>320</sup>, o que faz eles operarem a abertura de um campo discurso no qual a própria arqueologia vêm se inserir.

É porque, para a arqueologia, os signos não são somente um meio para designar algo já existente, é porque pressupõe que a prática discursiva é constituidora de realidade, que ela define o discurso como seu objeto de estudo, entendo o discurso como aquilo que é "constituído por um conjunto de sequências de signos, enquanto enunciados, isto é, enquanto lhes podemos atribuir modalidades particulares de existência."<sup>321</sup> Após a definição do enunciado em *A arqueologia do saber* vemos que, para Foucault, colocar-se o problema do discurso é o mesmo que perguntar-se pelas práticas que garantem existência de elementos históricos com os quais organizamos as nossas próprias ações e o nosso pensamento, enfim, elementos que configuram todo o nosso modo de ser.

Ao se perguntar pelas modalidades de existência dos enunciados, trata-se, então, de interrogar a possibilidade de transgressão do nosso campo de saber quando constituímos novas experiências discursivas. Transgressão que somente será possível quando rejeitarmos os temas transcendentais de uma linguagem pura, pensada como "a obra do ser humano"<sup>322</sup> que em sua liberdade fundaria o conhecimento de seu destino. Nosso pensamento só pode vislumbrar o discurso em sua problemática existência se considerar a função enunciativa em seu poder de formação e de transformação, renunciando conceber a linguagem em uma função meramente designativa. É preciso renunciar "não apenas o ponto de vista do significado [...], mas também o do significante, para fazer surgir o fato de que, aqui e lá, existe linguagem, de acordo com domínios de objetos e sujeitos possíveis, de acordo com outras formulações e reu-

---

<sup>318</sup> GROS, F. *De Borges à Magritte*, p.19

<sup>319</sup> FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, p.7

<sup>320</sup> Ver SABOT, P. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.11

<sup>321</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.141

<sup>322</sup> *Ibid*, p.148



tilizações eventuais."<sup>323</sup> Para aparecer como resultado de uma prática, e uma prática que ao estar sujeita a transformação não pode deixar de ser política, o discurso precisa ser interrogado na eventualidade de suas formações: na sua "lei de raridade"<sup>324</sup>, na sua "forma sistemática da exterioridade"<sup>325</sup>, e nas suas "formas específicas de acúmulo"<sup>326</sup>, que podem ser encontradas na análise das regularidades dos enunciados efetivamente proferidos. A análise da prática discursiva coloca-se, assim, contra as pesquisas das totalidades, do fundamento transcendental e da busca da origem que aprisionavam a história dos sistemas de pensamento em uma teoria do conhecimento.

Assim, vemos como a problematização da verdade enquanto acontecimento histórico iniciada na arqueologia conduz Foucault a pensar o discurso como contingente, raro, por não estar fundamentado em qualquer horizonte de sentido necessário, capaz de lhe fornecer um valor universal. As verdades são compreendidas como pertencentes a sistemas discursivos passíveis de serem transformados e, por isso mesmo, as regras do discurso presentes nos jogos históricos de verdade se apresentam 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 consequência, desde sua existência (e não simplesmente nas suas "aplicações práticas") a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política."<sup>327</sup> Ao referir-se a esta mesma passagem de *A arqueologia do saber* o intérprete Roberto Machado parece diminuir a importância da problematização política do saber antes dos estudos da genealogia. Machado afirma que em *A arqueologia do saber* Foucault refere-se "uma única vez ao poder, e apenas para sugerir que o saber tem relação com o poder ou é objeto de uma luta política."<sup>328</sup> No entanto, se analisamos com calma as próprias palavras de Foucault o peso que ele dá a relação entre saber e poder é muito maior do que Machado concede. Na passagem de Foucault vemos que na arqueologia o discurso é pensado não apenas em suas condições de apropriação e de utilização, mas, principalmente, como algo cujas possibilidades de aparecimento são limitadas. Foucault não está apenas sugerindo que o saber tem relação com o poder ou que o discurso é um objeto de uma luta política, ele está afirmando explicitamente, de modo semelhante ao que já havia feito em *As palavras e as coisas*<sup>329</sup>, que desde sua existência o saber que estrutura nosso pensamento está imerso em relações de

---

<sup>323</sup> Ibid, p.146

<sup>324</sup> Ibid, p.156

<sup>325</sup> Ibid, p.158

<sup>326</sup> Ibid, p.161

<sup>327</sup> Ibid, p.158

<sup>328</sup> MACHADO, R. *Deleuze e a filosofia*, p.211

<sup>329</sup> Ver FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, p.339

poder. Em suma, enquanto delimitada por regras históricas variáveis, sendo estas regras transformáveis pela prática de outras relações possíveis capazes de engendrar elementos discursivos singulares e inexistentes até então, a própria formação do discurso se constitui como problema político, e não somente a questão de sua aplicação. Assim, a distinção entre aquilo que seria a aplicação prática e aquilo que seria apenas teoria, distinção comumente utilizada em certo pensamento político de bases transcendentais, não poderá ser empregada para compreender o pensamento político de Foucault.

Através do caráter transformável pelo qual Foucault pensa o discurso podemos compreender melhor a sua noção de *a priori* histórico. Com essa noção que causa um estranhamento inicial inevitável - afinal, como algo poderia ser simultaneamente *a priori* e histórico? Como poderia ser constituidor da experiência e formado pela experiência? - Foucault pretende marcar a distância que o separa de qualquer estudo atemporal do conhecimento. Como afirma Nunes, admitindo "o *a priori* histórico, Foucault admite, igualmente, que a verificação, necessária para comprovar se o que afirmamos na linguagem concorda ou não com o que se passa na experiência, tem variado, no decorrer do tempo".<sup>330</sup> Se, no entanto, Foucault busca analisar as formas de conhecimento, deixa claro que não se trata de designar a "condição de validade para juízos, mas [trata-se de buscar a] condição de realidade para enunciados. [...] *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas."<sup>331</sup> Não se buscará na arqueologia as condições para que a verdade seja possível, não se tratará de uma teoria do conhecimento, mas sim de descrever, a partir de documentos, as condições históricas que permitiram o surgimento de elementos discursivos singulares porque produzidos por práticas que obedecem a regras específicas de relação.

A busca pelo campo de possibilidade de um conhecimento verdadeiro pertence a uma forma de filosofia transcendental que seria incapaz de enxergar as relações temporais que constituem um campo de possíveis enunciados. Ao apropriar-se de um termo consagrado pela filosofia crítica kantiana, Foucault o ressignifica acrescentando a ele justamente aquilo negava, ou seja, a historicidade das formas de conhecimento e das formas de experiência. Portanto, não se trata de buscar na arqueologia um *a priori* formal, nem muito menos um *a priori* formal dotado de uma história. Assim, temos de ter cuidado em não interpretar a historicidade que envolve o "*a priori* das positividades"<sup>332</sup> apenas como um sistema que do exterior defini-

---

<sup>330</sup> NUNES, B. *A arqueologia da arqueologia*, p.60-61

<sup>331</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.167

<sup>332</sup> *Ibid*, p.168

ria um conjunto de variação possível de enunciados em determinado tempo, pois "ele próprio é um conjunto transformável."<sup>333</sup> Ou seja, a escrita de *A arqueologia do saber* nos desautoriza a pensar, como fazia Nunes ainda na década de 1960, ao analisar principalmente *As palavras e as coisas*, que para Foucault a "positividade em que se fundamentam [diversos sistemas epistemológicos] apenas intercepta o processo histórico, sem nele encontrar sua origem."<sup>334</sup> Pelo contrário, a positividade de que fala a arqueologia é inteiramente histórica, transformável. O *a priori* que interessa a arqueologia "não escapa a historicidade."<sup>335</sup>

Esse conjunto transformável que a arqueologia faz aparecer também não deve ser compreendido como algo que tem sua existência dada nos fatos brutos do discurso, mas sim como algo dependente da própria demarcação que a perspectiva arqueológica estabelece. Tal questão é esclarecida quando, diferenciado-se daquilo que compreende de modo geral como a história das ideias, Foucault, na quarta parte de *A arqueologia do saber*, retoma algumas críticas, já realizadas nos dois textos que analisamos no primeiro capítulo desta tese, aos pressupostos inerentes a suas pesquisas. A história das ideias, ao preocupar-se em estabelecer a diferença entre aquilo que repete o estabelecido e aquilo que traz a novidade no pensamento, acaba por tomar como dada a possibilidade de se traçar entre discursos diferentes relações de semelhança e de sequência.<sup>336</sup>

Pressupor que se pode traçar uma sequência de antecedentes de um pensamento somente pela aplicação de um calendário seria uma postura muito ingênua. Qualquer sequência sempre será determinada pelo recorte que se escolhe aplicar, ou seja, vislumbrar uma evolução ao longo da história só será possível na medida em que se pressupõe um ponto de chegada e um ponto de partida, sendo essa pressuposição uma imposição do historiador das ideias sobre os discursos. O mesmo ocorre com a categoria de semelhança: "Não há semelhança em si, imediatamente reconhecível, entre as formulações: sua analogia é um efeito do campo discursivo em que a delimitamos."<sup>337</sup> Esclarecida dessa forma a crítica que a arqueologia faz a busca da originalidade, compreendemos que a pesquisa das regularidades discursivas, capazes de fornecer os *a priori* históricos, não se faz por oposição as irregularidades que tornariam certos discursos menos esperados. Nos recortes que ela mesma realiza sem a pretensão de que sejam definitivos, o que a arqueologia opõe são certas formas de regularidade à outras, partindo da suposição de que todo enunciado (por mais genial que ele possa ser considerado aos olhos que

---

<sup>333</sup> Idem

<sup>334</sup> NUNES, B. *A arqueologia da arqueologia*, p.61

<sup>335</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.168

<sup>336</sup> Ver Ibid, p.186

<sup>337</sup> Ibid, p.187

buscam descrever as heroicas e emocionantes manifestações criadoras do espírito) encontra-se submetido a regras discursivas que o antecedem e o tornam possível.

Tais relações, que definem as condições de possibilidade dos enunciados, mas que só aparecem através de um recorte operado deliberadamente pela perspectiva que se adota, e não de um ponto de vista supostamente neutro, terão um estatuto que será considerado tão verdadeiro quanto qualquer outro discurso fundamentado em pesquisas históricas. Isso porque quando se recusa a reivindicação de uma posição não-perspectiva e não-estratégica, esta recusa faz-se em nome do perspectivismo e do caráter estratégico de toda pesquisa que reconhece a verdade não como descoberta, mas como produto ficcional.

Assim, comparando a arqueologia com aquilo que chama de modo geral como história das ideias, Foucault, na quarta parte de *A arqueologia do saber*, desenvolve com poucas mudanças algumas problemáticas que já havíamos visto nas análises anteriores. É válido destacar, ainda nessa parte, a relação que Foucault estabelece entre saber e ideologia. Na genealogia da década de 1970 a crítica a noção de ideologia<sup>338</sup> aparece voltada a suposição, segundo Foucault, de certo "marxismo acadêmico"<sup>339</sup>, de que diferentemente da ideologia existiria algo como a verdade. Nesse contexto a noção de ideologia também traria como prejuízo as crenças na existência de um sujeito de conhecimento, que por ela seria desviado de seu destino, e de infraestruturas que a animariam, fazendo que seus enunciados sejam derivados de uma força mais importante que eles próprios. Ora, tal crítica genealógica em nada se contradiz com os princípios teóricos da arqueologia, mas, ao contrário, vem confirmar sua crítica as noções de verdade transcendental, do sujeito de conhecimento e de uma análise que não se faz na materialidade discursiva, focando-se em abstrações que determinariam o discurso do seu exterior. No entanto, em *A arqueologia do saber* tais críticas não são formuladas da mesma maneira. Há, aqui, uma diferença de denominação, e não de posicionamento filosófico e político: quando, nesse momento, Foucault estabelece a possibilidade de se estudar "o funcionamento ideológico de uma ciência para fazê-lo aparecer e para modificá-lo"<sup>340</sup>, não está sendo proposto uma purificação do discurso em busca de seus fundamentos legítimos, mas, antes, a problematização de sua existência como prática. O estudo do funcionamento ideológico das ciências não está sendo compreendido aqui sob o paradigma marxista que Foucault criticará mais tarde. Trata-se de uma compreensão diferente do termo ideologia, cuja utilização ainda não havia sido problematizada. Enquanto na genealogia Foucault preferirá não se referir a este

---

<sup>338</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.148

<sup>339</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.538

<sup>340</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.243

termo por acreditar estar demasiadamente carregado de utilizações contrárias ao seu pensamento, em *A arqueologia do saber* a referência ao estudo do funcionamento ideológico aparece adaptado a sua perspectiva, de modo a ressignificar o estudo político com as bases de sua arqueologia.

Nas últimas páginas antes da conclusão, *A arqueologia do saber* sugere outras arqueologias possíveis que não estariam delimitadas ao estudo dos discursos científicos. Desviando-se do questionamento da *episteme* e voltando-se a um questionamento da ética, uma arqueologia da sexualidade poderia mostrar "como as proibições, as exclusões, os limites, as valorizações, as liberdades, as transgressões da sexualidade, todas as suas manifestações, verbais, ou não, estão ligadas a uma prática discursiva determinada."<sup>341</sup> O saber que forma determinada configuração discursiva da sexualidade não seria relacionado assim com as formas epistemológicas de uma ciência, mas a "outro feixe de relações."<sup>342</sup> Propondo, assim, outra aplicação de seu método de estudo Foucault já revelava nesse momento uma preocupação em analisar a problemática da sexualidade como uma prática discursiva histórica, análise que, ao se realizar entre as décadas de 1970 e 1980, ganhará suas especificidades e deslocamentos, mantendo-se fiel, no entanto, a concepção de que se tratará de um acontecimento histórico a ser analisado nas bases do método arqueológico.

A análise da positividade do saber é também sugerida nessa parte ao estudo da pintura como prática discursiva, confirmando que a descrição dos enunciados não deve ser restringida àqueles que formam frases ou proposições. No entanto, será a terceira sugestão de outras arqueologias possíveis que merecerá ser mais explorada aqui: Foucault menciona brevemente aqui o surgimento da possibilidade de se fazer um estudo arqueológico do "saber político".<sup>343</sup> Do mesmo modo como para fazer uma arqueologia da sexualidade seria necessária uma direção diferente do relacionamento do saber com a *episteme*, aqui também não seria às estruturas da ciência que se buscaria aproximar o saber político, mas sim "na direção dos comportamentos, das lutas, dos conflitos, das decisões e das táticas."<sup>344</sup> Tal descrição da positividade do saber político recusaria as dicotomias presentes em noções como teorização da prática ou aplicação da teoria, pois tal saber, assim como aqueles analisados em relação à *episteme*, "Inscreve-se, logo de início, no campo das diferentes práticas em que encontra, ao mesmo tempo, sua especificação, suas funções e a rede de suas dependências."<sup>345</sup> Superadas as antropologias

---

<sup>341</sup> Ibid, p.252

<sup>342</sup> Ibid, p.255

<sup>343</sup> Ibid, p.254

<sup>344</sup> Idem.

<sup>345</sup> Idem

que aprisionavam o pensamento filosófico na busca de verdades transcendentais, o pensamento político não se reportará mais as noções vagas de conscientização capazes de unir a prática à teoria. O jogo discursivo em que se tornam possíveis enunciados, quando considerado feito de práticas contingentes, estará desde sempre imbricado em estratégias.

Assim, o método arqueológico permite, como afirma a pesquisadora Rosa Maria Bueno Fischer, trocar "explicações lineares de causa e efeito ou mesmo interpretações ideológicas simplistas, ambas reducionistas e harmonizadoras de uma realidade bem mais complexa, [...] [pela constatação que] a realidade se caracteriza antes de tudo por ser belicosa, atravessada por lutas em torno da imposição de sentidos."<sup>346</sup> Pensar a prática discursiva significa, portanto, indagar os acontecimentos dos enunciados em suas relações de atualização do referencial, da posição de enunciação, do correlato conceitual e das estratégias teóricas que são postas em jogo por um discurso determinado, sendo essas mesmas relações indissociáveis da questão do poder: "enunciados e visibilidades, textos e instituições, falar e ver constituem práticas sociais por definição permanentemente presas, amarradas à relações de poder, que as supõem e as atualizam."<sup>347</sup> Como seria possível, então, dizer que Foucault interessa-se pelas relações de poder somente após a arqueologia? Não somos obrigados, ao perceber a indistinção entre práticas discursivas e práticas políticas em Foucault, a conceber a arqueologia como uma empreitada política que justamente possibilita a liberação do campo discursivo em seus posicionamentos para ser analisado em suas dependências com outras práticas?

Muitos leitores de Foucault não compartilharam de sua perspectiva ao dissociar as práticas discursivas, que constituiriam somente uma análise teórica, das práticas sociais, vistas como responsáveis pela introdução da política em seu pensamento. Blanchot exemplifica bem este tipo de leitura na seguinte afirmação: "o livro *Vigiar e Punir* marca a passagem do estudo limitado às práticas discursivas ao estudo das práticas sociais que constituem o seu pano de fundo. É a emergência da política no trabalho e na vida de Foucault."<sup>348</sup> O que está sendo afirmado nesse trecho seria uma dissociação junto com uma possível determinação (pano de fundo) entre a dimensão da prática discursiva e a da prática social. No entanto, como vimos anteriormente, é precisamente contra o pensamento de determinações de uma prática a outra que Foucault se coloca. É também considerando a prática discursiva como uma dentre outras práticas sociais que torna-se caduca qualquer tentativa de dissociação. A política não surge no pensamento de Foucault quando há em seus textos a explicitação de se estar realizando uma

---

<sup>346</sup> FISCHER, R.M.B. *Trabalhar com Foucault: Arqueologia de uma paixão*, p.80

<sup>347</sup> *Ibid*, p.75

<sup>348</sup> BLANCHOT, M. *Michel Foucault, tel quel je l' imagine*, p.43

analítica das relações de poder. Como Foucault poderia ignorar na década de 1960, ao afirmar a contingência dos discursos que nos perpassam, que nas práticas discursivas encontramos sempre relações de poder? Se em suas pesquisas arqueológicas, principalmente em *As palavras e as coisas*, Foucault não trabalha as relações entre práticas discursivas e práticas não discursivas com o aparato teórico que será conquistado na década seguinte em sua genealogia das relações de poder, isso não significa que ignorasse o fato de que "o pensamento, no nível de sua existência, desde sua forma mais matinal, é ele mesmo uma ação - um ato perigoso."<sup>349</sup> Como vemos neste trecho do seu livro de 1966, ao se interrogar as condições de existência de sistemas de pensamento a questão de seus posicionamentos estratégicos é conseqüentemente implicada.

Pelo que vimos anteriormente, a política para Foucault não deve ser delimitada a assuntos que atualmente reconhecemos como pertencentes a esta categoria discursiva cujo uso é muito pouco problematizado. Quando enxerga-se a política em seu pensamento somente no momento em que se refere a problemas tradicionalmente considerados como políticos, deixa-se de lado a própria crítica foucaultiana sobre os limites do pensamento político e filosófico preso à "dimensão do jurídico-político".<sup>350</sup> Tal pensamento, por voltar-se a uma questão da legitimidade política, não pode perceber as relações políticas no nível de suas existências. Assim, se é possível uma arqueologia do saber político, que seria diferente da arqueologia das ciências humanas, não é porque as ciências humanas pensadas no nível do saber que as constituem não sejam desde sempre práticas políticas, mas sim porque nesta outra arqueologia o saber não seria entrecruzado com as estruturas da *episteme*, mas sim diretamente com os conflitos políticos. Interessante notar nesse final de *A arqueologia do saber* a diferenciação que Foucault faz das pesquisas voltadas à *episteme* de pesquisas futuras que estariam voltadas para ética ou diretamente para os conflitos políticos. Se não devemos ler aqui um programa de pesquisa que foi simplesmente posto em prática, também não podemos deixar de observar que quando Foucault posteriormente reivindica a metodologia arqueológica em suas pesquisas das décadas seguintes, não se trata de uma leitura retrospectiva descabida, pois, mesmo neste livro de 1969 a arqueologia é pensada como algo independente e mais amplo que o estudo do discurso enquanto ligado ao domínio específico das ciências.

A "passagem" da década de 1960 para 1970, da arqueologia para a genealogia, portanto, não compõem um abandono metodológico, mas uma diferença de enfoque, uma vez que é o saber que continuará sendo objeto de pesquisa e aquilo que possibilitará enxergar as práticas

---

<sup>349</sup> FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, p.339

<sup>350</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I, La volonté du savoir*, p.116

como acontecimentos. No início da genealogia o enfoque da pesquisa será no entrecruzamento entre saber e poder, possibilitando uma visualização dos conflitos políticos em uma análise das relações de poder voltada a sua efetivação histórica. Tais relações de poder estão encobertas às pesquisas políticas que se preocupam antes em estabelecer a legitimidade do poder, assim como estão encobertas as regras discursivas para as teorias de conhecimento que buscam critérios de validação de verdades. Já na chamada fase ética da genealogia, o enfoque volta-se a relação dos saberes com as práticas de constituição de si. Liberto dos pressupostos antropológicos que concebiam o sujeito como transcendental, Foucault poderá analisar a constituição histórica da subjetividade. Dessa forma, se seria errado afirmar uma continuidade absoluta entre os textos da década de 1960 até o final de sua vida, vemos que é justo afirmar que a arqueologia aparece como condição de possibilidade das pesquisas posteriores.

Retomando a análise de *A arqueologia do saber* vemos que na sua conclusão o texto volta a forma de um diálogo de Foucault com seus críticos humanistas. Primeiramente Foucault reescreve as críticas da negação da história motivadas pela suspensão arqueológica da referência a um "sujeito falante"<sup>351</sup> na análise discursiva e reescreve os esforços de enxergar a arqueologia como uma fracassada tentativa de utilização do método estruturalista fora de seus limites. Ora, esse "jogo de deslocamentos e incompreensões" é visto por Foucault como perfeitamente "coerente e necessário."<sup>352</sup> Nessa impostura intelectual é possível desviar o debate da crise em que se encontra o pensamento transcendental ao ver o sujeito, que lhe servia de fundamento, ser esfacelado pelo pensamento contemporâneo. Contudo, uma vez reconhecido o lugar aonde realmente se encontra a batalha teórica, surge o levante da problemática inevitável da parte de todo pensamento que necessita estar baseado em um território ontológico determinado: se a arqueologia nos priva de nosso fundamento, ao fazer isso, qual é o fundamento que ela reivindica para si? Como a arqueologia pode querer encontrar legitimidade em seu discurso se ela considera todos os discursos como nada mais que acontecimentos? Não estaria a arqueologia destinada a ingenuidade positivista que crê ter acesso imediato aos fatos sem perceber que estes sempre dependem de uma dada compreensão do ser? Se a arqueologia pretende fazer a história dos discursos, fundamentando sua análise exclusivamente por documentos históricos, como pode querer dirigir-se a problemas filosóficos?

