

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

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**HISTÓRIA E DIAGNÓSTICO
NA ARQUEOLOGIA DE MICHEL FOUCAULT**

TIAGO HERCÍLIO BALTAZAR

CURITIBA

2014

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

TIAGO HERCÍLIO BALTAZAR

HISTÓRIA E DIAGNÓSTICO
NA ARQUEOLOGIA DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Filosofia, pelo
Departamento de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Paraná.
Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

CURITIBA

2014

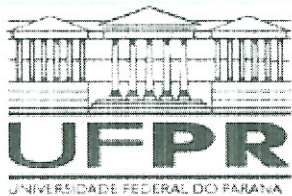
Catálogo na publicação
Fernanda Emanóela Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Baltazar, Tiago Hercílio
História e diagnóstico na arqueologia de Michel Foucault / Tiago
Hercílio Baltazar – Curitiba, 2014.
111 f.

Orientador: Prof^o. Dr^o. André de Macedo Duarte
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Filosofia francesa. 3. Arqueologia e
história. I. Título.

CDD 194



ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 119 de 2014

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: **FILOSOFIA**.

Ao sétimo dia do mês de fevereiro do ano de dois mil e quatorze, as quatorze horas e trinta minutos, 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 de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Cesar Candioto (PUC-PR), Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. André de Macedo Duarte, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Louis de Tiago Hercílio Baltazar "**História e diagnóstico na arqueologia de Michel Foucault.**", para obtenção do grau de mestre 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 feita pelo Professor Dr. André de Macedo Duarte. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 07 de fevereiro de 2013.

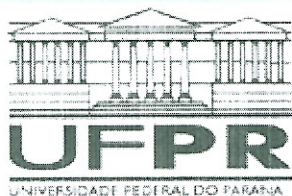
Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

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

Prof. Dr. Cesar Candioto
Primeiro examinador
PUC-PR

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Segundo examinador
UFPR





AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 119 de 07/02/2014

Mestrando: Tiago Hercílio Baltazar

Título da Dissertação: "História e diagnóstico na arqueologia de Michel Foucault."

Integrantes da banca examinadora

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

Prof. Dr. Cesar Candiotto (PUC-PR) Primeiro examinador

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFPR) Segundo examinador

Média final

Conceito

Notas

10,0

10,0

9,6

9,8

A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

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

Prof. Dr. Cesar Candiotto
Primeiro Examinador
PUC-PR

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Coordenador do PGFILOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

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

Curitiba,

Prof. Dr. André de Macedo Duarte:

Assinatura: _____

*À CLARA,
QUEM SEMPRE ACREDITOU.*

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Dr. André de Macedo Duarte, pela referência, e sobretudo pela incomparável dedicação em orientar. Este trabalho é fruto de um convite, para mim muito especial, feito em Dezembro de 2010.

Ao prof. Dr. Luiz Damon dos Santos Moutinho, pelos cursos memoráveis sobre Foucault nos anos de 2010 e 2011.

Ao prof. Dr. Cesar Candioto, pelas contribuições feitas a este trabalho na Banca de Qualificação.

A todos os grandes mestres e professores que me fazem mais rico.

À minha família, pelos primeiros passos.

A todos os colegas e amigos da Universidade que se agrupam e discutem, tornando essa caminhada um pouco menos solitária.

À Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, pela prestativa interface com o sistema, através do trabalho de Aurea Junglos e Marianne Nigro.

Ao Restaurante Universitário, *a priori* concreto.

Aos zeladores, porteiros, seguranças, atendentes, bibliotecários, cozinheiros, secretários, recepcionistas, telefonistas, servidores técnico-administrativos, auxiliares de serviços gerais, estagiários da Universidade Federal do Paraná.

À CAPES e ao Programa REUNI, pelo apoio financeiro concedido durante este período de formação.

RESUMO

Partindo de uma questão a respeito do estatuto da história na arqueologia de Foucault, relacionamos os expedientes de problematização aí encontrados àquilo que o arqueólogo definiu como sua preocupação com o presente. Trata-se de enfatizar as estratégias críticas mobilizadas por Foucault em suas investigações, na sua relação com as diferentes formas de diagnóstico do presente que elas implicam em seu pensamento. Com isso, pudemos determinar o modelo de história que é objeto da crítica arqueológica, formulando uma hipótese segundo a qual, de forma subjacente a todos os diagnósticos elaborados por Foucault, a história seria identificada pelo arqueólogo como um limite do saber moderno: o pensamento arqueológico culminaria na exigência de radicalizar a abordagem da história como um caminho para pensar as transformações do presente. Esta hipótese nos permitiu responder a dois grandes eixos de crítica ao pensamento foucaultiano na segunda metade dos anos 1960: o “problema da descontinuidade”, ou da suposta incapacidade da arqueologia para pensar a história, e o “problema da análise discursiva autônoma”. O primeiro problema será respondido a partir da constatação de Foucault acerca de um esgotamento das próprias formas modernas de reflexão – sobretudo aquelas de matriz fenomenológica e marxista – que contestam o estatuto da história na arqueologia. O segundo problema, acerca de uma suposta tentativa fracassada de Foucault em teorizar os discursos nas suas últimas análises arqueológicas, será confrontado por meio de uma importante operação de sofisticação que apontamos no próprio nível da problematização da história por Foucault.

Palavras-chave: História; Arqueologia; Problematização; Diagnóstico.

ABSTRACT

Departing from an interrogation about history's statute in Foucault's archaeology, we intend to relate some of his problematization expedients to what the archaeologist mentions as his preoccupation with the present. Stressing the critical strategies carried on his investigations, we relate them to the different forms of diagnosis of the present they imply. Thus proceeding, we could define the history model that is the object of the archaeological critic, stating an hypothesis according to which, underlying all diagnosis elaborated by Foucault, history is thus identified by the archaeologist as a limit to the modern knowledge: therefore, the archaeological thought culminates in the exigency of radicalizing the approach of history as a way to think the transformations of the present. This hypothesis allowed us to answer two main axes of criticisms directed toward Foucault's thought in the second half of the sixties: the "problem of discontinuity", or the alleged incapacity of the archaeologist to think of history, and the "problem of the autonomous discursive analysis". The first criticism will be addressed through an argument concerning the exhaustion of exactly those forms of reflexion – especially those coming from a phenomenological and a Marxist matrix – which contest the statute of history in the archaeological research. The second problem, the one concerning an alleged Foucauldian failure in his theorization of discourses in his latest archaeological analysis, will be confronted by what appears to be an important operation of sophistication at the level of Foucault's archaeological problematization of history.

Key-words: History; Archaeology; Problematization; Diagnosis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: A HISTÓRIA NA ARQUEOLOGIA	07
CAPÍTULO I: A LOUCURA E OS LIMITES DA HISTÓRIA	17
1.1 <i>Da Nau ao Hospital, do Hospital ao Asilo</i>	17
1.2 <i>O círculo antropológico: homem-loucura-verdade</i>	23
1.3 <i>Uma história dos limites</i>	29
CAPÍTULO II: A FINITUDE HUMANA NA ARQUEOLOGIA DA MEDICINA	37
2.1 <i>A modernização da medicina em questão</i>	37
2.2 <i>O mito da “velhice da clínica”</i>	43
2.2.1 <i>A protoclínica</i>	45
2.2.2 <i>A formação do método clínico no fim do século XVIII</i>	47
2.2.3 <i>O interesse renovado pela clínica</i>	49
2.3 <i>A coerência anátomo-clínica: rendez-vous moderno</i>	50
2.3.1 <i>A integração técnica e conceitual da morte</i>	53
2.4 <i>Da relação entre as novas formas de problematização e o diagnóstico arqueológico</i>	56
CAPÍTULO III: HISTÓRIA E GEOGRAFIA	63
3.1 <i>As simultaneidades e o saber: uma inflexão no modo de problematização da história</i>	63
3.2 <i>A idade da Representação</i>	65
3.3 <i>Da Ordem à História</i>	71
3.3.1 <i>Dois tempos de um desnivelamento entre ser e representação</i>	72
3.3.2 <i>A finitude humana na obra das novas empiricidades</i>	76
3.4 <i>Kant na cartografia da questão antropológica</i>	79
3.5 <i>Uma geografia do pensamento: o diagnóstico de As palavras e as coisas</i>	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	109

INTRODUÇÃO

A HISTÓRIA NA ARQUEOLOGIA

Nos anos 1960 encontramos Foucault em meio a um confronto contínuo com a perspectiva histórica que estaria ligada, segundo o arqueólogo, ao mesmo acontecimento que tornou possível o aparecimento das ciências positivas modernas. Muito próximas dos mitos cuja narrativa tem por função explicar a origem do mundo, dos povos, de suas técnicas e de seu pensamento, as narrativas científicas tematizadas pela arqueologia contam a conquista de um conjunto de elementos que permitem a uma ciência afirmar-se, na atualidade, em seu compromisso com a verdade. *História da loucura* (1961) tematiza narrativas acerca do desenvolvimento gradativo dos conceitos médico-psiquiátricos que sustentam, para além da continuidade na formação de suas técnicas, uma autonomia de seu exercício. Nessa perspectiva, o surgimento da psiquiatria se daria com o momento decisivo no qual os espíritos iluminados de homens como Tuke e Pinel puderam mobilizar as forças necessárias para ver claramente toda a humanidade por detrás do escândalo. Num processo histórico supostamente preparado desde longa data, o médico psiquiatra finalmente penetrava o hospital para “quebrar as correntes” e investigar objetivamente o delírio daqueles homens, oferecendo-lhes um tratamento adequado como doentes mentais¹.

Em *O nascimento da clínica* (1963) Foucault retomará a “narrativa oficial” da medicina, segundo a qual, após uma longa era de trevas, algumas descobertas da anatomia patológica haveriam transformado a clínica médica no século XIX. Muito antes que a autópsia se tornasse uma prática regular, cientistas apetitosos violavam sepulturas na escuridão da noite, levando a medicina a descobertas que possibilitariam a decisiva “redução da distância entre o sujeito cognoscente e o objeto de conhecimento”. Desse modo, contam

¹ Sobre o mito da libertação das correntes por Pinel em Foucault e outros poderes míticos do retiro asilar, Cf. cap. 13 de *História da loucura*: “O nascimento do asilo”, in: FOUCAULT, 2007, pp. 459-503.

essas narrativas, o saber haveria feito grande progresso na clínica: o médico finalmente aproximou-se do doente, estendeu os braços, ouviu, e descobriu assim “a doença na profundidade secreta do corpo” (Cf. FOUCAULT, 1994 (b), pp. 155-6). Tais avanços teriam se tornado possíveis quando a medicina contornou “com lentidão e prudência, um obstáculo maior, aquele que a religião, a moral e obtusos preconceitos opunham à abertura dos cadáveres” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 141).

Numa entrevista com Alain Badiou, de 1965, *Philosophie et psychologie* (Cf. FOUCAULT, 2001, pp. 466-76), Foucault formulará uma narrativa do surgimento das ciências humanas como resultado da aplicação de métodos científicos a um domínio herdado da filosofia. Para essa “perspectiva positivista”, a filosofia, mesmo às cegas e na noite de sua consciência, circunscreveu um domínio, “aquele que ela chamava de alma ou pensamento, e que, agora, serve de herança a ser explorada pelas ciências humanas de um modo claro, lúcido e positivo”. Os partidários dessa história, segundo Foucault, são “pessoas que consideram que a velha tarefa filosófica, que nascera no Ocidente com o pensamento grego, deve ser agora retomada com os instrumentos das ciências humanas” (FOUCAULT, 2001, p. 467; tradução nossa). Em suma, a arqueologia problematiza ostensivamente narrativas que contam o momento decisivo no qual os métodos científicos, alcançando determinado estágio de desenvolvimento e objetividade, foram finalmente voltados para o alvo certo: o homem, num movimento de aproximação gradativa que explicaria o surgimento das ciências positivas no contexto de uma grande preocupação humanista. Em todos esses fatos “imaginamos ao mesmo tempo que o humanismo foi a grande força que animava nosso desenvolvimento histórico e que ele é finalmente a recompensa desse desenvolvimento, em suma, que ele é princípio e fim” (*L’homme est-il mort?*; in: FOUCAULT, 2001, p. 568; tradução nossa).

Que reflexão será mobilizada a partir dessas narrativas históricas? Poderíamos pensar que elas figuram na arqueologia de Foucault visando denunciar sua falsidade? Nesse caso, por que então a “perspectiva ingênua” reaparece com tanta frequência no decorrer das análises arqueológicas? Não se estaria insistindo demasiadamente em algo superado? Apesar da referência a uma “ilusão retrospectiva”, talvez encontremos uma pista quando nosso autor afirma ser “inútil recusá-las” (FOUCAULT, 2007, p. 460). Mas por que então não se poderia simplesmente recusar narrativas que se sabe serem ingênuas? A que tipo de crítica elas podem dar lugar?

Naquela mesma entrevista com Badiou, Foucault formulará ainda outro modo de ver as coisas. Ao invés de situar as ciências humanas no desdobramento inevitável da cultura Ocidental, temos razões, diz o arqueólogo, para aí mesmo reconhecer os escombros de um acontecimento bem mais profundo. Se compreendermos que na filosofia, a partir do século XIX, uma Antropologia se instalou como estrutura que realoca todas as questões no interior de um domínio que se poderia chamar finitude humana; se não se pode mais filosofar senão sobre o homem enquanto *homo natura*; vê-se então que a filosofia tornou-se assim a forma cultural no interior da qual todas as ciências do homem em geral são possíveis (Cf. FOUCAULT, 2001, p. 467). Haveria um problema, segundo Foucault, que as “narrativas oficiais” não permitiriam circunscrever. Trata-se do acontecimento pelo qual o homem apareceu na cultura ocidental e tomou conhecimento positivo de si próprio, mas em relação ao qual a escavação arqueológica não revelará um movimento de aproximação. Na hipótese de Foucault, tais narrativas oficiais não dariam conta de uma profunda reorganização do saber Ocidental na passagem para o século XIX, assunto que a arqueologia investigará insistentemente através da noção de descontinuidade, para designar rupturas que comprometeriam este fenômeno de gradativa aproximação e desenvolvimento que permeia tais narrativas.

Entretanto, a *descontinuidade* que pauta as descrições arqueológicas da passagem para o século XIX constituirá o núcleo de uma acirrada polêmica em torno de sua recepção. Foucault haveria adentrado um terreno impróprio e fracassado uma vez que, “estruturalista”, teria cometido os excessos de apostar na aplicação exclusiva de métodos não dialéticos ao estudo da história e, conseqüentemente, teria comprometido os resultados de sua pesquisa. As rupturas que ele pensou haver encontrado não diriam respeito à história, mas seriam fruto de seu ponto de partida insuficiente para dar conta deste problema. O arqueólogo teria sido levado a conceber rupturas absolutas, tornando-se incapaz de reconhecer o processo de gênese que o historiador deve perseguir a todo custo. Trata-se aí, sumariamente, da crítica formulada por Jean-Paul Sartre às teses arqueológicas de *As palavras e as coisas* (1966), segundo a qual Foucault haveria assassinado a história².

Esta polêmica será rejeitada por Foucault num gesto que aponta, reiteradamente após 1966, para uma série de novidades na pesquisa em história³, a partir das quais os fenômenos

² Cf. SARTRE, *Jean-Paul Sartre Répond*. In: Revue L'Arc. Paris : Duponchelle, 1990.

³ « On peut ainsi les caractériser de façon un peu schématique: 1) Ces historiens se posent le très difficile problème de la périodisation. On s'est aperçu que la périodisation manifeste scandée par les révolutions politiques n'était pas toujours méthodologiquement la meilleure forme de découpe possible. 2) Chaque

de ruptura multiplicam-se, trazendo à tona um novo conjunto de problemas que passam a fazer parte do seu campo metodológico (Cf. Introdução a *A arqueologia do saber*). Em certos momentos, Foucault sublinha o novo lugar assumido pela noção de descontinuidade⁴; noutros, sugere a insuficiência da oposição estrutura-devir para dar conta destes problemas⁵ e aponta o mito que os filósofos produziram em torno da história⁶. Essas passagens nos permitem concluir que, paradoxalmente, é na justa medida em que um dos lados dessa polémica negligenciaria a profunda mutação do saber histórico ventilada por Foucault, que se desloca o problema da arqueologia para o terreno da história enquanto disciplina, isto é, como se Foucault estivesse às voltas com uma revisão dos métodos praticados no *métier* do historiador. Em suma, a “história viva” que se opõe forçosamente à arqueologia indicaria que o verdadeiro problema tratado por Foucault não haveria sido compreendido nesta pseudopolêmica.

Vimos até aqui duas sugestões para se compreender a proposta da arqueologia que, todavia, nos deixam a impressão de que perdemos o essencial: a primeira entende tratar-se da denúncia de um equívoco perpetuado na história (a arqueologia defenderia, por exemplo,

périodisation découpe dans l'histoire un certain niveau d'événements, et, inversement, chaque couche d'événements appelle sa propre périodisation. C'est là un ensemble de problèmes délicats, puisque, selon le niveau qu'on choisit, on devra délimiter des périodisations différentes, et que, selon la périodisation qu'on se donne, on atteindra des niveaux différents. On accède ainsi à la méthodologie complexe de la discontinuité. 3) La vieille opposition traditionnelle entre les sciences humaines et l'histoire (les premières étudiant la synchronique et le non-évolutif, la seconde analysant la dimension du grand changement incessant) disparaît: le changement peut être objet d'analyse en termes de structure, le discours historique est peuplé d'analyses empruntées à l'ethnologie et à la sociologie, aux sciences humaines. 4) On introduit dans l'analyse historique des types de rapport et des modes de liaison beaucoup plus nombreux que l'universelle relation de causalité par laquelle on avait voulu définir la méthode historique » (FOUCAULT, 2001, p. 614).

⁴ « En fait, c'est la notion de discontinuité qui a changé de statut. Pour l'histoire, sous sa forme classique, le discontinu était à la fois le donné et l'impensable: ce qui s'offrait sous l'espèce des événements, des institutions, des idées, ou des pratiques dispersées; et ce qui devait être, par le discours de l'historien, contourné, réduit, effacé pour qu'apparaisse la continuité des enchaînements. La discontinuité, c'était ce stigmate de l'éparpillement temporel que l'historien avait à charge de supprimer de l'histoire. Elle est devenue maintenant un des éléments fondamentaux de l'analyse historique » (FOUCAULT, 2001, p 726).

⁵ « – Je répondrai que, selon moi, le vrai problème aujourd'hui est constitué seulement en apparence par le rapport entre synchronie et diachronie, ou entre structure et histoire [...] Bref, si le problème se réduisait seulement à cela, il serait assez facile de se mettre d'accord. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que l'on a assisté sur ce point à des discussions très intéressantes, mais jamais à de graves polémiques » (*Qui êtes-vous, professeur Foucault ?* In : FOUCAULT, 2001, pp. 636-7).

⁶ « Ce reproche ne m'a jamais été fait par aucun historien. Il y a une sorte de mythe de l'histoire pour philosophes. Vous savez, les philosophes sont, en général, fort ignorants de toutes les disciplines qui ne sont pas les leurs. Il y a une mathématique pour philosophes, il y a une biologie pour philosophes, eh bien, il y a aussi une histoire pour philosophes. L'histoire pour philosophes, c'est une espèce de grande et vaste continuité où viennent s'enchevêtrer la liberté des individus et les déterminations économiques ou sociales. Quand on touche à quelques-uns de ces grands thèmes, continuité, exercice effectif de la liberté humaine, articulation de la liberté individuelle sur les déterminations sociales, quand on touche à l'un de ces trois mythes, aussitôt les braves gens se mettent à crier au viol ou à l'assassinat de l'histoire » (FOUCAULT, 2001, pp. 694-5).

que a loucura não existe); a segunda entende que se trata de uma polêmica direta com a noção de devir histórico (a arqueologia, recusando a dialética, resultaria numa análise prolixa de imobilidades). Pensamos que a insuficiência destas interpretações está no fato de que ambas atribuem aos expedientes arqueológicos de problematização da história um fim em si mesmo. Em não se tratando de fazer ou refazer história, restaria por descobrir de que modo essas narrativas que contam a história da psiquiatria ou da medicina, todas essas “leituras cursivas do positivismo”, aparecem como um problema para Foucault. Por que necessitam ser invocadas constantemente e o que está em jogo na crítica arqueológica?

*

Uma coisa, no entanto, parece unânime: nos objetos e fatos históricos, nas singularidades por vezes exóticas que Foucault tematiza, trata-se de apontar-lhes uma precariedade, no sentido em que Paul Veyne afirma ser a *raridade* a intuição inicial de Foucault⁷. Nessa atenção aos perigos que rondam todo empreendimento histórico – atenção facilmente confundida com uma defesa das minorias excluídas – não devemos perder de vista a estratégia de alguém que pensa em primeiro plano os gestos positivos. Segundo Mathieu Potte-Boneville, em *Michel Foucault, l'inquietude de l'histoire*, haveria uma dimensão produtiva da história – que ao longo de sua obra Foucault buscou conceituar com os termos “estrutura”, “epistêmê” ou “dispositivo” – que, somada a esta atenção pela precariedade de seus empreendimentos, daria a pensar de modo interessante o lugar da história na obra de Foucault:

Aos mitos essencialistas, Foucault opõe a ordem das positivities [...] Ele também pode ser lido como o pensador da rica fecundidade das estruturas, da inventividade das tecnologias, de uma diversidade do real para a qual, não se medindo por nenhum fundo de mundo, nada falta nem ninguém. A este motivo, todavia, se associa constantemente um outro, mais sombrio, e que complica esta imagem de ‘positivismo feliz’. Porque poucos autores, ao mesmo tempo, se interessam tão de perto pela loucura, pela doença, pelo crime, pela infâmia, pela correção – a título, não de figuras para uma filosofia em busca de metáforas, mas de desastres singulares, de defeitos íntimos, de questões sem respostas, endurecidas na ordem dos saberes aos quais elas deram lugar. Poucos autores, do mesmo modo,

⁷ “A intuição inicial de Foucault não é a estrutura, nem o corte, nem o discurso: é a *raridade*, no sentido latino dessa palavra; os fatos humanos são raros, não estão instalados na plenitude da razão, há um vazio em torno deles para outros fatos que o nosso saber nem imagina; pois o que é poderia ser diferente; os fatos humanos são arbitrários, no sentido de Mauss, não são óbvios, no entanto parecem tão evidentes aos olhos dos contemporâneos e mesmo de seus historiadores que nem uns nem outros sequer os percebem” (*Foucault revoluciona a história*, in: “Como se escreve a história”. VEYNE, 2008, pp. 239-40).

responderiam com um ‘tudo é perigoso’ à injunção que lhes é feita de propor programas para o porvir. Primeiro enigma, então: se se trata sempre, em Foucault, de pensar o positivo, no duplo sentido do efetivo e do fecundo, trata-se igualmente de tomar como problema central as discontinuidades, as falhas, em suma os elementos negativos que, tornando saber e discurso inadequados a seus próprios princípios, formam tantas aberturas perigosas (POTTE-BONEVILLE, 2004, p. 9; tradução nossa).

O *insight* de Potte-Boneville é o de que a atividade de problematização pela qual Foucault visa tornar saberes e discursos inadequados a seus próprios princípios opera através da descrição de processos positivos em que se compreende a produção de figuras históricas muito singulares. Assim, se a dissolução, na história, da consistência precária das coisas, assume num primeiro momento um aspecto demolidor, veremos que ela se orienta, diferentemente, pela descrição de processos positivos – como sinônimo de construção, de elaboração de figuras históricas, naquele sentido nietzschiano em que a história é uma fábrica. Descrição de práticas, em suma, que sustentariam as evidências em torno de um objeto, de uma racionalidade, de uma verdade, e em cujo esforço para se pensar os fatos históricos nos termos de uma “descrição positiva”, discursos e práticas deixam aflorar pontos de insuficiência nos quais escapam a si mesmos. É desse modo que Potte-Boneville comenta, a propósito de *História da loucura*, o tipo de descrição “positiva” realizada por Foucault:

Vemos que ‘positivo’ se opõe ao *positivismo*, desde então colocado entre aspas, e identificado à ideia de um progresso contínuo do saber, pouco a pouco depurado de tudo o que poderia ser obstáculo à simples percepção de uma realidade, suposta constante sob as diversas significações culturais e históricas que poderiam recobri-la. A descrição dos ‘processos positivos’ vem agora contestar, por um lado, a permanência de um fato da loucura, que haveria permanecido imutável para além dos acasos da história; por outro lado, a ideia de um conhecimento que procederia simplesmente por esclarecimento do olhar, pela supressão das ideias falsas. Seria preciso considerar, ao contrário, a emergência de uma nova forma de saber, e aquela de uma nova figura da loucura, como os efeitos de uma produção histórica regrada; é esta produção que a psiquiatria nega, retrospectivamente e de maneira ‘mítica’, quando afirma que seu objeto é natural, e que a esperava por detrás das brumas da ignorância (POTTE-BONEVILLE, 2004, pp. 34-5; tradução nossa).

Apontar a precariedade de discursos, práticas ou objetos históricos, portanto, é bem outra coisa. Trata-se de um levantamento dos limites das formas plenas de consciência histórica através de uma descrição que isola o resultado de processos históricos em sua singularidade. Esse objeto finalmente aparecerá na descrição de Foucault, não como resultado de uma arbitrariedade, mas na complexa ligação que ele mantém com a multiplicidade dos processos históricos que o sustentam. A plenitude dessas perspectivas que se fragilizam com a descrição de Foucault é sinônima do desconhecimento do vazio a

sua volta: acreditam-se instaladas num processo de desenvolvimento histórico que se ordenaria pelo preenchimento gradativo e necessário do campo de todas as possibilidades dadas. Desconhecem, em última análise, o perigo que ronda todo empreendimento histórico. E este perigo, levando a cabo nossa definição dos termos, seria relativo à instabilidade de tudo o que é historicamente produzido, não podendo qualquer empreendimento ser assegurado por algo que não fosse ele mesmo histórico – daí que, para Foucault, tudo seja perigoso, isto é, precário, muito singular, e rodeado pelo vazio de todas as demais possibilidades que não puderam se concretizar com o seu acontecimento.