Diferentemente das objeções que empobreciam o debate por não dirigem-se de fato aos temas arqueológicos, a problemática sobre o solo de onde ela fala volta-se a uma questão filosófica que Foucault reconhece como essencial. Por tal questão podemos começar a com-

---

<sup>351</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.260

<sup>352</sup> *Ibid*, p.266



preender a singularidade do pensamento foucaultiano em relação aos discursos da modernidade. Como afirma Foucault:

meu discurso, longe de determinar o lugar de onde fala, evita o solo em que se poderia apoiar. [...] Trata-se de desenvolver uma dispersão que nunca se pode conduzir a um sistema único de diferenças, e que não se relaciona a eixos absolutos de referência; trata-se de operar um descentramento que não permite privilégio a nenhum centro. Um tal discurso [...] opera sem cessar as diferenciações: é *diagnóstico*.<sup>353</sup>

A arqueologia não deve ser compreendida como filosofia, caso entenda-se a filosofia como a busca de uma origem na qual todo pensamento poderia se basear, e não deve ser compreendida como história, caso entenda-se a história como uma pura decifração de dados que em si mesmos já teriam seu sentido. Longe destas imagens tradicionais da filosofia e da história na modernidade, seguindo a lição nietzscheana da morte do homem junto a morte de Deus, ou seja, da morte de qualquer fundamento absoluto, a arqueologia questiona fronteiras comumente aceitas ao propor uma filosofia histórica, ou poderíamos dizer também uma história filosófica, que não tem objetivo de trazer a verdade ou a memória dos discursos, mas sim seus diagnósticos, com o intuito de proporcionar uma "fratura virtual que abre um espaço de liberdade, compreendida como liberdade concreta, ou seja, como transformação possível."<sup>354</sup> Seus diagnósticos, então, assim como os discursos que analisa, não têm uma validade eterna, não são atemporais, mas destinam-se ao esfacelamento de suas eficácias no momento em que as práticas descritas por eles não forem mais atuantes.

Deste modo vemos que, se a faceta mais evidente do seu engajamento político arqueológico se encontra na recusa dos empreendimentos antropológicos, entendidos como fonte impensada de orquestração dos trabalhos políticos e intelectuais, não podemos deixar de observar que, ao considerar a "acontecimentalização" de objetos tidos como naturais em domínios específicos, Foucault também dá início a um outro modo de ação político-filosófico. O papel de tal ação é o de promover uma experiência de transformação do pensamento ao voltar-se ao que há de particular a determinados campos de saber. Esta característica política tem como consequência a renúncia aos textos filosóficos como as principais fontes da sua investigação, uma vez que a filosofia não é mais sacralizada enquanto discurso do originário e nem tem mais qualquer privilégio no que diz respeito à formação dos campos epistemológicos de nossa cultura. Abandonando os questionamentos sobre um fundamento ou sobre verdades de valor transcendental, Foucault se interessa na arqueologia pela instauração de positivities na história ocidental: primeiramente, ao mostrar a emergência na Modernidade da prática psiqui-

---

<sup>353</sup> Ibid, p.267-268

<sup>354</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.449

átrica em *Historia da loucura*; depois, ao evidenciar a ruptura, tanto na forma do olhar clínico quanto no estatuto social, que possibilitou o surgimento da medicina clínica em *O nascimento da clínica*; e, por último, ao narrar o nascimento das ciências empíricas modernas (economia política, biologia e linguística) e das ciências humanas (psicologia, sociologia e antropologia) em *As palavras e as coisas*. Posteriormente, na sua genealogia, Foucault continuará voltado a fontes comumente recusadas pelo trabalho filosófico: por isso, por exemplo, ele afirmará em 1973, de maneira provocativa em relação aos historiadores da filosofia, “que Bentham seja mais importante para nossa sociedade do que Kant, Hegel, etc.”<sup>355</sup> Assim também, em *História da loucura*, Pinel e Tuke são as fontes mais importantes para a compreensão da estrutura moderna de saberes sobre a loucura, e quando Hegel ou Descartes são citados, os discursos filosóficos são analisados dentro do conjunto de discursos de suas épocas como sintomas que possibilitam o diagnóstico arqueológico. Desde do início da arqueologia é o próprio pensamento que aparece como um campo de batalha política, sendo a libertação dos pressupostos transcendentais humanistas e o desmonte das naturalizações advindas de diferentes campos de saber justamente os objetivos desta empreitada foucaultiana.

Tal afastamento foucaultiano da tarefa milenar que a filosofia se atribui de encontrar um discurso neutro capaz de fornecer leis universais será tematizado na genealogia através da noção de vontade de verdade. No início dos anos 1970 Foucault se interessará em contrapor as perspectivas de uma certa tradição filosófica baseada nas concepções do conhecimento de Platão e de Aristóteles com a de Nietzsche, que a colocaria à prova. O próximo capítulo desta tese tratará de como tal questão leva Foucault a especificação de sua tarefa política enquanto intelectual e a delimitação das análises dos mecanismo de poder.

---

<sup>355</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits II (1970-1975)*, p.594

### 3º CAPÍTULO - Delimitação estratégica da análise dos sistemas de verdade

Talvez possamos conceber que há ainda para a filosofia certa possibilidade de exercer um papel em relação ao poder que não seria um papel de fundação ou de recondução do poder. Talvez a filosofia possa exercer um papel do lado do contrapoder, com a condição de que esse papel não consista mais em fazer valer, face ao poder, a própria lei da filosofia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como profética, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar ora como pedagogia, ora como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno ao poder, as estratégias dos adversários no interior das relações do poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, em resumo, com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas em termos de existência.<sup>356</sup>

A passagem acima, retirada de uma conferência que Foucault apresentou no Japão em 1978, intitulada *A filosofia analítica da política (La philosophie analytique de la politique)*, traz ao debate a questão dos papéis que a filosofia pode assumir em relação ao poder. Desde o início de sua arqueologia, como vimos nos capítulos anteriores, para Foucault a filosofia não deveria atualmente pretender sustentar um discurso universal, capaz de fornecer prescrições políticas neutras ou valores absolutos. Reconhecendo a incontornabilidade do caráter finito, parcial e arbitrário de todo discurso, será justamente contra o estatuto a-histórico que a filosofia se autoatribuiu que precisamos nos posicionar. Mas o que resta, então, à filosofia? Como poderemos falar ainda em discurso filosófico se negamos toda possibilidade de um discurso verdadeiro em si mesmo? Pois bem, é preciso resignificá-lo, reconhecendo para tanto seu alcance limitado. Ora, em certa medida o arqueólogo já fazia isto ao definir a tarefa da filosofia como diagnóstico. Assim, nos estudos da genealogia foucaultiana do poder percebe-se o mesmo tipo de procedimento crítico operado em suas pesquisas arqueológicas. Tanto em um momento quanto no outro não se tratará de, com a sua filosofia, perguntar sobre a verdade dos saberes ou sobre a legitimidade dos poderes que se analisam, mas sim de colocar a questão de suas existências. Ou seja, analisando relações singulares, Foucault continuará a se questionar sobre como foram formadas, transformadas e quais são as correlações existentes entre determinadas práticas históricas compreendidas enquanto acontecimentos.

Como não poderia ser diferente em um pensamento móvel, em sua genealogia do poder surgirá toda uma série de problemas novos, com outras ênfases e outros campos de análise. Seria embaraçoso, no entanto, querer sustentar uma ruptura em suas análises em relação aos estudos anteriores, considerando tanto a sua problematização da verdade como

---

<sup>356</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.540

acontecimento pela noção do saber, quanto a sua ação política enquanto intelectual que se coloca a tarefa de elucidar práticas específicas da atualidade em sua contingência. Analisando a aula inaugural de Foucault no *Collège de France*, percebe-se rapidamente como a problemática genealógica das relações de poder está interligada com a questão da realidade material do discurso, que analisávamos há pouco.

Em *A ordem do discurso*, Foucault nos chama a atenção para uma inquietação geral das sociedades em relação ao discurso, “uma profunda logofobia, um tipo de medo surdo contra estes acontecimentos, contra esta massa de coisas ditas, contra o surgimento de todos estes enunciados, contra tudo que pode haver aí de violento, de descontínuo”.<sup>357</sup> Especificamente em nossa sociedade, tal inquietação é conjurada por diferentes procedimentos, externos e internos ao próprio campo discursivo. Se não tomarmos o discurso como pura expressão do real, ou através de qualquer um dos temas que procuram negar a sua existência material, vemos que há em sua ação “poderes e perigos que mal se imaginam”<sup>358</sup>, vemos que tomar a palavra é um ato perigoso, que a partir do momento em que algo é enunciado, e, portanto, materializado, por mais que esteja destinado a uma duração finita, aquele que o enunciou não pode controlar seus efeitos nem o tempo de sua existência. No entanto, vemos igualmente que, através de instituições, “vigia-se desde muito tempo a sua aparição, que um lugar foi feito para ele [o discurso], que o honra e o desarma”.<sup>359</sup> Percebe-se, então, como afirma Gros, que a problemática de Foucault nesse momento permanece sendo a “do discurso como campo de existência anônima no qual o sujeito filosófico não reencontra seus frutos.”<sup>360</sup> Ou seja, as aquisições teóricas provenientes da noção de prática discursiva, que negavam a posição filosófica do sujeito como origem de sentido, desenvolvida em *A arqueologia do saber*, servem aqui de base para seu pensamento. É a partir desta base teórica, e não contra ela ou em ruptura com ela, que Foucault parte para a interrogação sobre os procedimentos históricos de delimitação do discurso que buscam ordenar os seus poderes.

Seu ensino no *Collège de France* recebe o título de “História dos sistemas de pensamento”, e, como afirma Foucault no resumo do seu primeiro curso, *Aulas sobre a vontade de saber*, ele estará ancorado em pesquisas anteriores que “haviam permitido reconhecer um nível singular entre todos os que possibilitam a análise dos sistemas de pensamento: aquele das práticas discursivas.”<sup>361</sup> Reconhecendo neste nível uma

---

<sup>357</sup> FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, p.52

<sup>358</sup> Ibid, p.10

<sup>359</sup> Ibid, p.9

<sup>360</sup> GROS, F. *Que sais-je?*, p.55

<sup>361</sup> FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.217

sistematicidade que não é lógica nem linguística, Foucault aponta para sua concretização em “conjuntos técnicos, em instituições, em esquemas de comportamento, em tipos de transmissão e de difusão, em formas pedagógicas que simultaneamente as impõem e as mantêm.”<sup>362</sup> Aqui, tanto quanto já era afirmado em *Arqueologia do saber*, as práticas discursivas encontram-se em uma correlação múltipla com as práticas não-discursivas. A novidade, entretanto, aparece naquilo que neste curso Foucault opõe ao sujeito de conhecimento. Por um lado, contra a pressuposição de um sujeito de conhecimento capaz de explicar os princípios do discurso, no livro de 1969 Foucault havia oposto os sistemas múltiplos de pensamento, os quais poderiam ser analisados em suas regularidades, possibilitando deste modo a descrição do nascimento e da morte da própria forma de pensamento antropológico que requisitava o homem como tal sujeito. Por outro lado, no curso de 1970-1971, Foucault afirma que os princípios de exclusão e de escolha que atravessam as práticas discursivas “designam uma vontade de saber, anônima e polimorfa, sujeita a transformações regulares e considerada num jogo de dependência identificável.”<sup>363</sup> Assim, no curso sobre a noção de vontade de saber, Foucault contrapõe principalmente as concepções aristotélicas e nietzscheanas sobre esta noção, com o objetivo de elaborar um modelo de análise das relações entre conhecimento e desejo, saber e poder, verdade e interesse, o qual é muito diverso daquele da tradição filosófica platônica e aristotélica.

Se na arqueologia Foucault enfatizava constantemente o fato da raridade do discurso, mostrando que o pensamento de cada momento histórico é limitado por suas regras discursivas, agora, no início da década de 1970, Foucault afirma percorrer uma via crítica e uma via genealógica que se efetuam simultaneamente numa mesma abordagem: “A crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos. A genealogia estuda sua [do discurso] formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular.”<sup>364</sup> Como há uma complementariedade entre tais vias, uma não podendo abrir mão da outra em suas efetivações, Foucault afirma que entre elas “a diferença não é tanto de objeto ou de domínio, mas de ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação.”<sup>365</sup> Após tal explicação sobre a complementariedade e a diferença entre a via crítica e a via genealógica, tornam-se mais compreensíveis as relações entre arqueologia e genealogia neste momento de passagem.

---

<sup>362</sup> Idem

<sup>363</sup> Ibid, p.218

<sup>364</sup> FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, p.67

<sup>365</sup> Ibid, p.68-69

Repensando seus textos da década de 1960, Foucault afirmará em entrevista realizada em 1976 que aquilo que lhe faltava anteriormente “era este problema do regime discursivo, dos efeitos de poder próprios ao jogo enunciativo.”<sup>366</sup> E então admite: “Eu o confundia muito com a sistematicidade, a forma teórica ou algo como o paradigma. No ponto de confluência entre *História da loucura* e *As palavras e as coisas* havia, sob dois aspectos muito diferentes, esse problema do poder que eu havia ainda isolado muito mal.”<sup>367</sup> A despeito desta autocrítica, uma vez que se trata em seu trabalho de realizar a cada vez uma diferente “experiência descritiva”<sup>368</sup>, como afirma Foucault em outros momentos, não parece justo sustentar a interpretação de Habermas<sup>369</sup>. Este filósofo alemão, apoiando-se na leitura de Dreyfus e Rabinow<sup>370</sup>, afirma que faltaria à arqueologia um campo de análise adequado para que se pudesse responder aos impasses da questão do poder. No entanto, as trilhas abertas pela problematização dos mecanismos de poder não constituem respostas aos problemas postos pela arqueologia, mas são problemas novos, que aparecem por meio de outras perspectivas. É certo que um novo material analítico foi conquistado na genealogia e que, com ele, novos horizontes de inteligibilidade são lançados sobre questões anteriormente trabalhadas, como na questão, fundamental para o pensamento foucaultiano, sobre o nascimento das ciências humanas. No entanto, é igualmente certo que as pesquisas arqueológicas possuíam seus próprios objetivos e que, em suas constantes reformulações, coerentes com o caráter experimental que assumem para si mesmas, fornecem as condições de possibilidade dos estudos posteriores. Condições de possibilidade abertas, como vimos nos capítulos anteriores, tanto pelo combate às amarras do pensamento transcendental antropológico, quanto pela conquista e amadurecimento do campo da análise discursiva.

Sendo assim, como poderíamos comparar experiências descritivas feitas sob diferentes pontos de ataque, diferentes perspectivas e delimitações? O que se ganha na compreensão de sua trajetória se aceitarmos a simplificação retrospectiva de que sua genealogia do poder viria responder aos impasses das pesquisas arqueológicas? Aceitando tal simplificação não estaríamos comprometendo a singularidade e a riqueza de cada uma das pesquisas

---

<sup>366</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.144

<sup>367</sup> Idem

<sup>368</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.674

<sup>369</sup> Ver HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*, pp.373-377

<sup>370</sup> Segundo tais intérpretes, ignorando o fato da *Arqueologia do saber* ter enfatizado a existência de relações entre práticas discursivas e práticas não-discursivas, apesar destas relações nem sempre constituírem o objetivo da análise arqueológica, Foucault não conseguia pensar o poder regulador das práticas discursivas na arqueologia porque, “neste estágio, ele estava comprometido com a noção de que as práticas discursivas são autônomas e determinam seu próprio contexto”. (DREYFUS, H. e RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p.95)

arqueológicas? Trata-se, aqui e ali, de ênfases diversas e de descrições que, reconhecendo-se parciais, nunca se pretenderam exaustivas. Como afirma Machado, tanto a arqueologia quanto a genealogia se efetuam através de “análises fragmentárias e transformáveis.”<sup>371</sup> Cada uma de suas pesquisas realiza, portanto, um ponto de ataque ao mesmo tempo distinto e correlacionado, seja pela forma da dependência de uma análise à outra, seja pela complementariedade, ou mesmo pelas possibilidades de ressignificação que elas instauram. Sobre este ponto Daniel Defert afirma o seguinte: “A arqueologia como método e, principalmente, *As palavras e as coisas*, são de fato uma propedêutica à genealogia. Portanto, a genealogia tal como nos é apresentada por Foucault, não é a crise da arqueologia: elas se apoiam mutuamente.”<sup>372</sup> Considerando o caráter experimental de sua pesquisa não deveríamos enxergar rupturas absolutas, abandonos, contradições ou incoerências nas suas inflexões teóricas. Antes, trata-se aqui de analisar as diferentes e correlacionadas experiências descritivas, compreendendo seus objetivos específicos e o contexto histórico do campo político-discursivo que as envolvem.

### **A vontade de saber**

Voltando à análise do texto *A ordem do discurso*, vemos que ao tratar dos procedimentos externos de delimitação do discurso Foucault menciona três sistemas de exclusão: primeiro, os jogos de interdições, nos quais ele identifica o “Tabu do objeto, [o] ritual da circunstância, [e o] direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala”<sup>373</sup>; segundo, a separação entre razão e loucura e a rejeição dos discursos loucos; e terceiro, - aspecto que particularmente nos interessa desenvolver aqui - a oposição entre o verdadeiro e o falso, na qual a noção nietzscheana de “vontade de verdade”<sup>374</sup> justificará sua identificação enquanto sistema de exclusão histórico e institucional. Em relação a esta oposição, nota-se que o discurso filosófico detém uma importância fundamental, reforçando este sistema de exclusão ao atribuir-se a si mesmo o papel de discurso sobre a verdade. No entanto, se nesta primeira

---

<sup>371</sup> MACHADO, R. *Introdução - Por uma genealogia do poder*, p.XI

<sup>372</sup> DEFERT, D. *Situação do curso (Aulas sobre a vontade de saber)*, p.254

<sup>373</sup> FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, p.11

<sup>374</sup> No início de *Além do bem e do mal*, Nietzsche sustenta que a vontade de verdade, que a tanto tempo nos exigiu a veracidade, volta-se, em nós, contra si mesma, nos levando a realizar a pergunta genealógica sobre o seu valor: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história - mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? [...] por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade - até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade.” (NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, parágrafo 1)

aula Foucault enxerga em Platão a grande divisão do discurso verdadeiro e do falso, que deu “sua forma geral à nossa vontade de saber”<sup>375</sup>, nas próximas aulas de seu primeiro curso no *Collège de France* será por meio da análise dos textos de Aristóteles que ele descreverá o surgimento de um “operador filosófico”<sup>376</sup> capaz de dar conta da própria existência do discurso da filosofia, com o estatuto que lhe é próprio, “em nossa civilização.”<sup>377</sup> De um modo ou de outro, para Foucault trata-se de marcar o caráter de acontecimento histórico da própria filosofia como discurso da verdade.

No estabelecimento de seus discursos filosóficos, tanto Aristóteles quanto Platão desenvolvem uma mesma “exigência teórica” contra a sofística. Ambos precisam “fazer com que a vontade de conhecer se fundamente única e exclusivamente no que é preliminar ao próprio conhecimento; [precisam] fazer com que o desejo de conhecer esteja inteiramente englobado no interior do conhecimento”.<sup>378</sup> Para Foucault, trata-se de mostrar que Platão e Aristóteles precisavam negar um desejo exterior ao conhecimento que o animasse, ou seja, negar uma vontade de verdade que fosse capaz de implicar a instituição do conhecimento com desejos parciais. O discurso que ligaria desejos externos ao conhecimento era o discurso sofístico, aquele que compreenderia o saber como um bem a ser vendido, sendo por isso mesmo um falso conhecimento, um não-conhecimento, que Aristóteles haveria separado completamente do discurso filosófico<sup>379</sup>.

De um lado, Platão utilizava-se da reminiscência para interiorizar o desejo de conhecer no próprio conhecimento, afirmando que “antes mesmo de desejares saber, sabias, já havias sabido.”<sup>380</sup> Na reminiscência, se somos levados ao conhecimento é por já o possuímos, de modo que somos levados simplesmente a lembrar o que já sabemos. No *Fédon*, com o intuito de provar a imortalidade da alma, Sócrates argumenta o seguinte: “o nosso conhecimento é somente recordação. Se este princípio é exato, temos de ter aprendido em outro tempo as coisas de que nos recordamos. E isso não é possível se nossa alma não existir antes de receber esta forma humana.”<sup>381</sup> Desse modo o conhecimento não seria aparentado ou comprometido com qualquer imposição perspectiva do nosso corpo, nem tampouco seria uma aquisição que forneceria vantagens ao seu enunciador, antes, o conhecimento seria livre de qualquer arbitrariedade enquanto considerado como a lembrança operada pela atividade da alma das

---

<sup>375</sup> FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, p.18

<sup>376</sup> FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.7

<sup>377</sup> Idem

<sup>378</sup> Ibid, p.17

<sup>379</sup> Ibid, p.32

<sup>380</sup> Ibid, p.17

<sup>381</sup> PLATÃO. *Fédon*, p.135



ideias universais e necessárias.

Por outro lado, negando o tema da reminiscência platônica, no início do seu livro que posteriormente será organizado e intitulado por estudiosos de seu pensamento como *Metafísica*, Aristóteles defende um desejo natural ao conhecimento em todo homem: “Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas”.<sup>382</sup> Aqui, Foucault chama a atenção para a prova aristotélica desta naturalidade do desejo de conhecer no homem. Para o estagirita temos algo como uma sensação, que é especificado como uma satisfação ao conhecer, que se dá apesar da inutilidade do conhecimento. Ora, para Aristóteles, se as sensações de prazer são explicadas pela utilidade que as ações têm para aqueles que as executam, como no caso do prazer que temos ao nos alimentar, que é explicado pela demanda de nutrição dos nossos organismos, ao contrário, tal satisfação ao conhecer, face à inutilidade do conhecimento, que não supre nenhuma necessidade corporal, só pode ser explicada porque o conhecimento estaria ligado à nossa causa final, visto que somos portadores de uma alma racional.

Vejamos como Foucault analisa esta passagem da *Metafísica* de Aristóteles:

enquanto o homem permanecer no nível animal da sensação, permanece no nível do que é útil para a vida. Mas, se encontrar satisfação em sensações que não são diretamente úteis, é que já está se delineando o ato de um conhecimento que, por sua vez, não estará subordinado a nenhuma utilidade, visto que é, em si mesmo, seu próprio fim.<sup>383</sup>

A satisfação que encontramos no conhecimento, para Aristóteles, é aquela da felicidade da contemplação, e não se confunde com qualquer prazer corporal, visto que este último não diferencia o nosso ser dos outros animais. Seguindo tal raciocínio aristotélico sobre a natureza do conhecimento, Foucault nota que, “imediatamente o corpo, o desejo são elididos; o movimento que no próprio nível raso da sensação leva rumo ao grande conhecimento sereno e incorporeal das causas, esse movimento já é, em si mesmo, vontade obscura de alcançar essa sabedoria, esse movimento já é filosofia.”<sup>384</sup> Requisitada como causa final do homem, a contemplação filosófica existe por si mesma enquanto ciência “teorética dos primeiros princípios e das causas”<sup>385</sup>, sendo livre de qualquer propósito externo. Considerada sob tais premissas a filosofia ganha um estatuto elevado e distingue-se de toda baixeza das sensações corpóreas que caracteriza o desejo animado pela utilidade. Na

---

<sup>382</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, p.11

<sup>383</sup> FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.12

<sup>384</sup> Ibid, p.14

<sup>385</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, p.14

concepção de Aristóteles, o desejo que anima a contemplação filosófica não é da mesma natureza e nem se aparenta aos prazeres mundanos próprios a todo animal, mas revela-se ligado à singularidade humana, ou seja, à sua causa formal, definida pela sua alma racional.

Desta forma, seguindo a análise de Foucault, vemos que, quando Aristóteles analisa as filosofias que o precederam, ele as define sempre por determinadas relações com a verdade. Em sua teoria das causas observamos que determinada relação com a verdade irá constituir sempre a causa material, a causa eficiente, a causa formal e a causa final de cada filosofia anterior. Assim, visto que para Aristóteles cada um de seus antecessores trilhou um caminho no interior da própria verdade, nota-se que a relação do filósofo com a verdade seria aquela de um pertencimento mútuo: “É ela que está substancialmente presente naquilo de que ele fala; é ela que age de forma eficiente no desenvolvimento da filosofia; é ela que dá forma à singularidade de cada filosofia; é ela que serve de fim para todas as colocações do filósofo.”<sup>386</sup> Articula-se desta forma, “por séculos e até nós, sem dúvida, o modo de existência histórico da filosofia”<sup>387</sup>: porque a verdade impõe a lei ao discurso filosófico, este seria distinto da retórica política, que estaria voltada ao interesse particular. Com isso, a filosofia é destinada à interioridade do discurso verdadeiro, que se encontraria em outra dimensão em relação à exterioridade dos desejos. Tal exterioridade era representada, naquele momento, pelo sofista.

Para Aristóteles, diferentemente da filosofia, o discurso da sofística não constituiria verdadeiramente argumentos. Ele sustenta que o erro na filosofia seria possível, mas o erro se daria na dimensão do erro argumentativo, ou seja, pela ignorância da totalidade da verdade que guia os raciocínios se poderia chegar a uma confusão entre verdade e falsidade. No entanto, esta confusão entre verdade e falsidade que poderia acontecer no discurso filosófico já estaria em uma dimensão própria, uma dimensão de honestidade contrária à desonestidade sofística. Do ponto de vista aristotélico, o sofista “está numa dimensão diferente daquela do raciocínio verdadeiro ou falso; está do lado da aparência de raciocínio.”<sup>388</sup> A diferença que se estabelece no pensamento aristotélico entre o sofisma e o raciocínio filosófico não é a mesma da relação entre verdadeiro e falso, mas sim o do discurso honesto e do desonesto. Há aqui, portanto, uma relação moral que antecederia a relação puramente epistemológica. Se, por um lado, a filosofia seria coagida pela verdade e alcançaria seu “efeito de verdade” através de silogismos, isso se daria porque ela aceitaria premissas determinadas que levariam à

---

<sup>386</sup> FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.34

<sup>387</sup> *Ibid*, p.36

<sup>388</sup> *Ibid*, p.41.

determinadas conclusões. Por outro lado, Aristóteles enfatiza que o sofisma não alcança seu “efeito de vitória” respeitando a imposição do conceito, ou seja, não se desenvolveria prendendo-se àquilo que é significado pelos signos. A formação do sofisma, ao contrário, seria movida pelo interesse pecuniário e se aproveitaria da materialidade dos símbolos linguísticos para enganar, sendo o próprio sofisma nada mais que “uma tática interna a essa materialidade.”<sup>389</sup> Para o pensamento aristotélico, o sofisma está fora do universo de sentido em que se podem distinguir os enunciados verdadeiros dos enunciados falsos, porque nele “é sempre a materialidade do discurso que está posta em jogo em seus diferentes aspectos.”<sup>390</sup> Opera-se, nesta recusa do discurso sofístico, motivada pela razão de que ele seria identificado como aquele que se dá na materialidade dos signos, a construção de uma realidade ideal dos conceitos na qual a filosofia poderá conceder a si mesma a possibilidade de ser comandada pela “necessidade conceitual”.<sup>391</sup>

A importância da oposição com a sofística é fundamental para a filosofia criar o seu campo de verdade. Aqui, em concordância com Gilles Deleuze, que havia desenvolvido uma crítica semelhante ao pensamento do Mesmo em seu livro *Diferença e repetição*, publicado em 1968, para Foucault a filosofia cria a “condição da apofântica”<sup>392</sup> na distância que acredita tomar com relação à materialidade discursiva.

Nesta análise, aquilo que Foucault quer mostrar, ecoando uma fórmula presente no primeiro prefácio de *História da loucura*, é a invenção do espaço de interioridade da filosofia pelo gesto excludente da exterioridade da materialidade do discurso e dos desejos. No prefácio original do primeiro livro da arqueologia, a constituição atual da oposição entre razão e loucura é atribuída ao “gesto que separa a loucura”<sup>393</sup>, ou seja, a história das separações trágicas formadoras da identidade de nossa cultura mostraria como a positividade da razão, interiorizada na identidade do homem, com seus poderes de afirmar a verdade, é construída pela negatividade da loucura, identificada como erro e ilusão, que se dá quando o homem perde a sua própria verdade na doença mental.<sup>394</sup> Uma década após *História da loucura*, vemos novamente que, descrevendo a exclusão dos sofistas, Foucault afirma: “O gesto que definiu por exclusão um exterior do discurso filosófico e uniu de um determinado modo a

---

<sup>389</sup> Ibid, p.46

<sup>390</sup> Ibid, p.44

<sup>391</sup> Ibid, p.48

<sup>392</sup> Idem

<sup>393</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.159

<sup>394</sup> Este tema de *História da loucura* é abordado em meu livro RIBAS, T. F. *Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia* (p.37).

filosofia e a verdade, esse gesto deve realmente caracterizar nossa vontade de saber.”<sup>395</sup> Novamente, aquilo que é visto como fundamental é uma recusa que se dá na história, formando um espaço de verdade em oposição a um espaço de erro, ilusão, mentira.<sup>396</sup> Em resumo, se antes, no nascimento da arqueologia, tratava-se de perceber a construção da razão pela exclusão da loucura e a verdade do homem como ser racional na oposição ao doente mental, agora, neste momento inicial das pesquisas genealógicas, trata-se de mostrar a criação histórica do próprio espaço em que os jogos do verdadeiro e do falso puderam se desenrolar na oposição a um discurso que, preso em sua própria materialidade, seria identificado como ligado aos desejos externos ao conhecimento.

Em *Diferença e repetição*, Deleuze já havia analisado como a filosofia aristotélica consolidaria uma oposição em que a diferença é aprisionada na relação com a identidade conceitual:

Tal é o princípio de uma confusão ruinosa para toda filosofia da diferença: confunde-se a atribuição de um conceito próprio da diferença com a inscrição da diferença na identidade de um conceito indeterminado. É o passe de mágica implicado no momento feliz (e talvez todo resto decorre: a subordinação da diferença à oposição, à analogia, à semelhança, todos os aspectos da mediação). Então a diferença não pode ser mais que um predicado na compreensão do conceito.<sup>397</sup>

O pensamento filosófico que mantém a primazia da identidade conceitual sobre a diferença, fazendo da diferença simplesmente algo em relação à identidade, não consegue pensar a diferença por ela mesma. Pressupõe, assim, a naturalidade do campo conceitual, sem perceber como o seu acontecimento histórico impôs “a analogia de uma semelhança”<sup>398</sup> às múltiplas diferenças. Contra o pensamento conceitual da filosofia como algo natural, Nietzsche já afirmava que “a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual - uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual - foi o que criou todo fundamento para a lógica.”<sup>399</sup> Assim, na trilha de Nietzsche, tanto para Deleuze quanto para Foucault, a diferença deve ser pensada como primordial, sendo as identidades conceituais sempre uma imposição secundária. Tomando Nietzsche como modelo para contestar a tradição filosófica, Foucault e Deleuze se opõem à influente interpretação heideggeriana, que o considerava ainda interior à tradição metafísica que o próprio Nietzsche afirmava buscar subverter. Para eles, ao contrário, enquanto Nietzsche liberta o pensamento da figura do Mesmo, o próprio Heidegger se

---

<sup>395</sup> FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.38

<sup>396</sup> Ver *Ibid*, p.208

<sup>397</sup> DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p.48

<sup>398</sup> FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.203

<sup>399</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, livro III, parágrafo 111

apresentaria em determinada continuidade com a metafísica ocidental.<sup>400</sup>

Ainda sobre a oposição entre o primado da identidade conceitual e a liberação da diferença por ela mesma, Deleuze, em *Lógica do sentido*, publicado em 1969, analisando desta vez o platonismo, resume duas formas fundamentais de pensar a diferença, da seguinte maneira:

Consideremos as duas fórmulas: ‘só o que se parece difere’, ‘somente as diferenças se parecem’. Trata-se de duas leituras do mundo, na medida em que uma nos convida a pensar a diferença a partir de uma similitude ou de uma identidade preliminar, enquanto a outra nos convida ao contrário a pensar a similitude e mesmo a identidade como produto de uma disparidade de fundo. A primeira define exatamente o mundo das cópias ou das representações; coloca o mundo como ícone. A segunda, contra a primeira, define o mundo dos simulacros. Ela coloca o próprio mundo como fantasma. Ora, do ponto de vista desta segunda fórmula, importa pouco que a disparidade original, sobre a qual o simulacro é constituído, seja grande ou pequena; [...] Basta, contudo, que a disparidade constituinte seja julgada nela mesma, não se prejulgue a partir de nenhuma identidade preliminar e que tenha o *dispar* como unidade de medida e de comunicação. Então a semelhança não pode ser pensada senão como o produto desta diferença interna.<sup>401</sup>

Nesta passagem, o platonismo é caracterizado pela primazia da identidade sobre a diferença: nesta forma de pensamento hegemônica da filosofia ocidental, a diferença só pode aparecer como segunda em relação à semelhança primordial que é pressuposta no mundo. Assim, a diferença é introduzida no pensamento segundo um modo em que ela já está de antemão capturada, não podendo colocar em questão a identidade daquilo que é dito semelhante, a saber, o próprio mundo real. Será por isso que o platonismo, para Deleuze, só pode conceber a diferença relacionando-a “com um fundamento, [ele] subordina-a ao mesmo e introduz a mediação sob uma forma mítica.”<sup>402</sup> Assim, ao introduzir a diferença, o que realmente é feito no platonismo é a construção de seu cativeiro pela exclusão de sua força de desestabilização de toda identidade.

Como afirma Foucault em *Theatrum philosophicum*, publicado um mês antes do início de suas aulas no *Collège de France* e dedicado aos dois livros de Deleuze, citados acima:

a dialética não libera o diferente; ela garante, ao contrário, que ele será sempre recapturado. A soberania dialética do mesmo consiste em deixá-lo ser, mas sob a lei do negativo, como o momento do não-ser. Acredita-se ver resplandecer a subversão do Outro, mas em segredo a contradição trabalha para a preservação do idêntico.<sup>403</sup>

Contra a diferença como fundo, o pensamento do Mesmo precisa introduzir a diferença como negatividade, como não-ser, em face da qual se afirma a positividade de um

---

<sup>400</sup> Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.770

<sup>401</sup> DELEUZE, G. *Lógica do sentido*, p.267

<sup>402</sup> DELEUZE, G. *Différence et répétition*, p.92

<sup>403</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.90

espaço em que as identidades sejam possíveis, podendo-se também distinguir o verdadeiro e o falso. Ao contrário, um pensamento que mantém a diferença liberta não oferece respostas, mas sim problemas ali onde as respostas estavam fáceis demais. O pensamento da diferença “é uma afirmação múltipla; ele não está submetido à contradição ser-não-ser, ele é ser. [Nele,] É preciso antes pensar problematicamente do que interrogar e responder dialeticamente.”<sup>404</sup> Em *Ariadne enforcou-se*, outro texto dedicado a *Diferença e repetição*, Foucault afirma que a filosofia ocidental, aquela que trilhou o caminho de Platão e Aristóteles, desejou “reduzir a diferença à negação.”<sup>405</sup> No entanto, pensando a diferença em sua radicalidade, este espaço das identidades deve ser visto como uma “realidade produzida pelo conhecimento em vez de servir-lhe de fundamento.”<sup>406</sup> Ou seja, na perspectiva nietzscheana que a filosofia da diferença busca explorar, este momento platônico e aristotélico é aquele em que a filosofia produz um espaço para que o conhecimento seja possível ao interiorizar a diferença, recusando-se a pensá-la como constituinte.

Trata-se, então, de operações semelhantes de captura quando a loucura é pensada através da positividade da razão e quando Aristóteles define o sofisma como diferente do raciocínio filosófico. Enquanto a loucura, identificada com o erro, não ameaça mais a razão, o sofisma perde o seu poder contestador porque é considerado somente enquanto não pertencente à realidade do *lógos* filosófico. A sofística se desenvolveria na materialidade do discurso, ao passo que a filosofia se desenvolveria no campo conceitual do *lógos*. A filosofia estaria livre, portanto, da sombra da materialidade discursiva. Assim, conclui Foucault, o sofisma só pôde ser totalmente excluído da filosofia quando Aristóteles “tem a ousadia de fazer da coisa dita, em sua materialidade, uma sombra irreal que ronda a realidade ideal do *λόγος* [*lógos*].”<sup>407</sup>

No curso inicial de Foucault no *Collège de France*, vemos que a censura que o arqueólogo fazia às filosofias presas ao pensamento antropológico vincula-se ao nascimento da tradição filosófica platônica-aristotélica. A arqueologia denunciava como, através da pressuposição do homem como sujeito de conhecimento, o pensamento filosófico da modernidade negava-se a perceber a materialidade de seu próprio discurso. Na letra do arqueólogo, tal materialidade ditava as suas condições de possibilidade. Desta forma, qualquer discurso estaria sujeito às condições que o antecedem e possibilitam. As filosofias do

---

<sup>404</sup> Ibid, p.90-91

<sup>405</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits I*, p.769

<sup>406</sup> FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.202

<sup>407</sup> Ibid, p.50

sujeito recusavam-se, por sua vez, a reconhecer a incontornável finitude e contingência de todo discurso, concedendo ao próprio discurso a possibilidade de prescrever leis universais. Assim, a liberdade em relação ao desejo que tais filosofias concedem a si mesmas é preservada na “antinomia entre saber e poder”<sup>408</sup>, sustentada também por outros discursos atuais com estatuto de verdadeiros. Em suma, no início da genealogia Foucault mostra que tal atitude negadora da materialidade como parte incontornável de todo discurso, já denunciada anteriormente na arqueologia, é herdeira de uma antiga vontade de verdade, colocando em jogo de maneira explícita uma relação de poder que atravessa todo discurso.

Como afirma Colombani, o pensamento metafísico da verdade pura não é “meramente um ramo da filosofia; se trata bem mais de um modelo de instalação, de um modo de conceber o real, que irradia suas ferramentas interpretativas e constrói um universo de instalação e sujeição”.<sup>409</sup> Assim, ainda hoje o discurso filosófico e o discurso científico pretendem alcançar a neutralidade de uma necessidade transcendental porque são incapazes de admitir que qualquer campo discursivo é uma construção histórica interessada em estabelecer verdades:

se o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo senão o desejo e o poder? O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascará-la.<sup>410</sup>

Ao perguntarmos sobre a verdade quando nos colocamos “no interior de um discurso”<sup>411</sup> (de um campo proposicional filosófico ou científico), ou seja, no interior de um campo de sentido já estabelecido, e aceitando de partida toda rede conceitual que este campo impõe, não percebemos os efeitos de poder que são atribuídos ao discurso verdadeiro. Nesta ordem significante, aquilo que a verdade do discurso obriga é considerado uma necessidade oposta a qualquer arbitrariedade, mobilidade, institucionalidade e violência, pois tais características são “impensáveis numa escala de verdade proposicional.”<sup>412</sup> Por sua vez, a verdade que historicamente aprendemos a desejar precisa perpetuar tal ilusão. Por causa de um desejo de verdade, engrandecido e internalizado em nós pela sua duração milenar, não percebemos a construção histórica de um campo discursivo em que verdades e falsidades são

---

<sup>408</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.570

<sup>409</sup> COLOMBANI, M. C. *Foucault y lo político*, p.102

<sup>410</sup> FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, p.22

<sup>411</sup> *Ibid*, p.16

<sup>412</sup> CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*, p.52

possíveis. Não percebemos nem a existência do campo que o nosso pensamento naturalizou nem o desejo que o mascara para que ele apareça como natural.

Ainda em *A ordem do discurso*, Foucault menciona determinados temas filosóficos atuais que retomariam e reforçariam a operação desta vontade de verdade ao negar a necessária localização estratégica de todo discurso:

Quer seja, portanto, em uma filosofia do sujeito fundante, quer em uma filosofia da experiência originária ou em uma filosofia da mediação universal, o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escritura jamais põem em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante.<sup>413</sup>

Manter o discurso no registro da designação, como se, de uma forma ou de outra, ele simplesmente nomeasse o mundo, como se fosse possível uma relação inocente entre as coisas e as palavras, seria perpetuar a ilusão de uma distinção possível entre o discurso filosófico coagido pela necessidade da verdade e o discurso desonesto dos sofistas. Separar um discurso preso unicamente à inocente necessidade conceitual, que buscaria a adequação a um conteúdo sensível, de um discurso político, que estaria comprometido porque seria perpassado pelas relações de poder, é deixar de reconhecer a vontade de verdade que institui qualquer campo conceitual. Assim, é preciso reconhecer, previamente ao registro interno de qualquer discurso, uma dispersão originária na qual um “acontecimento discursivo”<sup>414</sup> tem lugar, na qual ele “se dispersa entre instituições, leis, vitórias e derrotas políticas, reivindicações, comportamentos, revoltas, reações.”<sup>415</sup> Ou seja, para “subverter a ordem do significante”<sup>416</sup>, tornando o discurso em si mesmo um campo de batalha política, precisamos contornar o “sistema de purificação”<sup>417</sup> histórico que, ao inventar um espaço próprio ao discurso de verdade, mascara sua materialidade e seu caráter de acontecimento.

Tomando as operações teóricas de purificação do discurso presentes no pensamento filosófico ocidental para si, as ciências do homem, como a psiquiatria ou a criminologia, mascaradas pela vontade de verdade, aparecem como aptas a anunciar de modo impessoal a nossa verdadeira face e a trazer soluções necessárias aos nossos desvios em relação à verdade. Como afirma Candiotti, “A verdade de tais ciências tem sido pensada como progresso do processo neutro do conhecimento, do desejo (natural) de saber, deixando de lado o jogo

---

<sup>413</sup> FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, p.51

<sup>414</sup> FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.187

<sup>415</sup> Idem

<sup>416</sup> Ibid, p.190

<sup>417</sup> Idem



vinculante entre desejo e poder e a vontade (histórica) de verdade que o condiciona.”<sup>418</sup> Para Foucault, como podemos ver, obviamente não se trata de opor à pretensão de verdade neutra um poder social externo que comandaria as ciências a criarem discursos justificadores, como se fosse preciso simplesmente denunciar a verdade da ciência como condicionada por poderes externos. A análise genealógica não é tão simples assim, pois entre as lutas políticas e os acontecimentos discursivos não se deve pretender estabelecer “uma ligação que seja da ordem da expressão e/ou do reflexo.”<sup>419</sup> Antes, percebendo o discurso como acontecimento, os jogos de verdade e falsidade serão vistos como efeitos de um “campo estratégico”<sup>420</sup> que se institui anonimamente. Afinal, não devemos pensá-lo enquanto produto de uma consciência, de modo que ele é transformável justamente por não estar fundamentado em qualquer realidade ideal, de sorte que as táticas e as armas que neste campo estratégico são construídas podem servir a propósitos múltiplos e mesmo contraditórios, sendo por isso objeto de uma luta política constante, como já afirmado em *A arqueologia do saber*.<sup>421</sup> Como resume Foucault, o conjunto de relações entre lutas políticas e seus efeitos no discurso deve ser analisado nos termos “de condições de possibilidade, de função, de apropriação, de codificação [...] e não [em termos] de reflexo.”<sup>422</sup>

Dessa forma, será preciso também pensar as relações entre teoria e prática, entre verdade e poder e entre os campos discursivos e não-discursivos de maneira diferente de como o pensamento político filosófico o fez enquanto capturado pela vontade de verdade e pelo seu sistema de purificação em relação aos desejos. Opondo-se à tradição filosófica com o modelo nietzscheano de pensamento da vontade de saber, no final de sua última aula do curso de 1970-1971 Foucault afirma ter encontrado quatro princípios teóricos que devem orientar suas análises genealógicas das relações entre saber e poder nas construções de verdade.<sup>423</sup> Gros os sintetiza da seguinte maneira:

um princípio de exterioridade (por trás do saber se esconde outra coisa que o saber: um jogo tirânico de instintos), um princípio de ficção (a verdade não é mais que um caso bem particular do erro geral), um princípio de dispersão (a verdade não depende da unidade de um sujeito, mas de uma multiplicidade de sínteses históricas), um princípio de acontecimento (a verdade não define um conjunto de significações originais, mas constitui a cada vez uma invenção singular).<sup>424</sup>

Problematizar através de Nietzsche a concepção tradicional (platônica e aristotélica)

---

<sup>418</sup> CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*, p.50

<sup>419</sup> FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.188

<sup>420</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.123

<sup>421</sup> Ver FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p.158

<sup>422</sup> FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.188

<sup>423</sup> Ver FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.190-191

<sup>424</sup> GROS, F. *Que sais-je?*, p.57

da verdade, negando-lhe o caráter de neutralidade, de fidedignidade, de unidade e de originalidade, permite a Foucault pensar uma noção de poder que também será diversa da forma como ela tradicionalmente era pensada na filosofia política. Se, desde a Idade Média, certo pensamento jurídico-político nos acostumou a pensar a noção de poder em termos de legitimidade<sup>425</sup>, perguntando-se pela sua verdadeira forma, agora, com Foucault vemos que tal questionamento encontra-se interiorizado em uma forma de pensamento mascarada por nossa milenar vontade de verdade. Ou seja, o pensamento político que se formula no interior do direito encontra-se em uma forma de pensar que preserva os operadores filosóficos de libertação do discurso em relação aos interesses exteriores ao próprio ato de conhecimento. Nos termos da tradição filosófica jurídico-política, o poder somente poderá ser considerado justo ou autoritário, legítimo ou não, verdadeiro ou falso. Pressupondo a existência da verdade enquanto originária e neutra, a tarefa imposta à filosofia política seria óbvia: enquanto “mestre da verdade e da justiça”<sup>426</sup>, ela deve, contra toda forma de abuso, buscar a lei universal na qual todos podem se reconhecer e com a qual o poder seria sempre legítimo. A própria questão sobre a legitimidade ou ilegitimidade dos exercícios do poder aparece como incontornável à filosofia política pelo legado da investigação sobre a verdade universal. No entanto, considerando a verdade como efeito de uma vontade de saber, tal questionamento sobre a legitimidade aparece como resultado de processos históricos que o precederam, de forma que uma tarefa filosófica distinta se anuncia para pensarmos a política: descrever as relações de poder que atravessam os discursos de verdade.