Esta questão pelos limites, nós a encontraremos patente em cada uma das razões com que Foucault, em diferentes momentos, chamou sua história uma arqueologia: em *História da loucura*, opera-se um deslocamento da interrogação para extrapolar o nível puramente epistemológico de conhecimento da loucura e dirigir-se àquilo que constituía sua percepção⁸. Em *O nascimento da clínica*, a interrogação por uma “outra coisa que” (FOUCAULT, 1994 (b), p. IX) as narrativas oficiais não davam conta e que dizia respeito às suas próprias condições de possibilidade⁹. Em *As palavras e as coisas*, a descrição de simultaneidades, no espaço mais geral do saber, visando encontrar o *a priori* histórico em que os conhecimentos enraízam sua positividade e a partir do qual se situam entre os limites do aceitável¹⁰. *A descrição arqueológica de processos históricos perseguirá esses momentos críticos nos quais as narrativas, escapando a si mesmas, apresentam-se insuficientes para dar conta daquilo que pretendem explicar. Cada um desses limites encontrados nas formas comuns de historiografia tornam-se pontos de problematização para Foucault.*

A partir daí, o primeiro passo da problematização arqueológica será levantar tudo o que diz respeito às condições de aparecimento dessas narrativas e que elas mesmas não dariam conta. Veremos em nossa leitura das obras arqueológicas que haverá um determinado momento no qual o conteúdo narrado pela perspectiva positivista aparecerá como uma retrospectiva que não se harmoniza com a perspectiva alternativa que se produz através das descrições sistemáticas realizadas por Foucault; veremos também que essas narrativas, selecionando determinados fatos que consideram importantes para explicar uma descoberta, ao mesmo tempo deixam de lado outros fatos igualmente relevantes sem uma justificativa coerente para isso; veremos ainda que elas produzem paradoxos, prolongam-se em aporias, pressupõem algo que se conhecerá não ter de fato existido; em suma, tais

⁸ Cf. *Infra*, cap. I: *A loucura e os limites da história*, pp. 17-36.

⁹ Cf. *Infra*, cap. II: *A finitude humana na arqueologia da medicina*, pp. 37-62.

¹⁰ Cf. *Infra*, cap. III: *História e geografia*, pp. 63-93.

narrativas oficiais sobrepõem aos acontecimentos uma orientação finalista que se revelará duvidosa ao olhar do arqueólogo.

Seria essa a incapacidade patente de nossa cultura, segundo Foucault, para colocar o problema da história de seu próprio pensamento? (Cf. FOUCAULT, 2001, p. 531) Seria essa a justificativa para que Foucault afirme que em uma cultura como a nossa os discursos aparecem sobre o pano de fundo do desaparecimento daqueles acontecimentos que os tornaram possíveis?

De fato, a história detém, com relação a minha investigação, uma posição privilegiada. Porque em nossa cultura, pelo menos há vários séculos, os discursos se encadeiam sob a forma de história: recebemos as coisas que foram ditas como vindas de um passado no qual elas se sucederam, se opuseram, se influenciaram, se substituíram, se engendraram e foram acumuladas. As culturas ‘sem história’ não são evidentemente aquelas nas quais não haveria acontecimento, evolução, nem revolução, mas nas quais os discursos não se acumulam sob a forma de história; eles se justapõem; eles se substituem; são esquecidos; transformam-se. Pelo contrário, em uma cultura como a nossa, todo discurso aparece sobre um fundo de desaparecimento de qualquer acontecimento. Eis porque, estudando o conjunto dos discursos teóricos concernentes à linguagem, à economia, aos seres vivos, eu não quis estabelecer as possibilidades ou as impossibilidades *a priori* de tais conhecimentos. Quis fazer um trabalho de historiador mostrando o funcionamento simultâneo desses discursos e as transformações que davam conta de suas mudanças visíveis. No entanto, a história não tem que representar o papel de uma filosofia das filosofias, se prevalecer de ser a linguagem das linguagens, como o queria, no século XIX, um historicismo que tendia a atribuir à história o poder legislador e crítico da filosofia. Se a história possui um privilégio, este seria, de preferência, na medida em que ela desempenharia o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade, e encarnaria, conseqüentemente, a própria possibilidade de toda etnologia (*Sur les façons d’écrire l’histoire*, in: FOUCAULT, 2001, p. 626; tradução nossa).

Os processos históricos descritos na arqueologia são aqueles que produzem e sustentam evidências em torno de um regime atual de compreensão acerca do que são as coisas, no interior de uma configuração de relações determinadas, aquelas a partir das quais nos reconhecemos na atualidade: quem são esses homens passíveis de loucura, que adoecem e se tratam com uma medicina positiva, e que se compreendem como seres que vivem, falam e trabalham? Trazer à tona os limites deste regime atual é realizar uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade, na forma de um diagnóstico que não consiste em dizer a sua verdade – aquela que se poderia opor aos “equivocos” –, mas sim analisar as condições de sua transformação numa atividade que consiste na própria torção entre perspectivas. *O efeito mais imediato desta crítica, portanto, é o de produzir uma erosão, o de fragilizar a naturalidade das coisas abrindo um campo de novas possibilidades para o exercício do pensamento – este mesmo pensamento que é o próprio “lugar”, desde o início,*

desta atividade de problematização. Numa palavra, o interesse da história arqueológica é o *presente*:

O filósofo, efetivamente, deixou de querer dizer o que existe eternamente. Ele tem a tarefa bem mais árdua e bem mais fugaz de dizer aquilo que se passa. Nessa medida, pode-se muito bem falar de um tipo de filosofia estruturalista que poderia definir-se como a atividade que permite diagnosticar o que é o hoje (*La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'*, in: FOUCAULT, 2001, p. 609; tradução nossa).

Portanto, as narrativas históricas problematizadas na arqueologia servem como contraponto para armar uma tensão a partir da qual Foucault estrutura e organiza uma estratégia crítica¹¹. Assim, *o papel privilegiado da história na arqueologia parece ser o de fornecer material para uma atividade de problematização, um material cujas insuficiências serão ponto de partida para a elaboração de uma crítica que o manipula*¹² *com vistas ao presente.* Em outras palavras, desinstalar um objeto da plenitude de desenvolvimento em que ele estaria sendo preparado desde longa data, revelará o vínculo da história arqueológica com uma crítica do presente que se dá no pensamento de Foucault sob a forma de um diagnóstico. É a partir deste vínculo que vamos sugerir uma chave de leitura para interrogar três momentos da análise arqueológica de Foucault¹³, levando em consideração as estratégias de problematização da história mobilizadas ao longo da arqueologia – críticas, análises, descrições –, entendidas como expedientes teóricos no interior de um processo de construção de diagnósticos. A resposta dada por cada obra arqueológica a respeito da relação entre história e diagnóstico constituirá o conteúdo dos respectivos três capítulos desta Dissertação.

Metodologicamente, procuramos apreender cada momento da análise arqueológica em sua especificidade, o que nos permitirá, no decorrer da pesquisa, observar modificações consideráveis no conjunto das apostas e procedimentos teóricos de Foucault. Daí os

¹¹ Segundo Roberto Machado, a arqueologia de Foucault estaria organizada numa tensão entre perspectiva positivista e perspectiva crítica, ou seja, ela estaria marcada por uma “dicotomia estrutural que organiza toda a pesquisa”. No caso da arqueologia da loucura, por exemplo, essa dicotomia “corresponde à oposição entre história dos discursos, das linguagens, das teorias, dos conceitos, psiquiátricos ou não, sobre a loucura e a arqueologia da relação de força que se estabelece com o louco, independentemente da razão científica, e é capaz de estabelecer suas verdadeiras razões” (MACHADO, 2006, p. 77).

¹² Daí que a história arqueológica, não sendo “mais verdadeira” do que as histórias que ela problematiza, seja considerada por Foucault uma *ficção* – a atividade ficcionante é uma tentativa de tatear, de fora, a perspectiva que é seu objeto de investigação. A ficção em Foucault parece ter essa função de saída em que se imagina como algo poderia ser diferente para que justamente com isso se compreenda o que ele é.

¹³ Trata-se das três obras foucaultianas em que uma investigação arqueológica é de fato levada a cabo, a saber, *História da loucura* (1961), *O nascimento da clínica* (1963) e *As palavras e as coisas* (1966). A obra *A arqueologia do saber* (1969) é uma reflexão metodológica em que a análise toma a si mesma como objeto.

objetivos, por um lado, de levantar as estratégias de problematização utilizadas pelo arqueólogo, perseguindo suas inflexões e deslocamentos e, por outro lado, o esforço de relacioná-las às diferentes formas de diagnóstico que implicam. Trata-se, em última análise, de enunciar o diagnóstico elaborado em cada obra, de modo que este percurso poderá nos abrir finalmente uma compreensão acerca do que é o diagnóstico e de sua função na arqueologia de Foucault.

CAPÍTULO I

A LOUCURA E OS LIMITES DA HISTÓRIA

Conforme a nossa proposta, ressaltaremos num primeiro momento as estratégias colocadas em jogo em *História da loucura* a fim de tornar problemáticas as narrativas oficiais das ciências “psi” (1.1 Da Nau ao Hospital, do Hospital ao Asilo). Em seguida, nossa análise se encaminhará para a discussão da “estrutura antropológica” como um postulado do saber moderno segundo Foucault (1.2 O círculo antropológico: homem-loucura-verdade), alcançando a crítica do presente levada a cabo por meio desses expedientes de problematização da história analisados anteriormente (1.3 Uma história dos limites).

1.1 Da Nau ao Hospital, do Hospital ao Asilo

Em *História da Loucura* Foucault descreve o momento em que o internamento mudava de função no fim do século XVIII. Para isso foi importante reconstruir um longo processo de captura e dominação da loucura pela razão que teve início no século XVI. A experiência renascentista da loucura envolvia duas vertentes; um lado trágico, fascinante e cósmico, forma de saber sobre a loucura que expressava a experiência trágica do homem no mundo, com figuras fantásticas que anunciam o fim dos tempos. Ao lado desta, havia uma experiência crítica e moral da loucura, que transparecia sobretudo nas sátiras sobre a fraqueza, a ambição, a avaréza e a presunção dos homens. A relação entre essas duas experiências era ambígua e conflituosa, tendo sido marcada por uma progressiva ironização crítica das imagens trágicas carregadas de forças cósmicas, em que predominou um julgamento crítico centrado na questão da verdade e da moral.

Foucault analisa o Grande Internamento de 1656 como a expressão institucional de um espaço aberto pela época Clássica (séculos XVII e XVIII) em que a Razão internará indistintamente vagabundos, devassos, pródigos, criminosos, maus pagadores, dentre outros, como medida prática de instauração de uma ordem moral. Foucault busca renovar as análises recorrentes que superpõem esses acontecimentos – o internamento ou a existência de internados – ao desenvolvimento de uma prática médica que buscaria dar a esses necessitados um tratamento com base científica. Sua análise do acontecimento que chegou a internar um por cento de toda a população de Paris opera um deslocamento de foco: não parte da teoria médica, isto é, de como a medicina conhecia a loucura, mas busca compreender o aparecimento de uma percepção do louco a partir de uma interrogação das práticas, técnicas e processos relativos ao cotidiano das instituições e instâncias sociais (igreja, família, justiça, etc.).

A investigação desse acontecimento será feita a partir da distinção entre conhecimento e percepção, observando que essa medida de encarceramento não segue critérios de um conhecimento médico, mas que ela é de ordem ética e moral. A distinção entre conhecimento e percepção nos coloca diante daquilo que é próprio às análises históricas realizadas nessa que foi a primeira obra arqueológica de Foucault. Esse fenômeno é analisado em seus aspectos sociais, econômicos, jurídicos e políticos, permitindo que seja destacado o seu gesto positivo: o ato de internar não apenas exclui, mas produz um domínio de realidade e saber; instaura, em vista dos critérios que institui e exerce, um outro da sociedade. *Assim, o internamento clássico cria um novo domínio de experiência, a percepção de uma população homogênea sob o signo da Desrazão* (Cf. MACHADO, 2006, pp. 58-9).

O que é objeto dessa percepção social não é uma doença mental definida segundo critérios médicos. O Grande Internamento estaria ligado, na época Clássica, a uma “experiência ética da desrazão¹⁴” (FOUCAULT, 2007, p. 93), isto é, a uma forma cultural que individualiza uma parcela da população segundo a ordem da razão clássica, que é uma razão ética e que fornece os critérios de uma ordenação social. Essa ordenação cria um objeto que é em suma o negativo da razão¹⁵. Daí que, para Foucault, “a evidência do ‘este

¹⁴ Substituímos nesta tradução o termo “desatino” por “desrazão”, entendendo que este é mais fiel ao original *déraison*.

¹⁵ “Essa percepção da desrazão não é médica, mas ética. O sistema que organiza o tipo de percepção do louco que se encontra na base do processo de internação é estruturado pela razão e pela moral ou, em outros termos, pela razão clássica que é uma razão ética. E o objeto constituído por essa percepção é o submundo moral da desrazão como desordem de costumes e negatividade do pensamento” (MACHADO, 2006, p. 60).

aqui é louco’, que não admite contestação possível, não se baseia em nenhum domínio teórico sobre o que seja a loucura” (FOUCAULT, 2007, p. 187).

Por outro lado, como uma outra dimensão do problema – e que parece contradizer a afirmação anterior, segundo a qual a percepção social da loucura na época Clássica não se orienta por critérios médicos – a medicina buscou de fato, nessa mesma época, integrar um conhecimento teórico sobre a loucura.

Todavia essas duas dimensões – percepção social e conhecimento médico – não se comunicam, não tratam de uma mesma coisa, que seria a loucura sendo tateada por cada uma delas a seu modo. A loucura não é um objeto da prática médica. Para evidenciar esta tese, Foucault busca, na própria heterogeneidade dos tipos internados sob o signo da desrazão, os indícios da ausência de um conhecimento médico cujos critérios definiriam o objeto loucura. Mesmo nos casos em que a prática médica voltou-se para as “perturbações do espírito”, o fez a partir de uma racionalidade nosográfica que não se apoiava em observações empíricas e que jamais conseguiu assimilar um conhecimento sobre a loucura. A percepção que enclausurava os loucos não atinge a loucura como uma doença, e o conhecimento médico não observa nem tem por objeto os internados.

Esta partilha sem recursos faz da era clássica uma era do entendimento para a existência da loucura. Não há possibilidade alguma de qualquer diálogo, de qualquer confronto entre uma prática que domina a contranatureza e a reduz ao silêncio e um conhecimento que tenta decifrar as verdades da natureza (FOUCAULT, 2007, p. 173).

No entanto, apesar de formarem duas dimensões independentes, prática do internamento e consciência médica da loucura têm na Razão uma convergência quanto a seus princípios, isto é, “as categorias da desrazão estão presentes na própria objetivação da loucura pelo saber teórico da medicina clássica” (MACHADO, 2006, 64). Segundo Foucault seria possível isolar uma experiência única “que sustenta, explica e justifica a prática do internamento e o ciclo do conhecimento” (FOUCAULT, 2007, p. 175).¹⁶ Essa distinção entre dois domínios inassimiláveis, e sua dependência da Razão como ordem da experiência clássica da *desrazão*, produzindo loucura social e epistemologicamente, servem a Foucault para desconstruir uma suposta autonomia da prática médica, questionando a ideia de que ela estaria voltada, desde o início, para o desenvolvimento terapêutico de suas técnicas.

¹⁶ Cf. a Introdução à Segunda Parte de *História da loucura*.

Entre todos esses aspectos diversos da sensibilidade à loucura, a consciência médica não é inexistente – mas não é autônoma; com maior razão, não se deve supor que é ela que sustenta, ainda que obscuramente, todas as outras formas de experiência [...] dificilmente penetra no domínio constituído pelo internamento e pela sensibilidade social que nele se exprime (FOUCAULT, 2007, p. 133).

Mas segundo a ótica das “narrativas oficiais”, esses são apenas pequenos inconvenientes. Nesse momento em que os cientistas “psi” reconhecem sua pré-história, entendem que a ignorância dos homens do passado não permitia conferir aos doentes mentais verdadeiros cuidados clínicos porque a psiquiatria ainda não tinha nascido. Para eles, se a orientação básica dessas medidas sociais não podia satisfazer os critérios de ordem médica, ou se a consciência médica não podia assimilar esse fenômeno social, era porque o saber ainda não estava suficientemente desenvolvido. Assim, aquela percepção social, até então reconhecida apenas como mal-estar na sociedade, pouco a pouco teria sido formulada nos termos de um conhecimento científico sobre a loucura. Nessas narrativas podemos ver que, se a psiquiatria esteve ausente de início, por outro lado não deixou de manifestar o seu desenvolvimento de maneira persistente e sempre obstinada a atingir, finalmente, esse momento em que os espíritos iluminados de homens como Tuke e Pinel reconheciam humanamente os “doentes mentais”.

Estas narrativas parecem sustentar-se no fato de que, a partir do desaparecimento da noção de Desrazão, no fim do século XVIII, os loucos efetivamente deixarão de ser apenas excluídos por uma medida de proteção social para serem também tratados. É para esse momento decisivo que se encaminham as análises de Foucault, tematizando tal acontecimento – segundo o qual a razão esclarecida passa a assumir definitivamente a tutela da loucura – a partir de uma dimensão que, segundo sua tese, escaparia àquelas narrativas. De que exatamente essa consciência psiquiátrica não pode se dar conta, segundo Foucault, e que seria ainda relativo ao seu próprio aparecimento? Em suma, os resultados dessas análises pretendem mostrar as “origens baixas” da psiquiatria uma vez que, em sua essência, “o que se chama de prática psiquiátrica é uma certa tática moral, contemporânea do fim do século XVIII, conservada nos ritos da vida asilar e recoberta pelos mitos do positivismo” (FOUCAULT, 2007, p. 501). Vejamos como Foucault chega a esta conclusão.

A psiquiatria não circunscreve um acontecimento relativo às suas origens porque se limita a operar a partir de suas próprias condições de possibilidade. Isso que lhe escapa, e que Foucault busca trazer à tona através de uma escavação arqueológica, é o processo de individualização do louco, ou de diferenciação entre desrazão e loucura que ocorreu na segunda metade do século XVIII. No nível epistemológico, apreendemos teorias que

individualizam a loucura como um tipo de alienação, de afastamento da natureza e de sua própria essência e verdade por parte do sujeito; são os temas da sociedade, da civilização e dos costumes artificiais modernos que corrompem e degeneram as disposições naturais do homem.

É que a loucura, conforme as ideias do século XVIII, é uma doença não da natureza, nem do próprio homem, mas da sociedade; emoções, incertezas, agitação, alimentação artificial, todas estas são causas de loucura admitidas por Tuke e seus contemporâneos. Produto de uma vida que se afasta da natureza [...] (FOUCAULT, 2007, p. 468).

No entanto, se essas elaborações teóricas permitem constatar uma transformação considerável em relação ao estatuto clássico da loucura, a arqueologia defenderá a tese de que é o acontecimento da segregação que é constitutivo da ciência que então se estabelece – numa palavra, as condições de possibilidade da psiquiatria moderna não são teóricas, mas institucionais.

Será preciso pôr em ação, como mencionamos anteriormente, aquele deslocamento de foco para o nível institucional e prático da percepção e da sensibilidade social. Um caminho para extrapolar o domínio da prática médica seria perseguir “formas estruturadas de experiência” cujo esquema pudesse ser encontrado em níveis diversos¹⁷. É desse modo que a transformação no espaço do internamento será analisada no contexto de uma nova reflexão econômica sobre a pobreza. Com o capitalismo nascente, “toda a política tradicional da assistência e da repressão do desemprego é posta em questão” (FOUCAULT, 2007, p. 404). Na medida em que se compreendia o homem como criador de valor, caducava aquela lógica das formas clássicas de assistência que excluía parte da população da vida social como uma solução artificial para regular os preços e a miséria. Ideias liberais darão novo destino aos “pobres válidos”, que podem trabalhar, organizando uma assistência domiciliar aos “pobres doentes”.¹⁸ O Hospital Geral, estrutura visível e forma institucional da segregação até a segunda metade do século XVIII, apoiava-se na experiência da desrazão como critério de ordenação social. Se o internamento dessa massa deixa de ser uma prática, apagando-se a evidência da categoria desrazão para a sensibilidade social, esse espaço homogêneo do internamento será evacuado – mas ainda uma figura permanecerá internada isoladamente, justamente aquela que será mais tarde “reconhecida” por nós como doente mental.

¹⁷ Nesse aspecto Foucault se considera inspirado pela obra de Georges Dumézil (Cf. *La folie n'existe que dans une société*, in: FOUCAULT, 2001, p. 196).

¹⁸ Ver sobre isso o capítulo 11: “A Nova Divisão”, principalmente pp. 404-15.

Entretanto, contra essa retrospectiva é preciso notar que o isolamento dessa figura não se deu através da aplicação de um critério prévio a um domínio da experiência. Ocorre aqui um fenômeno inverso, espécie de esquema de exclusões superpostas cujo sentido não deve ser procurado em seu resultado: removem-se os criminosos, os maus pagadores, os ociosos, os debochados ou de “ligação inconfessável”, mas permanece um tipo que não podia trabalhar, nem ser cuidado em casa pela família devido a sua periculosidade; isto é, não se encaixando nas categorias de pobre válido ou doente, esse tipo permanece, sem outro destino, isolado e internado numa situação que constituirá o *a priori* concreto da percepção médica. Trata-se da mesma estratégia que Foucault utiliza ao afirmar que a intervenção do médico no espaço de internamento não se deu em virtude da constatação da necessidade de um tratamento científico aos internos:

No entanto, e isto é essencial, a intervenção do médico não se faz em virtude de um saber ou de um poder médico que ele deteria, que se justificaria por um corpo de conhecimentos objetivos. Não é como cientista que o *homo medicus* tem autoridade no asilo, mas como sábio. Se a profissão médica é requisitada, é como garantia jurídica e moral, e não sob o título da ciência. Um homem de grandes conhecimentos, de virtude íntegra e com longa experiência do asilo poderia bem substituir o médico. Pois o trabalho médico é apenas parte de uma imensa tarefa moral que deve ser realizada no asilo e que é a única que pode assegurar a cura do insensato (FOUCAULT, 2007, p. 497).

Para a época clássica, a arqueologia de Foucault encontra um esquema de exclusão e redução da loucura a uma condição de não-ser, que prepara o terreno para o aparecimento de uma ciência “psi”. Acompanhar o desenvolvimento de conceitos no âmbito do exercício teórico da medicina, de algum modo produz a falsa impressão de continuidade na formação de suas técnicas, enquanto nesse nível institucional se encontra uma transformação radical do espaço de internamento. O que é preciso destacar, e que desconstrói definitivamente a ideia de um desenvolvimento autônomo da prática médica, nesse que seria o seu “estágio pré-psiquiátrico”, é que o isolamento do louco e a objetivação de sua loucura, a designação de guardiões e de cuidados, enfim, toda a reorganização do espaço de internamento em Asilo, se deu como o resultado de um complexo conjunto de práticas econômicas, políticas, de técnicas de controle demográfico, imperativos morais, etc. De algum modo, diz Foucault, o internamento foi terapêutico antes mesmo de ser médico. Como isso foi possível? É que seus procedimentos de cura foram na origem efetivamente técnicas de uma outra natureza, sua ação foi moral e política antes de ser propriamente científica. E essa herança a psiquiatria não poderá mascarar indefinidamente, isto é, aquele seu gesto constitutivo de

uma tentativa de instaurar uma ordem moral e que marca o limite de sua “neutralidade” e de sua “objetividade”.

A psiquiatria positiva do século XIX, e também a nossa, se renunciaram às práticas, se deixaram de lado os conhecimentos do século XVIII, herdaram em segredo todas essas relações que a cultura clássica em seu conjunto havia instaurado com a desrazão [sic]; modificaram essas relações, deslocaram-nas; acreditaram falar apenas da loucura em sua objetividade patológica mas, contra a vontade, estavam lidando com uma loucura ainda habitada pela ética da desrazão [sic] e pelo escândalo da animalidade (FOUCAULT, 2007, pp. 161-2).

Mas ao afirmarmos que este acontecimento se deu como resultado de um conjunto de práticas mais amplas, corremos o risco de falsear o problema se assim o mantivermos simplesmente no registro da causalidade (Cf. FOUCAULT, 2007, p. 385), ou seja, da determinação das causas agentes nesse processo que levou a uma transformação como seu produto final (o que permitiu que a loucura fosse feita objeto da psiquiatria? o desenvolvimento do conhecimento médico? fatores econômicos? necessidades sociais? manipulações políticas? uma combinação de todos esses fatores?). Para compreendermos o que está de fato em jogo nessa tese, é preciso observar que a questão é bem outra; trata-se do *tipo de transformação que se está analisando e que diz respeito ao novo estatuto que terá a loucura a partir do fim do século XVIII*. Essa nova realidade diz respeito a uma “reflexão antropológica” que será uma forma cultural no interior da qual se aloja a possibilidade de um tratamento psiquiátrico com o poder de curar. Vejamos o que isso quer dizer.

1.2 O círculo antropológico: homem-loucura-verdade

Em *História da loucura* Foucault entende por reflexão antropológica um fato cultural próprio ao mundo ocidental a partir do século XIX, uma espécie de postulado segundo o qual *o ser humano não se caracteriza por um certo relacionamento com a verdade, mas detém, como pertencente a ele de fato, simultaneamente ofertada e ocultada, uma verdade* (FOUCAULT, 2007, p. 522). Cabe notar que essa forma historicamente constituída não totaliza o modo de ser dos acontecimentos. Ao lado dela, e ligada ao poder da experiência trágica da loucura, está uma outra experiência: uma experiência lírica que aflora na obra de transgressores, aqueles que reencontram o furor da loucura e apontam para a desagregação dessa configuração moderna.

Em certa medida, a loucura investe seus poderes no circuito dessa forma antropológica. Antropologizada, ela exerce seu poder desde o interior do indivíduo como fascínio, absorvendo a reflexão num jogo que reenvia incessantemente do homem a sua loucura, e desta a sua própria verdade. Mas acontece também à loucura escapar a essa estrutura, forçando o dilaceramento dessa tentativa de dominá-la que a confina nos limites de uma natureza humana. Assim, o saber “psi”, herança mascarada de uma condenação moral, permanece como essa forma precária que tenta dominar a loucura numa dialética da alienação. Forma que alimenta as narrativas do devir da razão ocidental através da atestação da necessidade e da inevitabilidade de nossa condição atual, mas cujos limites se anunciam como o perigo de seu próprio dilaceramento por essa experiência trágica, que dela escapa para recuperar os seus poderes.

No próximo subcapítulo (1.3 Uma história dos limites) vamos buscar compreender melhor o que é esse perigo de dilaceramento que a arqueologia constata em seu diagnóstico, discutindo as teses arqueológicas no horizonte de uma crítica da cultura. Por ora, vamos seguir próximos ao texto de Foucault e concentrar-nos em como o saber “psi” teve o seu terreno preparado através do confinamento da relação clássica entre homem e verdade no interior dessa estrutura antropológica moderna.

*

Na época clássica, a partilha entre razão e aquilo que ela rejeita significava a confrontação das fraquezas do indivíduo com a ordem verdadeira do cosmos, em cuja distância e aproximação se fazia o jogo do ser e do fantasma. Como distância de toda verdade e ausência de ser, a loucura jamais poderia conter uma verdade. Esse relacionamento do homem com a verdade será radicalmente transformado e reduzido ao nível do indivíduo: numa tentativa de domínio da loucura, ele será incessantemente reenviado a sua loucura e, desta, a *sua* verdade. A loucura passa a sustentar uma linguagem antropológica: no jogo que vai da verdade do homem ao momento de perda dessa verdade,

essa linguagem visa, no nível do próprio homem, a uma verdade dessa verdade¹⁹. Em suma, a verdade dessa relação íntima do homem com sua essência reside agora no próprio homem; proximidade sempre perdida e sempre reencontrada, entre o homem e sua verdade, e que implica a possibilidade dele ser “estranho em relação a si mesmo, *Alienado*” (Cf. FOUCAULT, 2007, p. 509 e p. 521). Então o homem faz a partir de si mesmo o jogo do Dia e da Noite, que o autoriza a estabelecer enfim, de si para consigo, esse tipo de relação cuja profundidade inventada chamamos psicologia (Cf. FOUCAULT, 2001, pp. 193-4).

Nesse momento em que nascia o Asilo moderno, o arqueólogo chama a atenção para uma operação precisa que então se realizava: aquela estrutura binária da desrazão clássica, que fazia da loucura uma espécie de “prova *a contrario* daquilo que é, em sua natureza positiva, a razão” (FOUCAULT, 2007, p. 509), será substituída por uma dialética em que “a loucura torna-se alienação, e sua cura, um retorno ao inalienável” (FOUCAULT, 2007, p. 470). Temos aqui duas formas completamente incompatíveis; a diferença entre elas não se explica por um ajustamento, ou por um incremento no nível dos conhecimentos. Trata-se de uma operação a partir da qual a cura do louco será agora um retorno àquilo que ele jamais perdeu: a razão; e ao terapeuta caberá portanto apoiar-se no que há de “racional” no doente afim de curá-lo (Cf. LEBRUN, 1985, p. 16). No processo em que o Asilo foi investido de um poder de curar, Foucault sublinha uma descontinuidade no âmbito epistemológico:

a verdade da loucura é a razão do homem, *o que inverte inteiramente a concepção clássica*, para a qual a experiência da desrazão [sic] na loucura contesta tudo o que pode haver de verdade no homem. Doravante, todo domínio objetivo sobre a loucura, todo conhecimento, toda verdade formulada sobre ela será a própria razão, a razão recoberta e triunfante, o desenlace da alienação (FOUCAULT, 2007, p. 471, *grifo nosso*).

Essa operação, pela qual se busca neutralizar a diferença da razão numa dialética sempre recomeçada do Mesmo e do Outro, permite constatar o vínculo secreto da prática psiquiátrica moderna, relativo a um domínio de experiência que escapa ao seu olhar objetivo. A segregação clássica, no seu gesto de excluir, colocar a distância, alienar a desrazão, aparece na arqueologia como condição de possibilidade da doença mental. Quando ela se encontrar assim já distanciada, já segregada e isolada, é que a loucura poderá ser tomada como objeto de um conhecimento possível, num saber que pode pretender curá-la porque a descaracteriza enquanto sua alteridade.

¹⁹ “A loucura sustenta agora uma linguagem antropológica visando simultaneamente, e num equívoco donde ela retira, para o mundo moderno, seus poderes de inquietação, à verdade do homem e à perda dessa verdade e, por conseguinte, à verdade dessa verdade” (FOUCAULT, 2007, p. 509).

Quanto aos que professam que a loucura só caiu sob o olhar serenamente científico do psiquiatra após ser libertada das velhas participações religiosas e éticas nas quais a Idade Média a havia encerrado, esses devem ser constantemente remetidos a esse momento decisivo em que a insanidade conquistou suas dimensões de objeto, ao partir para esse exílio onde durante séculos ficou muda; deve-se pôr-lhes diante dos olhos esse pecado original, e fazer reviver para eles a obscura condenação que lhes permitiu, e só ela, manter sobre a desrazão [sic], afinal, reduzida ao silêncio, esses discursos cuja neutralidade é proporcional à capacidade que eles têm para se esquecer dos fatos. Não é importante para nossa cultura que a desrazão [sic] só tenha podido tornar-se objeto de conhecimento na medida em que foi, preliminarmente, objeto de excomunhão? (FOUCAULT, 2007, p. 105).

É uma sensibilidade moral, dada a distância de toda diferença assim condenada, que autoriza o saber objetivo dando-lhe um conteúdo. Conhecimento psiquiátrico da loucura – grande monólogo da razão sobre seu Outro. A linguagem da loucura reencontra seu poder a partir do século XIX não mais para falar do dilaceramento do mundo, do fim dos tempos ou do homem devorado pela animalidade. Ela reaparece com o poder de enviar o homem a sua própria verdade, “linguagem na qual não mais transparecem as figuras invisíveis do mundo, mas as verdades secretas do homem” (FOUCAULT, 2007, p. 511). Aquilo que se sabe sobre o louco, para além de possíveis incrementos quanto ao “conteúdo objetivo dos conhecimentos científicos”, assume uma *significação* radicalmente nova: o olhar que incide sobre o louco não avalia mais, do exterior, toda a distância que separa o homem da sua animalidade, agora “ele não vê sem ver a si mesmo. E o louco, com isso, redobra seu poder de atração e fascinação” (FOUCAULT, 2007, pp. 511-2). Para esse olhar que espreita na loucura uma verdade do homem, a loucura se oferece ainda como tema de reconhecimento, investindo o olhar e os que dela se aproximam com as familiaridades insidiosas de uma *verdade comum a todos* (FOUCAULT, 2007, p. 512).

Mas “a reflexão não quer acolher esse reconhecimento”, afirma Foucault – reconhecimento da sua herança de uma experiência ética da desrazão, e que a faz cúmplice daquela prática de instauração de uma ordem moral. Para proteger-se de seu conteúdo imediato, essa reflexão vai dispersá-lo para reencontrá-lo “refratado à superfície da objetividade” (FOUCAULT, 2007, p. 512).

Essa comunicação subterrânea entre o louco e aquele que o conhece, julga-o e condena-o, perdía seus valores realmente ameaçadores na medida em que o mal era rigorosamente objetivado, desenhado no espaço de um corpo e investido num processo puramente orgânico. Com isso, a medicina simultaneamente punha um fim a esse reconhecimento lírico e ocultava, na objetividade de uma constatação, a acusação moral que ela carregava. E o fato de ver esse mal, essa falta e essa cumplicidade dos homens tão velha quanto o mundo, assim claramente situados no espaço exterior, reduzidos ao silêncio das coisas e punidos apenas nos outros, dava ao conhecimento a inesgotável satisfação de ser inocentado na justiça feita e protegido de sua própria acusação pelo apoio de uma serena observação à distância (FOUCAULT, 2007, pp. 515-6).

Dáí porque a loucura, na modernidade, se ela diz a verdade do homem, é somente na medida em que o fecha na objetividade.

Agora, toda loucura e o todo da loucura deverão ter seu equivalente externo ou, melhor dizendo, a essência mesma da loucura será objetivar o homem, escorraçá-lo para fora de si mesmo, estendê-lo finalmente ao nível de uma natureza pura e simples, ao nível das coisas (FOUCAULT, 2007, p. 516).

É somente nessa estrutura em que a loucura reenvia à verdade do homem, tornando-a apreensível objetivamente, que o caminho se abre para aqueles que pretendem buscar apreender o homem na sua natureza, ou melhor, buscar uma natureza da loucura como virtualidade desviante da *natureza humana*. O desviante, o negativo, é agora ponto de partida para se chegar à verdade; o patológico (excluído de antemão pela razão clássica como erro, falsidade, ilusão) torna-se o próprio objeto de conhecimento:

É que o momento essencial da objetivação [da verdade], no homem, constitui uma coisa única com a passagem para a loucura. A loucura é a forma mais pura, a forma principal e primeira do movimento com o qual a verdade do homem passa para o lado do objeto e se torna acessível a uma percepção científica. O homem só se torna *natureza* para si mesmo na medida em que é capaz de *loucura*. Esta, como passagem espontânea para a objetividade, é momento constitutivo no devir-objeto do homem (FOUCAULT, 2007, p. 518).

O Asilo cura porque a loucura da qual ele trata constitui, lado a lado com o homem, sua verdade; pois “a loucura não mais falará do não-ser, mas do ser do homem, no conteúdo daquilo que ele é e no esquecimento desse conteúdo” (FOUCAULT, 2007, p. 509). É isso que caracteriza o pensamento moderno para Foucault em *História da Loucura*, “essa estrutura antropológica de três termos – o homem, sua loucura e sua verdade” (FOUCAULT, 2007, p. 515), que substituiu aquela estrutura clássica binária (razão-desrazão), de modo que tudo aquilo que era mero signo do falso e do não-ser, e que jamais poderia constituir objeto positivo para a ciência, será agora fonte de saber.²⁰ *Do homem ao homem verdadeiro*, diz Foucault, *o caminho passa agora pelo homem louco* (FOUCAULT, 2007, p. 518). A loucura se psicologiza num tipo de operação bem mais radical do que a anterior, uma vez que não é mais a de uma simples segregação, mas uma operação que impõe a todos e a cada um uma vigília constante sobre si mesmo.

²⁰ Por isso o *paradoxo da psicologia positiva*, segundo entendia Foucault em 1961: “O paradoxo da psicologia ‘positiva’ do século XIX é o de só ter sido possível a partir do momento da negatividade: a psicologia da personalidade por uma análise do desenvolvimento; a psicologia da memória pelas amnésias, da linguagem pelas afasias, da inteligência pela debilidade mental. A verdade do homem só é dita no momento do seu desaparecimento; ela só se manifesta quando já se tornou outra coisa que não ela mesma” (FOUCAULT, 2007, p. 518).

Como conclusão acerca do que Foucault entende em *História da loucura* por essa estrutura antropológica podemos dizer que, *a partir do século XIX, se constituiu uma tentativa de domínio da loucura que se caracteriza no seu modo de ser como uma reflexão antropologizante, isto é, como ação de refazer a evidência de uma verdade do homem, no homem; refazer incessantemente a positividade do conhecimento que descobre uma verdade do antropos, e cuja condição de possibilidade foi a segregação clássica e moral da desrazão. Essa reflexão consiste num movimento contínuo de objetivação da loucura, confinando o homem numa relação de si para consigo como operação que extrai dessa interioridade uma Verdade acerca de toda experiência da loucura e do próprio homem. Estabelecendo com a loucura uma relação a distância, monológica – monólogo da razão sobre a loucura reduzida ao silêncio –, o “discurso psi”, então capaz de verdade, mascara o conteúdo de uma condenação moral da loucura, inerente ao modo como ele se constituiu historicamente, e que tem por finalidade a neutralização de toda diferença da razão para atestar a sua necessidade e legitimar o saber que produz.*

*

Grande reestruturação no saber ocidental com a passagem para o século XIX, portanto. Mas Foucault não pretende fazer da história uma ruptura. Se privilegia acontecimentos descontínuos em toda a diferença que introduzem, retraçando-os na sua verticalidade, é para inserir a positividade do saber psiquiátrico, bem como a evidência da doença mental, no conjunto das operações complexas que as prepararam e que as mantêm todos os dias. Essa descrição fornece uma perspectiva conflitante com as narrativas que se colocam como ponto de chegada e, a partir daí, projetam uma visão retrospectiva em que se naturalizam objetos de forma trans-histórica (a doença mental), refazendo-se indefinidamente a positividade do presente. E para Foucault é justamente do presente que se trata. No entanto, cuidamos até aqui apenas do modo como essas narrativas se tornam problemáticas nas análises de *História da loucura*. É preciso, a partir de agora, ver como isso é um expediente teórico funcional para a crítica do presente, bem como também é preciso extrair suas implicações.

1.3 Uma história dos limites

Os discursos relativos aos saberes sobre o homem, localizados na época Moderna, formam a unidade temática da arqueologia, e dentre eles vimos que a psiquiatria foi privilegiada num primeiro momento. É como alvo de críticas que Foucault “privilegiou” a psiquiatria, a fim de mostrar como ela é insuficiente para dar conta de sua própria existência. O que é o inverso de afirmar que ele privilegie seu discurso para a investigação de seu acontecimento. Diferentemente da história unidisciplinar das ciências e da epistemologia, a arqueologia leva em consideração um conjunto heterogêneo de discursos e práticas sem privilegiar o discurso de uma determinada disciplina científica para entender o que se passa com suas técnicas, teorias, conceitos, objetos e estratégias.

Nesses discursos Foucault vai constatar uma *insuficiência*; por isso, será exigida uma *mudança de olhar sobre a história*, que permita flagrar tal fragilidade, motivo pelo qual se operou o *deslocamento de foco* que mencionamos anteriormente. Finalmente poderemos compreender – e essa é a hipótese que estamos perseguindo – que toda a condução dessa investigação que problematiza a história se justifica na medida do que ela tem a dizer sobre o *presente*.

A arqueologia torna patente como o discurso “psi” se aloja de maneira cômoda no novo espaço aberto pela segregação clássica, limitando-se a reproduzir a linguagem da alienação e selando um compromisso estéril com a dialética do homem moderno. A tese de Foucault é que, no âmbito desse positivismo que impõe seus mitos de objetividade científica, fica encoberta justamente a reorganização (ou descontinuidade) a partir da qual ele mesmo tornou-se possível. Daí a atitude crítica de Foucault diante dos “discursos sérios”²¹, deixando de lado a história dos tipos psicológicos para fazer “a história daquilo que tornou possível o próprio aparecimento de uma psicologia” (FOUCAULT, 2007, p. 522). A história da progressiva humanização dos loucos, imprimindo à bruta dispersão desses acontecimentos a orientação finalista da verdade, esconde uma série de operações que organizaram o mundo asilar, os métodos de cura e a experiência concreta da loucura (Cf. FOUCAULT, 2007, p. 476).

Para Foucault, o fato do homem moderno e a loucura medicalizada serem contemporâneos um do outro, enfrentando-se numa dialética sempre recomeçada do Mesmo

²¹ A expressão é de Dreyfus & Rabinow (1983), referindo-se ao discurso do cientista que pretende enunciar a Verdade.

e do Outro, constitui o sinal de uma insuficiência. Era preciso renunciar a um saber sobre a loucura para se interrogar, diferentemente, sobre o que foi essa ruptura e como ela tornou possíveis esses discursos.

Renunciar ao conforto das verdades terminais e nunca se deixar guiar pelo que podemos saber sobre a loucura. Nenhum dos conceitos da psicopatologia deverá, mesmo e sobretudo no jogo implícito das retrospectões, exercer um papel organizador (prefácio original de *História da loucura*, in: FOUCAULT, 2002 (b), p. 152).

Imaginar que os avanços da medicina transformam, na sua autonomia, nossa relação com a loucura e, conseqüentemente, o seu estatuto em nossa sociedade (da possessão ao internamento, deste a cuidados mais humanizados e, num futuro talvez próximo, sua solução definitiva), seria supor como inalterável aquilo que sem dúvida é o mais precário, o mais frágil acerca de nossa cultura e de nós mesmos²²; seria imaginar como repousando em uma verdade plena aquilo que é o mais provisório; ou supor como estável aquilo que é o mais dependente das diversas práticas recorrentes que o sustentam. Esse saber “recobre mais do que designa o movimento que fecha sobre si a experiência da loucura”; isto é, Foucault desconfia que o saber psiquiátrico não dê conta do fato de que a doença mental esteja articulada “nessa implicação na qual ela é tomada, ao mesmo tempo, num saber psiquiátrico e em uma reflexão de tipo antropológico” (FOUCAULT, 2001, p. 443); a psiquiatria não se dá conta, em suma, de que ao longo do século XIX o louco não será conhecido ou reconhecido senão sobre o fundo de uma antropologia implícita (FOUCAULT, 2007, p. 521).

A mudança de olhar sobre a história consistiu em mostrar que a verdade da loucura não se identifica com as práticas científicas que a descobrem, não se deduz dos métodos apropriados para enunciá-la ou dos ajustamentos recíprocos entre sujeito e objeto. O saber “psi” é indissociável deste seu acontecimento na história, cativo de práticas muito heterogêneas, não científicas e não orientadas por uma finalidade humanitária. Interrogar, portanto, o saber sobre a loucura não é suficiente para alcançar essa transformação relativa à constituição da forma cultural moderna em que vivemos; não poderá dar conta, dito de outro modo, de responder o que somos nós – nós que, diferentemente de outras épocas, tratamos a loucura a partir de um saber especializado.

²² « À dire vrai, cette idée suppose inaltérable ce qui, sans doute, est le plus précaire, beaucoup plus précaire que les constances du pathologique: le rapport d'une culture à ela même qu'elle exclut, et plus précisément le rapport de la nôtre à cette vérité de soi-même, lointaine et inverse, qu'elle découvre et recouvre dans la folie » (FOUCAULT, 2001, p. 441).

Podemos observar que a estratégia utilizada por Foucault é a de compreender uma cultura a partir daquilo que ela rejeita e exclui; os limites encontrados para essas formas presentes em que nos reconhecemos são como linhas que desenharam a silhueta desta cultura em que estamos implicados; seus valores, a sintaxe de sua linguagem, a positividade de seu saber, são criados e mantidos a partir dos limites que a circunscrevem no lugar de onde ela fala e em que exerce suas escolhas. Não se trata, para Foucault, de negar a existência da doença mental²³, da loucura patologizada na época moderna, mas de compreender que essa época retira a realidade deste objeto de percepção (social ou médica), extrai sua *evidência*, em suma, dessa região cujos limites definem uma cultura na sua identidade própria. Foucault se interessa pelo modo como estão articulados, na geografia de uma cultura, todos aqueles elementos que produzem, para ela mesma, a evidência de seus objetos e de seus saberes. A partilha, mais do que o partilhado; o gesto, mais do que a objetividade. Por isso se pode afirmar que *História da loucura* trata das práticas que designam a loucura, do poder que a exclui e do saber como aquilo que se encarregou de, uma vez feita a partilha, montar a guarda e vigiar todos esses limites.

Para isso será preciso interrogar a relação de nossa cultura com aquilo que ela exclui, retracando no tempo essa verticalidade constante que confronta a cultura europeia com aquilo que ela não é. Isso será feito através de um entrelaçamento de filosofia e história permeado por uma crítica da cultura. Motivo pelo qual uma história da razão aparece como problema, pois não permite uma relação com aquilo que ela exclui senão neutralizando-o. A interrogação de Foucault parte da suspeita de que essa alteridade, mantida no silêncio pela calma do saber psiquiátrico²⁴, seria a abertura para uma contestação radical de nossa cultura.

Tendo neutralizado a loucura na sua diferença, submetendo-a à condição de objeto para o saber “psi”, o Ocidente narra uma história na qual se produz a impressão de que nosso presente é da ordem de uma conquista e de um acabamento, o resultado de um desenvolvimento necessário. Mascarando assim sua contingência, fez de uma evidência frágil uma verdade absoluta, de uma possibilidade entre tantas outras um desdobramento inevitável. Daí que a crítica, em *História da loucura*, tenha se apoiado numa “experiência trágica da loucura” para se colocar contra o apaziguamento racional dos acontecimentos pela

²³ « On m'a fait dire que la folie n'existait pas, alors que le problème était absolument inverse: il s'agissait de savoir comment la folie, sous les différentes définitions qu'on a pu lui donner, à un moment donné, a pu être intégrée dans un champ institutionnel qui la constituait comme maladie mentale ayant une certaine place à côté des autres maladies » (FOUCAULT, 1994 (a), p. 726).

²⁴ “Em nossa época, a experiência da loucura se faz na calma de um saber que, por conhecê-la demasiado, esquece-a” (FOUCAULT, 2001, p. 193).

dialética da história, em torno da qual todas as experiências refutadas gravitam como seus fantasmas e seu “Exterior” (FOUCAULT, 2001, p. 189). A crítica visa o desenlace da tensão constitutiva da identidade de uma cultura; crítica que, tocando-lhe os limites, promove a abertura para além de si mesma. Eis aí o grande postulado da arqueologia e de todo o pensamento de Foucault que começa a aparecer: *a dialética da história não serve para compreender o presente.*

A aposta no prefácio original da obra em 1961 é a de uma investigação que trataria menos da identidade que da questão dos *limites* de uma cultura; trataria menos do que foi construído, no sentido de que a história é a obra dos homens por excelência, e mais da *ausência de obra*. Portanto, a interrogação pelos limites de uma cultura, tendo em vista que ela pretende dizer algo de nós mesmos, passa por recusar a plenitude daquilo que constitui nossa cultura na sua identidade.

Mas assim como Foucault não nega a existência da doença mental, não pretende negar a história da constituição da identidade dessa cultura, mas sim, num caso como no outro, destituí-las de sua necessidade e generalidade, reconduzindo sua evidência aos acontecimentos que a fabricaram. Interrogar uma cultura sobre os seus limites é problematizar sua história, é buscar “nos confins da história” aquele *dilaceramento* que é como o nascimento mesmo de sua história (Cf. FOUCAULT, 2001, p. 189). A loucura reduzida ao silêncio é um dos signos do limite de nossa cultura – ao lado do “Oriente inacessível”, do “sonho”, das “interdições sexuais” (Cf. FOUCAULT, 2001, pp. 189-90). E o limite do saber sobre a loucura, como vimos anteriormente neste capítulo, foi constatado na sua herança de uma prática de segregação relativa a uma experiência ética da desrazão clássica; experiência que esse saber tenta mascarar sob a aparente objetividade científica. Daí uma questão que se colocava: “não é importante para nossa cultura que a desrazão só tenha podido tornar-se objeto de conhecimento na medida em que foi, preliminarmente, objeto de excomunhão?” (FOUCAULT, 2007, p. 105).

O interesse da arqueologia não se reduz a um desmonte do positivismo ou da psicologia científica. Não se trata de mera “desconstrução desinteressada”, mas do *enfrentamento crítico dos “perigos” constitutivos de nosso presente*. Trata-se de forçar essa fragilidade ao invés de buscar cobri-la e remendá-la; trata-se de atingir o seu limite e dilaceramento ao invés de jurar sua verdade. O que, afinal, essa interrogação crítica pôde dizer de nós mesmos? Onde ela nos levou? Ela pôde dizer, em primeiro lugar, que

a percepção que o homem ocidental tem de seu tempo e de seu espaço deixa aparecer uma estrutura de recusa, a partir da qual denunciamos uma palavra como não sendo linguagem, um gesto como não sendo obra, uma figura como não tendo direito a tomar lugar na história. Essa estrutura é constitutiva do que é sentido e não-sentido, ou melhor, dessa reciprocidade pela qual são ligados um ao outro; só ela pode dar conta desse fato geral de que não pode haver na nossa cultura razão sem loucura [...] (FOUCAULT, 2002 (b), p. 157).

Pôde dizer que nossa razão, desde o seu nascimento, jamais deixou de estar ao lado do que ela nomeia loucura; que essa “necessidade de loucura”, portanto, diz respeito em última análise à possibilidade de nossa própria história (FOUCAULT, 2001, p. 191). Em suma, a arqueologia diz que a evidência de nossa realidade repousa sobre aquilo que foi excluído e que, portanto, permanece *perigosamente* constitutivo dessa mesma realidade. Por tudo isso, perguntar ao especialista em loucos pela verdade do homem seria permanecer no terreno do Mesmo. Era preciso ironizar as evidências, narrar tantas outras ficções para renovar nossa percepção, “em face de algumas palavras decisivas que tramaram o devir da razão ocidental” (FOUCAULT, 2001, p. 190). O “interlocutor ingênuo”, as “narrativas oficiais”, a “história progressista”, a “perspectiva positivista”, muitas vezes somos nós mesmos que o encarnamos, nós os leitores, aqueles com quem Foucault busca um diálogo²⁵. Somos ironizados em nossas perspectivas ao longo de toda a obra porque a desconstrução histórica realizada por Foucault não tem o efeito imediato de uma Revelação. Mais exatamente, o diagnóstico de Foucault não vai oferecer uma verdade sobre o presente, mas consistirá num exercício constante para reaprender a olhar, para onde olhar e onde procurar. O papel desse interlocutor ironizado reaparecerá nas obras seguintes, como veremos, sempre no intuito de formular uma nova perspectiva sobre nós mesmos e sobre o nosso tempo.

No texto *La folie, l'absence d'oeuvre* [1964], Foucault se põe numa atividade ficcionante para imaginar como seríamos vistos por aqueles que não são mais como nós, que nos olham por sobre seus ombros e que não podem nos compreender, de modo a produzir um estranhamento diante disso que para nós é tão evidente que já nem percebemos: o que aparece como estranho, e que agora é tão familiar, não é um determinado saber ou técnica sobre a doença mental e o modo de tratá-la, mas, muito mais do que isso, o poder revelador da loucura em nossa sociedade, a relação profunda e patética que mantemos com ela,

²⁵ Sobre o tema da ironia na escrita de Foucault, Cf. JORDAN, M. D. *Foucault and the important earnestness of theory* (In: *Foucault Studies*, n. 14, pp. 7-19, Setembro, 2012.). Esse artigo trata sobretudo de como a ironia é funcional para frustrar o leitor na sua exigência por uma teoria sobre a sexualidade, o que significaria corroborar o tratamento desse tema sem contudo escapar ao domínio de uma *scientia sexualis*. Apesar do artigo tratar especificamente de *História da sexualidade*, vol. I, sugerimos que se pode concluir o mesmo acerca da função da ironia na escrita de Foucault para outras obras suas.

interpelando-a pela verdade do homem, toda essa experiência em que se dá o movimento de perda e de retorno da verdade.

Assim, marcar-se-á a viva imagem da razão com ferro em brasa. O jogo bastante familiar de nos mirarmos do outro lado de nós mesmos na loucura, e de nos pormos na escuta de vozes que, vindas de muito longe, nos dizem do modo mais próximo possível o que somos, esse jogo, com suas regras, suas táticas, suas invenções, suas astúcias, suas ilegalidades toleradas, não será mais, e para sempre, senão um ritual complexo cujas significações terão sido reduzidas a cinzas. Alguma coisa como as grandes cerimônias de troca e de rivalidade nas sociedades arcaicas. Alguma coisa como a atenção ambígua que a razão grega dava aos seus oráculos. Ou como a instituição gêmea, a partir do século XIV cristão, das práticas e dos processos de bruxaria. Entre as mãos das culturas historiadoras não restará mais nada a não ser as medidas codificadas da internação, as técnicas da medicina e, dou outro lado, a inclusão repentina, irruptiva, em nossa linguagem, da fala dos excluídos (FOUCAULT, 2002 (b), p. 211).