### **As ferramentas de análise das relações de poder**

Com o texto *Nietzsche, a genealogia, a história*<sup>427</sup> (*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*), publicado na mesma época de seu primeiro curso no *Collège de France*, Foucault inicia a construção de ferramentas para uma análise diferenciada das relações de poder em relação à concepção jurídico-política. No início deste texto sobre Nietzsche, ao identificar a

---

<sup>425</sup> Ver FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I, La volonté du savoir*, p.115-116

<sup>426</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.154

<sup>427</sup> Como relatam Didier Eribon e Daniel Defert, o material do texto *Nietzsche, a genealogia, a história*, publicado (e escrito, segundo Defert) em 1971, foi resultado tanto de um curso sobre Nietzsche que Foucault lecionou na (efervescente e conflituosa) Universidade de Vincennes entre 1969 e 1970, quanto de aulas que Foucault apresentou na Universidade Estadual de Nova York, em março de 1970, e na Universidade McGill, em abril de 1971. Ver ERIBON, D. *Michel Foucault: 1926-1984*, p.192 e DEFERT, D. *Situação do curso (Aulas sobre a vontade de saber)*, p.247 e p.253. Sobre *Nietzsche, a genealogia, a história* Daniel Defert ainda enfatiza o diálogo com Deleuze, que em 1968 havia publicado *Diferença e repetição*: “nesse artigo Foucault, por sua vez, reescreve com seu próprio vocabulário, a partir de um considerável trabalho de investigação histórica, as intensidades, a matéria e o foco de interesse de *Diferença e repetição*”. (Ibid, p.254)

genealogia com o trabalho paciente sobre a “minúcia do saber”<sup>428</sup>, Foucault a opõe ao “desdobramento metahistórico das significações ideais e das indefinidas teleologias.”<sup>429</sup> Aqui, como anteriormente, está em questão complexificar o trabalho histórico apontando para as perigosas facilidades provindas das narrativas transcendentais. Afirma-se também a necessidade de um trabalho sobre o saber que não tenha por função confirmar o que já sabemos ou buscar regras gerais aplicáveis em qualquer tempo e lugar, mas sim mostrar a dispersão, a validade histórica e geográfica e a fragilidade daquilo que é considerado como verdadeiro. Trata-se ainda de buscar a pluralidade nas naturalizações identitárias que aprisionam o pensamento numa teoria do conhecimento que supõe a legitimidade de sua aplicação em diferentes campos. No entanto, diferenciando-se de estudos anteriores, vemos que todo um novo vocabulário é posto em jogo. Mapeando a aparição dos termos origem, invenção, emergência e proveniência<sup>430</sup> (respectivamente *Ursprung*, *Erfindung*, *Entstehung* e *Herkunft*) nos textos de Nietzsche publicados de 1878 até 1889<sup>431</sup>, Foucault explora a potencialidade da genealogia nietzscheana para a abertura de uma via analítica das relações de poder contrária à tradição metafísica.

A noção de origem é aquilo que a pesquisa genealógica recusa. Não deveríamos, segundo Foucault, buscar a origem das coisas, mas sim suas invenções. Pensar seguindo a noção de origem seria voltar-se a um tipo equivocado de história que, por estar voltada à idealidade das significações, desconhece que o “mundo das coisas ditas e queridas” foi construído através de “invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias.”<sup>432</sup> Uma história das origens pressupõe a existência de essências, não podendo vislumbrar os procedimentos que levaram às suas construções. Ligada à metafísica, a descoberta de essências neste tipo de história é reconhecida sob o véu da imparcialidade e da inocência, afinal, pensa-se que anteriormente a qualquer devir haveria a pureza de uma “identidade primeira”<sup>433</sup> e necessária. Por outro lado, a reconstrução dos procedimentos de invenção permite apurar como os interesses baixos das lutas históricas contribuíram na criação de ficções.

Recusando permanecer na ordem do significante em um campo de sentido naturalizado, o genealogista percebe que “atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua

---

<sup>428</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.136

<sup>429</sup> *Ibid*, p.136-137

<sup>430</sup> Ver GALANTIN, D. *Verdade e subjetividade no pensamento de Michel Foucault*, pp.20-27

<sup>431</sup> Ver CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*, pp.66-72

<sup>432</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.136

<sup>433</sup> *Ibid*, p.138

essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.”<sup>434</sup> Quando Foucault discorre nesta passagem sobre algo inteiramente diferente atrás das coisas, recordemos que, há pouco, em seu curso sobre a vontade de saber, tratava-se de mostrar algo diferente do conhecimento que o animava: uma exterioridade que pluraliza as forças de sua formação. O conhecimento, ao ser interrogado pelo viés de Nietzsche em sua vontade de saber, não é considerado como algo que possui uma origem única, mas é o resultado de uma “operação complexa”<sup>435</sup>, descrita como um combate entre as unilateralidades de diferentes impulsos.<sup>436</sup> Diferentemente das concepções do conhecimento herdeiras de Platão e de Aristóteles, nas quais a vontade de conhecer é internalizada no próprio conhecimento, Nietzsche multiplica as forças constituintes do conhecimento ao exteriorizar os desejos que impellem à sua busca. Trata-se aqui, como anteriormente, de mostrar que no começo histórico do conhecimento e das coisas em geral o que encontramos é “a discórdia”<sup>437</sup>, ou seja, de mostrar que a criação de identidades, a partir da qual se podem construir conhecimentos, tem sempre como fundo uma batalha, uma disputa entre forças. Assim, sujeitos, objetos, conceitos e modalidades de enunciação, em suma, todos os elementos presentes nos saberes são eles próprios constituídos historicamente em lutas: invenções que não devem ser pensadas enquanto protagonistas de um progresso dialético, como se a evolução da história permitisse cada vez mais a descoberta de sua face verdadeira.

A recusa da noção metafísica da origem pelo privilégio da noção de invenção em Nietzsche é estudada também, tanto na primeira das conferências que Foucault proferiu no Rio de Janeiro em maio de 1973,<sup>438</sup> quanto na aula sobre Nietzsche apresentada em abril de 1971 em Montreal.<sup>439</sup> Nestes dois textos Foucault explora a tese de Nietzsche ao afirmar a invenção do conhecimento. Segundo Foucault, quando Nietzsche discorre sobre a invenção do conhecimento contra a pressuposição de sua origem, ele afirmaria tanto que o conhecimento não pertence aos instintos humanos, quanto que não é aparentado com o mundo a conhecer: “Temos, então, uma natureza humana, um mundo, e algo entre os dois que se chama o conhecimento, não havendo entre eles nenhuma afinidade, semelhança ou mesmo elos de natureza.”<sup>440</sup> Haveria no pensamento de Nietzsche uma dupla ruptura, sinalizada pela noção

---

<sup>434</sup> Idem

<sup>435</sup> FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir*, p.196

<sup>436</sup> NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, parágrafo 333

<sup>437</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.138

<sup>438</sup> Tais conferências foram publicadas em português no livro *A verdade e as formas jurídicas* e em francês na coleção *Dits et écrits*.

<sup>439</sup> Esta aula sobre Nietzsche foi publicada no final do curso *Leçons sur la volonté de savoir*, pp.195-213.

<sup>440</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.546

de invenção: uma ruptura entre conhecimento e instintos humanos; e outra entre o conhecimento e as coisas. Sinalizando tais rupturas Nietzsche trataria, de um lado, de desdivinizar a natureza, que pela tradição metafísica acreditávamos possuir uma permanência que autorizaria estabilizá-la em formas de conhecimento, permitindo a pressuposição de uma continuidade entre mundo e conhecimento, e de outro, de acabar com a soberania do sujeito de conhecimento, que permitia a continuidade do conhecimento aos instintos, e tomaria força na filosofia antropológica moderna pela figura do homem como sujeito de conhecimento.

Se a filosofia ocidental desde Platão contribuía para reforçar os temas da origem que separavam o conhecimento e os interesses políticos, torna-se possível, agora, pela referência aos estudos de Nietzsche, “uma história política do conhecimento, dos fatos do conhecimento e do sujeito do conhecimento.”<sup>441</sup> Assim, no trabalho histórico da genealogia não se tratará mais de pensar como os acidentes do passado e as práticas sociais contribuem para o afastamento ou aproximação do homem em relação à verdade, pressupondo as existências prévias do homem como sujeito e da verdade como objeto. Trata-se, ao contrário, de uma análise que, trabalhando na exterioridade dos diferentes registros que operam os jogos entre o verdadeiro e o falso, reconstrói as condições e as sujeições históricas que tornaram possíveis as instituições destes registros. A genealogia afirma que é somente depois de instituídos os registros dos jogos entre verdadeiro e falso que o homem como sujeito e a verdade como objeto puderam aparecer, tendo sido a longa decantação dos séculos aquilo que os naturalizou em nosso pensamento. Pelo olhar metafísico que divinizou a natureza, tornando-a estável para o conhecimento, e que humanizou o conhecimento, tornando-o um instinto, a verdade foi pensada como origem e destino histórico: eis a base para uma “história interna da verdade, história de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação”.<sup>442</sup> No entanto, através da crítica nietzscheana, torna-se possível para Foucault uma análise histórica intitulada “política da verdade”<sup>443</sup>, na qual são interrogadas as relações que são externas ao registro em que há a possibilidade de aparição de sujeitos e de verdades. Tais relações são vistas como externas justamente porque, sendo anteriores ao espaço de conhecimento, o constituiriam.

Assim como nos escritos de sua arqueologia, vemos Foucault recorrer no texto *Nietzsche, a genealogia, a história* à noção do diagnóstico para aproximar o seu trabalho filosófico do de Nietzsche. As ilusões provocadas pela metafísica devem ser curadas pelo

---

<sup>441</sup> Ibid, p.550

<sup>442</sup> Ibid, p.541

<sup>443</sup> Ibid, p.550

diagnóstico que a história pode nos fornecer: “O genealogista tem necessidade da história para conjurar a ilusão da origem, um pouco como o bom filósofo tem necessidade do médico para conjurar a sombra da alma.”<sup>444</sup> Se o médico examinando o corpo pode encontrar os sintomas que dão inteligibilidade às doenças, o genealogista examina a história em busca de sintomas para desmistificar as unidades ideais, pois ela é o “próprio corpo do devir”.<sup>445</sup> Aqui, como afirma Sforzini, a “figura nietzscheana do filósofo-médico é reativada por Foucault através de uma prática histórico-política que invoca a potência do bisturi cortando as camadas de nossa modernidade para lhe retirar o coração pulsante.”<sup>446</sup> Assim como o médico encontra no corpo os meios para curar doenças, o genealogista, incidindo seu bisturi na história, encontra os meios para libertar o pensamento das identidades essenciais.

Na sequência do texto Foucault analisa os efeitos dissociativos das noções de proveniência e de emergência, opostas à pesquisa metafísica da origem no pensamento nietzscheano. No lugar em que o olhar solene do metafísico acredita enxergar identidades de sujeitos ou objetos e a estabilidade de conceitos, o genealogista, através da reconstrução da proveniência, mostra os múltiplos e baixos acontecimentos anteriores que articularam suas formações.<sup>447</sup> Pela proveniência não se encontra “a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente.”<sup>448</sup> Com esta noção dissociativa Nietzsche encontraria uma herança das coisas, algo anterior a suas formas atuais. Tal herança não atuaria na solidificação de algo, mas, sendo múltipla e heterogênea, revelaria a instabilidade que ameaça “o frágil herdeiro.”<sup>449</sup> Pela ótica da proveniência, o sujeito que se pensa na identidade e na coerência de um Eu, seja no “cogito” cartesiano ou no “sujeito transcendental” kantiano, possui um passado que, ao invés de trazer profundidade e fundação, o fragmenta pela dispersão de seus começos. Como analisa Chevallier, esta noção nos mostra que “[n]osso ser histórico não nasceu de uma única fratura, mas de um grande número de deslocamentos que requerem análises diferenciadas.”<sup>450</sup> Assim como a ideia de um Eu é comprometida pela dissociação de múltiplos começos, tornando qualquer história que pressuponha uma única estrutura de inteligibilidade inapropriada para o reconhecimento de nós mesmos, do mesmo modo fragmentam-se em mil pedaços quaisquer constituições do presente.

---

<sup>444</sup> Ibid, p.140

<sup>445</sup> Idem

<sup>446</sup> SFORZINI, A. *Michel Foucault. Une pensée du corps*, p.36

<sup>447</sup> Sobre a importância da noção de proveniência no estudo do corpo em Foucault ver o livro de SFORZINI, A. *Michel Foucault. Une pensée du corps*, pp.33-37.

<sup>448</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.141

<sup>449</sup> Ibid, p.142

<sup>450</sup> CHEVALLIER, P. *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille*, p.64-65

A alta origem, noção metafísica da semelhança presente na tradição filosófica, é pensada do “lado dos deuses”<sup>451</sup>, ligando-se assim à transcendência da alma. Por sua vez, na transitoriedade do devir, a proveniência inscreve suas marcas na debilidade do corpo. O corpo é simultaneamente campo de batalha e registro de acontecimentos: ele atua e é moldado pelo devir. Como nos mostra Sforzini, neste texto de Foucault o “projeto de escrever uma história dos corpos se torna legítimo [...] por uma pesquisa que evita de uma só vez os universais transcendentais e abstratos (conceitos imutáveis) e a imanência eterna e fixa (realidade pré-dada).”<sup>452</sup> Deste modo, a própria história “é feita do conjunto de relações e batalhas dos corpos. Ela é a vida dos corpos.”<sup>453</sup> Ao mesmo tempo em que é a vida dos corpos, a história provoca nele as alternâncias de vigor e as suas ruínas: no interior dos corpos ela promove apagamentos e conflitos não definitivos, que em seus limites dão lugar a outros conflitos. Assim, não se trata de interrogar o que seria natural e o que seria histórico nos corpos para conhecer a forma pura *do* corpo. Ao contrário, trata-se de mostrar como o “corpo - e tudo que se refere ao corpo: a alimentação, o clima, o solo”<sup>454</sup> produzem seus estigmas, as eclosões de seus desejos e seus colapsos, e nunca a sua verdade. Em outras palavras, a busca da verdade, em seus caracteres de unidade e de estabilidade, é substituída na genealogia pela descrição do corpo enquanto “volume em perpétua pulverização.”<sup>455</sup> Contra às presunções de necessidade presentes no pensamento da monotonia ideal das unidades, a proveniência faz aparecer o pluralismo de inumeráveis acidentes que, no acaso do devir, constituíram as inesgotáveis singularidades de uma forma atual.

Na genealogia o estudo da emergência, entendida como “ponto de surgimento”<sup>456</sup> ou “entrada em cena das forças”<sup>457</sup>, vem complementar os efeitos dissociativos da proveniência. Se a proveniência promove a dissociação de identidades, simultaneamente, com a noção de emergência, a genealogia desconstrói a crença nas destinações que durariam desde sempre. Mostrar a emergência de algo é reconstruir a cena de um enfrentamento: ela não é causa de um agente, mas sim uma distância entre adversários. “Enquanto a proveniência designa a qualidade de um instinto, sua intensidade ou seu desfalecimento e a marca que ele deixa em um corpo, a emergência designa um lugar de confrontação.”<sup>458</sup> Com esta noção de emergência

---

<sup>451</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.139

<sup>452</sup> SFORZINI, A. *Michel Foucault. Une pensée du corps*, p.34

<sup>453</sup> *Ibid*, p.35

<sup>454</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.142-143

<sup>455</sup> *Ibid*, p.143

<sup>456</sup> *Idem*

<sup>457</sup> *Ibid*, p.144

<sup>458</sup> *Idem*

trata-se de mostrar como as coisas podem emergir não de uma força determinada, ou de fontes diversas, como no caso da proveniência, mas no jogo de forças que constitui a distância dos dominadores e dos dominados. Um exemplo de emergência é dado mais adiante neste texto de Foucault quando se trata do nascimento da metafísica pelo olhar nietzscheano: “O lugar de emergência da metafísica foi a demagogia ateniense, o rancor plebeu de Sócrates, sua crença na imortalidade.”<sup>459</sup> Afastando-se do sistema de valores em vigor em seu tempo, em Sócrates emerge uma valoração metafísica que exerce uma forte dominação sobre o pensamento ocidental.

Na explicação da noção de emergência a relação de dominação aparece como a forma constituinte pela qual é formado todo tipo de relação: “A relação de dominação não é mais uma ‘relação’, nem o lugar onde ela se exerce é mais um lugar. E é por isso precisamente que, em cada momento da história, ela se fixa em um ritual.”<sup>460</sup> Valores, ideias, substâncias, enfim, qualquer instituição que passa a ser aceita e naturalizada pela história, teve seu começo em uma relação de dominação. A violência dos dominadores sobre os dominados não se acaba pela conquista de uma paz ou pelo estabelecimento de regras, ao contrário, a regra “permite relançar ininterruptamente o jogo da dominação; ela encena uma violência meticulosamente repetida.”<sup>461</sup> A ênfase neste momento, através da violência repetida nas leis da paz civil, se dá sobre o necessário caráter de ilegitimidade e, conseqüentemente, de contingência de quaisquer relações de poder. Não devemos nos perguntar o que seria um poder legítimo e o que seria um poder ilegítimo. Não há legitimidade que não seja uma construção histórica feita por coerções que nada têm que ver com qualquer justiça. Com a noção nietzscheana de emergência Foucault se opõe à ideia de que a lei, ou a justiça civil, seriam resultados de um cálculo natural de utilidade ou de uma grande conversão moral do homem em sua evolução histórica.

Nenhuma aurora deve ser esperada para que vivamos em um mundo livre da arbitrariedade, visto que toda relação funda-se na dominação. Ademais, o jogo das dominações nunca se acaba, pois elas não se dão de uma vez por todas. Se em um dado momento as regras e as leis permitem certa estabilidade a uma dominação, será justamente apropriando-se destas codificações que o jogo poderá ser invertido: “O grande jogo da história será de quem se apossar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las pelo avesso e voltá-las contra aqueles que as tinham

---

<sup>459</sup> Ibid, p.152

<sup>460</sup> Ibid, p.145

<sup>461</sup> Idem



imposto”.<sup>462</sup> Aqui, um cuidado deve ser tomado na leitura desta passagem. Como já vimos anteriormente, Foucault não pressupõe um sujeito ou atores sociais como dados. Quando se fala daqueles que se apropriam das regras, temos que entender que estes agentes são também históricos, ou seja, são forças históricas formadas nas nossas práticas, que se intensificam, se enfraquecem e desaparecem nos jogos estratégicos em que atuam. Como afirma Higuera, “O *quem* não é o homem, não é o sujeito, mas sim forças em conflito que dão lugar a interpretações que cobram realidade na linguagem.”<sup>463</sup> Na linguagem vemos as cristalizações destas forças em categorias que compõem nossas realidades históricas, tendo o funcionamento de suas dominações acentuado pelas naturalizações destas categorias.

Assim, ao se perverter, se deslocar ou se substituir um sistema de regras, temos novas emergências históricas na inauguração de significações variadas. Foucault trata aqui da própria definição da atividade de interpretação. Como afirma Chaves: “Não havendo um sentido essencial, mas um sentido produzido por uma interpretação que impõe, pela submissão das regras, o sentido que se quer, só há então interpretações e a própria história é o devir infinito das interpretações.”<sup>464</sup> Não há um sentido escondido no mundo a ser exposto pelas boas interpretações, mas sentidos que são impostos pelas forças que tomam o jogo das significações para si e o submetem a outras regras, ou seja, o que temos são atualizações de interpretações que só podem referir-se a interpretações passadas, e nunca a um suposto mundo verdadeiro.

Opondo-se ao estudo da origem através da investigação das proveniências e das emergências históricas, a genealogia diferencia-se do que se habitou chamar de história. Se a história tradicionalmente serviu de “substrato material de uma verdade que se desdobra sobre si mesma”<sup>465</sup>, a genealogia servirá a diferentes propósitos. A “história efetiva”<sup>466</sup>, como Foucault chama a genealogia neste momento, distingue-se da história “dos historiadores”<sup>467</sup> em três pontos: primeiro, opondo a noção de acontecimento à pressuposição de continuidade ideal das teleologias; segundo, invertendo a relação entre proximidade e distanciamento; e terceiro, reconhecendo seu caráter perspectivo e posicionamento estratégico.

Sobre o primeiro ponto vemos que, nesta etapa do texto *Nietzsche, a genealogia, a história*, Foucault define o acontecimento como “uma relação de forças que se inverte, um

---

<sup>462</sup> Idem

<sup>463</sup> HIGUERA, J. de la. *Estudio Preliminar*, p.XXIV

<sup>464</sup> CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*, p.72

<sup>465</sup> COLOMBANI, M. C. *Foucault y lo político*, p.103

<sup>466</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.147

<sup>467</sup> Idem

poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada.”<sup>468</sup> Pensada nestes termos, a noção de acontecimento não pode ser confundida com um “campo simbólico” ou um “domínio de estruturas significantes”. Ao contrário da função de estrutura, não deveríamos enxergar o registro do acontecimento como qualquer resquício de uniformização ou estabilidade, “[n]ão se trata de colocar tudo sob um certo plano que seria aquele do acontecimento, [...] existe toda uma distribuição de tipos de acontecimentos diferentes que não possuem nem o mesmo alcance, nem a mesma amplitude cronológica, nem a mesma capacidade de produzir efeitos.”<sup>469</sup> Na análise do acontecimento não se pressupõe que as relações históricas de poder respondam a qualquer esquema significantemente transcendente. Trata-se de uma abordagem totalmente inversa, ou seja, de mostrar como o jogo das relações de poder é fortuito e imprevisível, de mostrar como uma linguagem pode tanto servir a objetivos diversos, com intensidades e papéis estratégicos específicos, quanto transformar-se na confrontação das interpretações.