*

Utilizando um jargão fenomenológico, talvez pudéssemos dizer que Foucault está inteiramente contido na menor de suas obras. E de fato em *História da loucura* se encontram inúmeros “traços foucaultianos”: a descontinuidade como metodologia de problematização; o modo de referir um conceito ou objeto não à atividade que o descobre ou ao movimento que dele se aproxima, mas ao conjunto de práticas no interior das quais ele é constituído; o rompimento com a orientação teleológica para evidenciar a arbitrariedade dos acontecimentos; o eco da contrarreferência filosófica nietzschiana; a ironia que desloca nossa relação habitual com os fatos históricos e, conseqüentemente, nossa compreensão de nós mesmos e de nosso presente; a ficção como exercício filosófico; a recusa em descrever os fatos no registro da explicação causal – todas essas são características da sua extensa pesquisa centrada na questão das práticas e dos saberes sobre o homem na época Moderna. Mas é preciso investigarmos tudo isso com maior cuidado, pois a arqueologia não é um sistema; ela é feita na realidade de vários ensaios, em que cada obra é uma experiência e uma tentativa de problematização que guarda suas apostas, que revisa e retifica seus instrumentos.

Em certo sentido, Foucault faz algo inverso de uma história evolutiva dos conhecimentos. Sua história da loucura narra não o descobrimento, mas o encobrimento, a dominação daquela que havia sido uma “experiência trágica”, originária e fundamental da loucura. Era necessário desviar, construir uma tentativa de chegar à alteridade por uma via que não fosse aquela da sua captura, integração e dominação nas malhas da Razão. Na sua

História da loucura Pinel não quebrou correntes²⁶, mas sim “acorrentou ao louco o homem e sua verdade” (FOUCAULT, 2007, p. 522). Todavia, a denúncia das ilusões retrospectivas e do “falso gesto libertador de Pinel” trouxe implícito um prejuízo que mais tarde será reconhecido pelo próprio Foucault.

O prejuízo consiste precisamente em dar margem a uma leitura na qual a experiência trágica da loucura teria uma dimensão trans-histórica. Malgrado as discontinuidades, capturas, deslocamentos, etc., a loucura permaneceria na arqueologia uma experiência fundamental, e “fundamental” remeteria a um momento anterior à nossa história, anterior e portanto irreduzível a toda história. Tal prejuízo daria margem, em suma, para que se compreenda “fundamental” no sentido de ontológico. É que Foucault, justificadamente, queria falar da loucura sem reduzi-la ao silêncio, sem fazer uso das categorias da razão. Apreendê-la a partir das “estruturas do trágico” foi o caminho aberto por Foucault para dizer o caráter histórico da verdade dos discursos “psi”; mostrar a fragilidade das condições que os tornaram possíveis; situar o saber moderno sobre a loucura no conjunto das práticas que a dominam, controlam, descaracterizam-na como diferença da razão.

Não pretendemos dizer que não há prejuízo em *História da loucura*, mas que ele não é exatamente um erro a ser solucionado nem marcará uma ruptura no pensamento de Foucault. Aquilo que alguns comentadores apontaram como uma “condição ontológica inatingível de pura alteridade [...] ‘algo’ como uma loucura pura, buscada e encoberta por todas estas diferentes formas culturais” (DREYFUS & RABINOW, 1985, p. 4), foi o modo pelo qual Foucault buscou problematizar a história. Seria muito pouco questionar em que medida esse “resquício hermenêutico” haveria comprometido a tese de Foucault; seria perder de vista aquilo que é decisivo em suas análises e que, como vimos, é a problematização da história e o seu conseqüente diagnóstico. A consistência dessa problematização e sua relevância para a crítica do presente ficou constatada no modo como *História da loucura* respondeu à chave de leitura que propusemos.

A verticalidade das análises nesta primeira arqueologia buscava ultrapassar o âmbito dos discursos na direção das práticas institucionais, investigando o papel destas na constituição dos conceitos, teorias, etc. Tratava-se de investigar como as categorias de desrazão e alienação estiveram ligadas ao funcionamento cotidiano e à organização das instituições de reclusão, aos acontecimentos no espaço social, à economia, às transformações

²⁶ “O que esse estranho relato na verdade oculta é um quiasma decisivo na mitologia da loucura” (FOUCAULT, 2007, p. 471). “O mito de Pinel, como o de Tuke, oculta todo um movimento discursivo que vale ao mesmo tempo como descrição da alienação e análise de sua supressão” (FOUCAULT, 2007, p. 475).

demográficas, etc. Esse modo de relacionar discursos e práticas institucionais consistiu numa via para contestar a autonomia da produção teórico-científica como explicação das transformações no estatuto da loucura em nossa sociedade.

No entanto, Foucault descobrirá relações e mecanismos mais complexos no nível do discurso e do poder, os quais aparecem para a análise arqueológica como uma espécie de *recalcitrância*. Essa complexidade se traduz para Foucault numa exigência de especificação destes mecanismos, sem a qual haveria margem para se compreender as relações entre práticas e discursos no modo simples de um paralelismo. É o que ocorre quando se concebe o discurso como legitimação, tradução, efeito ou ideologia; quando se imagina, por exemplo, que o discurso “psi” é mera tentativa de mascarar a instauração de uma ordem moral cuja origem remontaria ao Renascimento. É a relativa autonomia dos discursos que haveria sido até então negligenciada, levando-nos a testemunhar um deslocamento de ênfase na análise arqueológica, levado a cabo na passagem para suas próximas obras.

Tomei como exemplo o domínio epistemológico da medicina e o das instituições de repressão, de hospitalização, de seguros aos desempregados, de controle administrativo da saúde pública, etc. Mas me dei conta, nesses dois primeiros livros, de que as coisas eram mais complicadas do que eu supunha, que os domínios discursivos não obedeciam sempre a estruturas que lhes eram comuns com seus domínios práticos e institucionais associados, que eles obedeciam, ao contrário, a estruturas comuns a outros domínios epistemológicos, que havia um isomorfismo dos discursos entre si em uma época dada. De maneira que me confrontei com dois eixos de descrição perpendiculares: o dos modelos teóricos comuns a vários discursos e aquele das relações entre o domínio discursivo e o domínio não discursivo. Em *As palavras e as coisas*, percorri o eixo horizontal; na *História da loucura* e em *O nascimento da clínica*, a dimensão vertical da figura (FOUCAULT, 2008, pp. 67-8).

O que podemos justificadamente observar nesse momento é uma *mudança na estratégia metodológica da problematização*, inaugurando uma nova aposta teórica na arqueologia. A novidade a partir de *O nascimento da clínica*, ainda que não seja o momento da consolidação efetiva desta estratégia, será uma sistematização do material de análise, segundo a qual o nível institucional é gradativamente colocado entre parênteses, permitindo assim uma especificação dos dispositivos que conferem uma determinada autonomia aos discursos. Nosso objetivo, perseguindo este deslocamento, será compreender como essas transformações nos modos de problematização implicarão, por sua vez, em novas formas de diagnóstico.

CAPÍTULO II

A FINITUDE HUMANA NA ARQUEOLOGIA DA MEDICINA

Um traço característico da arqueologia foucaultiana é concentrar a descrição na passagem para o século XIX, como momento decisivo na investigação dos acontecimentos relativos às grandes transformações ocorridas no pensamento ocidental. A arqueologia dos discursos “psi” revelava, na ocasião de seu aparecimento no interior da estrutura asilar, como eles se estabeleciam sobre a base de condições de possibilidade formadas por uma experiência moral de segregação e redução ao silêncio da qual depende, em última instância, nossa identidade cultural moderna. Em *O nascimento da clínica*, a arqueologia problematizará o processo de modernização da medicina nessa mesma passagem para o século XIX. No entanto, não apenas o objeto, mas os procedimentos e o modo de construção desta problematização serão profundamente modificados. Essa arqueologia inicia descrevendo o contraste entre modos distintos de percepção da doença, por meio do qual será colocada a questão da modernização da medicina. Em primeiro plano, Foucault tematizará transformações que aparecem em descontinuidade e com valor constitutivo daqueles elementos que uma leitura cursiva organiza para narrar a história da medicina positiva.

2.1 A modernização da medicina em questão

Da *Nosologie* de Sauvages à *Nosographie* de Pinel, Foucault descreve uma regra classificatória que domina teoria e prática na medicina, classificando as doenças e definindo sua ordem num espaço anterior a toda manifestação. Até meados do século XVIII, o olhar médico não se dirige ao corpo do doente nem à profundidade das coisas, mas a uma estrutura visível na qual ele decifra a disposição inteligível das doenças na ordem geral da

natureza. Trata-se de uma transparência necessária ao saber classificatório, em que o olhar só vê repartições no espaço da superfície, pois seu objeto é o plano de classificações das doenças. Conhecer a verdade da doença requer, portanto, abstrair os traços singulares e acidentais que ela adquire no corpo do doente para reconhecer, apesar de toda circunstância, um espaço homogêneo e simultâneo em que as formas ideias fundam as formas sensíveis.

Sobre o pano de fundo dessa medicina classificatória, que define a essência das doenças num quadro nosográfico, Foucault destaca o acontecimento das epidemias no século XVIII. A epidemiologia compreende um tipo de visibilidade completamente diverso daqueles objetos que a nosografia pode reconhecer de direito, bem como um tipo de intervenção que não se pauta pelo seu modo de atuação. Em um dado momento, a essência de uma doença, como no caso da epidemia, não é mais o catarro, e sim Marselha em 1721; não mais a febre, mas Ruão em 1769, onde “durante o verão, se produziu, atingindo as crianças, uma epidemia de febres [...] esta constituição degenera em biliosa pútrida no final da estação e durante o inverno de 1769 a 1770” (FOUCAULT, 1994 (b), pp. 24-5). Entram em jogo o momento, o local, geografia e clima, os hábitos da população, para que se articulem uma compreensão do fenômeno patológico e uma prática da assistência.

Para Foucault a nova experiência da doença estaria ligada a uma “consciência coletiva” dos fenômenos patológicos, à necessidade de uma intervenção social diante de graves perturbações econômicas, ao caráter político da gestão e do planejamento dessa intervenção. Experiência na qual a medicina deixa de ser “um *corpus* de técnicas da cura e do saber que elas requerem” para ser investida de um papel político, de uma significação positiva, de uma função normativa na vida cotidiana da sociedade. Assim, a medicina se liga ao destino dos Estados tornando-se “encarregada de uma tarefa constante de informação, controle, e coação; exigências que ‘compreendem objetos tanto relativos à polícia, quanto propriamente da competência da medicina’” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 28).

No contexto institucional, a Faculdade de Medicina, domínio fechado do saber nosográfico das espécies e classificações, verá seu prestígio contestado diante da proposta de um órgão estatal para o controle das epidemias. Economicamente, discute-se a abolição das fundações hospitalares ao lado de outras medidas que planejam as intervenções assistenciais. São acontecimentos e exigências que implicam novas formas de consciência da doença, formando a condição de possibilidade para uma experiência a partir da qual o saber sistemático e classificatório vai conflitar com a nova realidade do registro empírico das informações. A nova percepção médica da doença não tem mais por suporte a decifração de um tipo específico que se revela sempre idêntico sob as múltiplas manifestações e

desdobrável no pensamento; ela se dá numa estrutura do tempo, da informação atualizada, como análise de uma série cujo suporte é um núcleo de circunstâncias variáveis que precisam ser atualizadas de modo constante.

Como se pode compreender as novas significações assumidas pela medicina? Como compreender sua inserção no espaço social? O que ocorre entre os diferentes modos de percepção da doença? No nível dos conteúdos temáticos e dos conceitos se poderia imaginar que a medicina modernizou-se por tomar consciência dos novos desafios, decidindo rejeitar uma atitude eminentemente teórica e especulativa, para reconhecer os privilégios de um encontro feliz com a observação. De fato, a medicina moderna se caracteriza por ser um saber empírico, mas é o modo habitual de compreender a transformação que ocorre na percepção médica da doença nos fins do século XVIII que, como veremos, se tornará problemático na arqueologia de *O nascimento da clínica*.

Referindo-se a um desses grandes acontecimentos na história da medicina, mais precisamente, a difusão da anatomia patológica, Foucault vai novamente em busca de um deslocamento para colocar a questão de modo que lhe pareça mais adequado: o que ocorre nessa transformação que, a partir de um determinado momento, coloca de um lado aquilo que para nós são os “velhos mitos da patologia nervosa”, falando uma linguagem fantástica e sem suporte perceptivo e, de outro, a percepção bem visível e coerente que guia nossos olhos pelas lesões anatômicas? Como se instaura essa evidente separação, ou melhor, o que faz com que ela seja evidente para nós?

Imaginar, segundo Foucault, uma espécie de “psicanálise do conhecimento médico”, em que a medicina haveria feito uma escolha apoiada na objetividade e, com isso, purificando-se dos investimentos fantásticos; ou ainda, interrogar-se pelos limiares e modalidades epistemológicas, buscando sustentar a hipótese de que a linguagem médica haveria se tornado um discurso racional, seriam procedimentos limitados na medida em que não dariam conta do modo como o “vínculo fantástico do saber com o sofrimento”, longe de se ter rompido, apenas se redistribuiu.

Mas, que experiência fundamental pode instaurar essa evidente separação aquém de nossas certezas, lá onde nascem e se justificam? Quem pode assegurar-nos que um médico do século XVIII não via o que via, mas que bastaram algumas dezenas de anos para que as figuras fantásticas se dissipassem e que o espaço liberto permitisse chegar aos olhos o contorno nítido das coisas? (FOUCAULT, 1994 (b), p. VIII).

Uma perspectiva progressista necessita pressupor uma continuidade na disponibilidade da clínica que, como via de acesso à observação empírica, permitiria a

objetividade do conhecimento médico. Pressupõe, também, uma descontinuidade em relação às velhas formas imaginárias, cujo abandono haveria permitido a constituição de uma linguagem objetiva e racional. Contra os dois pressupostos dessa perspectiva, Foucault impõe primeiramente uma descontinuidade nos modos de ser da clínica e do olhar médico, bem como, em relação ao segundo, pede contas da permanência das metáforas qualitativas com que o saber se refere ao sofrimento.

As figuras da dor não são conjuradas em benefício de um conhecimento neutralizado; foram redistribuídas no espaço em que se cruzam os corpos e os olhares. O que mudou foi a configuração surda em que a linguagem se apoia, a relação de situação e de postura entre o que fala e aquilo de que se fala (FOUCAULT, 1994 (b), p. IX).

Como um aspecto ainda mais complexo desse problema, essas diferentes formas de saber não se sucedem exatamente no tempo. Sua *coexistência* será ainda marcada por conflitos e debates que, sejam eles em torno da concepção de doença debatida entre os médicos, sejam acerca do papel das instituições debatido mais amplamente num contexto político, apontam para um acontecimento em profundidade e, por isso mesmo, é necessário, segundo Foucault,

interrogar outra coisa que não os conteúdos temáticos ou as modalidades lógicas e dirigir-se à região em que as 'coisas' e as 'palavras' ainda não se separaram, onde, ao nível da linguagem, modo de ver e modo de dizer ainda se pertencem. Será preciso questionar a distribuição originária do visível e do invisível, na medida em que está ligada à separação entre o que se enuncia e o que é silenciado: surgirá então, em uma figura única, a articulação da linguagem médica com seu objeto (FOUCAULT, 1994 (b), pp. IX-X).

A arqueologia da medicina, diferentemente dos procedimentos historiográficos, retraça esses conflitos na sua verticalidade, relacionando-os com as regras que ela encontra na própria espessura do discurso, de modo a evidenciar a relativa autonomia e coerência interna das suas estratégias. Este expediente funcionará como um exercício de problematização da autonomia do sujeito médico de conhecimento e da perspectiva positivista em que ele se insere. Estruturalmente, Foucault argumenta que cada uma dessas formas do saber estão instaladas num jogo de estratégias que não se reconhecem nem se comunicam; esta incompatibilidade constitui um forte argumento contra as imagens convencionais de um ajustamento. A intuição inicial de Foucault parece ser, portanto, a de que formas de saber, mesmo quando estranhas e surpreendentes para a nossa época, nem por isso deixam de estar ligadas a uma ordem precisa que as suporta.

Para o saber classificatório da medicina das espécies, por exemplo, a doença tem uma disposição inteligível que lhe é própria, e cujo princípio é a própria ordem da natureza. Por isso o médico deve abstrair das circunstâncias exteriores para reconhecer “a ordem ontológica que organiza, pelo interior e antes de qualquer manifestação, o mundo da doença” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 6). Para esse pensamento, o hospital, a sociedade, a civilização, apenas alteram o curso natural da doença em seu estado selvagem; mas tal pensamento não é “frouxo” em relação à ordem que o torna possível; e quanto à observação empírica, não se afasta dela de modo negligente, mas a *recusa* por uma necessidade de princípio. Quando nos deparamos com a discussão acerca da reforma ou da abolição das fundações hospitalares e da Faculdade, será preciso levar em conta essas estratégias como sendo aquilo que vai distribuir a retórica dos argumentos em torno deste tema num nível mais superficial. Assim, um nosologista defenderá a assistência a domicílio porque entende que este é o lugar em que a doença, “entregue a si própria”, desenvolve e realiza sua essência livre das perturbações que ela adquire no ambiente intempestivo do hospital.

Novamente extrapolando o domínio epistemológico de uma análise conceitual da medicina, ou de uma história unidisciplinar de sua consciência, Foucault considera uma discussão econômica em torno do problema da assistência e da pobreza, que nessa mesma época realiza uma crítica radical às fundações hospitalares. No fim do século XVIII a assistência passa a ser considerada segundo o próprio princípio criador de riqueza, o trabalho, diante do qual a segregação hospitalar aparece como “uma solução anacrônica que não responde às necessidades reais da pobreza e que estigmatiza o homem doente em sua miséria” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 48). Em todo caso, sem partir de uma decisão médica, mas ligada a um contexto político e social bem mais amplo e complexo, a abolição do hospital é um fato que, ao lado do desprestígio da Universidade, constitui um conjunto de práticas que por sua vez formarão as condições concretas de possibilidade para um outro tipo de percepção da doença.

A dupla abolição das velhas estruturas hospitalares e da universidade permitia, assim, a comunicação imediata do ensino com o campo concreto da experiência; e mais ainda: ela apagava o discurso dogmático como momento essencial da transmissão da verdade; a redução ao silêncio da palavra universitária, a supressão da *cátedra*, permitiu que se estabelecesse, sob a velha linguagem e à sombra de uma prática um pouco cega e desordenada pelas circunstâncias, um discurso cujas regras eram inteiramente novas: ele devia se ordenar em função de um olhar que não se contenta mais em constatar, mas que descobre. Neste recurso apressado à clínica, uma outra clínica nascia: aquela que, dentro em pouco, seria a do século XIX” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 77).

No caso mencionado, o corpo social em que se observa o fenômeno das epidemias que assolam a população se constitui numa nova superfície de emergência para os objetos médicos. O próprio sujeito dessa percepção se modifica para ocupar uma posição distinta, uma vez que na superfície desse corpo social “começa-se a conceber uma presença generalizada dos médicos, cujos olhares cruzados formam uma rede e exercem em todos os lugares do espaço, em todos os momentos do tempo, uma vigilância constante, móvel, diferenciada” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 34). Com a abolição dessa figura mitológica da caridade que foi o Hospital até o fim do século XVIII, as relações entre saber, sofrimento e assistência se reorganizam e se redistribuem. A assistência exige uma política em que a medicina será discutida como coisa pública e desinteressada, e órgãos competentes designados pelo Estado centralizam esta prática em torno de um “novo centro de distribuição do saber”.

Nova superfície de emergência para os objetos; alteração da posição do sujeito de enunciação da verdade da doença; formação de um centro de distribuição do saber; novos códigos e regras de formação dos objetos – todos esses acontecimentos não deixarão intacta a percepção médica da doença, que manifesta ausência de unidade em seu campo e oscila nesse momento quanto às questões mais elementares (ensino, exercício profissional, diagnóstico, validade do diploma, hierarquia, papel das instituições).

Mas a “outra coisa” que Foucault busca interrogar não será exatamente o contexto político no qual a medicina se insere; e sim, através desses acontecimentos, interrogar o espaço de ordem, os “códigos de saber” com os quais se estruturam os modos de percepção da doença. É essa organização, a partir de um nível mais fundamental, que lhe permitirá sustentar a seguinte afirmação: a medicina não é uma unidade que passou por momentos conturbados em que a irrupção de um conhecimento objetivo, como resultado da observação empírica, de início conflitou mas logo se fez reconhecer diante das velhas formas obtusas do saber. Na verdade, para Foucault, a prática da medicina, nesse momento, não possui outra orientação senão a própria diferença bruta e conflituosa entre um procedimento classificatório e um registro constante de informações.

O conjunto do saber médico obedecia a dois tipos de regularidade: o das percepções individuais e concretas, esquadrihado segundo o quadro nosológico das espécies mórbidas; e o do registro contínuo, global e quantitativo de uma medicina dos climas e dos lugares. Toda a reorganização pedagógica e técnica da medicina fracassava por causa de uma lacuna central: a ausência de um modelo novo, coerente e unitário para a formação dos objetos, das percepções e dos conceitos médicos. A unidade política e científica da instituição médica implicava, para ser realizada, esta mutação em profundidade (FOUCAULT, 1994 (b), p. 57).

Nesta passagem Foucault reconduz a fragmentação do campo médico à coexistência de duas ordens distintas do saber. Isso significa que no nível onde se formam as condições concretas para uma percepção da doença, a medicina revela ausência de unidade. Estas ordens distintas dizem respeito ao terreno próprio da arqueologia, bem como às implicações que ela permite extrair. O que a arqueologia realiza são descrições espacializantes em que essas formas se sobrepõem sem se tocarem, se cruzam sem no entanto se comunicarem. Figuram em pé de igualdade no sítio arqueológico, e consistem numa primeira tentativa por parte do arqueólogo de escapar ao modelo que organiza os fatos numa sucessão temporal.²⁷

No que tange às implicações diretas dessa arqueologia, veremos que as explicações positivistas se insinuam continuamente para produzir evidências em torno de um progresso, como um mito cuja função é integrar e organizar os acontecimentos, conferindo-lhes uma unidade de sentido. Em nossa pesquisa, as explicações da perspectiva positivista nos orientam quanto ao modo de construção de sua problematização feita por Foucault. Cada deslocamento destas narrativas pode ser compreendido como uma reação pela qual elas buscam se recompor diante das objeções que lhe são colocadas. A investigação de Foucault se pauta sempre pela contestação da autonomia do sujeito médico de conhecimento, implícita nessas narrativas que, por sua vez, consistem numa espécie de recurso metodológico para a produção de evidências que o legitimam. Seguiremos Foucault nessas sucessivas investidas de modo a apreendermos como ele constrói passo a passo essa problematização.

2.2 O mito da “velhice da clínica”

Quanto a esse problema de falta da unidade no campo médico, os historiadores da medicina procedem pela distinção entre dois níveis: a incoerência é a característica do nível teórico, lugar dos conflitos no qual as teorias e sistemas estão em permanente mudança – enquanto “a clínica, pelo contrário, teria sido o elemento de sua acumulação positiva”; teria sido a invariante, a coerência secreta, o “lugar de experiência constante e estável” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 59) que liga os diferentes episódios da medicina numa historicidade contínua. Obscurecida no esoterismo do saber pelo abandono da observação e

²⁷ Esse tipo de procedimento espacializante será mais desenvolvido em *As Palavras e as Coisas*, tal como o investigaremos no capítulo III. É também nessa obra de 1966 que o conceito de “saber” será explicitamente formulado como o objeto próprio da arqueologia.

pela especulação teórico-filosófica que penetrou a medicina, esta mesma clínica haveria sido resgatada, no fim do século XVIII, para pôr um fim às especulações carentes de objetividade. Como lugar de contato com o objeto, ela desfaz os equívocos das teorias e caracteriza a medicina moderna em definitivo.

Nessa “história oficial” há várias nuances que podemos distinguir, uma vez que elas são problematizadas separadamente por Foucault. A clínica transformou a medicina que se perdia em especulações fastidiosas; ela mesma, ao ter acesso às descobertas no campo da Anatomia, ciência empírica por excelência, se transformou permitindo o episódio final da modernização da medicina. Assim, a medicina se torna ciência positiva na medida em que se volta para a clínica, isto é, na medida em que o médico encontra o homem doente, sujeito e objeto de conhecimento se aproximando numa experiência clínica preparada de longa data.

Os elementos principais desta narrativa seriam, portanto, a *unidade* secreta e coesa que a medicina não manifesta no nível teórico, mas apenas na clínica que, em sua *autonomia*, produziu uma transformação no saber médico. Esta clínica haveria sido, desde sempre mas por muito tempo negligenciado, o lugar do *empirismo* na prática médica. Uma vez “resgatada”, a clínica teria levado a medicina à condição de ciência empírica e positiva.

Muitos pressupostos estão implicados nessa mitologia. Segundo Foucault, há referências que permanecem pouco elaboradas nessa interpretação. Uma delas é o que poderíamos chamar magia do contato, na qual a observação empírica funciona como um antídoto, desfazendo os equívocos especulativos e os erros do passado. A ironia de Foucault está justamente em que a história oficial da medicina conta que a abertura dos cadáveres propiciou imediatamente, por si mesma e sem maiores explicações, a modernização da medicina, como num passe de mágica. O núcleo da problematização dessa narrativa, tal como argumentado por Foucault, será a falta de autonomia da clínica para resolver o problema da unidade no campo da medicina.

Eis, em resumo, os passos dessa desconstrução arqueológica que analisaremos em detalhes a seguir: a clínica será descrita por Foucault como prolongação de uma estrutura do saber médico, sendo conseqüentemente desprovida de autonomia para introduzir aí uma transformação. Em seguida, veremos que a formação do método clínico é atravessada e, por isso mesmo, fragmentada pela diferença fundamental entre aquelas duas formas do saber médico – jardim das espécies e estrutura estatística. Enfim, será descrito um acontecimento a partir do qual a clínica aparece como lugar privilegiado de observação e ensino, ao lado de um olhar que não mais se contenta em constatar, mas que busca realizar uma descoberta. No entanto, esta clínica como este olhar articulam-se numa analítica de signos avessa a um

empirismo. Sem autonomia, fragmentada e desqualificada como origem e guardião da empiria, a clínica não será capaz de resolver a falta de unidade no campo da medicina, a partir de si mesma e, como gostariam os seus historiadores, pela eficácia do simples contato com a observação empírica.

Nesse proclamado “resgate da clínica”, o interesse pela observação não indica algo da natureza de uma redescoberta, de um retorno àquilo que lhe seria preexistente. O “interesse renovado” pela clínica, constatado no fim do século XVIII, não é causa, mas o efeito de uma alteração na percepção, ao cabo da qual a clínica aparece como um lugar imprescindível para observação e ensino. Enquanto essa narrativa evidencia a comunicação que produziria imediatamente uma transformação necessária – medicina que se moderniza ao atentar para os valores da observação; clínica que se torna moderna ao entrar em contato com as descobertas da Anatomia –, Foucault desloca a análise para o nível das estratégias discursivas que organizam a percepção médica da doença. Ele apontará para uma espécie de *recalcitrância*, sugerindo a relativa autonomia de um nível estrutural que aparece entre a consciência médica da doença e os problemas que ela tenta resolver. Suas estratégias ora impedem a desejada unidade, fazendo oscilar a prática e a teoria médicas, ora exigem um novo tipo de clínica lá onde ela não se fazia necessária.²⁸

Vejamos agora os passos dessa desconstrução que nos apresentará tais estratégias em seu modo de funcionamento.

2.2.1 A protoclínica

A clínica do século XVIII é qualificada por Foucault como “protoclínica” (Cf. FOUCAULT, 1994 (b), p. 65), uma estrutura que tem por função reunir e tornar sensível o corpo já organizado da Nosologia. Essa estrutura não está armada para permitir uma descoberta, mas para que melhor se observe a doença *in locu*, isto é, como lugar onde se vê confirmar a sua natureza sistemática²⁹. Segundo Foucault essa clínica não poderia, portanto,

²⁸ Foucault está sustentando uma autonomia do discurso de modo a contestar o sujeito dessa percepção. No entanto, essa contestação não será uma descrição de práticas não discursivas – materiais e infraestruturais – que governariam a superestrutura ideológica do conhecimento médico. Não se trata de uma análise histórico-materialista, mas da descrição de regras e dispositivos *discursivos* que se interpõem entre esses dois níveis e com uma autonomia relativa a cada um deles.

²⁹ “A clínica não é um instrumento para descobrir uma verdade ainda desconhecida; é uma determinada maneira de dispor a verdade já adquirida e de apresentá-la para que ela se desvele sistematicamente” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 66).

desempenhar um papel autônomo, na medida em que estava sujeita a uma determinada estrutura do saber médico. Como uma espécie de “teatro nosológico” ela é uma estrutura marginal em que apenas se confirma o saber desenvolvido em outro lugar; ela tem um papel pedagógico de demonstração, papel secundário de ilustração.

Vê-se portanto que a instituição clínica, tal como estava estabelecida ou projetada, era ainda por demais derivada das formas já constituídas do saber para ter uma dinâmica própria e acarretar, apenas por sua própria força, uma transformação geral do conhecimento médico. Ela não pode por si mesma descobrir novos objetos, formar novos conceitos, nem dispor de outro modo o olhar médico. Ela conduz e organiza uma determinada forma do discurso médico; não inventa um novo conjunto de discursos e de práticas (FOUCAULT, 1994 (b), p. 69).

Dessa investida contra os poderes originários de uma clínica em que “a medicina teria ligado a verdade e o tempo” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 60), precisamos reter a impossibilidade de colocá-la retrospectivamente como uma instituição que engendrasse, “apenas por sua própria força, uma transformação geral do conhecimento médico” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 69). Sujeita a uma determinada estrutura do saber médico como sua prolongação, essa clínica não introduz, portanto, nenhuma transformação na história da medicina.

Eis o paradoxo que aquelas narrativas encobrem: a abolição das estruturas hospitalares e a contestação da Faculdade de Medicina, paradoxalmente, promoverão uma transformação na disposição do saber, ao cabo da qual o hospital será compreendido como o lugar privilegiado da observação e da descoberta. Os historiadores chamam de “interesse renovado” esse privilégio que, no fim do século XVIII, se verifica na clínica como campo de observação e ensino. Não é possível que se trate, evidentemente, da mesma estrutura, nem da mesma percepção que agora recorre à clínica como lugar de observação e aprendizagem. Em relação à perspectiva dessas narrativas, a arqueologia tem a vantagem de mostrar, para além de uma redescoberta ou da agregação de conhecimentos, como nesse momento uma experiência radicalmente nova estava em vias de se formar.³⁰

³⁰ “Pelo encontro e entrecruzamento de pressões e exigências vindas de classes sociais, de estruturas institucionais, de problemas técnicos ou científicos muito diferentes uns dos outros, uma experiência está em vias de se formar. Aparentemente, ela nada mais faz do que colocar em dia, como única via de salvação possível, a tradição clínica que o século XVIII havia elaborado. De fato, já é de outra coisa que se trata” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 76).

2.2.2 A formação do método clínico no fim do século XVIII

A clínica que então se forma não preexistia à formação dessa percepção que requer descobrir pela observação, e não mais desdobrando uma análise de ideias. Entre a crítica das fundações hospitalares no século XVIII, e o interesse renovado pela clínica no fim do mesmo século, não houve descoberta ou acúmulo de conhecimentos na mesma estrutura do saber, que por isso mesmo progrediria. Essas transformações não se dão por conta de um olhar que, permanecendo estruturalmente intacto, reconhece os objetos que ele até então haveria ignorado. Esse olhar é, ele mesmo, ao lado dos objetos e do modo como ele os vê, articulado numa estrutura que torna possíveis, de uma só vez e numa linguagem própria, olhar, objetos e conceitos. *O que Foucault investiga, portanto, sem conferir anterioridade a essas formas produzidas, é o modo como determinados acontecimentos interferem nas modalidades e regras de formação da percepção médica, seus objetos e conceitos, visando compreender o seu funcionamento mas, sobretudo, o que está envolvido em suas transformações.*

Há um número de condições que precisam ser cumpridas, como condições históricas de possibilidade, para que a clínica moderna possa aparecer. Tais condições são irreduzíveis a alguma descoberta ou decisão consciente dos médicos, como no caso em que se imagina uma rejeição da teoria em benefício da observação empírica. Daí a importância do estudo da linguagem nessa arqueologia, pois é na articulação entre linguagem e percepção que serão encontradas essas condições para a nova clínica.³¹ É na transformação da sintaxe desse olhar, isto é, no modo como se estrutura a percepção médica, que se compreende o “interesse renovado” pela clínica; é por esta via que se compreendem, em suma, as mudanças que afetaram e modificaram o domínio da medicina e o tipo de conhecimento que ela produz.

O primeiro momento dessa transformação ainda não constituirá a clínica que, a partir do século XIX, identifica o corpo da doença com o organismo do doente em toda sua profundidade anatômica. A originalidade deste método clínico que então se estabelece está no modo como confere à percepção um lugar privilegiado. No entanto, é decisivo

³¹ “O estudo da linguagem médica é necessário à análise arqueológica na medida em que é o complemento indispensável da percepção, do olhar. Com isso Foucault se insurge contra a dicotomia instaurada pelos historiadores ao explicarem a medicina moderna pela rejeição da teoria e opção pela experiência [...] O que interessa a Foucault é analisar a linguagem em sua relação intrínseca com a experiência médica e seu objeto. Neste sentido, por exemplo, a clínica é um novo recorte das coisas e o princípio de sua articulação em uma nova linguagem” (MACHADO, 2006, p. 106).

compreender que, se o olhar não se contenta mais em constatar mas busca descobrir, essa primeira tentativa de fundar o saber na percepção não foi “um retorno, além de toda teoria, à modéstia eficaz do percebido” (FOUCAULT, 1994 (b), p. X). Diferentemente de um empirismo, a clínica do fim do século XVIII consistiu numa analítica dos signos e dos sintomas que falam a linguagem da doença – linguagem que ela decompõe e analisa; doença cujo ser é enunciável de forma transparente por uma linguagem que se quer rigorosa.

A formação do método clínico está ligado à emergência do olhar do médico no campo dos signos e dos sintomas. O reconhecimento de seus direitos constituintes acarreta o desaparecimento de sua distinção absoluta e o postulado que doravante o significante (signo e sintoma) será inteiramente transparente ao significado que aparece, sem ocultação ou resíduo, em sua própria realidade, e que o ser do significado – o coração da doença – se esgotará inteiramente na sintaxe inteligível do significante (FOUCAULT, 1994 (b), pp. 102-3).

Essa clínica aboliu a distância absoluta entre doença, signo e sintoma, que fazia da doença, na medicina classificatória, uma realidade inacessível reconhecida apenas pelas suas manifestações. Como uma analítica, além do modelo gramatical que buscou em Condillac, o método clínico importou ainda elementos de inteligibilidade matemática, com os quais pôde transformar a incerteza da relação signo-sintoma num cálculo de probabilidades. O campo médico viu aparecer novos objetos nesse movimento que vai do invisível – incerteza, doença oculta – para o visível, em que a doença é a totalidade dos sintomas que a dizem. Ao relacionar o olhar médico com o espaço dos signos e dos sintomas, o conhecimento produzido por ela não é empírico mas analítico.

Se por outro lado, a clínica “renovava inteiramente os *valores perceptivos* de seu domínio” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 110), essa renovação que transformou a visibilidade do campo médico não implicava uma percepção unitária e coerente. A medicina, no final do século XVIII, permanece dividida entre um *jardim das espécies* – quadro nosográfico de essências e espécies, estrutura natural que trata signos e sintomas na medida em que podem revelar a identidade da doença – e uma *estrutura estatística* – que prevê um domínio de fatos e acontecimentos, sua repetição e frequência, o cálculo de sua probabilidade.

É que, com efeito, a medicina do final do século XVIII nunca soube se ela se dirigia a uma série de fatos cujas leis de aparecimento e de convergência deviam ser determinadas unicamente pelo estudo das repetições, ou se se dirigia a um conjunto de signos, de sintomas e de manifestações cuja coerência deveria ser procurada em uma estrutura natural (FOUCAULT, 1994 (b), p. 117).

2.2.3 O interesse renovado pela clínica

Há um interesse renovado pela clínica como lugar privilegiado para a observação. Mas para que alguém como Pinel possa dizer da clínica: “que fonte de instrução, duas enfermarias de 100 a 150 doentes cada uma!”, é necessário uma transformação da percepção médica que “elege” não mais aquele meio natural onde as doenças poderiam ser identificadas na sua essência, mas um domínio neutro e homogêneo que permite isolar variáveis, realizar comparações. Uma enfermaria então oferece, para uma estrutura de saber que a exige, a melhor oportunidade para testar, combinar doenças, observar sua gênese, “isolá-las pela análise e testá-las separadamente” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 124).

Se esta clínica é investida de novos poderes em relação à “protoclínica”, conferindo um lugar privilegiado à percepção, ela não tem por objeto o volume anatômico do corpo doente. Diferentemente, ela percebe signos e sintomas a serem analisados numa linguagem que lhe permita enunciar a verdade da doença, cujo lugar de espacialização não é o corpo humano.

A medicina não poderia desejar ou optar pela observação como modo de afastar-se das especulações teóricas, não fosse uma alteração fundamental nos códigos da sua percepção que a fizesse exigí-la. A empiria que os médicos acreditam ter buscado na clínica a partir do século XIX, não pode ter sido resgatada, uma vez que se trata de uma estrutura completamente nova. Não há ligação ou comunicação; não há continuidade ou unidade entre esses tipos de clínica. O lugar de encontro do médico com o paciente precisa ser construído. Parece que uma dessas condições, necessária mas não suficiente, é a construção ou formação do método clínico que preza pela observação, e que não estava disponível antes do fim do século XVIII. No entanto, na sua cronologia própria, a construção desse método não se orienta, como vimos, pela finalidade de conhecer a profundidade anatômica do organismo, mas por uma analítica dos sintomas que decompõe as manifestações da doença numa linguagem rigorosa que possa enunciar sua verdade.

Nesse ponto, as narrativas pensarão numa solução: o contato da clínica com as recentes descobertas da Anatomia dará ensejo às transformações que faltavam ao método clínico. É que para “nossos olhos já gastos”, diz Foucault na primeira frase deste livro, “o corpo humano constitui, por direito de natureza, o espaço de origem e de repartição da doença” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 1). Entretanto, todos esses modos de percepção da doença que mencionamos até aqui – saber classificatório ou registro da série infinita e variável dos acontecimentos; método clínico que se formou a partir dessas duas formas

distintas e que se caracteriza como uma analítica de signos e sintomas – todos esses olhares não têm por suporte “a percepção do doente em sua singularidade” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 32). O olhar do médico não verá o corpo de um homem doente sem uma transformação radical das formas de visibilidade. Será preciso um olhar que observa, empiricamente e em toda sua profundidade anatômica, um corpo humano que se compreende como o lugar próprio da espacialização da doença. Para que um médico olhe e veja um corpo de carne será preciso uma “mútua reorganização” entre o método clínico, que se constituiu como uma leitura temporal dos signos da doença e, por outro lado, o atlas anatômico como investigação de corpos mudos e atemporais, focos, sedes e volumes que durante muito tempo, foram indiferentes àquele método clínico.

Vejamos como a arqueologia descreverá, de maneira inédita, a formação de uma comunicação entre anatomia e clínica como lugar em que o olhar do médico e o corpo humano doente se encontrarão pela primeira vez na história da medicina ocidental.

2.3 A coerência anátomo-clínica: *rendez-vous* moderno

Quando Bichat retoma as lições de Anatomia de Morgagni, ele não rompe com sua experiência, mas permanece fiel ao método dos clínicos e ao cuidado de dar fundamentação a uma classificação nosológica.³² No seu *Traité des Membranes* o elemento anatômico não define uma relação de vizinhança, nem a comunicação fisiológica ou patológica. Aquilo que Morgagni percebia sob a superfície do corpo como volumes dos órgãos, Bichat, pensando a partir da noção de “tecido”, reduz a grandes camadas tissulares homogêneas e superficiais.

Trata-se de um modo de percepção idêntico ao que a clínica foi buscar na filosofia de Condillac: a descoberta de um elementar que é, ao mesmo tempo, um universal, e uma leitura metódica que, percorrendo as formas da decomposição, descreve as leis da composição [...] o olho de Bichat é um olho de clínico, porque concede um privilégio epistemológico ao *olhar de superfície* (FOUCAULT, 1994 (b), pp. 146-7).

Mas esse olhar de superfície não é mais aquele para o qual, no início da formação do método clínico, “a observação é a lógica ao nível dos conteúdos perceptivos” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 123). A região tissular não é o quadro taxionômico, mas um segmento de espaço perceptível cujas camadas “formam o correlato perceptivo deste olhar [...] a superfície,

³² “O retorno às questões do *De Sedibus* se dá, paradoxalmente, a partir de um problema de agrupamento dos sintomas e de ordenação das doenças” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 144).

estrutura do observador, tornou-se figura do observado, por um deslocamento realista em que o positivismo médico vai encontrar sua origem” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 147).

Se com Bichat a Anatomia ganhou esse aspecto de fundamento objetivo para uma descrição clínica das doenças, o princípio diretor dessa análise “tem, no fundo, a mesma estrutura lógica que o pensamento nosológico” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 148). Ao entrar em contato e se apropriar daquilo que as lições de Morgagni ofereciam como um modo de distinguir espaços e camadas no corpo, Bichat apenas confere um campo de aplicação objetivo a métodos de análise que permanecem até então inalterados. Ao invés de “dissipar o velho projeto nosológico”, sua descoberta da anatomia “patológica” não significava uma aproximação de Morgagni; Bichat e seus discípulos

não reencontravam Morgagni além de Pinel ou Cabanis; reencontravam a análise no próprio corpo; desvelavam na profundidade das coisas a ordem das superfícies; definiam para as doenças um sistema de *classes analíticas* em que o elemento da decomposição patológica era o princípio de generalização das espécies mórbidas. Passava-se de uma percepção analítica a uma percepção das análises reais (FOUCAULT, 1994 (b), pp. 149-50).

Entre os clínicos, a ideia de um fundamento anatômico da patologia é inconcebível – lesões no corpo morto não permitem distinguir a ordem essencial da doença de uma série dos efeitos, ou o primitivo do derivado; em suma, os signos anatômicos indicam mal a intensidade do processo mórbido (Cf. FOUCAULT, 1994 (b), p. 152). “Uma clínica dos sintomas procura o corpo vivo da doença; a anatomia só lhe oferece o cadáver” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 153). Na clínica, a localização orgânica permanece secundária em relação à análise nosológica, intervindo apenas como um método residual “onde a regra do isomorfismo tissular não pode atuar” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 151). Já a percepção anatômica busca sob a superfície corporal os volumes de órgãos cujas figuras variadas especificam a doença. Tecnicamente, como será possível que essa percepção se ajuste a uma leitura clínica dos sintomas? Como será possível que o espaço anatômico do cadáver se articule com o tempo da doença viva?

A essa série de questões concernentes à “articulação de um conjunto temporal de sintomas com a coexistência espacial de tecidos”, se coloca o problema da morte e da definição rigorosa de sua relação com a vida e a doença. A morte interrompe o curso da doença viva e introduz, em um tempo que lhe é próprio, uma série complexa de fenômenos que não são atribuíveis a uma espécie patológica. Essa segunda série de objeções diz respeito aos fenômenos produzidos no intervalo entre a morte e a dissecação do cadáver, em que se depositam nos órgãos alterações que tornam difícil a sua dissociação daquelas que

pertencem ao fenômeno da doença viva (coagulações, mudança de coloração, ressecamento de membranas, mistura de secreções, etc.).

Para que se resolvam esses problemas não bastará que se olhe para o cadáver do mesmo modo como se olha para os vivos. Para que se forme uma experiência da comunicação entre anatomia e olhar clínico, isto é, para que se forme a *coerência anátomo-clínica*, será preciso que as formas reconhecíveis da história patológica se articulem com os elementos visíveis que aparecem quando a vida acaba, ou seja, no cadáver.

O olhar clínico deverá extrapolar o percurso em que ele se move entre as superfícies sintomáticas e tissulares, na direção de uma terceira dimensão que será definida como um “volume”. Mas a articulação do olhar clínico de superfície com um volume interior não é um processo de incorporação e incremento no saber: para que ele passe a compreender uma *profundidade* e a percorrer a espessura do corpo será preciso romper com aquela estrutura nosológica.

É preciso, portanto, que o olhar médico percorra um caminho que até então não lhe tinha sido aberto: via vertical, que vai da superfície sintomática à superfície tissular, via em profundidade que, do manifesto, penetra em direção ao oculto, via que é preciso percorrer em ambos os sentidos e continuamente, para definir a rede das necessidades essenciais entre os dois termos. O olhar médico que, como vimos, atinja regiões de duas dimensões dos tecidos e dos sintomas, deverá, para ajustá-los, se deslocar ao longo de uma terceira dimensão. Assim será definido o volume anátomo-clínico (FOUCAULT, 1994 (b), p. 155).

O método clínico conhecerá um novo modo de ler o tempo, em que se compreende que a cronologia sintomática não se vincula a uma ordem lógica da doença, mas que “a *série cronológica* dos sintomas se regula, sob forma de fenômenos secundários, pela *ramificação do espaço lesional* e pela necessidade que lhe é própria” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 158). O esquadrinhamento orgânico que permite demarcar pontos fixos não interrompe a história patológica em proveito de uma pura geografia, mas introduz aquela leitura do tempo “no volume especificado do corpo, fazendo coincidir, pela primeira vez no pensamento médico, o tempo mórbido e o percurso demarcável das massas orgânicas” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 159). A noção de “sede” proveniente da anatomia substituirá a de “classe”, da nosografia clínica, e aquela análise que reduzia tudo à superfície tissular homogênea se transforma numa regra de localização.

Para que a análise clínica fizesse um apelo à anatomia de Morgagni, ou para que fosse sequer influenciada pelas suas descobertas, seria preciso ainda, além dessa reorganização em profundidade do olhar clínico, que a própria anatomia sofresse uma

transformação. “Morgagni, entretanto, diz Foucault, não foi reencontrado sem uma modificação importante” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 160). Para Morgagni a noção de sede era investida de uma noção de causa, enquanto que na experiência anátomo-clínica a noção de sede surge completamente liberta de uma problemática causal para ser pensada como foco primitivo, cuja determinação no espaço do corpo se torna o elo fundamental da relação entre a doença e o organismo concreto.³³

“Mútua reorganização”, portanto, dirá Foucault, para que o olhar médico possa buscar verticalmente correlações sintoma-lesão, e que se verifica como reorganização na estrutura do saber e não no nível temático apenas.

A prova de que se trata de um acontecimento que atinge a disposição do saber é que os conhecimentos na medicina anátomo-clínica não se formam do mesmo modo e segundo as mesmas regras que na pura e simples clínica. Não se trata de um mesmo jogo, um pouco mais aperfeiçoado, mas de outro (FOUCAULT, 1994 (b), p. 157).

Para que fosse estabelecida a experiência de uma comunicação entre esses dois domínios, não bastaria uma decisão ou um acesso do clínico à anatomia. A clínica precisou encontrar “um novo modo de ler o tempo”, enquanto a anatomia precisou de “novas linhas geográficas” e, se por um longo período a anatomia foi indiferente à clínica, é porque a possibilidade dessa comunicação se dá a partir de uma disposição mais fundamental que a sustenta ou a impede. É preciso considerar estruturas que modalizam o sujeito dessa decisão e dessa percepção, aquilo que é visado por ele, seus modos de acesso, etc.³⁴

2.3.1 A integração técnica e conceitual da morte

Quanto à segunda série de questões, concernindo à morte e à definição rigorosa de sua relação com a vida e a doença, sua investigação serve de conotação filosófica para essa

³³ “Com Bichat e seus sucessores, a noção de sede se libertou da problemática causal (nisto eles são herdeiros dos clínicos) e se voltou mais para o futuro da doença do que para o seu passado; a sede é o ponto a partir de que a organização patológica se irradia. Não *causa última*, mas *foco primitivo*. É neste sentido que a fixação em um cadáver de um segmento de espaço imóvel pode resolver os problemas colocados pelos desenvolvimentos temporais de uma doença” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 160).

³⁴ Esse é um tema muito próprio à arqueologia de Foucault, e que será desenvolvido como forma de problematização de noções-chave da história das ideias (Cf. por exemplo *A arqueologia do saber* [1969]). Fenômenos como influência, comunicação ou apropriação, mas também polêmicas, oposições e contradições serão remontados ao “saber” como o conjunto das condições que tornam esses fenômenos possíveis em seu jogo.

que consistiu, segundo Foucault, na mais importante operação realizada pela medicina ocidental, no momento do grande corte da sua história. Daí sua arqueologia ser alçada a diagnóstico, tal como veremos na última parte deste capítulo, promovendo uma compreensão crítica do presente.

A dissecação de cadáveres traz como objeto fenômenos e processos que não se inserem na ordem classificatória da nosologia. Liberta das exigências da análise de signos e de uma leitura temporal de sintomas, esses processos podem perfeitamente ser descritos anatomicamente segundo as linhas geográficas do organismo. Daí que não bastava ter dado à medicina aquilo que lhe faltava – o acesso à dissecação de cadáveres – pois não se trata de olhar os mortos do mesmo modo como sempre se olhou para os vivos, mantendo-se intacta a estrutura do olhar.

No olhar clínico que vai se dirigir ao cadáver, a morte é compreendida como um processo com características e com uma progressão que lhe são próprias. Determinados fenômenos não serão atribuídos à estrutura patológica; mas, sob o processo mórbido das doenças, há um processo de “mortificação” que esses signos denotam como um processo em andamento, ocorrendo ao lado de processos vitais. Na experiência que está se formando, a morte não é um limite absoluto que indica o término da vida e da doença. Ela é dividida, no espaço e no tempo, em vários processos, mortes minúsculas e parciais que se iniciam bem antes do fim da vida de um organismo e que continuarão muito tempo depois do seu sepultamento.

Como processos de morte “a varejo”, que não se identificam com os processos da vida nem com a doença, a morte torna-se instrumental para o esclarecimento de interdependências orgânicas e outros fenômenos (Cf. FOUCAULT, 1994 (b), pp. 163-4) que, se não dizem imediatamente a verdade exata da doença, permitem, por meio de uma correlação daquela geografia com seus sintomas, que *os fenômenos patológicos tomem o aspecto de processos vivos e objetivos*.³⁵

Nesta que se estabelece como uma nova disposição do saber, o olhar clínico que persegue correlações sintoma-lesão funciona segundo regras fundamentalmente distintas – “a vida, a doença e a morte constituem agora uma trindade técnica e conceitual” a partir da qual se busca analisar as relações e dependências orgânicas juntamente com as sequências patológicas. Os conhecimentos agora se formam tendo por objeto aquilo que é a própria

³⁵ “Espacializadas no organismo, segundo linhas e regiões próprias, os fenômenos patológicos tomam o aspecto de processos vivos” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 174).

destruição da vida. Daí que, segundo Foucault, para que a morte possa realizar ou dizer algo sobre a verdade da vida, será preciso que essa transformação seja muito mais radical, sugerindo que a importância da obra de Bichat não foi a de ter libertado a medicina do medo da morte, como remoção de um obstáculo, mas a de ter *realizado a integração da morte num conjunto técnico e conceitual em que ela adquiriu suas características específicas e seu valor fundamental de experiência* (Cf. FOUCAULT, 1994 (b), p. 167). A morte permanecia às costas do médico, como o “negativo” de sua arte e na medida em que seu olhar se orientava pela sua eliminação. Ao deixar de traçar o limite absoluto da vida, desligando-se da imagem de contranatureza, a morte começa a lhe aparecer na sua imanência: “ela não se insinua apenas sob a forma do possível acidente; forma, com a vida, seus movimentos e seu tempo, a trama única que ao mesmo tempo a constitui e a destrói” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 180).

Imaginar um contato com a observação empírica, ou um acesso aos cadáveres como fator determinante dessas transformações seria negligenciar as transformações fundamentais que precisam ocorrer, em proveito de uma desejada continuidade de comunicação. Essa perspectiva falseia o problema ao recolher os acontecimentos no registro da causalidade; busca negar a presença das imagens fantásticas na nova medicina, imaginando que elas foram deixadas para trás quando apenas se redistribuíram; negligencia que o aparecimento da nova percepção não resulta da anterior, como seu aprimoramento, mas sim que, ligada a condições que extrapolam a prática médica, ocorreu na realidade uma reconfiguração em todo o “sistema de orientação deste olhar”:

Mas, o que se modificava continuamente era a própria rede segundo a qual esta experiência se dava, se articulava em elementos analisáveis e encontrava uma formulação discursiva. Não apenas mudaram o nome das doenças e o agrupamento dos sintomas; variaram também os códigos perceptivos fundamentais que se aplicavam ao corpo dos doentes, o campo dos objetos a que se dirigia a observação, as superfícies e profundidades que o olhar do médico percorria, todo o sistema de orientação deste olhar (FOUCAULT, 1994 (b), p. 59).

Se muito cedo o novo espírito médico foi vinculado às descobertas no campo da anatomia patológica, é porque ela permite unificar os diversos episódios na história da medicina. Reconstituição historicamente falsa, no entanto, a que se impuseram as dimensões do mito, e na qual foram invocadas essas invasões de cemitérios e dissecações noturnas, em que médicos heróis desbravaram preconceitos religiosos em nome da ciência. Essa ilusão tem portanto uma função, segundo Foucault, como justificação retrospectiva: “se as velhas

crenças tiveram durante tanto tempo tal poder de proibição, foi porque os médicos deviam sentir, no fundo de seu apetite científico, a necessidade recalcada de abrir cadáveres” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 143). Nessas narrativas as proibições funcionam como signos que indicam a existência de um desejo em busca de satisfação; elas contam proibições lá onde querem fornecer as evidências de um espírito médico em busca da verdade.