Contra a categoria de causalidade que projeta destinações primordiais e - tal qual o conhecimento metafísico que chega sempre à mesma origem - faz da história uma atividade de reencontro com nossa verdade, a noção de acontecimento mostra um mundo em que há apenas o reino dos acasos.<sup>470</sup> A noção de causalidade da história metafísica apoiava-se na fixidez do “ponto de vista supra-histórico”,<sup>471</sup> daquele que sempre deixa subentendido uma constância entre os homens. Através da pressuposição de tal constância é traçada a grande continuidade que permitiria apreender a história “em sua totalidade”.<sup>472</sup> Ao contrário, na história efetiva dos acontecimentos, “nada no homem, nem seu próprio corpo, é bastante fixo para compreender os outros homens e neles se reconhecer. [...] A história será 'efetiva' à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser.”<sup>473</sup> Ou seja, a recusa de recolher toda diferença na totalidade da história se dá pela destruição de todo apoio que permitia o jogo dos reconhecimentos. A negação de todo apoio para o jogo do reconhecimento abre a possibilidade do diagnóstico do presente como alteração de si. Entendendo a si mesmo como produto de práticas e interpretações, a investigação da proveniência e da emergência do nosso presente aparece como experiência política de liberdade em face às identidades que nos

---

<sup>468</sup> Ibid, p.148

<sup>469</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.145

<sup>470</sup> Ver NIETZSCHE, F. *Aurora*, parágrafo 130

<sup>471</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.146

<sup>472</sup> Ibid, p.147

<sup>473</sup> Idem

constituíam.

O mundo das intenções profundas, mundo metafísico pleno de sentido, é substituído na genealogia pela instabilidade que compromete todas as figuras em que habitualmente nos reconhecemos. A este respeito Philippe Chevallier afirma que “[o] próprio historiador não sai ileso deste trabalho, e o desvio pela história pertence de direito à ontologia crítica, entendida não somente como ato de conhecimento, mas também e sobretudo como modo de examinar a si mesmo.”<sup>474</sup> Pela introdução do acontecimento na história colocamos à prova o nosso próprio ser, aquele que por séculos nos serviu de referência no pensamento ocidental. Como afirma Colombani, “Romper com a ideia de uma história universal supõe dessubstancializar sua natureza e o papel do próprio historiador”.<sup>475</sup> Agora o próprio chão que pisamos desmorona constantemente e resta à filosofia que se debruça sobre a história a experimentação infinita na mobilidade do pensamento. Philippe Artières também comenta o desassossego intelectual que implica a atividade do diagnóstico histórico genealógico: “o diagnosticador não pode falar desde um lugar. Ele deve estar permanentemente em movimento, e essa mobilidade intelectual é inconciliável com a função de autor tal como definida no século XX.”<sup>476</sup> Antes, atendo-se à identidade na função de autor, era exigido do grande escritor que ele definisse e fundamentasse o lugar do qual ele tomaria a palavra, era preciso situar-se na continuidade de um grande esclarecimento histórico do homem e, uma vez que a sua fala fazia unicamente um trabalho de desvelamento e reflexão de uma verdade já existente, lhe era cobrada uma unidade de sistema em seu pensamento. Agora, reconhecendo que esta função de autor é ela mesma uma construção de determinado momento histórico, reconhecendo o perigo de todo discurso e sabendo que nenhuma fala pode pretender desvelar ou refletir realidades prévias, trata-se de intensificar as tensões da multiplicidade nas experiências que fazemos de nós mesmos com os saberes.

Vemos aqui, então, como através dos descaminhos de Nietzsche a filosofia aparece como exercício arriscado de si mesmo. Com seus próprios experimentos o genealogista da moral já preparava o surgimento de novos filósofos, ou, como afirma em *Além do bem e do mal*, trabalhava para fomentar o aparecimento de “filósofos do futuro”<sup>477</sup>, possuidores de um mesmo *ethos* (caráter) filosófico nietzscheano.<sup>478</sup> O ato de reconhecer seu próprio olhar

---

<sup>474</sup> CHEVALLIER, P. *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille*, p.64

<sup>475</sup> COLOMBANI, M. C. *Foucault y lo político*, p.105

<sup>476</sup> ARTIÈRES, P. *Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault*, p.36

<sup>477</sup> NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, parágrafo 210, p.103

<sup>478</sup> No artigo “O Nietzsche de Foucault, o Foucault de Nietzsche”, analisei a possibilidade de aproximação da atuação filosófica foucaultiana com a descrição nietzscheana da noção de “filósofos do futuro”. (RIBAS, T. F.

fragmentado na pluralidade de acontecimentos históricos e situado no interior de uma perspectiva, negando o ponto de vista transcendente, está estreitamente ligado à ideia de experiência como sacrifício do eu. Assim, o “trocar de pele”, o “ir além de si mesmo”, o “rir de si mesmo” ou o “ser a má consciência do seu tempo”<sup>479</sup> são as formulações da vocação filosófica nietzscheana levada a cabo por Foucault nas suas experiências descritivas do saber e das relações de poder que nos constituem.

Em segundo lugar, vemos como ponto de diferenciação da genealogia em relação à história apoiada na metafísica a inversão dos termos de proximidade e distância. Se Foucault descreve o olhar histórico-metafísico como aquele que possui uma “perspectiva das rãs”<sup>480</sup>, trata-se com essa expressão de caricaturar a tentativa de, ao mesmo tempo, olhar para o alto e se aproximar das grandes formas que estariam na origem dos tempos. Enquanto o historiador tradicional pretende voltar seu olhar para o distante querendo aproximar-se dele, inversamente, o genealogista olha para o que há de mais próximo para operar distanciamentos. Olhando de baixo para cima, os historiadores “fingem olhar para mais longe de si mesmos, mas de modo baixo, rastejando, aproximam-se desse longínquo promissor”.<sup>481</sup> Assim, tais historiadores se mostram demasiadamente metafísicos, enxergam nas alturas uma origem inalcançável e redentora que lhes aparece como promessa que deve guiar seus esforços. Ao contrário, a genealogia descrita como “o conhecimento diferencial das energias e dos desfalecimentos, das alturas e das profundezas, dos venenos e dos antídotos”<sup>482</sup>, quer afastar-se de seu objeto: parte do mais próximo para criar distâncias e busca nos saberes históricos os remédios para aquilo que somos hoje. Ou seja, trata-se de voltar-se àquilo que de mais próximo nos constitui para encontrar meios para deixarmos de ser o que somos. Voltando-se ao que há de mais próximo a genealogia se ocupará dos mecanismos cotidianos de poder que perpassam nossa existência, mas que são despercebidos porque naturalizados.

O terceiro ponto de diferenciação da genealogia em relação ao que se habitou chamar de história diz respeito à sua falta de temor em se reconhecer como uma perspectiva. A genealogia não busca uma lei no seu objeto que apagaria sua própria posição, mas “olha sob um certo ângulo com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não”.<sup>483</sup> Portando-se como ascetas, os historiadores tradicionais acreditavam ser possível apagar seus desejos para

---

2014)

<sup>479</sup> NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, parágrafo 212

<sup>480</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.149

<sup>481</sup> Idem

<sup>482</sup> Idem

<sup>483</sup> Ibid, p.150

encontrar uma objetividade na própria história. No entanto, em si mesmos os objetos históricos não possuem uma lei própria, pois dependem, para que eles mesmos apareçam sob determinada configuração, da estrutura do olhar dos historiadores. Assim, se tradicionalmente se tentou esconder a necessidade desta dependência, na história efetiva da genealogia busca-se enfaticamente afirmá-la. Trata-se de criações de perspectivas que não se escondem atrás da suposição de objetividade, que não pretendem somente dizer o real, mas, de modo ativo, pretendem transfigurá-lo através do seu saber.

### **A especificidade na análise das relações de poder**

Estando preso à concepção metafísica de verdade, o pensamento político filosófico apresentou-se frequentemente ligado a uma avaliação do poder em termos jurídicos, posicionando-se fora da história, sob um olhar transcendente. Como vimos desde a citação inicial deste capítulo, enquanto interrogarmos o poder acerca de sua legitimidade ou ilegitimidade, sobre o bem ou o mal que ele exerce, ainda estaremos presos a um pensamento incapaz de interrogar as relações de poder como acontecimentos históricos. Ainda presa à vontade de verdade, a teoria política continuou um “sistema de representação do poder que foi em seguida transmitido às teorias do direito: a teoria política permaneceu obcecada pelo personagem do soberano.”<sup>484</sup> Perguntar-se pela legitimidade, pelo direito, pela legalidade quando nos voltamos para a análise do poder seria adotar uma busca por fundamento longínquo que deveria pautar nossas ações na objetividade de uma verdade em que todos poderiam se reconhecer.

Assumindo-se inserida em relações de poder a filosofia não terá um papel jurídico-legislador, não falará de um lugar privilegiado trazendo a norma para todos os outros lugares, mas, ao contrário, reconhecendo as condições históricas de possibilidade de seu próprio saber, fará com que este saber atue na elucidação e intensificação das relações de poder que se escondiam da nossa percepção sob o véu da legitimidade. Assim, como afirma Foucault, ainda no texto *Nietzsche, a genealogia, a história*, o saber histórico produzido nestas análises “não é feito para compreender, ele é feito para cortar.”<sup>485</sup> O valor político de sua abordagem está em tornar visível a multiplicidade de forças concorrentes que são abafadas em nome de um suposto apaziguamento, sua força está em mostrar que aquilo que se vê como pacificação em uma perspectiva, mesmo que esta perspectiva seja hegemônica, esconde sempre um jogo de dominações violentas. Não se trata de compreender a realidade, como se o seu discurso

---

<sup>484</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.150

<sup>485</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.148

pudesse conter a verdade. O saber genealógico corta o que estava cristalizado pela naturalização das práticas, fragmenta, assim, aquilo que se impunha como universal e constituía os limites de nosso modo de ser.

Deste modo, o papel da filosofia não será o de “descobrir o que estava escondido, mas o de tornar visível aquilo que precisamente é visível, ou seja, de fazer aparecer aquilo que de tão próximo, aquilo que de tão imediato, aquilo que de tão intimamente ligado a nós mesmos, não o percebemos.”<sup>486</sup> Sua analítica do poder posiciona-se, então, no interior de lutas específicas descrevendo fatos que eram ativamente esquecidos em prol da narrativa dominante e que produziam, por exemplo, uma forma de vida como *normal*, ou seja, os fatos cujos esquecimentos contribuíam ao funcionamento de um assujeitamento por uma dominação mascarada. Para Foucault, trata-se de mostrar que “ao pensarmos as relações de poder segundo o modelo das relações jurídicas, mascara-se o fato da dominação.”<sup>487</sup> Se o campo do saber que estrutura os limites das nossas prática está constantemente em disputa, qualquer tentativa de exaurir a possibilidade da crítica transformadora deste campo pela imposição de uma verdade de valor universal se identificará sempre com uma opressão que busca esconder-se para garantir seu funcionamento.

Se a filosofia política ainda condicionada por uma noção de verdade como descoberta buscava as regras ideais para o jogo político, isso se dava porque ela era incapaz de reconhecer que quaisquer normas que se coloquem como universais estarão sempre negando seu incontornável posicionamento histórico e político para silenciar posições concorrentes. Assim, em vez de funcionar como crítica das relações de poder, a filosofia que se coloca em posição de julgar a legitimidade do poder assume continuamente a posição que mascara a pluralidade de forças. Neste sentido, Lorenzini nos mostra porque, segundo a visão foucaultiana, a análise do poder em termos jurídicos seria incapaz de efetivar uma verdadeira crítica às relações de poder, pois “a força crítica de uma filosofia política que, tendo por objetivo colocar em questão as instâncias de poder, acaba, no entanto, retirando seus conceitos fundamentais dos discursos fabricados por elas, sem os submeter à problematização, é neutralizada desde o início.”<sup>488</sup> Em resumo, interrogar o poder por uma abordagem jurídica é, desde o início, adotar, ao mesmo tempo, uma lente inadequada às vicissitudes das relações de poder, porque voltada ao encobrimento da multiplicidade; do mesmo modo, é também adotar uma posição política ligada às formas hegemônicas de poder estabelecidas em nossa

---

<sup>486</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.540-541

<sup>487</sup> DUARTE, A. *Vidas em risco*, p.215-216

<sup>488</sup> LORENZINI, D. *La politique des conduites*, p.11-12

sociedade, porque tal concepção as reforça ao valer-se de seu campo epistemológico.

Para Foucault, analisando nosso passado recente vemos que o discurso da filosofia manteve-se, ainda no século XIX e no início do século XX, enquanto legislador apoiado na figura do “intelectual universal”.<sup>489</sup> Como estratégia teórica-política, Foucault traça a proveniência deste personagem histórico utilizando-se da genealogia contra a sua naturalização. Dessa forma, na historização desta função reivindicada constantemente no pensamento político, para Foucault, o intelectual universal teria sua proveniência no “homem de justiça, [n]o homem da lei, aquele que ao poder [...] opõe a universalidade da justiça e a equidade de uma lei ideal.”<sup>490</sup> As teorias filosóficas sobre a fundamentação da Justiça e do Estado em valores transcendentais serviam como bandeiras nas grandes lutas políticas do século XVIII contra a opressão das instituições monárquicas e eclesiásticas que entravam em descrédito, sendo, portanto, nessas batalhas que podemos acompanhar o recrudescimento desta função do intelectual.

Em continuidade com os “laços orgânicos”<sup>491</sup> constituídos entre certos filósofos e projetos políticos postos em ação, a própria categoria do intelectual em um sentido político, como aquele que faz uso de seu saber e de sua relação com a verdade na ordem das lutas políticas, esteve atrelada a partir destes momentos históricos à figura do “jurista-notável”.<sup>492</sup> No entanto, nota Foucault, desde a segunda guerra mundial uma nova forma de “ligação entre teoria e prática se estabeleceu”<sup>493</sup>, em que “o intelectual foi perseguido pelo poder político, não mais em função de um discurso geral que ele sustentava, mas por causa do saber do qual ele era detentor.”<sup>494</sup> Se anteriormente o intelectual universal agia politicamente como filósofo-legislador, operando uma revolução dos valores ao opor àquelas instituições vistas como opressoras um discurso de valor universal, ou seja, ditando uma lei válida para todos, uma vez que se colocava como possuidor de uma relação privilegiada com a verdade, agora, diferentemente, o intelectual faz sua ação política através da especificidade de seu próprio saber, sem tomar a palavra em nome de todos, uma vez que será principalmente o seu próprio saber, e não a sua figura ou posição privilegiadas, que irá funcionar de modo mais eficaz em determinado regime político de verdade. Assim, esta nova figura do intelectual, chamada por

---

<sup>489</sup> Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.154-157

<sup>490</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.156

<sup>491</sup> Ibid, p.538

<sup>492</sup> Ibid, p.156

<sup>493</sup> Ibid, p.154

<sup>494</sup> Ibid, p.156

Foucault de “intelectual específico”<sup>495</sup>, não deriva de nenhuma forma de legislador, mas possui sua proveniência no “cientista-perito”<sup>496</sup>.

A palavra do intelectual específico não é mais aquela que, por se pretender exterior às relações de poder, poderia escrever as suas leis, mas sim uma palavra que opera ligações políticas transversais privilegiadas. Ele não representa outros, que podem muito bem falar por eles mesmos, mas, diferentemente, faz com que os saberes provenientes de fontes não hegemônicas possam participar nos sistemas de verdade. Recentemente os intelectuais aprenderam que “as massas não precisam deles para saber, elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor que eles, e elas dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida este discurso e este saber.”<sup>497</sup> Ao colocar-se como consciência de uma classe, ou porta-voz dos outros, os intelectuais reforçam o sistema de verdade que interdita seus saberes. Assim, Foucault, na sua experiência junto ao Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP), não falava pelos presos. Diferentemente, era preciso dar voz àqueles que possuíam um saber imediato sobre o que se passava em suas próprias vidas. Por isso sua luta política não se dava em nome da verdade, mas sim pela verdade, ou seja, pelo reconhecimento do valor de verdade de determinados discursos, fazendo com que estes exerçam efeitos de verdade.

Deste modo, o intelectual específico de qualquer área ocupa uma posição estratégica privilegiada na ordem dos discursos. Uma vez que o campo de saber é considerado um campo político móvel, o intelectual ocupa uma função social importante nas disputas pela verdade. Pois, sendo as produções de verdade carregadas de efeitos de poder que limitam nossas práticas dentro de um dado campo epistemológico, o intelectual é, justamente, aquele que com o seu saber atua nas relações políticas ao atuar nos campos de verdade. Assim, trata-se para Foucault de recusar a ação política do intelectual enquanto porta-voz de uma consciência de vanguarda ou mesmo como um ator da revolução. Não se deve pretender tomar o poder em nome de uma verdade, porque além do poder não ser pensado como algo que possa ser tomado por alguém, vemos também que toda verdade está localizada em estratégias e é carregada de efeitos de poder. É preciso, antes, trazendo à tona saberes marginais pensados como “conteúdos históricos que foram submergidos, escondidos, nas coerências funcionais ou sistematizações formais”<sup>498</sup>, possibilitar insurreições locais pela quebra das certezas

---

<sup>495</sup> Ibid, p.154

<sup>496</sup> Ibid, p.156

<sup>497</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits II*, p.308

<sup>498</sup> FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*, p.8



epistemológicas que circunscrevem as possibilidades de nossas práticas.

Dessa forma, recusando o papel de fundação das leis ou dos princípios em seu trabalho intelectual, a atenção de Foucault desloca-se das fontes clássicas da “filosofia universal”, com as quais os filósofos políticos tradicionais (ainda em continuidade com a ação de legisladores) deveriam dialogar, como Platão, Aristóteles, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel e Marx, para a análise das práticas efetivas das relações de poder. Assim, analisando os mecanismos de poder que constituem nosso cotidiano imediato, vemos aparecerem nas análises foucaultianas nomes estranhos ao pensamento político clássico. Citações de Pinel, de Tuke, de Bentham e de Beccaria apareceram diversas vezes nas análises, e não para que com eles se fundamente uma teoria política própria, mas sim para mostrar em seus discursos o nascimento de formas de controle e assujeitamento que compõem nossa atualidade. Mais do que as referências políticas clássicas, estes são alguns dos intelectuais que, com os seus saberes, condicionaram a nossa política de verdade contemporânea. Esta política de verdade atua diretamente sobre nossas vidas, regulando os comportamentos pelas categorias do normal, do anormal, do patológico, do delinquente, do pervertido, da histérica, e etc. Ora, atuando também pela especificidade de seu saber, o genealogista das relações de poder descreve a múltipla proveniência e a emergência ocasional de tais categorias, liberando, pelo menos relativamente, o nosso ser de suas funções normativas ao expor o pertencimento destas redes categoriais a um horizonte epistemológico histórico, contingente e, portanto, transformável.<sup>499</sup>

Ao contrário de grande parte dos filósofos ocidentais modernos que se pensam em uma relação de antinomia ao poder, mas que tiveram um destino tal que, “quanto mais as instituições políticas foram penetradas por seus pensamentos, mais eles serviram a autorizar formas excessivas de poder”<sup>500</sup>, para Foucault não se tratará de abordar aquilo que foi sempre considerado como a grande forma do poder, ou seja, não se trata de formular propostas acerca do poder estatal. Isso porque não se deve continuar a tarefa propositiva<sup>501</sup> que a filosofia se atribuiu por tanto tempo, nem se deve pensar o poder centralizado no Estado. O Estado não é uma instituição transhistórica, não é sempre o mesmo em qualquer momento e lugar, nem possui sempre a mesma importância. Cada instituição estatal deve ser compreendida nas específicas relações de poder e saber que as constituem. Assim, para a analítica genealógica

---

<sup>499</sup> Sobre este procedimento político foucaultiano ver o texto de Judith Butler *Qu'est ce que la critique ?* (BUTLER, J., pp.75-101)

<sup>500</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.539

<sup>501</sup> Sobre a sua atuação política, Foucault afirma que “não temos o que propor. No momento em que se ‘propõe’, propõe-se um vocabulário, uma ideologia, que só podem ter efeitos de dominação. O que deve ser apresentado são os instrumentos e as ferramentas que julgamos que podem ser úteis.” (FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.348)

do poder trata-se de investigar “jogos de poder muito mais limitados, muito mais modestos e que não possuem na filosofia o status nobre, reconhecido, que possuem os grandes problemas”.<sup>502</sup> No entanto, vemos que se a filosofia política tradicionalmente não se interessou por tais jogos de poder, voltando-se ao funcionamento do Estado como o grande problema que ela deveria resolver, isso não se deu por eles serem pouco decisivos na nossa vida. Os jogos de poder em torno da verdade humana, da razão e da loucura, da penalidade, da normalidade, da doença e da sexualidade são diretamente constituidores dos limites das nossas existências.

Ao ignorar estes jogos de poder presentes nos saberes atuais a filosofia política contribuía para o funcionamento de seus mecanismos, uma vez que privilegiando o olhar macroscópico sobre a política ela mantinha a ilusão de que seria somente nas relações com o Estado ou com as grandes instituições que o poder se exerceria. Para a genealogia foucaultiana vemos que, ao contrário, os “poderes se exercem em níveis variados e pontos diferentes da rede social e neste complexo os micro-poderes existem integrados ou não ao Estado”.<sup>503</sup> A teoria político-jurídica não problematizava os jogos de poder presentes na microfísica do nosso cotidiano porque estava presa a uma teoria do conhecimento incapaz de perceber a contingência dos campos de saber. Deste modo, a teoria política que Foucault recusa-se a levar adiante por estar presa à busca de um fundamento mostra-se pertencente a uma vontade de saber moderna: em vez de fornecer alternativas a estas relações de poder que nos limitam, tal filosofia político-jurídica abafa a proliferação de resistências ao reforçar o campo de saber em que elas encontram seu apoio. Assim, contra a representação do poder que se dava através do modelo do direito, Foucault procurará pensar o poder por um modelo estratégico.