O intervalo de 40 anos que separa o texto de Morgagni de sua utilização por Bichat, por exemplo, não se deve a uma resistência de preconceitos ante o saber orientado pela sua superação. Esse intervalo é o tempo da construção, no nível das estratégias que a codificam, de uma percepção. Uma vez estabelecida essa percepção em sua coerência, ela pode se prolongar e inventar retrospectivamente toda uma era de repressão e segredo, para legitimar-se como tendo sido preparada desde longa data. Eis a formulação de Foucault, em 1963, em torno de uma “disposição mais geral do saber” como o campo para o qual convergem todos esses expedientes de problematização:

Uma análise histórica um pouco precisa revela, além desses julgamentos, um princípio de transformação inteiramente diferente: ele diz, solidariamente, respeito ao tipo de objetos a conhecer, ao esquadramento que o faz aparecer, o isola e recorta os elementos pertinentes para um saber possível, à posição que o sujeito deve ocupar para demarcá-lo, às medições instrumentais que lhe permitem dele se apoderar, às modalidades de registro e memória que deve pôr em ação e às formas de conceituação que deve praticar e que o qualificam como sujeito de um conhecimento legítimo. O que se modifica fazendo surgir a medicina anátomo-clínica, não é, portanto, a simples superfície de contato entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido; é a disposição mais geral do saber, que determina as posições recíprocas e o jogo mútuo daquele que deve conhecer e daquilo que é cognoscível. O acesso do olhar médico ao interior do corpo doente não é a continuação de um movimento de aproximação que teria se desenvolvido, mais ou menos regularmente, a partir do dia em que o olhar, que começava a ser científico, do primeiro médico se dirigiu, de longe, ao corpo do primeiro paciente; é o resultado de uma reformulação ao nível próprio do saber e não ao nível dos conhecimentos acumulados, afinados, aprofundados, ajustados (FOUCAULT, 1994 (b), pp. 156-7).

2.4 Da relação entre as novas formas de problematização e o diagnóstico arqueológico

A arqueologia desconstruiu alguns pressupostos segundo os quais a clínica, como lugar da observação empírica, modernizava a medicina na medida em que esta se voltava para aquela tornando-se uma ciência empírica. A investigação arqueológica prosseguiu com a desconstrução da ilusão segundo a qual a clínica, ela mesma, se modernizaria definitivamente quando realizou um apelo à anatomia patológica, conquistando assim o tão desejado acesso às descobertas da dissecação de cadáveres. Acompanhar os passos dessa

problematização permitiu compreender como determinadas estratégias discursivas codificam a percepção médica da doença, bem como nos colocou em posição de discutir a conotação filosófica de um acontecimento fundamental para a elaboração do diagnóstico arqueológico.

Quando a arqueologia se pergunta por aquilo que está de fato envolvido nessa transformação da medicina, ela visa de modo geral à operação pela qual se constituiu, e pela primeira vez na história do ocidente, o ser do homem como objeto para um saber que dele retira sua positividade. A arqueologia da psiquiatria também tematizava algo envolvido nessa passagem e que as narrativas positivistas não davam conta na medida em que isto dizia respeito às suas próprias condições de possibilidade. O que então se descobria era a segregação clássica da desrazão que instaurou uma partilha sobre a qual se abrigava, para justificá-la, um saber “psi” especializado para neutralizar a diferença da razão. Desse modo a arqueologia oferecia uma compreensão crítica do presente ao revelar suas condições históricas de possibilidade, apontando os limites da identidade em que nossa cultura moderna se reconhece.

Do mesmo modo, a arqueologia da medicina visa à operação precisa que se realiza na passagem para o século XIX, explorando sua conotação filosófica. A transformação do leito do doente num campo de investigação, isto é, o privilégio epistemológico conferido ao patológico, como mostrou a arqueologia anterior, revela agora esta integração técnica e conceitual da morte que transformou o próprio campo de visibilidade médica inserindo a doença no espaço discursivo do cadáver. A articulação, numa nova linguagem, da morte com o espaço orgânico – no interior dessa coerência anátomo-clínica –, conferiu um conteúdo positivo à doença que pôde desprender-se da metafísica e tornar-se legível e aberta à dissecação empírica.

Foi quando a morte integrou-se epistemologicamente à experiência médica que a doença pôde se desprender da contranatureza e tomar corpo no corpo vivo dos indivíduos (FOUCAULT, 1994 (b), p. 227).

Nesse momento a morte não é mais exterior à vida, como seu acidente possível, chocando-se com ela para desordená-la e interrompê-la. A integração da morte significa que ela passa a constituir uma “trama única” com a vida, a partir de que se analisam as dependências orgânicas e os processos patológicos – ou melhor, a partir de que os processos patológicos tomam “a figura de uma grande vegetação orgânica” que lhe define as regras do seu curso e descreve seus caminhos, fixa a rede de seu espaço e de seu desenvolvimento fazendo aparecer de modo transparente “as nervuras da doença” (Cf. FOUCAULT, 1994 (b),

pp. 173-4). Vista a partir da morte, a doença ganha uma terra firme; ao mesmo tempo em que a morte não se desprende da metafísica sem se tornar “possibilidade interna à vida, porém mais forte do que ela, que a faz gastar-se, desviar e, enfim, desaparecer” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 177). *Assim, o conteúdo positivo que recebeu a doença teve por condição a finitude da própria vida; a positividade deste saber não veio com uma libertação do medo da morte, mas se fundamenta ele mesmo, portanto, na morte.* “Não é porque caiu doente que o homem morre; é fundamentalmente porque pode morrer que o homem adoecer” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 177).

Se Foucault pode afirmar que foi “decisivo para a nossa cultura que o primeiro discurso científico enunciado por ela sobre o indivíduo tenha tido que passar por esse momento da morte” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 227), é porque a arqueologia trouxe à tona esse acontecimento em que a integração e conjuração do Negativo torna-se a condição de possibilidade de saberes positivos sobre o indivíduo na modernidade. A arqueologia dos discursos “psi” revelava uma experiência de *segregação* do negativo como sua condição histórica de possibilidade. A arqueologia descrevia uma operação em que se conferiu um privilégio epistemológico ao patológico, para mostrar como esses discursos retiram sua positividade de uma diferença que eles só conhecem na medida em que a neutralizam. A arqueologia da medicina também tematizará a possibilidade de um discurso positivo sobre o indivíduo, na doença e na saúde, a partir de uma relação com o negativo e com a morte. Se esta arqueologia também constata que, em nossa cultura, é da morte que os discursos e saberes modernos sobre o homem retiram sua positividade, há entretanto uma diferença: o que é descortinado agora é todo um esforço de *integração* da morte no pensamento médico.

Certamente, esta investigação traz consigo uma crítica à normatividade da medicina em nossa época. Na medida em que a vida passa a ser estudada objetivamente como uma série de processos orgânicos que constituem o corpo, no qual residem a partir de então os seus fundamentos e limites, esse conhecimento implica uma normatividade em torno do que se chama vida saudável, normal e ajustada. Nisso reside uma importante função da perspectiva positivista, uma vez que era preciso que o corpo do doente em seu leito fosse compreendido como a finalidade de uma medicina positiva e liberal – sem história e sem os embaraços de todas as condições que a fazem possível hoje e, portanto, desde sempre e em nome dos direitos ancestrais de uma “clínica compreendida como contrato singular e pacto tácito de homem para homem” (FOUCAULT, 1994 (b), p. XIII).

No entanto, trata-se de algo mais do que uma crítica da medicina, cujo lugar, como objeto dessa arqueologia, é diferente daquele que *História da loucura* podia conferir aos

saberes “psi”. Não somente o modo de problematização se modificou em *O nascimento da clínica*, mas também o estatuto do objeto para a compreensão crítica do que somos. Talvez a medicina permita compreender algo mais sobre nós e a modernidade do que o saber “psi” que tinha por função apenas uma legitimação. O que se constata na arqueologia da medicina, mais explicitamente do que na arqueologia da loucura, é como os saberes modernos são investidos pelos poderes positivos de uma estrutura antropológica que liga o homem moderno a uma finitude originária, isto é, que “desempenha simultaneamente o papel crítico de limite e o papel fundador de origem” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 228).

Este é um dos maiores ganhos da análise arqueológica da clínica, e que será explorado como conotação filosófica da operação realizada pela medicina no nível empírico: a finitude deixa de ser um limite designado pela infinitude fundadora de todas as coisas. Constatada no objeto, mas que se entende ser um objeto privilegiado, na medida em que é ao mesmo tempo sujeito do conhecimento, *a finitude designa a si mesma no momento em que o homem se constitui pela primeira vez como sujeito e objeto do seu próprio conhecimento, sem a necessidade de fazê-lo passar pelo fundamento metafísico*. Daí que em nossa sociedade a saúde substitua a salvação – Foucault ironiza a frase de Guardia, ingênua e ao mesmo tempo tão adequada (Cf. FOUCAULT, 1994 (b), p. 228).

É nesse momento que podemos considerar a originalidade da estratégia com que Foucault elabora um diagnóstico. Mais sugerido do que explicitado, ele representaria já um deslocamento em relação a outras críticas do positivismo. Ao trazer à tona questões concernentes às condições de possibilidade do saber em nossa modernidade – sobretudo essa passagem pela finitude como fundamento da relação do homem com a verdade – algumas críticas bem como alguns modos de nos compreendermos aparecem apenas como retomando indefinidamente aquilo mesmo que os tornam possíveis. Nessa perspectiva, a fenomenologia, por exemplo, como crítica do positivismo que explora a finitude humana numa reflexão de tipo transcendental, aparece como repetição de um conjunto de estratégias de pensamento incapaz de superar o campo de suas próprias condições de possibilidade – “de tal modo que o pensamento contemporâneo, acreditando ter escapado a ele [positivismo] desde o final do século XIX, nada mais fez do que redescobrir, pouco a pouco, o que o tornara possível” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 229).

Como foi possível este novo diagnóstico arqueológico? Uma primeira tentativa de compreender este ganho analítico poderia ser atribuí-lo ao novo objeto da análise: a maior proximidade da medicina em relação a essa disposição antropológica lhe confere um lugar determinante na arquitetura de conjunto das ciências humanas. Sua importância para a

compreensão do estatuto desses saberes deve-se ao modo como permite vislumbrar privilegiadamente a transformação ocorrida na passagem para o século XIX, a partir da qual se inverte no saber o jogo da finitude. Nesse sentido, segundo Foucault em 1963, a medicina é a grande testemunha das mudanças nas disposições fundamentais do saber, que “implicaram muito mais do que se pode decifrar pela leitura cursiva do positivismo” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 229).

No entanto, é possível que as modificações que apontamos a respeito das formas de problematização – e não apenas o objeto da análise –, possam explicar de modo mais satisfatório as novidades deste diagnóstico arqueológico.

Em *História da loucura* o discurso “psi” era o mascaramento de seu conteúdo relativo a uma condenação moral; era aquilo que, uma vez estabelecida a segregação no nível das instituições e instâncias sociais, aparecia para justificá-la. *O que ocorre no método da arqueologia da medicina é uma aplicação de análises estruturais que descobrem estratégias complexas na própria espessura do discurso, conferindo-lhes algum grau de autonomia em relação aos elementos não discursivos*. Esse é um novo campo de análise descoberto por Foucault, cuja complexidade, segundo nossa interpretação, se revelou como uma *recalcitrância* dos discursos de modo a impedir o tratamento dado a eles como se fossem mera tradução ou expressão, no nível da ideologia, daquilo que ocorre no nível infraestrutural das práticas e das instituições.

Deste modo, *O nascimento da clínica* inova quanto ao método de problematização, descobrindo aquilo que mais tarde Foucault caracterizará como eixo horizontal da pesquisa, isto é, da força obstinada dos discursos, entendidos enquanto um sistema autônomo e que exigiria, por sua vez, um tipo de análise específica. Já encontramos na arqueologia da medicina a descrição de uma “regra classificatória” para a medicina das espécies, de uma analítica de signos e sintomas na clínica do fim do século XVIII, ou mesmo da laboriosa coerência anátomo-clínica que se forma a partir do século XIX. Essas regularidades descritas ainda não são exatamente o que conheceremos como as épocas “Clássica” e “Moderna” – o balizamento, a periodização, o escopo macro com que análise arqueológica define essas épocas ainda vai ser alterado até definir-se como as grandes *epistémês* de *As palavras e as coisas* –, mas são esses princípios descritivos que já encontramos operantes em *O nascimento da clínica*.

A descrição do processo de espacialização da doença no organismo se deu num nível diferente daquele em que se acredita poder constatar uma rejeição da teoria e uma opção pela experiência empírica. Esse tipo de explicação para o surgimento da medicina moderna

pressupõe aquilo mesmo que deveria explicar; pressupõe a decisão de uma consciência que percebe a necessidade de proceder empiricamente a partir do organismo – enquanto é na investigação da estrutura mesma dessa percepção e nas suas transformações que Foucault aposta. É ela que, uma vez modificada, deixaria de produzir a evidência de uma essência nosológica, por exemplo, para requerer um espaço de observação ou para se debruçar sobre o indivíduo singular.

Com este “ensaio de um método” (FOUCAULT, 1994 (b), p. 225), tal como Foucault refere-se ao novo tipo de análise inaugurada na arqueologia da medicina, ocorre a especificação dos mecanismos discursivos que trariam novo *insight* para a compreensão de determinadas transformações – insuficientemente tematizadas no nível dos seus resultados – como o jogo das diversas configurações sintáticas com que o saber produz esses objetos. Essa sofisticação no modo de compreender o discurso não reduz os acontecimentos ao seu funcionamento, mas faz aparecer um domínio que opera efeitos, que constitui condições de possibilidade para outros fenômenos e acontecimentos, tanto na produção de subjetividades como de objetos, conceitos, etc. *O importante é que a autonomia desse domínio discursivo, qualquer que seja sua extensão, ou o modo como ele opera, está lá onde a autonomia do sujeito não está* – se o sujeito faz uma escolha, está lá onde as possibilidades de escolha são produzidas e oferecidas a ele; se o sujeito avalia, está lá onde as estratégias são criadas e colocadas a sua disposição, etc.

*Assim, podemos afirmar que as estratégias inauguradas na arqueologia da medicina, com que foram analisadas as coerências internas a determinadas formas de saber, enriqueceram consideravelmente a compreensão deste acontecimento em que o saber ocidental se transforma radicalmente. De algum modo, o descortinamento de uma integração da negatividade, mais do que a ideia de sua mera neutralização ou encobrimento, permitiria compreender melhor sua função nos saberes modernos sobre o homem. Tais estratégias representariam, portanto, um recurso mais eficaz para o estabelecimento deste fenômeno de “reorganização” que a arqueologia persegue na passagem para o século XIX.*³⁶

Daí que, quanto ao diagnóstico, podemos afirmar apenas que a inovação de *O nascimento da clínica* reside menos no seu resultado final, em seu acabamento, do que na estratégia da sua construção, revelando as mesmas condições históricas de possibilidade

³⁶ Esta hipótese, é evidente que poderá ser mais bem avaliada após havermos examinado a próxima arqueologia de Foucault, uma vez que nela veremos este tipo de análise se consolidar.

tanto para o positivismo como para suas críticas modernas – sugerindo, conseqüentemente, a exaustão dessas formas de reflexão. A importância dessa descoberta da relativa autonomia do domínio discursivo – bem como da aposta na sua análise – está em que ela desarticula os pressupostos humanistas da consciência, da escolha, da decisão; rivaliza com a derivação existencialista da fenomenologia tão corrente na França nessa mesma época para colocar-se como uma crítica de maior alcance.

Em *As palavras e as coisas* essa investigação será substanciada com o desenvolvimento da noção de um *dispositivo antropológico*, tornado patente na confluência da interrogação kantiana pelas condições de possibilidade da representação com o surgimento de novos domínios empíricos que tematizam o homem como ser que vive, fala e trabalha. A partir desse momento, o saber será definido como o objeto próprio da arqueologia e a problematização da história se aprofunda promovendo uma descrição complexa da configuração “epistêmica” dos modernos saberes sobre o homem. Se nossa hipótese estiver correta, veremos que é justamente o extensionamento horizontal da análise arqueológica que, realizando o mapeamento da “época Moderna”, desencadeará uma crítica mais aguda, agora sob a forma de um diagnóstico do esgotamento de uma série de projetos políticos e filosóficos, ao mesmo tempo em que a arqueologia explicita sua posição teórica e ganha maior visibilidade no cenário intelectual sessentista. Encontraremos aí ocasião para aprofundar nossa questão, na medida em que a relação entre a problematização arqueológica da história e o diagnóstico do presente se tornará muito mais consistente no pensamento de Foucault.

CAPÍTULO III

HISTÓRIA E GEOGRAFIA

3.1 As simultaneidades e o saber: uma inflexão no modo de problematização da história

A arqueologia de *História da loucura* flagrava o que foi excluído na narrativa contada pela Razão. Como uma “história do Outro”, ela buscava demarcar a topografia da cultura ocidental moderna por meio da descrição de um corte que, segundo Foucault, toda sociedade se encontra obrigada a instaurar (Cf. FOUCAULT, 2001, p. 526). Naquele momento tratava-se de compreender a formação de uma identidade cultural a partir da segregação que se dava, positivamente, como produção de um modo de pensar sustentando-se sobre o pano de fundo de uma diferença que ele mesmo neutraliza. A alteridade assim visada em *História da loucura* permitia uma nova perspectiva acerca de nós mesmos³⁷. Ora, já no prefácio de *As palavras e as coisas* se observa que ocorreu uma inflexão na *démarche* de Foucault, em que o interesse do arqueólogo foi reconduzido àquilo que é o Mesmo de uma cultura e à maneira como ela experimenta a proximidade das coisas³⁸. Esse deslocamento nos interessa na medida em que concerne ao modo como será feita, a partir de então, uma nova de interrogação pelos limites.

Metodologicamente, as noções capitais da terceira obra arqueológica de Foucault são a *simultaneidade* e, através dela, a *descontinuidade*. Descrevendo continuidades sincrônicas entre temas e domínios empíricos particulares de uma época, o arqueólogo revela o espaço

³⁷ Cf. *supra*: capítulo 1: “1.3 Uma história dos limites”, pp. 29-36.

³⁸ “A história da loucura seria a história do Outro – daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o perigo interior), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade); a história da ordem das coisas seria a história do Mesmo – daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser distinguido por marcas e recolhido em identidades” (FOUCAULT, 2002, p. XXII).

de ordem que os torna possíveis de uma só vez. Essa descrição mostra como saberes de épocas passadas não são deficitários em relação a seus próprios princípios, destacando pontos de insuficiência nas referidas “leituras cursivas do positivismo”. É no lugar-comum do Discurso clássico que se comunica, por exemplo, o entusiasmo com que os gramáticos de Port-Royal ofereciam o modelo de análise para os historiadores naturais construírem a sintaxe de uma classificação dos seres. No limiar que esboça os contornos da *epistémê* clássica, compreendemos as diferenças radicais que a distinguem de outras ordens do saber, fazendo desvanecer, como um efeito de superfície, a quase-continuidade com que as ciências modernas se reportam a este período da história ocidental. A história natural estaria mais próxima dos domínios que lhe são contemporâneos do que da biologia, e o desdobramento dessa tese levará à conclusão de que a grande transformação que possibilitou o surgimento das ciências modernas, na passagem para o século XIX, não pode ser concebida nos termos de um desenvolvimento na ordem dos saberes.

Encontramos nessa obra a descrição de três épocas da história do pensamento ocidental – Renascimento até o início do século XVII, época Clássica que compreende os séculos XVII e XVIII, e época Moderna a partir do século XIX até meados do século XX. Distinguir essas ordenações será importante para delimitarmos a descontinuidade que a arqueologia investiga no espaço do saber. Quando ela problematiza a história recortando redes de isomorfismos para isolar um sistema de simultaneidades, ela dá o primeiro passo para que se descreva, em seguida, as transformações que permitirão distinguir uma nova época.

A arqueologia, dirigindo-se ao espaço geral do saber, a suas configurações e ao modo de ser das coisas que aí aparecem, define sistemas de simultaneidade, assim como a série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova (FOUCAULT, 2002, p. XX).

Assim, a longa descrição da *epistémê* clássica, marcando a impossibilidade do homem nos saberes anteriores ao século XIX, revelava o aparecimento repentino desta figura sobre o pano de fundo do desaparecimento do Discurso clássico. São essas transformações arqueológicas que veremos embasar, no outro limiar da modernidade, um polêmico diagnóstico a respeito do desaparecimento do homem.

Quanto à mencionada inflexão na questão pelos limites, esta ocorre na medida em que não passará mais pela descrição de uma partilha que condiciona historicamente a possibilidade do saber moderno, permitindo apontar-lhe as fragilidades. Como uma “história do Mesmo”, a arqueologia descreverá o espaço ordenado de um pensamento em busca

daquilo que para ele é o *incontornável*, flagrando como pode acontecer a um pensamento de se retomar indefinidamente, sem jamais se perder e escapar a si mesmo, sem jamais transgredir suas próprias condições de possibilidade. *Foucault problematizará a história com uma estratégia de pensamento segundo a qual aquilo mesmo que é incontornável para uma cultura leva aos seus próprios contornos*. Caracterizar essa inflexão no modo de proceder da arqueologia será fundamental para compreendermos a realização de um diagnóstico como tentativa de “fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção por onde ele escapa de si mesmo” (FOUCAULT, 2002, p. 69).

É certo que, enquanto uma “arqueologia das ciências humanas”, esta obra limita seus propósitos a um estudo das condições de determinados saberes – aqueles que ela descreveu para cada época. Consequentemente, é lícito esperar que o alcance de seu próprio diagnóstico esteja restrito ao âmbito desses mesmos saberes. No entanto, para além de uma determinação do lugar das ciências humanas no espaço do saber, avaliamos que a hipótese acerca do desaparecimento iminente do homem – através de uma historicização das operações que formam o quadro de um dispositivo antropológico moderno – é relativo a uma crítica do recurso interminável ao homem como algo que comprometeria a compreensão do presente no que tange às condições de sua transformação. Neste aspecto, propondo uma reflexão crítica sobre grandes projetos político-filosóficos predominantes nos anos 1960 (leia-se fenomenologia e marxismo), a arqueologia se revelaria uma inovação inestimável quanto às estratégias de problematização e diagnóstico que ela mobiliza.

Neste capítulo investigaremos o método de construção deste diagnóstico e as estratégias que o embasam em *As palavras e as coisas*, deixando para as Considerações Finais a exploração de algumas de suas implicações para a noção de História na arqueologia de Foucault.

3.2 A idade da Representação

No capítulo intitulado “II. A prosa do mundo”, Foucault descreve a configuração renascentista do saber em que a linguagem se encontra “absorvida na soberania da Semelhança”. Até o fim do século XVI, conhecer era encontrar as semelhanças “na medida em que um conjunto de signos formava o texto de uma indicação peremptória” (FOUCAULT, 2002, p. 57), remetendo a uma tarefa infinita em que a linguagem visava

restituir um Texto primeiro, através de um comentário que jamais poderia enunciá-lo por inteiro. Essa “profunda interdependência da linguagem com o mundo” na Renascença será desfeita a partir do século XVII, num “desequilíbrio fundamental” que as aventuras de Dom Quixote manifestam quando as semelhanças o decepcionam, tornando-se não mais condição de conhecimento, mas ocasião do erro. Na idade Clássica, a “razão cruel das identidades e diferenças” vai desdenhar das similitudes, e o efeito cômico desses desencontros deve-se ao fato de que a semelhança entrou “numa idade que é, para ela, a da desrazão e da imaginação” (FOUCAULT, 2002, p. 67).

No capítulo “III. Representar”, Foucault utiliza o texto das *Regras para a direção do espírito* apontando, na crítica cartesiana da semelhança, o papel do ato de comparação que exclui a semelhança como experiência fundamental e forma primeira do saber. Essa manobra de Foucault pretende mostrar que a partir do século XVII a forma primeira do saber é a Ordem. Segundo Descartes, pode-se comparar medidas, o que exige sempre “uma referência a uma unidade exterior”; ao passo que a comparação pela ordem é “um ato simples”, em que “comparar e ordenar são uma única e mesma coisa” (FOUCAULT, 2002, p. 73). A medida das grandezas pode portanto sempre ser reduzida à consideração da ordem, o que leva o arqueólogo a concluir por uma *precedência da ordem sobre a medida* no saber clássico. Isso permitirá a Foucault opor-se a uma concepção tradicional em história da filosofia, segundo a qual o saber clássico se caracterizaria essencialmente como uma matematização dos fenômenos naturais³⁹. Mas a estratégia foucaultiana para fazer essa oposição estará completa apenas com uma análise em torno do estatuto do signo e da representação na idade clássica.

A Semelhança, como um terceiro termo que ligava o conteúdo e as marcas que o indicam, assegurava a possibilidade do conhecimento na Renascença. Era preciso encontrar as assinalações que o Criador havia depositado nas coisas, através de uma linguagem que só podia ser comentário e que consistia na condição de possibilidade de um homem-intérprete. Essa função de ligação será substituída, na idade clássica, pelo poder próprio à representação de representar-se a si mesma: o significante se desdobrará sobre si fazendo aparecer a ideia de seu poder representativo. Esse elemento é crucial para que Foucault afirme mais adiante uma ruptura na passagem para o século XIX, e por isso é preciso entendê-lo com mais detalhe.

³⁹ Trata-se sumariamente de uma crítica a Husserl, cuja discussão foge ao propósito deste capítulo (Cf. nota nº 52 desta Dissertação).

O signo, segundo a teoria da representação de *Port-Royal*, envolve tanto a ideia da coisa que representa como a ideia da coisa representada (Cf. FOUCAULT, 2002, p. 88), mas ele só é signo na medida em que manifesta a relação que o liga à coisa que significa. Não há mais um ser escondido e prometido como recompensa àquele que souber interpretar o signo; doravante “o significado se aloja sem resíduo e sem opacidade no interior da representação do signo”; ele é ao mesmo tempo *indicação* e *aparecer* (Cf. FOUCAULT, 2002, p. 89). Uma das implicações imediatas dessa descrição do estatuto do signo na idade clássica é a constatação da inexistência de um intermediário, portanto, entre significante e significado, uma vez que não há instância anterior ou exterior ao signo e que pudesse lhe conferir uma significação. Isso é possível porque o significado não tem uma natureza própria, diferente do signo que o representa, e por isso a ciência pura dos signos vale como discurso imediato do significado. O mundo está no conhecimento e se dá àquele que reflete sobre os signos elucidando o significado.

Segundo a arqueologia do saber clássico, enquanto se falou essa linguagem detentora do poder de representar a ordem das coisas, não se poderia colocar em questão a função ou os limites de um sujeito que relaciona representações. Pode acontecer ao sujeito da representação que ele seja representado, mas jamais *enquanto* representando. É a atividade mesma da representação que, como na imobilidade visível de um quadro, não pode ser representada, do mesmo modo que o pintor de Velásquez só nos aparece nesse instante imóvel entre pinceladas. Um sujeito unificador das representações, para quem elas seriam como seus objetos, é “impensável” na idade da Representação. Para o procedimento que duvida dos sentidos comparando, analisando, decompondo o empírico em suas identidades e diferenças, conhecer é instaurar a ordem ela mesma num quadro permanente e visível, segundo o “poder próprio do discurso de representar-se a si mesmo” (FOUCAULT, 2002, p. 109), isto é, segundo uma representação que carrega sua representatividade e que, portanto, prescinde de uma instância que confira significação ao signo. Está portanto excluída, na ordem clássica do saber, qualquer possibilidade de um pensamento sobre o homem ou de uma ciência humana⁴⁰ – tese que permitirá a Foucault sustentar um diagnóstico do presente mais adiante.

⁴⁰ Quanto à “natureza humana” de que falam os autores dessa mesma época, como Hume, ela não se coloca como fundamento unificador das representações. Um tal poder é cabido ao Discurso, diante do qual as relações entre a natureza e a natureza humana são “momentos funcionais, definidos e previstos” da atividade de representação ela mesma se tornando conhecimento da natureza (Cf. FOUCAULT, 2002, p. 427). Se a representação não poderia se tornar problemática, no entanto, a ordenação poderia não ser bem feita e, conseqüentemente, sua análise fracassar. Aos clássicos cabia, portanto, a preocupação quanto à construção de

O Discurso clássico, articulando no seu interior ser e representação, torna visíveis as coisas na transparência da palavra. Se é possível destacar, para esses saberes que analisam a representação, a prevalência de uma sistemática de signos sobre o aspecto de matematização da natureza, determinados modelos de interpretação dos clássicos⁴¹ negligenciariam uma relação bem mais fundamental entre o saber clássico e a *máthêsis* que é a constituição de uma Ciência Geral da Ordem. Assim, a descrição foucaultiana da idade clássica vai romper com uma tradição de pensamento que, ao batizar os séculos XVII e XVIII com o nome de “racionalismo”, caracteriza este período como uma tentativa de tornar a natureza mecânica e calculável. A originalidade da sua interrogação consiste em destacar, para além de uma absorção dos saberes pelas matemáticas, o aparecimento de saberes empíricos que repousam sobre o projeto de ordenação segundo uma análise de representações no sistema de signos da linguagem.

Uma consequência dessas análises está em que os domínios empíricos que veremos surgir na idade clássica não poderão ser considerados deficitários em relação à ordem do saber que os torna possíveis. História natural ou análise de riquezas, por exemplo, não se opõem ao projeto de uma *máthêsis* universal como saberes qualitativos pré-científicos. Essas análises da natureza e das riquezas estão assentadas no mesmo solo arqueológico que trata de “afetar com um signo tudo o que pode nos oferecer nossa representação: percepções, pensamentos, desejos [...]” (FOUCAULT, 2002, p. 101), fazendo-os valer como caracteres que articulam o conjunto da representação estabelecendo um sistema simultâneo, um espaço permanente que manifesta suas relações de ordem: o “quadro” das identidades e diferenças.⁴²

Esses domínios só aparecem como deficitários quando pensados retrospectivamente a partir de um futuro que os esperava na sombra. Na realidade, eles se ligam, como uma camada muito bem estratificada e coerente, ao solo de uma disposição epistemológica rigorosa e sistemática que os sustenta na sua necessidade de conjunto. É a partir dessa disposição mais geral do saber que eles assumem sua positividade; ela lhes prescreve não

um Método, à busca de um signo e de uma linguagem artificial como ferramentas para a ordenação – mas não se poderia jamais questionar os limites do sujeito ou as próprias condições da representação.

⁴¹ Cf. nota nº 52 desta Dissertação.

⁴² “As ciências [clássicas] trazem sempre consigo o projeto mesmo longínquo de uma exaustiva colocação em ordem: apontam sempre para a descoberta de elementos simples e de sua composição progressiva; e, no meio deles, elas formam quadro, exposição de conhecimentos, num sistema contemporâneo de si próprio. O centro do saber, nos séculos XVII e XVIII, é o *quadro*” (FOUCAULT, 2002, p. 103).

somente seus métodos e conceitos mas, fundamentalmente, um modo de ser da linguagem e das coisas que é o da representação.

É que a representação comanda o modo de ser da linguagem, dos indivíduos, da natureza e da própria necessidade. A análise da representação tem, portanto, valor determinante para todos os domínios empíricos. Todo o sistema clássico da ordem, toda essa grande *taxinomia*, que permite conhecer as coisas pelo sistema de suas identidades, se desdobra no espaço aberto no interior de si pela representação, quando ela se representa a si mesma: o ser e o mesmo têm aí seu lugar. A linguagem não é senão a representação das palavras; a natureza não é senão a representação dos seres; a necessidade não é senão a representação da necessidade (FOUCAULT, 2002, pp. 288-9).

Nesse “espaço de empiricidade” as ciências possíveis são taxionômicas e classificatórias, dentre as quais a arqueologia privilegiará o estudo do saber sobre a linguagem (Gramática geral) como sendo aquela que se dirige mais diretamente ao Discurso em que se ordenam representações⁴³. Essa investigação permitirá alcançar a transparência do signo em relação àquilo que ele representa, cujo estatuto está diretamente vinculado à positividade dos domínios empíricos clássicos. É na articulação das funções da linguagem que reside o modelo de análise taxionômica empregado em todos aqueles domínios empíricos que se formam, por sua vez, no interior de uma “disposição fundamental do saber que ordena o conhecimento dos seres segundo a possibilidade de representá-los num sistema de nomes” (FOUCAULT, 2002, p. 218). A linguagem, articulada em torno do *nome* (ponto de inserção da representação no discurso) e da função de *nomear*, congrega o ideal clássico da “língua bem-feita” que nomeia controladamente de modo a assegurar a transparência da linguagem à representação.⁴⁴

Segundo a teoria clássica da representação analisada por Foucault, os signos da linguagem são dotados da particularidade de analisar a representação “segundo uma ordem necessariamente sucessiva”. Sendo estranha à representação, que se dá de forma imediata e na sua totalidade, a linguagem dispõe o pensamento “parte por parte”, de modo que as proposições desenrolam as representações (FOUCAULT, 2002, p. 113). A Gramática geral é portanto o estudo dessa “instauração profunda da ordem no espaço”, operada pela linguagem que analisa o pensamento (FOUCAULT, 2002, p. 114). Seu objeto não é nem o pensamento,

⁴³ “Daí, sem dúvida, o fato de que a reflexão clássica sobre a linguagem, embora faça parte de uma disposição geral em que ela entra ao mesmo título que a análise das riquezas e a história natural, exerça, em relação a elas, um papel diretivo” (FOUCAULT, 2002, p. 429).

⁴⁴ “A tarefa fundamental do ‘discurso’ clássico consiste em atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser” (FOUCAULT, 2002, p. 169).

nem a língua, mas essa *discursividade* que é a colocação em sequência artificial daquela simultaneidade das representações.

A partir desse estudo da Gramática geral, cada um dos dois capítulos seguintes (“V. Classificar” e “VI. Trocar”) se estruturam de forma simétrica: eles vão estabelecer as ligações profundas que a história natural e a análise das riquezas mantêm com o projeto de uma ordenação de representações em quadro, isto é, ordenação dos seres representados num sistema de nomes. A história natural (zoologia e botânica), por exemplo, observa e descreve os seres vivos privilegiando o que é visível na natureza para traduzi-los em palavras, transportando-os para o nível das representações e dos signos. É por meio da “estrutura” que ela realiza a nomeação dos aspectos visíveis que poderão ser comparados, ordenados e classificados num projeto taxionômico em que se confrontam esses seres nomeados de modo a determinar suas diferenças e estabelecer suas identidades numa classificação progressiva.

O que mostra como a história natural está tão enraizada nesse *a priori* clássico é a maneira como ela realiza o ideal de uma “língua bem-feita” buscado pelos gramáticos: o jogo de sua ordenação, diferentemente das línguas espontâneas e “malfeitas”, é fechado e exato. Na medida em que ela faz de toda proposição um recorte constante do real, designa cada ser no seu lugar dentro do conjunto total da natureza (Cf. FOUCAULT, 2002, p. 220).

Com a descrição dessas continuidades sincrônicas entre os saberes particulares da época clássica – como as que acabamos de mencionar entre a Gramática geral e a história natural –, Foucault realiza dois expedientes: por um lado, reforça a pertença dessas empiricidades à ordem rigorosa que as torna possíveis. Mas observaremos que, também de forma simétrica em cada um desses capítulos, o arqueólogo fará uma investida polêmica: tendo desdobrado a ordem constitutiva dos saberes clássicos, é possível tomar posição nos debates tradicionalmente narrados pelos historiadores, tanto no caso das oposições entre o “fixismo” e o “evolucionismo” (história da biologia), como no caso das oposições entre fisiocratas e utilitaristas (história da economia política).

Os historiadores da biologia, por exemplo, pensando a história natural como uma pré-biologia, descrevem oposições entre o fixismo de Lineu e o que seria o germe de um evolucionismo, manifestando-se naqueles que “já pressentem a grande potência criadora da vida” (FOUCAULT, 2002, p. 173). Do ponto de vista arqueológico, entretanto, esses debates não são propriamente “clássicos”, mas a projeção, na idade clássica, de concepções modernas que pressupõem a vida como objeto de uma ciência possível.

Pretende-se fazer histórias da biologia no século XVIII; mas não se tem em conta que a biologia não existia e que a repartição do saber que nos é familiar há mais de 150 anos não pode valer para um período anterior. E que, se a biologia era desconhecida, o era por uma razão bem simples: é que a própria vida não existia. Existiam apenas seres vivos e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela *história natural* (FOUCAULT, 2002, pp. 174-5).

São retrospectões, portanto, que não resistem a uma descrição positiva – isto é, arqueológica – desses saberes a partir de sua ordem constitutiva, e cuja consequência será mostrar como essas oposições temáticas são possibilidades simultâneas em que se percorre, em sentidos inversos, uma rede de necessidades que permanece idêntica.⁴⁵

3.3 Da Ordem à História

A segunda parte da obra de Foucault trata da época que ele chama Moderna e se inicia com uma descrição das mutações ocorridas na ordem do saber com a passagem para o século XIX. Precisamos atentar, primeiramente, para a *tônica desse processo descrito como sendo a de um desnivelamento entre ser e representação*. Cabe detalhar brevemente os acontecimentos que vão compor suas fases distintas, o que será importante para compreendermos o lugar de aparecimento das modernas ciências empíricas como sendo radicalmente distinto do espaço de ordem em que se davam aqueles domínios clássicos de empiricidade. Na problematização arqueológica da história, esse desnivelamento consiste, primeiramente, num argumento para questionar a tese de um progresso na racionalidade ocidental. Em seguida, vai embasar uma descrição inédita da configuração dos saberes modernos e um diagnóstico surpreendente quanto ao desaparecimento de uma figura bastante elementar para esta época: o homem.

⁴⁵ Segundo Foucault, o debate clássico em torno de uma classificação dos seres vivos se daria entre os partidários do Sistema e aqueles do Método. O Sistema privilegia uma determinada estrutura de um animal ou planta para cotejá-la com todos os outros seres, de modo que sejam desconsiderados os outros aspectos compatíveis ou incompatíveis. Trata-se de selecionar um elemento que será o lugar relevante para as comparações que servirão à classificação. O Método, por sua vez, não estabelece *a priori* uma estrutura para fazer a comparação. Ele parte de um conjunto limitado de seres, comparando e anotando entre eles todos os elementos encontrados que não são idênticos. A anotação dessas diferenças estabelecerá a ordem classificatória. De um modo ou de outro, trata-se de conhecer os indivíduos empíricos pelo “quadro contínuo, ordenado e universal de todas as diferenças possíveis [...] método e sistema são apenas as duas maneiras de definir as identidades pela rede geral das diferenças” (FOUCAULT, 2002, pp. 199-200). O que a análise arqueológica fez foi perseguir a ramificação das alternativas, compreendendo-as como exigências complementares de uma mesma *epistémê*. Cabe notar que, se os clássicos pensam a “unidade desse quadro e dessa série” de duas maneiras, nenhuma delas é o que entendemos por evolução das espécies.

É preciso também observar o *modo de proceder que caracteriza essa descrição* que renuncia às explicações para se afirmar como uma constatação de saídas, deslocamentos ou desprendimentos (*décrochages*). A partir de um conjunto de desprendimentos constatados em relação à ordem clássica do saber, e que a arqueologia persegue com uma investigação minuciosa do trabalho das novas positivities surgidas no fim do século XVIII, a filosofia crítica de Kant será significativa para a demarcação de um importante limiar arqueológico. Ao colocar uma interrogação pelas condições de possibilidade da representação fora do “quadro” em que elas se ordenavam, o gesto de Kant sancionaria definitivamente a retirada do saber para fora do espaço da representação, explicitando esse acontecimento arqueológico fundamental que Foucault descreve na passagem para o século XIX. Por esta razão, valoriza-se o gesto kantiano para esclarecer e demarcar a configuração epistemológica dos saberes modernos.

Neste subcapítulo, vamos tratar das duas fases deste desnivelamento e de seu conteúdo – o que ocorre em cada fase, o que se altera fundamentalmente na ordem do saber e o aparecimento de uma nova noção de finitude da existência humana, imperiosamente anunciada, segundo Foucault, no trabalho das novas empiricidades. Após termos compreendido o lugar onde surgem essas novas empiricidades, veremos como elas articulam, no modo de ser da História enquanto *epistémê* moderna, a finitude que elas descobrem empiricamente. No subcapítulo seguinte, trataremos da constatação kantiana deste desnível, de sua proposta para analisá-lo nos termos de uma distinção entre o empírico e o transcendental, e como isso se resolveria, ainda segundo Foucault, num “dispositivo antropológico” como estigma de determinados saberes a partir do século XIX. Isso será importante para fechar a historicização arqueológica dos modernos saberes sobre o homem, nos colocando finalmente em posição de discutir, na última parte deste capítulo, o diagnóstico de *As palavras e as coisas*.

3.3.1 Dois tempos de um desnivelamento entre ser e representação

O que se altera fundamentalmente nessa passagem para o século XIX? A ordenação da empiricidade, tal como se dava na taxionomia dos projetos de classificação, estava profundamente vinculada à ontologia clássica, segundo a qual a transparência da representação libera o contínuo do ser (Cf. FOUCAULT, 2002, p. 285). *É essa transparência do ser à representação, como experiência fundamental ou forma primeira do*

saber clássico, que se modifica no fim do século XVIII, sendo para a arqueologia a transformação fundamental que permite traçar o limiar de positividade de uma nova época. Os modelos taxionômicos empregados na classificação de elementos qualitativos repousavam sobre essa transparência do ser a uma linguagem que analisa representações, segundo um estatuto do signo e do poder próprio à representação para “criar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos” (FOUCAULT, 2002, p. 328).

Como acontece essa alteração? – “como essas maneiras de ordenar a empiricidade que foram o *discurso*, o *quadro*, as *trocas*, se desvaneceram?” (FOUCAULT, 2002, p. 301). Essa é a pergunta que a arqueologia não responderá com uma explicação, mas sim percorrendo o acontecimento segundo sua disposição manifesta. Seu papel será mostrar como se modificaram as configurações próprias a cada positividade, estudando o deslocamento de umas em relação às outras para analisar a alteração dos seres empíricos que aí se encontram. Enfim, e sobretudo, ela “mostrará que o espaço geral do saber não é mais o das identidades e das diferenças” (Cf. FOUCAULT, 2002, p. 298).

Esse processo se dará em duas fases, descrevendo um fenômeno que se opera nos “limites da representação”, e que é correlativo a todos os domínios clássicos de empiricidade. Primeiramente, a análise pura das representações será abreviada em sua autonomia, sem que no entanto seja modificada a disposição mais geral do saber clássico.

Com a introdução do conceito de “trabalho”, representando certa quantidade de esforço e desgaste da vida investido na fabricação de uma mercadoria, Adam Smith busca articular necessidades e riquezas numa análise que, segundo a arqueologia, passa a operar com um “princípio interno, irreduzível ao jogo recíproco das representações” (FOUCAULT, 2002, p. 311). Quando Smith faz alusão a determinadas condições como o progresso da indústria, o aumento da divisão de tarefas ou o acúmulo de capitais – organizações que crescem segundo suas necessidades próprias e sua lei interior –, ele se utiliza de um conceito “radicalmente heterogêneo” (FOUCAULT, 2002, p. 309) à representação, operando uma fratura no seu regime na medida em que um tempo laboral e obscuro se insere verticalmente na rede ordenada do sistema de trocas.

No entanto, Foucault observa que a função do conceito de trabalho, como unidade de medida, é ainda a de autorizar um tipo de análise que passa por representações reduplicadas cujo papel consiste em fazer aparecer o princípio geral de uma ordem. Se essas análises

permanecem clássicas⁴⁶, elas entretanto situam-se no limite deste saber⁴⁷, designando o *lugar* a partir do qual, no momento seguinte, esse tipo de reflexão será extrapolada em direção a condições exteriores à representação, desnivelando completamente o Ser em relação à representação e implicando na perda de sua visibilidade.

Nesse segundo momento é que a contestação da representação será explícita e fundadora de uma nova organização da empiricidade. Para balizar essa alteração profunda na ordem do saber, Foucault analisa a distinção feita por Ricardo entre o trabalho assalariado que se compra como uma mercadoria e, por outro lado, o trabalho que está na origem da formação do valor. Fazendo essa distinção, a atividade dos homens e o valor das coisas deixam de se comunicar no elemento transparente da representação. Ricardo pensará a produção como uma série temporal em que a “riqueza” não será mais analisável segundo a representatividade do valor das mercadorias que se distribuem num sistema de trocas, mas como processo histórico de acumulação segundo a série temporal das suas próprias condições.

Em suma, aquilo que permite estabelecer equivalências entre objetos num sistema de trocas é um valor que extrai sua origem e seu poder desse processo de produção que é “mais primitivo e radical do que toda representação” (FOUCAULT, 2002, p. 349). Doravante a possibilidade da troca estará assentada no trabalho, tendo como consequência a ruptura da causalidade circular do sistema de trocas em que, tal como se pensava no período clássico, os valores representavam-se uns aos outros. O trabalho, agora “desnivelado em relação à representação” (FOUCAULT, 2002, p. 350), determinará o valor das coisas produzidas a partir de uma região em que a representação não tem mais domínio. Haverá uma série linear das condições de produção que permitirá a articulação da economia com a história: o valor

⁴⁶ Paralelamente à introdução do conceito de trabalho no domínio clássico das riquezas, observa-se que a taxionomia também permanece a disposição geral do saber quando da introdução dos conceitos de *sistema flexional* e de *organização* nos respectivos domínios da Gramática geral e da organização dos seres. Neste último, por exemplo, o caráter não será mais estabelecido por uma relação do visível consigo mesmo – o que se observa na estrutura visível dos seres passa a ser reportado a uma “organização” complexa que define para os seres sua “lei interior”. Esse “princípio estranho ao domínio do visível” (FOUCAULT, 2002, p. 311) equivale, no domínio dos seres vivos, ao conceito de trabalho tal como formulado por Adam Smith: eles têm em comum, juntamente com o “sistema flexional” dos gramáticos, a função restrita de autorizar uma análise das identidades e diferenças, oferecendo o instrumento de medida qualitativa dessa ordenação (Cf. FOUCAULT, 2002, p. 344), e isso, mesmo quando impedem aquele jogo da representação de representar-se a si mesma.

⁴⁷ O paradigma dessa situação limite do saber clássico é a obra de Sade, e nisso consiste uma indicação importante para o papel da Literatura na arqueologia de *As palavras e as coisas*. Assim como *Dom Quixote*, no limite da Renascença, anunciava o desdém das semelhanças pela nova Ordem do saber clássico, a obra de Sade, introduzida no último momento da primeira parte de *As palavras e as coisas*, consiste no paradigma daqueles saberes que contestam a representação. Por fim compreenderemos, no outro limiar da modernidade, o próprio lugar da arqueologia de Foucault por analogia à Literatura contemporânea (ver neste capítulo: “3.5 Uma geografia do pensamento: o diagnóstico de *As palavras e as coisas*”).

surge “segundo as condições de produção que o fizeram nascer” e a economia absorve o “tempo das produções sucessivas” (FOUCAULT, 2002, p. 351).

A incorporação de uma temporalidade ou de uma profundidade histórica é um fenômeno coextensivo a outros domínios de empiricidade, levando à explosão do quadro em que eles se articulavam e alterando o modo de ser das positivities, que deixa de ser uma Ordem permanente e transparente para se dar na História. O ser se retira da representação para ser absorvido numa profundidade histórica que funda suas forças e desenvolve suas formas, marcando uma ruptura profunda na ordem do saber quando da passagem para o século XIX.

Assim, a cultura europeia inventa para si uma profundeza em que a questão não será mais a das identidades, dos caracteres distintivos, das plataformas permanentes com todos os seus caminhos e percursos possíveis, mas a das grandes forças ocultas desenvolvidas a partir de seu núcleo primitivo e inacessível, mas a da origem, da causalidade e da história. Doravante, as coisas só virão à representação do fundo dessa espessura recolhida em si [...] nessa noite subterrânea que as fomenta com o tempo (FOUCAULT, 2002, p. 345).

Quanto às características dessa descrição – que identifica simultaneidades e faz desdobrar o espaço de ordem de um pensamento até seus contornos e limites – elas estão intrinsecamente vinculadas ao modo de problematização da história. Um “solo” assim descrito pode eventualmente sobrepor-se a outros no tempo, mas eles não se tocarão. É esse *desnível* que fica acessível somente segundo a perspectiva de uma descrição arqueológica espacializante. Para esse tipo de abordagem, o que fica visível em primeiro plano são falhas, quebras, em uma palavra, descontinuidades. No lugar de uma explicação, tal abordagem constata uma alteração no modo de ser da positividade, fazendo observar que as modernas ciências da vida, do trabalho e da linguagem surgem nas lacunas daquele espaço permanente e transparente do quadro clássico, reportando cada ser ao conjunto de processos internos que os constituem em sua opacidade histórica. Se o problema do pensamento moderno não é mais o das relações entre o nome e a ordem, em que se buscava “instaurar um sistema de signos que fosse transparente à continuidade do ser” (FOUCAULT, 2002, p. 287), é porque as ciências modernas surgem fora de tal espaço de representação.

Filologia, biologia e economia política se constituem não no lugar da Gramática geral, da História natural e da Análise das riquezas, mas lá onde esses saberes não existiam, no espaço que deixavam em branco, na profundidade do sulco que separava seus grandes segmentos teóricos e que o rumor do contínuo ontológico preenchia. O objeto do saber, no século XIX, se forma lá mesmo onde acaba de se calar a plenitude clássica do ser (FOUCAULT, 2002, p. 286).

Em suma, quando a arqueologia se utiliza desse expediente para censurar a hipótese de uma continuidade entre clássicos e modernos, trata-se de problematizar a história quanto ao seu efeito de negligenciar tal acontecimento arqueológico fundamental. Antes de tratar das causas deste acontecimento para oferecer uma explicação, Foucault propõe uma análise geológica⁴⁸ dos deslocamentos no solo do saber, visando atingir a *radicalidade da transformação* segundo a qual o ser se desnivelou em relação à representação. Veremos que esse tipo de análise servirá ao propósito de identificar, no trabalho mesmo destas positivities, uma inovação radical no tocante à noção de finitude humana.

3.3.2 A finitude humana na obra das novas empiricidades

O exame das novas empiricidades surgidas no fim do século XVIII (através das obras de Ricardo para a economia política, de Cuvier para a biologia e de Bopp para a filologia) permitirá a Foucault descortinar os sinais de uma noção de finitude da existência humana, cuja articulação com o modo de ser da História formará a disposição de uma nova ordem para o saber ocidental. Se, para a época Clássica, Foucault privilegiou a Gramática geral para demarcar uma análise das representações no sistema de signos da linguagem, a demarcação dessa nova disposição parece agora enfatizar o domínio do trabalho como forma de explorar uma relação entre a finitude e o tempo. Vejamos mais de perto como Foucault vai elaborar a sua tese acerca desta nova “disposição geral do saber” após o fim do século XVIII.

No caso da economia política de Ricardo, a atividade dos homens deixava de comunicar com o valor das coisas no elemento transparente da representação, na medida em que ele pensará a riqueza como um processo histórico de acumulação, segundo a série temporal das condições de sua produção. Mas a historicidade introduzida na economia por Ricardo fará pensar, paradoxalmente segundo Foucault, uma imobilização da história. O desenvolvimento da economia, tendo por motor a raridade que nega a vida dos homens – a ameaça constante de fome e morte que os impulsiona a produzir mais, a desbravar novas terras que por sua vez se rarefazem e expõem ainda mais os limites humanos – culmina num esgotamento de suas próprias possibilidades: os custos da produção se elevam

⁴⁸ Cf. nota nº 57.

progressivamente até que o crescimento da economia e da humanidade atingem o seu limite (Cf. FOUCAULT, 2002, p. 356).

O processo de desenvolvimento da economia, penetrado desta forma por uma temporalidade, será a História dramatizada pela finitude fundamental do homem; em outras palavras, a História será o drama da finitude humana no processo de desenvolvimento da economia. A humanidade produz para escapar à morte e com isso a economia se expande; porém esse processo histórico atinge uma estagnação em que algo acerca da finitude humana deverá ser decidido: na leitura “pessimista” de Ricardo, segundo Foucault, em que a economia atinge seu ponto máximo de desenvolvimento sem jamais suprir as carências dos homens, “a História terá conduzido a finitude do homem até esse ponto-limite em que ela aparecerá enfim em sua pureza” (FOUCAULT, 2002, p. 358).

Já na leitura revolucionária de Marx, a História desempenha um papel negativo em que acentua as carências de uma classe de homens que, no entanto, sabem reconhecer nesse resultado a alienação de uma finitude que não tem essa forma. Esse momento de estagnação não é, como em Ricardo, a definição da finitude humana no tempo indefinido de uma suspensão da História; é, ao contrário, o momento revolucionário de reversão do desenrolar da História que alienou o homem de seu trabalho e fez surgir em relevo a forma positiva de sua finitude (Cf. FOUCAULT, 2002, pp. 358-9).

Entretanto, nessas duas leituras a arqueologia descortina uma “disposição” no interior da qual Marx e Ricardo aparecem decifrando a relação da História com a finitude antropológica. Trata-se da tese arqueológica segundo a qual esses dois autores apenas percorreriam direções inversas na mesma rede geral do saber:

O essencial é que, no começo do século XIX, constituiu-se uma disposição do saber em que figuram, a um tempo, a historicidade da economia (em relação com as formas de produção), a finitude da existência humana (em relação com a raridade e o trabalho) e o aprazamento de um fim da História – quer por afrouxamento indevido quer por reversão radical. História, antropologia e suspensão do devir se pertencem segundo uma figura que define para o pensamento do século XIX uma de suas redes maiores (FOUCAULT, 2002, pp. 360-1).