Recusadas quaisquer abstrações de origem ou fundamento, na efetivação de sua “filosofia analítica da política”<sup>504</sup> observamos então que, para Foucault, assim como as condições de existência dos saberes deveriam ser buscadas na regularidade dos próprios discursos que efetivamente foram enunciados, assim também a inteligibilidade que se trata de buscar na análise dos jogos de poder não se encontrará em nenhum lugar a não ser nos modos de existência destes próprios jogos.<sup>505</sup>

---

<sup>502</sup> Ibid, p.542

<sup>503</sup> MACHADO, R. *Introdução - Por um genealogia do poder*, p.XII

<sup>504</sup> Ibid, p.534

<sup>505</sup> Em um capítulo dedicado à passagem das análises do poder disciplinar à questão da biopolítica em Foucault, André Duarte discorre sobre a investigação dos jogos do poder em seu exercício: “Além da redução das estruturas de poder ao campo das relações econômicas, a concentração das análises liberais e marxistas do poder

Deste modo, sem pretender formular uma teoria geral do poder, como se fosse possível definir a essência do poder, Foucault, em 1976, no primeiro volume de sua história da sexualidade, esclarecerá que quando ele fala de poder devemos compreender por esta noção “a multiplicidade de relações de força que são imanentes ao domínio no qual elas se exercem, e são constitutivas de sua organização; o jogo que por meio de lutas e de confrontações incessantes as transforma, as reforça, as inverte”.<sup>506</sup> Qualquer exercício de poder deve ser analisado no seu caráter relacional de forças que incidem em pontos específicos e diversificados do nosso cotidiano de maneira instável, mas que eventualmente cristalizam-se temporariamente em instituições. Pensado através de uma concepção nominalista, o poder será compreendido como o nome a partir do qual serão pensadas as situações estratégicas específicas que atravessam o corpo social. É por isso, então, que podemos afirmar que o poder, não tendo um ponto central de aplicação, “está em toda parte”.<sup>507</sup> O poder está sempre presente porque agimos em toda parte, mesmo na constituição de nossos saberes. Sendo assim, o poder não emana de um ponto central, ele não é algo que alguns detêm e outros não, mas, pensando de modo analítico, a atuação do poder se dá pela relação entre pontos diferentes de nossas práticas, produzidos justamente pela sua desigualdade. Assim, as resistências a determinados mecanismos de poder não se dão “fora do poder”, mas sim no próprio jogo de poder. Nas relações de poder as resistências “são o outro termo”.<sup>508</sup> É preciso analisar a relação entre poder e resistência como o embate de estratégias, como uma agonística de forças.<sup>509</sup>

Atentando ao seu caráter relacional, ao seu exercício diversificado e à sua imanência a outras relações, tais como as relações epistemológicas, o poder deixa de ser pensado como repressivo, questionando-se a concepção jurídica que o identifica “a uma lei que diz não”.<sup>510</sup> Ora, “as relações de poder não estão em posição de superestrutura, com um simples papel de proibição ou de recondução; possuem, lá onde atuam, um papel diretamente produtor”.<sup>511</sup> Vemos aqui como as noções de ideologia e repressão, tão frequentes nas análises políticas modernas de herança marxista e freudiana, serão recusadas pela genealogia ao se mostrarem

---

na figura jurídica do Estado também seria responsável pela carência de análises que pudessem descortinar outras formas de exercício do poder, desprovidas de um centro único e primordial. Para suplantar esse *déficit* analítico, Foucault procurou investigar as relações de poder em seu próprio exercício, a fim de capturá-las na materialidade de seu jogo.” (DUARTE, A. *Vidas em risco*, p.211)

<sup>506</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, p.121-122

<sup>507</sup> *Ibid*, p.122

<sup>508</sup> *Ibid*, p.127

<sup>509</sup> Ver FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.238

<sup>510</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.148

<sup>511</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, p.124

contrárias à sua necessária delimitação analítica.

Como havíamos visto no final do segundo capítulo, a noção de ideologia é recusada pela genealogia por três motivos: primeiro, porque pelo uso desta noção seríamos levados à suposição de uma verdade que lhe seria contrária; segundo, porque tal noção remeteria a um sujeito de conhecimento que por ela seria afastado de seu destino; e, terceiro, ela levaria à pressuposição de uma “infraestrutura ou determinante econômica, material, etc.”<sup>512</sup> que de longe animaria seus enunciados, fazendo com que a análise de determinadas práticas discursivas fosse referida a noções abstratas, ao invés de ocupar-se com suas existências concretas. Assim, a noção de ideologia contribuiria para mascarar o caráter estratégico e perspectivo de todo discurso, a produção de sujeitos de conhecimento e de assujeitamentos pelas práticas sociais e a possibilidade de uma análise imediata das relações de poder do cotidiano.

Por sua vez, a noção de repressão é vista como inadequada à análise genealógica na medida em que nos leva a uma concepção puramente negativa do poder. Com ela pensamos o poder como uma potência de instituir proibições, o que nos leva também a compreendê-lo como algo que alguém detém, fazendo, através deste algo, com que sua vontade incida sobre os outros. Para Foucault, o funcionamento do poder não se efetiva na interdição, mas sim no fato de que ele “atravessa, produz coisas, induz prazer, forma saber, produz discursos;” assim, “é preciso o considerar como uma rede produtiva que perpassa todo o corpo social, mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir.”<sup>513</sup> Somente recusando as generalizações das imagens clássicas do poder a produtividade de seus mecanismos poderá aparecer em sua imbricação com os saberes.

Assim, na sua análise genealógica os indivíduos não se mostraram reprimidos pelo poder, justamente porque eles são constituídos “como elementos correlatos de um poder e de um saber.”<sup>514</sup> A categoria do indivíduo poderá ser percebida, então, como “uma realidade fabricada por esta tecnologia específica de poder que chamamos a ‘disciplina’.”<sup>515</sup> Não se trata de uma característica geral do poder, operar individualizações, mas a individualização é um dos efeitos mais importantes desta prática específica de poder que aparece nas sociedades capitalistas, chamada de disciplina. Aqui podemos pensar também o exemplo da sexualidade. Enquanto ligada ao tema da repressão, a sexualidade era pensada como uma dado natural.

---

<sup>512</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.148

<sup>513</sup> *Ibid*, p.149

<sup>514</sup> FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*, p.195

<sup>515</sup> *Ibid*, p.195-196

Ora, para Foucault, trata-se de mostrar algo bem diferente: “O poder produziu positivamente a sexualidade ao invés de a reprimir.”<sup>516</sup> Deste modo, também a sexualidade pode aparecer como um produto histórico recente, como um dispositivo que desde de o século XIX incita à produção de verdades sobre nós mesmos, sobre o nosso sexo e o nosso desejo.

A imagem do poder derivada das noções de direito, de soberania, de ideologia ou de repressão está diretamente ligada à pressuposição de um real, de uma realidade anterior ao poder, que ora estaria encoberta por ele, ora deveria servir de fundamento que o tornaria legítimo. Em qualquer dos dois casos as práticas de formação desse real não são percebidas como imbricadas em jogos de poder. Diferentemente, nas análises genealógicas trata-se de investigar como, através de mecanismos de poder e de saber, são formadas, perpetuadas e transformadas as políticas de verdade específicas que constituem a nossa atualidade.

Deste modo, com o tema do diagnóstico da atualidade por um trabalho de análises localizadas sobre as estruturas de saber e as estratégias de poder que nos perpassam, trata-se, para Foucault, não de encontrar a verdade fundamental de nós mesmos, mas sim de encontrar formas de deixar de ser o que somos. Trata-se de uma pesquisa que “busca relançar o mais longe e o mais amplamente possível o trabalho indefinido da liberdade.”<sup>517</sup> O trabalho genealógico empenha-se por uma alteração constante do nosso ser que não deveria pretender um destino fixo, puro ou transcendente, uma vez que não há uma verdade humana a perseguir e muito menos um regime de poder fundado em qualquer legitimidade. Assim, buscar a alteração daquilo que nos é imposto como o nosso ser em um momento histórico seria investir em uma certa prática de liberdade na recusa de se deixar capturar por sistemas históricos de verdade. Longe de qualquer noção transcendente, a liberdade aparecerá, então, como uma resistência face aos poderes que nos constituem, como uma prática possível que se efetua sempre referindo-se a determinada coerção. Na conferência de 1978, publicada posteriormente sob o título *O que é a crítica?*, Foucault chamará esta prática de liberdade de “atitude crítica”<sup>518</sup>, como um meio de evitar ser governado de um modo particular e em nome de certos princípios. Tal insubordinação em pontos específicos, mas fundamentais na constituição do nosso cotidiano, é a marca da sua ação política na desestabilização dos saberes hegemônicos.

---

<sup>516</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.150

<sup>517</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.574

<sup>518</sup> FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la Critique? Suivi de La culture de soi*, p.36

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] qual é a vida necessária a partir do momento em que a verdade não será necessária? A questão do niilismo não é: se Deus não existe, tudo é permitido. Sua fórmula é, antes, uma pergunta: se devo me defrontar com o ‘nada é verdadeiro’, como viver? No cerne da cultura ocidental, existe a dificuldade de definir o vínculo entre cuidado da verdade e a estética da existência. É por isso que o cinismo me parece uma questão importante [...] Pouco importa a história da doutrina, o importante é estabelecer uma história das artes de existência. Neste Ocidente que inventou tantas verdades diversas e moldou artes de existências tão múltiplas, o cinismo não para de lembrar o seguinte: que muito pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouca vida é necessária quando se é verdadeiramente apegado à verdade.<sup>519</sup>

Entre os momentos da trajetória foucaultiana analisados nos três capítulos desta tese e as suas últimas pesquisas há um longo espaço de tempo em que mudanças teórico-conceituais importantes se sucederam em seu pensamento. Dentre as mudanças mais relevantes deve-se mencionar aquela de suas pesquisas genealógicas, que se transformam de uma analítica dos mecanismos de poder para uma análise das formas de governamentalidade. A partir desta mudança as relações de poder não serão mais compreendidas através do paradigma da dominação, passando a ser vistas como relações de governo, isto é, conduções de condutas. O surgimento do interesse pelo problema das formas de governo de si e dos outros, já a partir de 1978, é justamente o que conduz Foucault aos estudos das práticas de subjetivação efetivados na década seguinte. Apesar de importantes para compreensão do conjunto da pesquisa foucaultiana, estas modificações, assim como a explanação de noções políticas inovadoras do pensamento foucaultiano, como o poder disciplinar, a biopolítica e a governamentalidade, não foram abordadas aqui. Tais inflexões teóricas e esclarecimentos conceituais já foram mapeados por outros estudos<sup>520</sup>, e nosso objetivo aqui não era fornecer uma compreensão de toda obra de Foucault, mas, antes, chamar a atenção para alguns momentos de seu pensamento em que a relação estabelecida entre saber, verdade e política esclarecem seu próprio empreendimento filosófico como atividade política. Ademais, acreditamos que estes aspectos que aqui foram deixados de lado não comprometem as análises realizadas nos capítulos anteriores, tanto acerca da correlação entre a abertura de um novo campo da política pela noção de saber, quanto sobre a necessidade da delimitação estratégica na análise dos sistemas de verdade, tal como ela se mostra no início da genealogia. Ao contrário, os conceitos que Foucault formula no decorrer de sua genealogia e as inflexões de seu

---

<sup>519</sup> FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*, p.166 – Trecho presente no manuscrito, mas não pronunciado no final de sua aula de 29 de fevereiro de 1984.

<sup>520</sup> Dentre os vários estudos que mapeiam as mudanças e os conceitos mais importantes do pensamento foucaultiano na virada dos anos 70 para os anos 80, citamos os livros de Frédéric Gros (GROS, F. *Que sais-je?*) e de Cesar Candiotti (CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*).

pensamento mantêm com tais procedimentos teóricos uma continuidade em dois sentidos: primeiro, no sentido de que o arqueogenealogista mantém-se fiel a eles em suas elaborações conceituais e inflexões; e segundo, no sentido de que tais procedimentos de politização dos saberes e de especificação de sua análise teórico-política funcionam como condições de possibilidade dos conceitos e das inflexões genealógicas.

Nesta última parte da tese gostaríamos de abordar brevemente alguns elementos que surgiram quando, em seus últimos estudos, Foucault refletiu sobre sua própria ação intelectual ao investigar a relação entre verdade e subjetividade no cinismo. Essencial à compreensão dos próprios gestos filosóficos foucaultianos, vemos aparecer neste momento algo como uma genealogia do engajamento pessoal em que uma forma de vida se construiria pela reflexão incessante sobre os valores, bem como por certa coragem exigida para a prática da verdade. Na visão de Foucault as suas pesquisas estariam ligadas implicitamente a esta exigência de coragem: “todo meu trabalho consiste em mostrar que a história é atravessada por relações estratégicas que são, por consequência, móveis e que podemos mudá-las. Com a condição, claro, de que os agentes deste processo tenham a coragem política de mudar as coisas.”<sup>521</sup> A coragem de que fala Foucault é exigida não somente no momento de se mostrar em ruptura com os padrões socialmente aceitos, mas, principalmente, na transformação de si mesmo nos jogos da verdade.

É preciso coragem para mudar as relações estratégicas constituídas pelas políticas de verdade que nos atravessam e agenciam as possibilidades do nosso próprio ser, uma vez que, com tais mudanças nos nossos saberes, não se trataria simplesmente de recusar uma ou outra demanda singular que nos desagrada, mas, muito mais profundamente, trata-se de recusar todo um campo de verdades pelo qual identidades nos são ofertadas, sentidos são conferidos às nossas práticas e nossos direitos são constituídos. Como afirma Javier de la Higuera, Foucault “[n]ão leva a cabo sua crítica recorrendo àquilo mesmo que havia deixado de lado, mostrando a ilegitimidade de uma singularidade, ajuizando-a como universal e externamente.”<sup>522</sup> Em outras palavras, na historicização dos jogos de verdade não se deslegitimam simplesmente alguns espaços inconvenientes dos campos epistemológicos analisados, ao contrário, arriscando-se nesta reflexão, o autor embarga todo um sistema de verdades com pretensões universais, o qual pretenderia fundamentar normativamente nossas vidas. Uma vez que nosso presente se constitui nas políticas de verdade que sustenta, trata-se de uma recusa que, em suma, torna inviáveis importantes referências que delimitam nossa

---

<sup>521</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.691

<sup>522</sup> HIGUERA, J. de la. *Estudio Preliminar*, p.XXXIX

realidade atual.<sup>523</sup> Assim, o ato de recusar políticas de verdade que formam o nosso presente requer não só um trabalho de reflexão sobre suas contingências, mas também a coragem de, transgredindo este presente, viver sem as suas referências. Tal “militância filosófica” contra as políticas contemporâneas de verdade, levada a cabo por Foucault desde *História da loucura* – quando se recusava o círculo antropológico que conferia a identidade do homem em oposição ao louco – encontra no seu estudo do cinismo algumas ressonâncias que nos parece importante salientar, por esclarecerem o engajamento político foucaultiano.

Nos três capítulos desta tese vimos que em diferentes ocasiões Foucault havia relacionado sua atitude crítica como intelectual com a noção de diagnóstico. Vimos, então, que tal diagnóstico se faz de uma maneira muito particular: através de um trabalho histórico que se pergunta pelo que somos hoje, buscam-se as alterações possíveis da nossa atualidade. Deste modo, como podemos observar no texto *O que são as luzes?*, Foucault define a sua própria crítica e seu “êthos filosófico” como uma “atitude limite”<sup>524</sup>:

A crítica, ela é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas se a questão kantiana era a de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, me parece que a questão crítica, hoje, deve ser retomada de maneira positiva: naquilo que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte disto que é singular, contingente e devida a coerções arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida na forma de limitação necessária em uma crítica prática na forma do ultrapassamento possível.<sup>525</sup>

Nesta passagem, de modo similar ao que vimos nos dois primeiros capítulos desta tese, podemos ver que, recusando o tipo de pesquisa que seria próprio a uma teoria do conhecimento nos moldes da crítica kantiana, Foucault interroga os acontecimentos históricos que formam os saberes que em nosso presente delimitam “aquilo que nós fazemos, pensamos e dizemos.”<sup>526</sup> Assim, sua arqueologia e sua genealogia encontram-se articuladas nesta atitude crítica sobre as políticas de verdade que hoje nos constituem. Seguindo, aqui também, um caminho aberto primeiramente por Nietzsche – aquele da “filosofia como sendo a atividade que serve para saber o que se passa e o que se passa agora”<sup>527</sup> – Foucault identifica o seu trabalho com uma atitude experimental, descrita como uma “ontologia histórica de nós mesmos [que] deve se afastar de todos estes projetos que pretendem ser globais e radicais.”<sup>528</sup> Certamente, então, em seu trabalho não se tratará de criticar as verdades atuais para buscar verdades diferentes, a serem postas em seus lugares. Trata-se, antes, de pensar a nossa relação

---

<sup>523</sup> Ver BUTLER, J. *Qu'est ce que la critique?*, pp.91-95

<sup>524</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.574

<sup>525</sup> Idem

<sup>526</sup> Idem

<sup>527</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits III*, p.573

<sup>528</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.574-575



com a verdade de outras maneiras. Para tanto é preciso recusar as propostas da ontologia tradicional ou de qualquer pesquisa que se propõe como a-histórica, ou seja, é preciso desmontar as ilusões teóricas que estabelecem a realidade como invariável. Ao questionar o presente pelos acontecimentos que o formaram, Foucault converte, então, a sua crítica “em uma ontologia de caráter negativo que, na negação da existência substancial da realidade, cifra o movimento de sua transgressão afirmativa.”<sup>529</sup> Desta forma, sua crítica não pode ser propositiva no sentido de oferecer soluções aos problemas atuais, mas, afirmativamente, indicará outros registros possíveis de pensamento para ultrapassarmos o nosso presente.

Foucault aponta em vários momentos que o objetivo de sua crítica é operar um “desassujeitamento”<sup>530</sup> de nós mesmos no jogo das políticas de verdade. Nas recusas de sujeições no jogo da política da verdade, no entanto, vimos que o trabalho arqueogenealógico empreendido na especificidade dos campos de saber, não pretendia alcançar uma liberdade ideal ou transcendente, contrária às suas concepções de verdade e de poder. Como vimos no primeiro e segundo capítulos, a verdade, enquanto produto histórico que possui condições de possibilidade no campo do saber, não é um destino transcendente do homem e que lhe permitiria alcançar a liberdade. No terceiro capítulo, por sua vez, vimos que o poder, enquanto multiplicidade de forças relacionais, não é considerado por Foucault nos termos da legitimidade, como se pudesse estar fundado em um direito que asseguraria a liberdade humana. Ao contrário, ao pensar a liberdade como prática local e interna às relações de poder-saber, Foucault se engaja na busca das possíveis resistências a estes jogos de verdade. Os sistemas de saber-poder que instauram os discursos verdadeiros não saturam completamente as possibilidades de resistência, pois, “no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ sem cessar, existe a rebeldia do querer e a intransitividade da liberdade.”<sup>531</sup> Assim, através de uma reflexão histórica-filosófica encontra-se implicada, no coração mesmo do programa teórico-político foucaultiano, a busca dos espaços possíveis de liberdade nos quais podemos inventar outras formas de vida.

O novo quadro teórico de Foucault na década de 1980 precisa ser compreendido à luz desta proposta política. É no quadro do desdobramento de suas investigações sobre as possibilidades de desassujeitamento que as noções de verdade e subjetividade são investigadas nas experiências antigas de constituição de si. Nas relações que podemos estabelecer entre nós mesmos e a verdade ao refletirmos sobre a subjetividade é também

---

<sup>529</sup> HIGUERA, J. de la. *Estudio Preliminar*, p.XXV

<sup>530</sup> FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, p.39

<sup>531</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.238

preciso pensar as práticas possíveis de liberdade. Assim, Foucault as abordará no campo da ética, ao pensar a ética não como um conjunto de prescrições orientadas por um ideal transcendental, mas sim como a “forma refletida que a liberdade toma.”<sup>532</sup> Trata-se, nestes últimos estudos, de contrapor as políticas de verdade atuais, que prenderiam nossas “formas de reflexividade”<sup>533</sup> (relações de si a si) a aceções substancialistas, transcendentais ou transhistóricas da subjetividade, às práticas de constituição do sujeito na Antiguidade, as quais estariam voltadas para uma ultrapassagem de si.<sup>534</sup>

A mudança de enfoque teórico – das relações entre saber e poder da modernidade para as práticas de si antigas – foi motivada, segundo Foucault, pelo seu próprio objeto de estudo naquele momento:

Quando eu estudei a loucura e a psiquiatria, o crime e a punição, fui conduzido a colocar o enfoque sobre nossa relação, em primeiro lugar, com a verdade e, em seguida, com a obrigação. Estudando agora a constituição de nossa experiência da sexualidade, fui levado cada vez mais a prestar atenção nas relações a si mesmo e nas técnicas através das quais estas relações foram feitas.<sup>535</sup>

A sexualidade, considerada no volume I da *História da Sexualidade* como uma invenção recente – um dispositivo de saber e poder datado do século XIX, que induz à produção de verdade sobre nós mesmos – levou Foucault ao questionamento desta maneira de se tratar a própria subjetividade como dotada de uma verdade íntima, que deve ser revelada por uma investigação de si mesmo. Tais análises das práticas de si antigas, apesar de voltadas a períodos históricos longínquos, não deixam de ser um modo de buscar a construção de alternativas ao presente. Após traçar os modos de assujeitamentos modernos pela verdade, neste momento derradeiro de suas pesquisas Foucault deseja mostrar a possibilidade de outros regimes de verdade, de outras formas da relação do sujeito com a verdade. Como afirma CandiOTTO, o sujeito das práticas de si antigas “deixa de ser constituído somente na imanência de práticas que o sujeitam; ao mesmo tempo, torna-se sujeito e objeto para si próprio, denotando uma subjetivação ética irreduzível aos mecanismos disciplinares e às regulações do biopoder das modernas sociedades ocidentais.”<sup>536</sup> Nestes últimos estudos, então, Foucault não tematiza mais tanto a questão da sujeição pela verdade, mas estuda o problema da subjetivação ativa e não-universalizável pela prática da verdade. Voltando suas análises à Antiguidade greco-romana, Foucault poderá mostrar que a hermenêutica do sujeito, entendida como busca obstinada pela descoberta das nossas verdades internas, é uma invenção cristã,

---

<sup>532</sup> Ibid, p.712

<sup>533</sup> Ibid, p.443

<sup>534</sup> Ver CANDIOTTO, C. *Subjetividade e verdade no último Foucault*, p.88

<sup>535</sup> FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, p.85

<sup>536</sup> CANDIOTTO, C. *Subjetividade e verdade no último Foucault*, p.89

estando ausente das preocupações dos antigos.

A hermenêutica de si, entendida como atividade de procura da nossa verdade íntima, é vista por Foucault como uma forma de obedecer a uma demanda de produção de verdade sobre si mesmo requisitada historicamente como um modo de governo sobre os homens. Dentre as práticas de governo da cultura Ocidental cristã seria preciso exigir, “além de atos de obediência e de submissão, ‘atos de verdade’ que têm como particularidade o fato de que o sujeito não somente é requisitado a dizer a verdade, mas a dizê-la a propósito de si mesmo, de suas faltas, de seus desejos”.<sup>537</sup> Assim, para Foucault a prática da confissão, tal como ela se dá no cristianismo primitivo, constituiria um dos pontos mais importantes para compreender a emergência histórica de uma relação entre sujeito e verdade, da qual ainda hoje somos herdeiros e que está na base do pensamento ocidental sobre a sexualidade.

Em oposição à estrutura cristã de coerção do sujeito à produção de um discurso verdadeiro sobre si mesmo, que funcionaria com o objetivo de fazer com que o sujeito renuncie aos seus desejos e a tudo o que possa haver de pecaminoso em sua alma, nos seus últimos estudos Foucault dará uma atenção especial ao cuidado de si (*epiméleia heautoû*) como “estilística da existência”.<sup>538</sup> Tal estilística da existência, chamada também de “arte de viver”<sup>539</sup> (*tékhnē toû bíou*), pode ser entendida como uma atividade em que, refletindo e agindo de modo a viver uma vida verdadeira, o sujeito transforma a si mesmo e aos outros pelo exercício da verdade. Era preciso, portanto, neste momento de seus estudos, analisar as experiências do cuidado de si em um período de nossa cultura em que as práticas de reflexividade ainda não haviam se transformado em formas de sacrifício de si, presentes no ascetismo cristão.<sup>540</sup>

Tema frequente entre os antigos, o cuidado de si, como modo de produção de verdade efetuado pelas práticas voltadas a si mesmo, teria sido constantemente esquecido na filosofia em prol do tema, ligado à metafísica e ao entendimento da subjetividade pelo viés cristão, do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautôn*), pensado como modo do sujeito acessar a verdade.<sup>541</sup> No desenvolvimento do tema do conhece-te a ti mesmo a filosofia não problematizaria o modo de ser do sujeito, que seria considerado, “em razão de sua própria

---

<sup>537</sup> FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, p.125

<sup>538</sup> Sobre a criação de uma estilística da existência pela cultura de si antiga ver FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, p.89

<sup>539</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, p.59

<sup>540</sup> Ver FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, p.98

<sup>541</sup> Ver FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p.15

estrutura ontológica”<sup>542</sup>, como naturalmente capaz de verdade. Assim, os questionamentos filosóficos ligados a este tema envolveriam somente a pergunta pelo método ou pela estrutura do conhecimento que o sujeito deve respeitar para chegar à verdade.

No que se refere ao tema do cuidado de si, o curso *A coragem da verdade*, de 1984, merece especial atenção. Foucault afirma no início deste curso que gostaria de dar prosseguimento ao estudo da *parresía*<sup>543</sup>, entendida como o dizer-a-verdade ou o franco falar, mas que, igualmente, pode ser entendida como qualificação de um personagem que serviria de guia para o exercício de outros na prática do “dizer-a-verdade sobre si mesmo”<sup>544</sup>. Ou seja, por *parresía* pode-se entender também esta capacidade própria do guia ético, que exerce o cuidado com os outros. O tema da *parresía* já aparecia em seus ensinamentos do *Collège de France* desde 1982; no entanto, ao relacioná-lo ao tema da estética da existência, Foucault chegará à análise do cinismo em seu último curso.

O cinismo ganha grande relevância para Foucault na medida em que “faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade.”<sup>545</sup> A ideia de aleturgia aparece aqui como ritual de produção da verdade, ou seja, como prática de determinados procedimentos que permitem a manifestação da verdade. Tal ideia aparece como oposta ao desvelamento da verdade ou à demonstração de uma verdade epistemológica. Nas formas aletúrgicas, os atos feitos por alguém manifestariam uma verdade reconhecida por outros no seu próprio enlace com a subjetividade. Nas aleturgias da verdade não estão em jogo condições de possibilidade internas à lógica dos enunciados, não se pergunta pelas “estruturas próprias dos diferentes discursos que se propõem e são recebidos como discursos verdadeiros.”<sup>546</sup> Em outras palavras, a verdade como produção aletúrgica está vinculada muito mais a uma forma manifesta de conduta do que a regras internas de um discurso. Na aleturgia, então, se manifesta um tipo de verdade que se faz no engajamento subjetivo como potência ética, tendo na coragem requisitada por estes atos a autenticação desta verdade. Assim, ao desenvolver em seu último curso esta outra compreensão de verdade, Foucault analisará os seus efeitos no trabalho de transformação de si e dos outros.

Encerrado alguns meses antes de sua morte, este curso pode ser considerado, como

---

<sup>542</sup> MUCHAIL, S. T. *Prefácio – Cuidado de si e coragem da verdade*, p.8

<sup>543</sup> A noção de *parresía* ou *parrhesia* pode ser definida também como “uma tomada da palavra pública ordenada à exigência de verdade que, de um lado, exprime a convicção pessoal daquele que a mantém e, de outro, gera para ele um risco, o perigo de uma reação violenta do destinatário.” (GROS, F. *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*, p.158).

<sup>544</sup> FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*, p.8

<sup>545</sup> *Ibid*, p.150

<sup>546</sup> *Ibid*, p.4

afirma Gros, um “testamento filosófico” em que, “retornando com Sócrates às raízes da filosofia, Foucault decide inscrever aí a totalidade da sua obra crítica.”<sup>547</sup> Tendo um objetivo bem diferente daquele que analisamos no início da década de 1970, Foucault irá revisitar os textos de Platão não mais para encontrar neles um “operador filosófico” que permitiria à filosofia identificar-se ao discurso da verdade desligado de intenções políticas. Não se trata mais nesse momento de denunciar a pretensão filosófica de se colocar em antinomia com o poder. Agora, os textos de Platão mostram para Foucault a possibilidade de entender a missão socrática e o próprio objetivo da filosofia como um “dizer-a-verdade corajoso que visa transformar o modo de ser do seu interlocutor, para que ele aprenda a cuidar corretamente de si mesmo.”<sup>548</sup> Tal objetivo filosófico é retomado numa vertente ousada pelos cínicos e por diferentes movimentos na história Ocidental. Trata-se aqui de uma ousadia filosófica principalmente porque para manifestar uma vida verdadeira é preciso estar disposto a se expor a muitos riscos. Questionar os valores sociais é se colocar como inimigo de seu tempo, e se requer ousadia e coragem daquele que assim procede e cuja vida pode estar sujeita a consequências perigosas. No entanto, vemos também que, para manifestar uma vida verdadeira, exige-se um exercício constante de si. Neste exercício ético as comodidades da vida social são descartadas e faz-se necessário um exame perpétuo das práticas em relação à verdade que se quer manifestar por meio delas. É preciso ousar para se colocar em questão, para dar razão de si mesmo, pois, cuidar de si pela verdade exige uma série de provações, de autocríticas e de enfrentamentos que levariam à construção de um modo de ser no ultrapassamento de si.

Assim como o tema da *parresía*, a investigação detida acerca do cuidado de si (presente no título de seu último livro<sup>549</sup>) entre os antigos fazia-se presente desde 1982. No curso *A hermêutica do sujeito*, no entanto, o cuidado de si mostrava-se simplesmente como uma alternativa ao modelo transcendental e cristão de pensar a subjetividade ligada a uma verdade a ser descoberta. Se inicialmente ele já era pensado como produção ativa de subjetivação pelo exercício da verdade, neste último curso o cuidado de si aparecerá, de modo mais elaborado, como “um cuidado do dizer-a-verdade, o qual requer coragem e sobretudo um cuidado do mundo e dos outros, exigindo a adoção de uma ‘verdadeira vida’ como crítica permanente do mundo.”<sup>550</sup> Aqui, vemos que o engajamento filosófico exigido para viver uma

---

<sup>547</sup> GROS, F. *Situação do curso (A coragem da verdade)*, p.303

<sup>548</sup> *Ibid*, p.307

<sup>549</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*.

<sup>550</sup> GROS, F. *Situação do curso (A coragem da verdade)*, p.308

vida verdadeira contrasta com as formas do engajamento que se dariam em nome de uma verdade ou em nome de outro mundo, um mundo transcendente. Veremos a seguir que o engajamento filosófico encontrado por Foucault principalmente no cinismo manifesta sua força não ao se referir a um conjunto fechado de saberes e verdades a ser enunciados, mas na sua atitude face à existência.

Nesta questão sobre as diferentes formas de se compreender o modo de engajamento da filosofia Sócrates é tomado como uma figura emblemática por Foucault. A partir das concepções socráticas do cuidado de si poderíamos observar “dois desenvolvimentos diferentes na história da filosofia ocidental”<sup>551</sup>: de um lado, o cuidado de si que levaria ao reconhecimento da alma como ontologicamente distinta do corpo, o qual daria início ao discurso da metafísica; de outro, o cuidado de si como maneira de ser, como estética da vida, o qual levaria à pergunta pela forma de vida verdadeira e, na análise do cinismo, acarretaria na identificação da vida filosófica com uma vida outra.

No curso de 1984, a diferença entre essas duas formas possíveis de engajamento filosófico se mostra inicialmente na distância que Sócrates tomaria em sua conduta em relação à *parresía* política. Analisando o texto da *Apologia*, Foucault nota que Sócrates oferece ali um modelo de *parresía* que estaria voltado ao campo da ética, afastando-se das práticas políticas convencionais. Este afastamento da *parresía* política se daria, entretanto, não de modo a constituir uma relação de si pela verdade que seria afastada dos outros ou da cidade, mas sim em um modo do dizer verdadeiro afastado daquilo que estava instituído socialmente como campo da política. A ação e os objetivos da *parresía* ética de Sócrates estariam sempre voltados ao cuidado com os outros e ao bem da cidade. Deste modo, com ela não se trata de “fazer política” no sentido em que sua efetivação não se faz na tribuna das instituições democráticas, no entanto, há certamente um importante engajamento de si com os outros e com o mundo em sua prática.

Acompanhando a argumentação de Sócrates em sua defesa na *Apologia*, Foucault explica que esta *parresía* socrática não deveria se expor àquilo que era designado como política por dois motivos: “porque é incompatível com a tribuna e as formas de retórica próprias do discurso político, e [...] porque poderia ser reduzida ao silêncio”<sup>552</sup>. Os discursos retóricos exigidos na política institucional possuem o risco de fazer com que nos esqueçamos de nós mesmos. Voltados à persuasão, tais discursos envolvem seus interlocutores em argumentações falsas, mas que seriam habilmente conduzidas. Ao contrário, a fala simples e

---

<sup>551</sup> FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*, p.138

<sup>552</sup> *Ibid*, p.78

diretamente verdadeira de Sócrates buscaria nos levar “à verdade de nós mesmos.”<sup>553</sup> Somado a este risco de esquecermos de nós mesmos pelo discurso proferido nas instituições políticas, vê-se também que Sócrates afirma que aquela inspiração divina, que lhe vem na forma de uma voz interna, o afastaria da atividade política. Sócrates não deveria seguir o exemplo de Sólon, grande político *parresiasta* que corajosamente dirigia-se à cidade nas assembleias. Deveria, ao contrário, levar adiante a sua própria forma de dizer a verdade. A voz divina lhe impediria de “fazer política” pelo motivo simples de que, caso Sócrates exercesse seu discurso na tribuna, ele seria rapidamente morto, não completando sua própria missão. Aqui, Foucault enfatiza que esta renúncia da política não se deve ao medo de morrer, uma vez que Sócrates diversas vezes provou que preferia a morte a trair a si mesmo, e sim porque sua missão “deve ser protegida contra os riscos inúteis da política.”<sup>554</sup> Assim, se a *parresía* política se dava na forma de uma afirmação corajosa e solitária de alguém que se colocava como capaz de dizer aos outros o que deviam fazer, diferentemente, a *parresía* ética exercida por Sócrates voltava-se a um trabalho de cuidado de si e dos outros que não possuiria espaço nos campos políticos estabelecidos. A *parresía* socrática aparece como certo modo de ser filosófico que só pode ser desenvolvido no contato com os outros, mas não de forma a professar doutrinas ou falando às multidões. Seu modo de ser filosófico deve fazer a provação das almas pela verdade no dia-a-dia dos habitantes da cidade.

A missão de Sócrates não seria exercida através de uma *parresía* prescritiva como poderia ser a de Sólon. Antes de dizer o que se deveria fazer, seria preciso incitar cada qual ao cuidado de si. Seu discurso verdadeiro também não se ofereceria como um monólogo solitário que em um só ato seria capaz de confrontar um grande público, mas se manifestaria na praça pública pela confrontação diária do diálogo com os outros. Através de seu jogo de interrogação irônica, o objetivo de Sócrates seria “fazer que as pessoas cuidem de si mesmas, que cada indivíduo cuide de si [enquanto] ser razoável que mantém, com a verdade, uma relação fundada no próprio ser da sua alma.”<sup>555</sup> A missão socrática apareceria, então, como a incitação a um desenvolvimento ético permanente e de grande valor a toda cidade: Sócrates ocupa-se de si mesmo e dos outros sendo útil à cidade inteira.

Pensando a tarefa filosófica de Sócrates desta forma, o modo de ser de sua filosofia não se identificaria com a investigação acerca das verdades universais. É claro, porém, que definindo seu objetivo deste modo, também não se excluiria de forma absoluta a tarefa

---

<sup>553</sup> Ibid, p.64

<sup>554</sup> Ibid, p.70

<sup>555</sup> Ibid, p.75

metafísica. Abre-se aqui com a experiência socrática, um horizonte bifurcado no qual se coloca o questionamento sobre a tarefa da filosofia: aceder pela ascese a uma verdade transcendente ou transformar-se pela prática de uma verdade imanente ao modo de vida? Neste horizonte, uma das possibilidades ligada à conduta de Sócrates seria pensar a tarefa filosófica como “certa prática da verdade que seja ao mesmo tempo uma prática de si.”<sup>556</sup> A filosofia apareceria desta forma mais como incitação ao cuidado de si do que ao estudo da verdade como transcendental. Tem-se, a partir daí, o desenvolvimento de uma orientação ética que, nascida em seu interior, não se prenderia unicamente ao campo da filosofia, mas tomaria corpo em experiências de reflexividade distintas. Como afirma Foucault, “a filosofia – como veridicção corajosa, como *parresía* não política, mas numa relação essencial com a utilidade da cidade – vai se desenvolver ao longo do que poderíamos chamar de grande corrente dos cuidados e das solitudes.”<sup>557</sup>

Em suma, na retomada da *Apologia*, Foucault encontra uma articulação socrática entre coragem, cuidado de si e dos outros e verdade que é incompatível com as formas de enunciação das instituições políticas. Em consequência deste exercício da *parresía* socrática a filosofia se afastaria da tribuna política, porém, sem deixar com isso de cuidar de algo caro à *polis*, a saber, o desenvolvimento ético imanente à vida de todos. Em segundo lugar, a tarefa política da filosofia estaria presente aqui de uma forma bem diferente daquela que se coloca quando ela é vista como discurso da verdade e do necessário. Esta tarefa toma a forma de uma incitação ética de transformação de si pelo cuidado que devemos tomar com o estilo de nossa existência. E, por fim, esta tarefa da filosofia como cuidado de si teria sido desenvolvida não só na Antiguidade e nos campos que se intitulam filosóficos, mas em experiências diversas de reflexividade que, na história da cultura ocidental, levam adiante a preocupação do cuidado que devemos assumir na conquista de um estilo de existência.

Mas como funcionava esta *parresía* socrática? A *parresía* socrática entrava em ação primeiramente como pergunta aos seus interlocutores: se eles eram capazes de dar conta de si mesmos. Fazendo tal questionamento, Sócrates os conduzia em seus diálogos a admitirem a importância do cuidado de si. Então, chega-se a um ponto em que o desenvolvimento de seus diálogos diverge: pode-se compreender este cuidado de si de formas distintas, uma vez que este “si mesmo” do qual era preciso cuidar também pode ser entendido de modos diferentes. No diálogo *Alcíbiades*, este si mesmo de que fala Sócrates estava relacionado à alma que, diferentemente do corpo, seria nossa verdadeira realidade. Assim, aquele que desejava cuidar

---

<sup>556</sup> GROS, F. *A parrhesia em Foucault (1982-1984)*, p.162

<sup>557</sup> FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*, p.78



de si deveria deixar de ocupar-se com as coisas mundanas para “conduzir essa alma de volta ao modo de ser e ao mundo que são os dela.”<sup>558</sup> O modo de ser verdadeiro da alma e o mundo verdadeiro estão unidos no *Alcebiades* como realidades transcendentais, assim, o cuidado de si apareceria atrelado a um modo de pensar o conhecimento de si como pré-requisito ao mundo transcendente da verdade, estabelecendo-se como ponto de partida do discurso metafísico e colocando a pergunta sobre “como ter acesso à verdade”<sup>559</sup> como a grande questão da filosofia.

No *Laques*, no entanto, o si mesmo do qual se trata de cuidar era associado à maneira de ser de um sujeito ao longo de sua existência. O si mesmo aparece, então, como *bíos*, entendido como “vida e modo de vida”.<sup>560</sup> Nesta outra concepção do cuidado de si socrático, o dar conta de si mesmo não estaria voltado a uma contemplação da alma em ligação com uma realidade divina. Neste cuidado que se voltaria, antes, a certa forma que devemos dar a nossa existência pela manifestação de uma verdade, Foucault afirma que se abre a via da qual a escola do cinismo seria herdeira.

Neste cuidado de si em comum a Sócrates e ao cinismo se percebe uma relação imanente com a existência cotidiana na cidade. Aqui o *bios* é o objeto da filosofia porque ela é “concebida como um empreendimento essencialmente ‘prático’.”<sup>561</sup> A teoria e a prática são inseparáveis nesta compreensão da filosofia como cuidado de si. Assim também é preciso tornar-se visível na sociedade para provocar os outros a também levar adiante a tarefa de cuidar de si mesmos. Constrói-se assim uma relação com a verdade manifesta na vida que seria contrária à transcendência metafísica. Como afirma a pesquisadora do cinismo Marie-Odile Goulet-Cazé, “Sócrates transmitiu ao cinismo isto que Foucault chama [...] o cuidado de si mesmo – por oposição ao estudo do cosmos que a filosofia pré-socrática teria privilegiado – assim também como a coragem do dizer verdadeiro e a ideia de que o filósofo tem uma missão a exercer entre os seus contemporâneos.”<sup>562</sup> Desta forma, nesta corrente socrática do cuidado de si, o cinismo que interessa a Foucault é visto mais como uma atitude que se manifesta publicamente entre seus contemporâneos do que propriamente como uma doutrina que deveria ser propagada.

Ao investigar o cinismo na Antiguidade, Foucault compreende que ele não se

---

<sup>558</sup> Ibid, p.139

<sup>559</sup> FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p.17

<sup>560</sup> FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*, p.139-140

<sup>561</sup> LORENZINI, D. *La vie comme « réel » de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire*, p.474

<sup>562</sup> GOULET-CAZÉ, M-O. *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité*, p.107

apresentaria segundo padrões de comportamento fixos, mas sim em um amplo leque de atitudes. Para Foucault, mesmo desde sua emergência seria incerto querer definir “uma atitude cínica por excelência.”<sup>563</sup> Haveria, no entanto, alguns sentidos da manifestação da verdade que poderiam ser identificados nas atitudes recorrentes do cinismo antigo, servindo para que tracemos uma possível inteligibilidade delas.

Assim, para explicar como se aplica o princípio de uma vida verdadeira no cinismo, Foucault afirma quatro sentidos segundo os quais algo pode ser dito verdadeiro no pensamento grego clássico. É verdadeiro, primeiramente, aquilo que não é dissimulado, aquilo que não pode ser oculto. Em segundo lugar, é verdadeiro o que não se mistura ou que não recebe adições. Como terceiro sentido do que é verdadeiro entende-se aquilo que é reto, se expondo sem rodeios conforme uma convicção, sem se curvar para agradar os ouvidos de seus interlocutores. E, finalmente, é verdadeiro o que não se corrompe, o que permanece imutável. A verdade que se encontra na verdadeira vida (*alethès bíos*) preserva estes quatro sentidos: uma vida não dissimulada, não misturada, reta e incorruptível.<sup>564</sup>

Estes quatro sentidos da verdade se manifestam na vida cínica através de uma extrapolação de suas características no escândalo de uma vida que se faz verdadeira. Ao levar tais fundamentos da verdade ao limite, de modo polêmico e arriscado, o cinismo coloca-se também no limite da própria filosofia. Ele está em seu interior, mantém-se fiel à busca da verdade, mas, ao mesmo tempo, tendo na vida o seu principal objeto, e promovendo através dela um exagero caricatural da verdade, torna-se insuportável e muitas vezes marginalizado pelas escolas de filosofia com maior prestígio, as quais são incapazes de se reconhecer nele. Isso se dá porque o cinismo busca seguir estes quatro sentidos da verdade tendo como princípio de vida “mais fundamental e mais característico”<sup>565</sup> um famoso lema, “altera a moeda”<sup>566</sup> (*parakharáxon to nómisma*). Se Sócrates tinha a sua missão conferida pelo oráculo de Delfos, Diógenes teria igualmente a sua própria missão. A missão de Diógenes, no entanto, era conferida por este imperativo de trocar, alterar, mudar o valor da moeda. Foucault chama a atenção aqui para a aproximação entre as palavras gregas moeda e lei: “*Nomisma* é a moeda. *Nómos* é a lei. Mudar o valor da moeda também é tomar certa atitude em relação ao que é convenção, regra, lei.”<sup>567</sup> Se a alteração da moeda se faria apagando sua efígie para mostrar o seu verdadeiro valor, reduzindo o valor simbólico atribuído socialmente ao valor verdadeiro

---

<sup>563</sup> FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*, p.173

<sup>564</sup> Ver *Ibid*, p.193

<sup>565</sup> *Ibid*, p.211-212

<sup>566</sup> *Ibid*, p.211

<sup>567</sup> *Ibid*, p.199

do metal de que a moeda é feita, assim também, alterar os costumes, as regras, as convenções, seria desafiar o consenso e rejeitar os princípios da vida social para mostrar de que é feita uma vida verdadeira.

O esclarecimento desta atitude cínica de manifestação da verdade pela alteração dos costumes pode ser encontrado na própria origem de sua denominação. Cínico é aquele que lembra o cão, que sustenta um estilo de vida de cão. Assim, na identificação da vida cínica com a vida de cão podem-se observar os quatro sentidos da verdade no pensamento grego. Como os cães, o cínico é aquele que manifesta uma vida sem simulações, porque não tem pudor, não se envergonha de levar uma vida pública, completamente visível nas ruas da cidade. Em segundo lugar, sua vida é pura como a vida dos cães. Sem misturas, porque, reduzida ao elementar, ela é indiferente às riquezas e aos luxos valorizados socialmente e não se prende a nada, buscando satisfazer somente as necessidades imediatas. Em terceiro lugar, à maneira dos cães, os cínicos manifestam uma vida reta, fazendo valer o seu discernimento ao latir, insultar e brigar contra seus inimigos. E, em quarto lugar, a vida cínica assemelha-se à vida do cão de guarda, soberana e sempre disposta a dedicar-se à proteção daqueles que têm o seu amor. Como sintetiza Foucault: “Vida de impudor, vida *adiáphoros* (indiferente), vida *diakritikós* (diacrítica, de distinção, de discriminação, vida de certo modo latida) e vida *phylaktikós* (vida de guarda, de cão de guarda).<sup>568</sup> Vida não dissimulada porque desavergonhada e transparente a todos. Pura, sem misturas, porque se trata de uma vida indiferente e independente das comodidades que seriam desejadas por outros. Uma vida não curvada, porque, ao afastar-se da conformidade às convicções, torna-se capaz de entrar em disputas, ou seja, é capaz de insultar para não trair a si. Finalmente, vida incorruptível porque militante, porque engajada sempre em sua tarefa de manifestação da verdade.

Os contornos da atitude cínica, então, estão ligados a esta exacerbação da verdade manifesta na própria existência que denuncia a falsidade dos costumes. O cínico é aquele que faz com “que as outras vidas, a vida dos outros, apareçam como não sendo nada mais que uma moeda falsa, uma moeda sem valor.”<sup>569</sup> A vida cínica aparece, então, como vida outra em relação à vida convencional. No entanto, a manifestação de uma vida outra como vida verdadeira seria refletida, segundo Foucault, em experiências históricas variadas. Assim, algumas destas características da atitude cínica, que encontram na versão antiga uma experiência privilegiada, também poderiam ser percebidas em outros momentos da cultura ocidental.

---

<sup>568</sup> Ibid, p.214

<sup>569</sup> Ibid, p.215

Na segunda hora de sua aula de 29 de fevereiro do curso de 1984, Foucault ensaia algumas possibilidades de traçar uma história do cinismo como “atitude e maneira de ser [...] da Antiguidade até nós.”<sup>570</sup> Esta parte de sua aula é proposta como “um passeio, um excuro, uma errância”<sup>571</sup>, em que Foucault se permite pensar o cinismo como “categoria histórica que perpassa, sob formas diversas, com objetivos variados, toda a história ocidental.”<sup>572</sup> Antes deste seu passeio, Foucault menciona, como exemplos de trabalhos semelhantes sobre a história do cinismo, alguns textos alemães que lhe serviram de referência. Uma semana depois, na aula do dia 7 de março, Foucault mencionará mais outro livro alemão que havia lhe entusiasmado mais, e que ele recomenda ao público. É o livro de Heinrich Niehues-Pröbsting, intitulado *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, que aborda as reflexões da história da filosofia desde século XVI sobre o cinismo. As três referências alemãs que Foucault afirma ter lido na aula de 29 de fevereiro, no entanto, além de proporem uma forte divisão entre cinismo antigo e moderno, enfatizariam o caráter da exasperação de um individualismo como aquilo que estaria no cerne do cinismo.<sup>573</sup> Diferentemente, para Foucault trata-se de “enfocar a história longa do cinismo a partir desse tema da vida como escândalo da verdade, ou do estilo de vida, da forma de vida como lugar de emergência da verdade”.<sup>574</sup> Assim, ao percorrer superficialmente a história ocidental com o foco nos estilos de viver que ressoaram a manifestação cínica de vidas verdadeiras, Foucault apontará para três grandes formas de transferências do cinismo.<sup>575</sup>

Inicialmente, Foucault identifica a transferência do modo de ser cínico no ascetismo cristão. Do início do cristianismo até a Idade Média seria possível acompanhar a história de um ascetismo cristão como testemunho da verdade que manifestaria uma forte interferência cínica nas práticas de despojamento e de exercícios ascéticos de resistência. Na proximidade do cinismo com o cristianismo primitivo aparece aqui, entre exemplos menos formulados, a antiga história, contada por Luciano, de um cínico, o Peregrino, que praticou as renúncias da vida cristã. Na cristandade medieval, as ordens mendicantes dos franciscanos e dos dominicanos (cujo próprio nome designa os cães do Senhor) estariam entre os exemplos

---

<sup>570</sup> Ibid, p.156

<sup>571</sup> Ibid, p.155

<sup>572</sup> Ibid, p.152

<sup>573</sup> Em seu livro *Michel Foucault e a verdade cínica*, Ernani Chaves desenvolve uma longa explicação sobre as leituras e as discordâncias de Foucault com os autores alemães que desenvolvem o tema do cinismo. (Ver CHAVES, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*, pp.49-64)

<sup>574</sup> FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*, p.158

<sup>575</sup> Como afirma Ernani Chaves, “Ao estabelecer este percurso, Foucault já se separa dos alemães, pois em vez de reconhecer uma história do cinismo a partir de autores e obras, ele se refere a modos de vida, a estilos de viver: a vida ascética, a vida revolucionária, a vida artista.” (CHAVES, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*, p.64)

possíveis de reativação do cinismo pela imposição de um estilo da vida a si mesmo que se manifesta como verdade.

Em segundo lugar, Foucault menciona os movimentos políticos revolucionários como suportes de transferência do modo de vida do cinismo. Nesta perspectiva, para Foucault, a revolução na modernidade europeia “não foi simplesmente um projeto político, foi também uma forma de vida. Ou, mais precisamente, ela funcionou como um princípio que determinava um modo de vida.”<sup>576</sup> Movimentos políticos revolucionários dos séculos XIX e XX haveriam desenvolvido três formas diferentes de “militantismo”, fazendo da vida uma prática revolucionária que ecoaria alguns traços da atitude cínica principalmente quando o militantismo se manifestaria como estilo de existência.<sup>577</sup> Quando se dá como estilo de existência, o militantismo revolucionário manifesta “o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a vida verdadeira.”<sup>578</sup> Nestas manifestações da vida verdadeira os valores sociais são falseados e recusados. Se só o militante revolucionário vive uma vida verdadeira, isso se dá porque os hábitos, as convenções e os valores sociais estão imersos na falsidade. No prosseguimento de sua aula Foucault também aborda, sem muito desenvolvimento, o tema do militantismo que desemboca na coragem escandalosa da verdade, presente nos movimentos do século XIX do niilismo russo, do anarquismo europeu e americano e no terrorismo. Apesar da rápida menção, este seria um tema importante e que, segundo Foucault, mereceria um maior aprofundamento.

Depois de tratar brevemente da Revolução como um modo de vida, Foucault irá pensar a arte, identificada como “terceiro grande veículo, na cultura europeia, do cinismo ou do tema do modo de vida como escândalo da verdade.”<sup>579</sup> Sobre a arte, Foucault esclarece que apesar do cinismo antigo ter se posicionado em oposição aos valores culturais e sociais de sua época, já a própria Antiguidade teria desenvolvido uma arte e uma literatura cínicas. Menciona também que na Europa medieval e cristã haveria uma importante ligação a ser investigada entre certa literatura e o cinismo, como em Rabelais. Entretanto, nesta relação com a história da arte ocidental aquilo que parece mais relevante aos olhos de Foucault seria pensar o cinismo na arte moderna. Nesta transferência do cinismo na arte moderna aparecem alguns elementos importantes para compreendermos o entusiasmo de Foucault com o cinismo

---

<sup>576</sup> FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*, p.161

<sup>577</sup> Estas três formas da Revolução como forma de vida nos séculos XIX e XX são analisadas e comentadas no livro de Priscila Piazzentini Vieira. (Ver VIEIRA, P. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*, pp.90-98).

<sup>578</sup> FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*, p.161

<sup>579</sup> *Ibid*, p.163

como estilo de vida.

A emergência da “vida de artista”, compreendida como primeiro modo de transferência do cinismo à arte moderna, deveria ser situada entre o fim do século XVIII e o correr do século XIX. Com esta noção, explica Foucault, trata-se da ideia “que a vida do artista deve, na forma mesma que ela assume, constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade.”<sup>580</sup> A vida de artista como uma vida que precisa ser uma vida diferente, uma vida outra em relação ao restante da sociedade, já seria difundida no Renascimento, antes da modernidade. Mas, recrudescendo a aproximação do cinismo com a vida de artista, Foucault enxerga um princípio moderno que seria o da vida verdadeira do artista como autenticação de sua arte. Deste modo, seria no próprio escândalo da sua verdadeira vida, na sua própria vida como obra, que o artista encontra as condições para realizar uma arte verdadeira.

Além da vida de artista, a modernidade desenvolveria uma ideia antiplatônica e antiaristotélica da arte como verdade que recusa violentamente a ordem estabelecida. Na modernidade a arte seria simultaneamente o lugar da verdade e da recusa da normatividade canônica. Assim, a arte estabelece “com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência.”<sup>581</sup> Aquilo que é rejeitado pela cultura, que não tem direito de se expressar nos valores instituídos socialmente, encontra na arte o seu lugar de irrupção. A arte ataca os cânones estéticos e as normas sociais reduzindo-os constantemente. “Ao consenso da cultura se opõe a coragem da arte em sua verdade bárbara. A arte moderna é o cinismo na cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma.”<sup>582</sup> Ela não se coloca no exterior, é por dentro da cultura que a arte moderna se coloca contra a própria cultura. Tal qual o cinismo que habita as ruas da cidade, a arte moderna transforma os valores culturais habitando-os, tem a coragem de recusar aquilo que é consensual e, deste modo, faz emergir uma verdade encoberta pelo hábito na paisagem social. Não estabelece outros cânones, mas desestabiliza perpetuamente os valores assimilados culturalmente.

O caráter de uma vida verdadeira, porque transgressora em relação aos padrões habituais, é comum às três formas de transferência do cinismo que Foucault ressalta na nossa história. Na arte moderna, no entanto, o cinismo parece se manifestar de forma mais forte, pois, “a vida artista é singular, na medida em que nela o escândalo e a insolência são

---

<sup>580</sup> Ibid, p.164

<sup>581</sup> Ibid, p.164-165

<sup>582</sup> Ibid, p.165

inseparáveis do seu *ethos*, que não pode se submeter a nenhuma ordem que não seja proveniente dela mesma.”<sup>583</sup> Na arte moderna, então, a atitude cínica se mostra na ética própria de uma vida singular que insolentemente provoca o campo social por meio de sua própria existência.

O aspecto transgressivo e corajoso presente na manifestação cínica – de uma verdade aletúrgica, não-epistemológica, de uma verdade que se faz mais pela recusa violenta da redução dos valores a suas contingências do que pela instituição de um universal, de uma verdade que exige um engajamento ético singular – é aquilo que parece mais valioso e que Foucault reconhece em suas diferentes formas de transferência na história de nossa cultura. Como exposta no decorrer desta tese, a própria ação política e intelectual de Foucault também se efetua segundo estas diretrizes da atitude cínica: sua pesquisa não propõe uma verdade de maior valor epistemológico, pois não supõe um sujeito de conhecimento, ao contrário, questiona os saberes ao mesmo tempo em que reconhece o caráter ficcional de sua pesquisa e daqueles mesmos saberes, dos quais ele revela suas condições de possibilidade histórica; não institui outros universais, pois reconhece o caráter perspectivo e histórico de todo discurso, atuando, assim, ao desmascarar a contingência das políticas de verdade atuais; não propõe uma moral, mas, proibindo-se de recorrer às facilidades teóricas oferecidas pela tradição, exige uma rigorosa ética intelectual no ultrapassamento de si mesmo; não se volta aos temas metafísicos consagrados na história da filosofia, mas problematiza as verdades que formam nossa vida cotidiana; não separa a especulação teórica da prática, mas, pondo em questão a realidade atual, concebe sua filosofia como fundamentalmente prática; e, finalmente, não procura assegurar “apenas a aquisição dos conhecimentos”<sup>584</sup>, mas faz da filosofia um exercício de si e a provocação dos outros na transformação do mundo.

Na aproximação que se pode fazer entre a crítica foucaultiana e o cinismo vemos, portanto, que aquilo que seria identificado como a própria prática da filosofia está interligado às três problemáticas centrais de suas pesquisas. A questão arqueológica do saber enquanto estudo das condições de possibilidade da verdade, a genealogia das estruturas do poder e a análise dos modos de subjetivação apoiam-se mutuamente na tarefa filosófica da alteração dos valores. Assim, no seu último curso Foucault parece nos alertar para o fato de que somente vinculando uma às outras suas reflexões sobre a verdade, sobre o poder e sobre as formas de subjetivação ética é que poderemos criar novas formas de vida.

---

<sup>583</sup> CHAVES, E. *Michel Foucault e a verdade cínica*, p.125

<sup>584</sup> FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II - L'usage des plaisirs*, p.14

## REFERÊNCIAS

- AMIOT, M. **Le relativisme culturaliste de Michel Foucault**. *Les Temps modernes*, 1967. In: “*Les mots et les choses* de Michel Foucault – Regards critiques 1966-1968”. Presses universitaires de Caen – IMEC éditeur, 2009.
- ARAÚJO, I. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2008.
- ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 5ª edição, 2001.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores)
- ARON, R. **D'une sainte famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires**. Paris: Gallimard, 1969.
- ARTIÈRES, P. **Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault**. In: "GROS, F. (org.) *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- BLANCHOT, M. **L'Entretien infini**. Paris: Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Michel Foucault tel que je l'imagine**. Montpellier: Éditions Fata Morgana, 1986.
- BRAUNSTEIN, J-F. **Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le 'style français' en épistémologie**. In: WAGNER, P. (ed.) *Les Philosophes et la science*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais n°408, 2002, pp.920-963.
- BUTLER, J. **Qu'est ce que la critique? Essai sur la vertu selon Foucault**. In: GRAJON, M-C.. (Dir.) “Penser avec Michel Foucault: Théorie critique et pratiques politiques”. Paris: Karthala, 2005, pp.75-101.
- CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Subjetividade e verdade no último Foucault**. Revista Trans/Form/ação. São Paulo, número 31 (1), pp.87-103, 2008.
- CANGUILHEM, G. **Mort de l'homme ou épuisement du Cogito? Critique**, 1967. In: “*Les mots et les choses* de Michel Foucault – Regards critiques 1966-1968”. Presses universitaires de Caen – IMEC éditeur, 2009.
- COLOMBANI, M. C. **Foucault y lo político**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- CHAVES, E. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas: Editora PHI, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Foucault e a psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CHEVALLIER, P. **Michel Foucault: Le pouvoir et la bataille**. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- D'ALLONNES, O. R. **Michel Foucault : les mots contre les choses**. *Raison Presente*, 1967.



In: *“Les mots et les choses de Michel Foucault – Regards critiques 1966-1968”*. Presses universitaires de Caen – IMEC éditeur, 2009.

DELEUZE, G. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1968.

\_\_\_\_\_. **Foucault**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2004.

\_\_\_\_\_. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DESCOMBES, V. **Le même et l'autre**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

ERIBON, D. **Michel Foucault: 1926-1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Jorge Zahar, 1996.

EUSTACHE, S. **Wittgenstein et la "boîte à outils" foucauldienne. Existe-t-il une "philosophie analytique" chez Michel Foucault?** In: GROS, F. e DAVIDSON, A. (Dir.) *"Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres"*. Paris: Éditions Kimé, 2011.

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

FONSECA, M. A. da. **Michel Foucault e o direito**. São Paulo: Saraiva, 2012.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. **A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II. Curso no Collège de France. (1983-1984)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2005.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits vol. I**. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits vol. II**. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits vol. III**. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits vol. IV**. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. **Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. **Histoire de la sexualité I - La volonté du savoir**. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. **Histoire de la sexualité II - L'usage des plaisirs**. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. **Histoire de la sexualité III - Le souci de soi**. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. **História da loucura: na idade clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1975-1976**. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_. **Isto não é um cachimbo**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

\_\_\_\_\_. **L'archéologie du savoir**. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. **Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy.** Paris: Éditions de l'EHESS, 2011.

\_\_\_\_\_. **Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971.** Paris: Seuil/Gallimard, 2011.

\_\_\_\_\_. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines.** Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. **L'ordre du discours.** Paris: Éditions Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. **L'origine de l'herméneutique de soi - Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980.** Paris: Vrin, 2013.

\_\_\_\_\_. **Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice.** Louvain-la Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012.

\_\_\_\_\_. **Naissance de la clinique.** Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

\_\_\_\_\_. **Qu'est-ce que la Critique? Suivi de La culture de soi.** Paris: Vrin, 2015.

\_\_\_\_\_. **Surveiller et punir.** Paris: Gallimard, 1975.

FISCHER, R.M.B. **Trabalhar com Foucault: Arqueologia de uma paixão.** Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012.

FRANK, M. **Sobre el Concepto de Discurso en Foucault.** In BALBIER, E; et all. (Org.) "Michel Foucault, filósofo". Barcelona: Gedisa, 1999.

GALANTIN, D. **Verdade e subjetividade no pensamento de Michel Foucault: da analítica do poder à genealogia da ética.** Dissertação de Mestrado. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2013.

GIACOIA JR, O. **De Nietzsche a Foucault: impasses da razão?** In: PASSETTI, E. (Org.) "Kafka, Foucault: sem medos." Cotia: Ateliê Editorial, 2004.

GOULET-CAZÉ, M-O. **Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le courage de la vérité*.** In: LORENZINI, D., REVEL, A. et SFORZINI, A. (Dir.) "Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984". Paris: Vrin, 2013.

\_\_\_\_\_. **Sobre o filósofo como educador em Kant e Nietzsche.** Revista DoisPontos, Curitiba, São Carlos, v. 2, n°. 2, p.77-96, 2005.

GORIS, W. **L`a priori historique chez Husserl et Foucault: la pertinence philosophique d'un concept directeur de l'épistémologie historique.** In "Philosophie", n° 123, Les Éditions de Minuit, septembre 2014.

GROS, F. **A parrhesia em Foucault (1982-1984).** GROS, F. (Org) "Foucault, a coragem da verdade". São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

- \_\_\_\_\_. **De Borges à Magritte**. In: (Dir.) ARTIÈRES, P. "Michel Foucault, la littérature et les arts". Saint-Estève, Éditions Kimé, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Foucault e a questão do *quem somos nós?*** Revista Tempo Social, USP, São Paulo, v. 7(1-2), pp.175-178, outubro de 1995.
- \_\_\_\_\_. **Michel Foucault**. Coll. Que sais-je ?, Paris: Presses Universitaires de France, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Situação do curso (A coragem da verdade)**. In: FOUCAULT, M. "A coragem da verdade – *O governo de si e dos outros II*. Curso no *Collège de France*. (1983-1984)". São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- HIGUERA, J. de la. **Estudio Preliminar**. In: FOUCAULT, M. "Sobre La Ilustración". Madrid: Tecnos, 2006.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- LE BLANC, G. **Avant-propos**. pp.1-4 in OULC'HEN, H. (Dir.) "Usages de Foucault". Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- LEBRUN, G. **Passeios ao Léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LORENZINI, D. **La politiques des conduites, pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique**. Tese de doutorado. Paris: Université Paris-Est Créteil, 2014.
- \_\_\_\_\_. **La vie comme « réel » de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire** in LAUGIER, S. *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, PUF, Paris, 2010
- LORENZINI, D. e SFORZINI, A. (Dir.) **Un demi-siècle d'Histoire de la folie**. Paris: Éditions Kimé, 2013.
- MACHADO, R. **A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas**. Revista Discurso. São Paulo, n. 5, pp.87 –118, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Deleuze e a filosofia**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Introdução - Por uma genealogia do poder**. In: FOUCAULT, M. "Microfísica do poder". Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- MACHADO DE ASSIS, J. M. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Abril, 2010.
- MAGRITTE, R. **Les Mots et les Images**. Wallonie-Bruxelles, Communauté française de

- Belgique, 2012.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.
- MUCHAIL, S. T. **Prefácio – Cuidado de si e coragem da verdade**. In: GROS, F. (Org) “Foucault, a coragem da verdade”. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NUNES, B. **A arqueologia da arqueologia**. In: "O dorso do Tigre". São Paulo: Perspectiva, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Ensaaios filosóficos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- OULC'HEN, H. (Dir.) **Usages de Foucault**. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- PALTRINIERI, L. **L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.
- PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Os Pensadores)
- REVEL, J. **Foucault, une pensée du discontinu**. Paris: Mille et une nuits, 2010.
- RIBAS, T. F. **Foucault: verdade e loucura no nascimento da arqueologia**. 1. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2014.
- \_\_\_\_\_. **O Nietzsche de Foucault, o Foucault de Nietzsche**. Estudos Nietzsche , v. 5, p. 52-77, 2014.
- RIBEIRO, C. E. **Foucault: uma arqueologia política dos saberes**. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- SABOT, P. **Lire *Les mots et les choses* de Michel Foucault**. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.
- SARTRE, J-P. **Jean-Paul Sartre répond**. *L'Arc*, 1966. In: “*Les mots et les choses* de Michel Foucault – Regards critiques 1966-1968”. Presses universitaires de Caen – IMEC éditeur, 2009.
- SAUSSURE, F. **Cours de linguistique générale**. Paris: Éditions Payot et Rivages, 2005.
- SFORZINI, A. **Michel Foucault. Une pensée du corps**. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- TARANTINO, L. **Une version inédite de *L'Archéologie du savoir***. In MORRISEY, R. (dir.) *Cahiers Parisiens*, vol. 1, University of Chicago – Center in Paris, 2005. (Foucault: Nouveaux

deployements)

VEYNE, P. **Un archéologue sceptique**. In: ERIBON, D. (Dir.) "*L'infréquentable Michel Foucault. Renouveaux de la pensée critique*". Paris: EPEL, 2001.

VIEIRA, P. P. **A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2015.

YSMAL, C. **Histoire et archéologie. Note sur la recherche de Michel Foucault**. *Revue française de science politique*, vol.XXII, n° 4, pp.775-804, agosto de 1972.