A disposição deste saber, tal como demarcada pela arqueologia de Foucault em *As palavras e as coisas*, consistiria, portanto, numa *antropologia que pensa as formas de sua finitude no modo de ser da História*. Nela, e somente nela, encontraremos “as promessas mescladas da dialética e da antropologia” (FOUCAULT, 2002, p. 362), que têm como condição de possibilidade justamente este vínculo genético entre história e verdade antropológica. Uma importante implicação desta tese arqueológica de *As palavras e as*

coisas é a de que, quaisquer que sejam as modificações operadas por Marx, suas análises econômicas não escapariam ao espaço epistemológico instaurado por Ricardo. Suas críticas às “economias burguesas”, projetando a revolução histórica que transformaria profundamente a condição das classes alienadas, apenas na superfície representariam uma ruptura com a tradição.⁴⁹

Cabe agora aprofundarmos um passo importante da arqueologia para que ela complete o traçado deste limiar para a época Moderna. Nesse processo em que, segundo Foucault, a cultura ocidental se transforma radicalmente, o modo como Kant propõe pensar o recuo do ser em relação à representação terá valor inaugural de constatação deste desnível, sancionando definitivamente a retirada do ser para fora do espaço tabular da representação. Quando contorna a visibilidade das coisas para se interrogar pelas condições universalmente válidas de toda representação em geral, Kant se coloca fora do quadro clássico em que se dava o jogo das representações, liberando um campo transcendental em que o sujeito “determina na sua relação com um objeto = x todas as condições formais da experiência em geral; é a análise do sujeito transcendental que extrai o fundamento de uma síntese possível entre as representações” (FOUCAULT, 2002, p. 335).

Para Foucault isso inverteria radicalmente a concepção clássica fazendo pensar a finitude humana a partir de si mesma, dando à luz um “dispositivo antropológico” que será paulatinamente sobreposto às mesmas precauções críticas de Kant, marcando o destino da filosofia ocidental a partir do século XIX. Assim como procedeu em relação à idade clássica, Foucault reconduzirá projetos aparentemente críticos e opostos entre si a uma configuração

⁴⁹ No entanto, é verdade que para Foucault Marx representaria uma ruptura em relação a outros níveis ou recortes possíveis: “Ce que j’ai dit à propos de Marx concerne le domaine épistémologique précis de l’économie politique. Quelle que soit l’importance des modifications apportées aux analyses de Ricardo par Marx, je ne crois pas que ses analyses économiques échappent à l’espace épistémologique instauré par Ricardo. En revanche, on peut supposer que Marx a introduit dans la conscience historique et politique des hommes une coupure radicale et que la théorie marxiste de la société a bien inauguré un champ épistémologique entièrement nouveau. Mon livre portait en sous-titre «Une archéologie des sciences humaines» : cela même en suppose une autre qui serait précisément l’analyse du savoir et de la conscience historique en Occident depuis le XVII^e siècle. Et avant même d’avoir beaucoup avancé dans ce travail, il me semble que la grande coupure doit alors se situer au niveau de Marx. Nous voici ramenés à ce que je disais plus haut: la périodisation des domaines de la connaissance ne peut pas se faire de la même façon selon les niveaux auxquels on se place. On se trouve devant une sorte de superposition en brique et l’intéressant, l’étrange, le curieux, ce sera précisément de savoir comment et pourquoi la coupure épistémologique pour les sciences de la vie, de l’économie et du langage se situe au début du XIX^e siècle, pour la théorie de l’histoire et de la politique, au milieu du XIX^e siècle” (FOUCAULT, 2001, p. 615). A esta superposição ou descompasso entre os limiares, Foucault denomina *decalagem*, conceito que será explorado mais sistematicamente em *A arqueologia do saber* (1969).

os torna possíveis simultaneamente na Modernidade, desta vez qualificando-os como “antropologias”.

3.4 Kant na cartografia da questão antropológica

Se, na arqueologia de Foucault, Kant tem esse valor salutar para a cartografia da época Moderna, também é verdade que essa mesma época será marcada predominantemente pelas “modernas analíticas da finitude”, entendidas como tipos de reflexão que se consolidam após o recuo transcendental da filosofia kantiana. A tese de Foucault é a de que a confluência desse campo filosófico kantiano com os emergentes campos empíricos (economia, filologia, biologia) haveria se constituído numa reflexão antropológica precarizante na medida em que confere valor transcendental a conteúdos empíricos e os reconduz a uma subjetividade constituinte. Essas analíticas haveriam se tornado, a partir do século XIX, uma via de interrogação insidiosa e recorrente no pensamento ocidental.

Nas obras anteriores, Foucault também apontava o aparecimento de um “postulado antropológico” (Cf. FOUCAULT, 2007, p. 522) na passagem para o século XIX. No entanto, dadas todas as modificações que apresentamos quanto às formas arqueológicas de problematização, cabe interrogarmos (a) no que consiste precisamente a questão antropológica em *As palavras e as coisas* e (b) o que permite a Foucault afirmar a sua precariedade?

(a) Vimos que as ciências positivas modernas contestam a superficialidade visível e discursiva da representação, deslocando as condições de análise para objetos irrepresentáveis como trabalho, vida e linguagem, que possuem um tempo próprio e conferem à experiência uma espécie de profundidade ou “volume interior”. No momento em que não há mais um *lugar-comum* para as representações, a reflexão kantiana será a primeira constatação explícita desse desnível, e para a qual a busca pela ordem aparecerá como *metafísica*.⁵⁰

O ineditismo de sua interrogação consiste em ser a primeira a colocar o problema de uma síntese das representações fora do quadro ordenado dos seres, buscando o fundamento das representações do lado do sujeito finito transcendental. Eis uma distinção importante

⁵⁰ É a certeza do conhecimento *a priori* dos metafísicos que Kant coloca em xeque, a “certeza de que o ser é *sempre* transparente à representação” (Cf. LEBRUN, 1989, pp. 40-1).

entre duas formas de descoberta da finitude fora da disposição clássica do saber, segundo a arqueologia de Foucault. A finitude que se anuncia na positividade do saber é aquela finitude da existência humana tematizada pelas empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem.⁵¹ No fundamento de todas essas positividades empíricas, descobrir-se-á uma outra finitude, “marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem”, não tão radical quanto a primeira, porém levando à necessidade de uma analítica da finitude “em que o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito” (FOUCAULT, 2002, p. 434). É em relação a esta segunda descoberta da finitude que Kant desempenharia o papel, segundo Foucault, de sancionar a retirada do saber para fora do espaço da representação, inaugurando um modo de pensar a finitude do homem a partir de si mesma, e distanciando-se dos clássicos que, apesar de terem conferido um lugar privilegiado para o homem na ordem do mundo, não puderam pensá-lo a partir de si mesmo, mas sempre reportando-o a Deus ou ao infinito como seu fundamento primeiro.⁵²

A experiência que se forma no começo do século XIX aloja a descoberta da finitude não mais no interior do pensamento do infinito, mas no coração mesmo desses conteúdos que são dados, por um saber finito, como as formas concretas da existência finita [...] Mas, quando os conteúdos empíricos foram desligados da representação e envolveram em si mesmos o princípio de sua existência, então a metafísica do infinito tornou-se inútil; a finitude não cessou mais de remeter a ela própria (da positividade dos conteúdos às limitações do conhecimento, e da positividade limitada deste ao saber limitado dos conteúdos). Então, todo o campo do pensamento ocidental foi invertido (FOUCAULT, 2002, pp. 436-7).

Contemporaneamente à reflexão kantiana, que se interroga pelas condições de possibilidade tanto da experiência como de seus objetos do lado do sujeito e *a priori*, o tipo de reflexão patente nos emergentes campos empíricos se interroga por essas condições do

⁵¹ “A finitude do homem se anuncia – e de uma maneira imperiosa – na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção, ou o sistema da conjugação indo-europeia; ou, antes, pela filigrana de todas essas figuras sólidas, positivas e plenas, percebem-se a finitude e os limites que elas impõem, advinha-se como que em branco tudo o que elas tornam impossível” (FOUCAULT, 2002, p. 432).

⁵² Ao não compreender-se a relação fundamental dos saberes clássicos com a *máthêsis*, no sentido de um projeto de ordenação do empírico, corre-se o risco de negligenciar o ineditismo desse acontecimento que foi a reflexão de Kant. Para Foucault, seria a interpretação de Husserl que haveria forçado abusivamente a *máthêsis* clássica no sentido de uma matematização. A crer na reconstituição foucaultiana da idade clássica, o modelo de Husserl para pensar a história da filosofia estaria equivocado. Para Foucault, a inclinação do fenomenólogo alemão para reprovar os clássicos devido à omissão ou falta de radicalidade diante de uma problemática transcendental denotaria bem uma tradição já “impregnada de kantismo” – Husserl estaria propondo questões kantianas para Descartes sem o saber... É com essa tradição, segundo Lebrun, que Foucault estaria rompendo brutalmente e, com isso, prestando uma verdadeira homenagem a Kant, ao evidenciar como sua revolução no modo de pensar criou um abismo enorme entre ele e a idade da Representação (Cf. LEBRUN, 1989).

lado do ser mesmo que aí se encontra representado – a vida, o trabalho e a linguagem. São positivismos que partilham da “abertura para o transcendental” da interrogação kantiana, porém com a diferença de buscarem as condições da experiência do lado dos objetos e *a posteriori*.

Para além dessa analítica transcendental e desses novos domínios empíricos, na esteira do kantismo vão aparecer “analíticas” que, fazendo confluír esses domínios, incorrerão, segundo a mencionada tese de Foucault, num prejuízo antropológico. Situando-se a meio caminho entre o positivismo e a analítica transcendental, elas tomam de empréstimo da reflexão kantiana a possibilidade de pensar a finitude por si mesma, e o sujeito como referência para pensar a experiência; dos positivismos emprestam a possibilidade de conhecer o sujeito *a posteriori*, isto é, como um objeto dado na própria experiência.

Então um circuito se fecha com esse tipo de reflexão, em que a experiência se presta a uma descrição que descobre, na sua relação com a finitude, aquilo a partir do qual ela se constitui e se esclarece. Ao reconduzir tudo aquilo que se conhece na experiência objetiva da vida, do trabalho e da linguagem a uma subjetividade constituinte, a reflexão antropológica faz do homem, objeto de um conhecimento possível, na medida em que é visto como ser vivente, falante e trabalhador, sujeito de todo tipo de saber.

Haverá aí uma espécie de correlacionamento entre a finitude humana fundamental – como crítica filosófica que busca recensar as condições em que o conhecimento é possível – e o conhecimento empírico das ciências positivas modernas. É esse correlacionamento, como “repetição do positivo no fundamental” (FOUCAULT, 2002, p. 435) que, segundo Foucault, será explorado de modo recorrente pelo pensamento ocidental como ambiguidade na posição do homem. Por isso o caráter determinante das ciências empíricas modernas para a compreensão da filosofia a partir do século XIX: a repetição do conteúdo das empiricidades vai endossar uma via de interrogação que, reduplicando esses saberes empíricos, tematiza a experiência humana de fato, nos seus limites, em busca daquilo que pode funcionar como formas transcendentais que tornam esta mesma experiência possível. Em outras palavras, ela faz conteúdos empíricos funcionarem como reflexão transcendental e busca, ora numa natureza humana, ora na sua história, aquilo que ao mesmo tempo se manifesta em seus conteúdos e prescreve suas formas.

Na cartografia de Foucault em *As palavras e as coisas*, a reflexão kantiana serve tanto para constatar o limiar da modernidade em relação à idade da Representação quanto, por outro lado, avaliar criticamente os “antropologismos” que incorrem nessa duplicação

empírico-transcendental.⁵³ Essa duplicação passa ao largo da precaução crítica de Kant, uma vez que este último, ao propor analisar o desnivelamento do ser em relação à representação nos termos de uma diferença entre o empírico e o transcendental, jamais os confunde numa derivação do transcendental a partir do empírico, para com isso se interrogar sobre o ser do homem.⁵⁴

Esse quadro descrito por Foucault constituirá um argumento para revelar o lugar de uma outra questão sobre o homem, que não se confunde com o estudo do que ele é por natureza (objeto das ciências empíricas) nem com a pesquisa das condições de possibilidade desses saberes (objeto da filosófica crítica kantiana). Se perseguirmos o desfecho desta “arqueologia das ciências humanas”, encontraremos a determinação do lugar em que esta nova questão será possível, isto é, num “espaço de representação” que a arqueologia encontra na época Moderna, e no qual as ciências do homem existem como uma reduplicação dos saberes empíricos.⁵⁵ Aprenderíamos, então, que este espaço de representação não significa que as ciências humanas fossem herdeiras daqueles saberes estudados anteriormente na idade da Representação; pois, a partir da grande reorganização na disposição do saber ocidental na passagem para o século XIX, foi nos emergentes campos empíricos e na analítica filosófica da finitude que a arqueologia identificou o *a priori* histórico constitutivo dessas ciências.

Vê-se que as ciências humanas não são uma análise do que o homem é por natureza; são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha, fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar. As ciências humanas ocupam, pois, essa distância que separa (não sem uni-las) a biologia, a economia, a filologia daquilo que lhes dá possibilidade no ser mesmo do homem [...] reassumindo-as em sua vertente exterior, deixando-as na sua opacidade, acolhendo como coisas os

⁵³ Cf. CANDIOTTO: *Foucault, Kant e o lugar simbólico da crítica da razão pura em as palavras e as coisas. Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 185-200, jan.-jun., 2009. Ver também seu artigo *Michel Foucault e o problema da antropologia. Revista Philosophica*. Valparaíso, vol. 29, pp. 183-197, semestre I, 2006.

⁵⁴ Para Foucault, esse tipo de metafísica pré-crítica “apareceu primeiramente com a fenomenologia hegeliana, quando a totalidade do domínio empírico foi retomada no interior de uma consciência que se revela a si própria como espírito, isto é, como campo ao mesmo tempo empírico e transcendental” (FOUCAULT, 2002, p. 341). Por isso, a antropologia kantiana permaneceria pragmática, isto é, ela não se colocaria problemas sobre o ser do homem, mas buscaria, nas formas concretas de existência, a abertura para o nível do fundamental. Isso é completamente diferente de elevar os conteúdos descritos pela antropologia do ponto de vista empírico à condição de fundamental; diferente de sustentar as formas e limites do conhecimento com base numa fisiologia do corpo humano, como o faz o positivismo; diferente de deslocar as determinações empíricas do homem para um sujeito constituinte, ao mesmo tempo forma e limite dessa dimensão empírica. Todas essas operações, apesar de pós-kantianas no sentido cronológico, seriam pré-críticas no sentido kantiano.

⁵⁵ Cf. capítulo X de *As palavras e as coisas*: “As ciências humanas”, pp. 475-536.

mecanismos e os funcionamentos que elas isolam, interrogando estes últimos não no que são, mas no que deixam de ser quando se abre o espaço da representação; e, a partir daí, elas mostram como pode nascer e desdobrar-se uma representação do que elas sejam. Elas reconduzem sub-repticiamente as ciências da vida, do trabalho e da linguagem, para o lado dessa analítica da finitude que mostra como pode o homem haver-se, no seu ser, com essas coisas que ele conhece e conhecer essas coisas que determinam, na positividade, seu modo de ser (FOUCAULT, 2002, pp. 488-9).

Ocupando o espaço que separa estes dois níveis de interrogação (empírico e transcendental), as ciências humanas reduplicam os saberes empíricos segundo modelos determinados que Foucault investigará para explicitar as relações constitutivas que elas mantêm com os saberes empíricos e com a filosofia. Finalmente, estas relações nos surpreenderão ao revelarem que, sendo os objetos das ciências empíricas modernas os mecanismos e funcionamentos econômicos, biológicos e filológicos, com seu modo de existência e leis próprias, enquanto os objetos das ciências humanas são as representações construídas pelos homens sobre a vida, o trabalho e a linguagem, *haverá ciência humana não onde quer que se trate do homem como um objeto essencial e rico, mas sempre e apenas quando se analisam esses objetos emprestados a outras empiricidades segundo modelos, normas, regras e conjuntos significantes que desvelam à consciência somente as condições de suas formas e de seus conteúdos* (Cf. FOUCAULT, 2002, p. 504-5).

Contudo, não nos interessará aprofundar essa análise arqueológica das relações que as ciências humanas estabelecem com esses dois outros tipos de saber sobre o homem, explicitando sua configuração e fazendo aparecer aquilo que as constitui essencialmente. Nosso propósito será, retomando a questão (b) acerca da precariedade do dispositivo antropológico, explorar uma outra implicação desta “disposição geral do saber moderno” que a arqueologia sustenta em sua problematização. Perseguindo o modo como esta arqueologia constrói uma *crítica que tem efeitos no presente enquanto diagnóstico*, avaliamos que, para além da tentativa de determinar o lugar das ciências humanas, este quadro descrito por Foucault constituirá ainda o mote para sua crítica de projetos filosóficos dominantes nos anos 1960.

Em linhas gerais – ecoando a estratégia diagnóstica que revelamos em *O nascimento da clínica*⁵⁶ – ele dá acesso à perspectiva segundo a qual fenomenologia e marxismo retomam indefinidamente o que já estava contido no conjunto das condições de

⁵⁶ Tratava-se, na Conclusão da arqueologia da medicina, de identificar que o positivismo e a sua crítica por parte da fenomenologia partilhavam as mesmas condições históricas de possibilidade (Cf. p. 58).

possibilidade que formam o húmus arqueológico da época Moderna. Daí que Foucault os qualifique pejorativamente como antropologias: é a exploração dessa ambiguidade na posição do homem, como estratégia filosófica de pensamento que, no diagnóstico de Foucault, deixará de ser encarada como uma hipótese de pesquisa fecunda. Vejamos mais de perto.

Conforme a conhecida formulação foucaultiana, o limite de nossa modernidade foi ultrapassado “no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*” (FOUCAULT, 2002, p. 439). No desenvolvimento de sua arqueologia, Foucault persegue como foi que essa duplicação empírico-transcendental se constituiu no *modus operandis* da reflexão que se desdobrou numa quase-estética (positivismo) e numa quase-dialética (historicismo) e da qual, mais tarde, a “crítica” desses procedimentos não conseguiu se desvencilhar. O que Foucault quer mostrar, *grosso modo*, é que, “apesar das aparências”, tal reflexão “crítica” acomoda-se no sítio arqueológico da modernidade, permanecendo incapaz de extrapolar suas próprias condições de possibilidade.

A crítica de uma verdade reduzida ao empírico e de um discurso que promete a realização do homem na história (crítica do positivismo ingênuo e da promessa escatológica) esteve, para Foucault, confinada a ser no século XX a busca por

um discurso cuja tensão mantivesse separados o empírico e o transcendental, permitindo, no entanto, visar a um e outro ao mesmo tempo; um discurso que permitisse analisar o homem como sujeito, isto é, como lugar de conhecimentos empíricos mas reconduzidos o mais próximo possível do que os torna possíveis, e como forma pura imediatamente presente nesses conteúdos [...] Portanto, não faz mais que preencher, com mais cuidado, as exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu fazer valer, no homem, o empírico pelo transcendental. Vê-se a rede cerrada que, apesar das aparências, religa os pensamentos de tipo positivista ou escatológico (o marxismo em primeiro lugar) com as reflexões inspiradas na fenomenologia. A aproximação recente não é da ordem da conciliação tardia: ao nível das configurações arqueológicas, eles eram necessários, uns como outros — e uns aos outros — desde a constituição do postulado antropológico, isto é, desde o momento em que o homem apareceu como duplo empírico-transcendental (FOUCAULT, 2002, pp. 442-3).

No vão aberto pela cuidadosa diferenciação kantiana entre o empírico e o transcendental, algumas reflexões – dentre as quais a psicologia, a sociologia, a análise das literaturas e dos mitos – tornaram-se possíveis como sobreposição dessas esferas. O empenho crítico da filosofia, no entanto, não foi além de um conjunto de condições que permanecem inalteradas: a tematização da finitude humana a partir destes dois níveis. Seja criticando o positivismo, o idealismo hegeliano ou as ciências humanas, funda-se, ora a natureza, ora a história humanas, numa teoria do sujeito analisado a partir do vivido,

endossando uma “antropologia metafísica” que tem a pretensão de encontrar, alojadas na própria dimensão empírica do homem, as formas transcendentais de uma subjetividade que lhe seria constituinte. Bem acomodada na *epistémê* moderna devido às operações que mobiliza, esse tipo de reflexão marcaria ainda um prejuízo no desenvolvimento da questão antropológica desde Kant.

Tudo se passa como se, diante da constatação, no pensamento moderno, de uma “inflexão do kantismo na direção de uma antropologização do tema transcendental”, cuja característica maior é uma repetição do positivo no fundamental, Foucault sentisse a necessidade de repetir a lição Crítica de Kant (Cf. SABOT, 2006, pp. 129-30). Mas que não se entenda aí um retorno a Kant – trata-se de um artifício metodológico de Foucault para apontar como o pensamento moderno se fecha sobre suas próprias condições históricas de possibilidade. Assim, na perspectiva arqueológica o discurso fenomenológico é a reflexão que a modernidade faz em torno de suas próprias ambiguidades constitutivas. Neste desenho do quadro instável e aporético da antropologia, Foucault vê apenas o jogo de opções conceituais dependentes de uma disposição do saber que as tornam possíveis simultaneamente.

Com o mapeamento deste sítio arqueológico segundo Foucault, podemos agora dar o último passo deste capítulo a fim de perseguir nossa questão inicial, que faz a leitura da problematização arqueológica da história à luz do que ela pode realizar enquanto diagnóstico. Havendo balizado os limites da época Moderna em torno de um desnivelamento que tornou possível uma antropologia da finitude no modo de ser da História, a questão que nos resta responder é: como a cartografia da questão antropológica colabora em Foucault para a construção de um diagnóstico do presente nos idos de 1960 e, finalmente, qual é este diagnóstico?

3.5 Uma geografia⁵⁷ do pensamento: o diagnóstico de *As palavras e as coisas*

Em *As palavras e as coisas*, a noção de descontinuidade – com a qual Foucault designa a profunda reorganização no saber ocidental na passagem para o século XIX – vai se revelar mais claramente como o vínculo entre a problematização da história e a crítica do presente. Em *História da loucura*, a descontinuidade entre as formas de percepção da loucura, frequentemente atribuída ao desenvolvimento autônomo dos conceitos em medicina, era interpelada pelo arqueólogo sobre o pano de fundo de continuidades nas práticas institucionais que revelavam no emergente discurso “psi” a herança de uma experiência ética de segregação da desrazão. Em *O nascimento da clínica*, a assinalação de descontinuidades no discurso médico era um recurso de Foucault para desfazer as comunicações que a “leitura cursiva do positivismo” imagina poder constatar na clínica como reserva de objetividade para um conhecimento verdadeiro em medicina. Num caso como no outro, a descontinuidade é descrita no nível das práticas discursivas como elemento relevante para que se compreendam transformações arqueológicas fundamentais. Mas é sobretudo em *As palavras e as coisas*, em que a análise arqueológica se deixa absorver pelo eixo horizontal das práticas discursivas, que a descontinuidade participa mais claramente de um procedimento de construção diagnóstica.

O exageramento das descontinuidades entre Renascimento, época Clássica e Moderna é uma técnica de Foucault para tematizar a radicalidade de transformações cujo efeito mais imediato é impossibilitar a noção de progresso na racionalidade ocidental. A partir daí, a história será problematizada na direção de uma constatação do aparecimento do homem de modo repentino e arbitrário, e os acontecimentos que produziram essa figura funcionam como meio para explorar sua “fragilidade” enquanto pertencente a uma bem determinada configuração do saber. A arqueologia demonstrou que enquanto foram analisadas representações no sistema de signos da linguagem, o homem não era possível. Este surgia na fissura daquela ordem, fazendo calar o seu Discurso, e no momento mesmo em que a cultura ocidental passa a experimentar uma nova ordem do saber.

Quanto à metodologia dessa problematização, seu gesto é cirúrgico: mostrar a inexistência do homem na idade clássica permitiu efetuar a incisão que isolou, com precisão

⁵⁷ Apontamos acima o caráter *geológico* destas análises denotando as estratégias espacializantes com as quais Foucault tematiza os sistemas de pensamento nos termos de solo, enraizamento, sedimentação, desnivelamento, etc. Já com a noção de *geografia*, pretendemos apontar, para além das formas e relevos que assim se tornam visíveis, as demarcações políticas, os limites e as relações de pertença implicados pelos diversos sistemas de pensamento entre si.

de contornos, a *epistémê* moderna. Com isso Foucault demarcava o limite que separa estes dois solos, dissecando o corpo do saber para trazer à tona sua configuração moderna como uma forma singular e individualizável. A dissecação é o procedimento por excelência que desliga uma coisa de tudo aquilo que ela não é e não lhe pertence, de maneira que os saberes modernos podiam aparecer naquilo que caracteriza sua vida, sua organização interna, suas forças e seu modo de funcionamento.⁵⁸

Mas para compreendermos como esse gesto promove uma crítica do *presente*, é preciso notar que o perfilamento da época que Foucault chama Moderna se dá a partir do cruzamento de dois limiares que a circunscrevem em todo o seu contorno. Daí o efeito forte da arqueologia enquanto uma *geografia* do pensamento: o desnível identificado na passagem para o século XIX permite a ela traçar tanto o limiar a partir do qual se constitui e aparece, pela primeira vez, uma forma cultural – advento de positividade –, como também, pelos mesmos contornos que assim se tornam visíveis, permite vislumbrar aquele limiar a partir do qual ela se fecha sobre si mesma e se distingue de práticas que não lhe pertencem mais. Operando uma espécie de “pesagem diferencial”, a descrição desdobra, positivamente, o espaço de ordem de uma época até os seus limites, atingindo aquilo que para ela é “incontornável”. Em seguida, a descrição realiza uma guinada negativa, subtraindo a essa configuração epistêmica todas aquelas práticas que não mais se confundem com a sua ordem.

Desse modo, a “história do Mesmo” identificou três ordens ou modalidades históricas para o pensamento ocidental desde o século XVI: a *Semelhança* e o jogo das assinalações para o período Renascentista; a *ordenação* discursiva das representações para os séculos XVII e XVIII; e a *História* como modo de ser de uma antropologia da finitude humana a partir do século XIX. Mas é somente no momento em que a arqueologia toma os saberes modernos como objeto de sua descrição que ela poderá armar uma hipótese diagnóstica, cujo conteúdo são pequenos distanciamentos observáveis em práticas que não mais se confundem com o *modus operandis* de uma reflexão antropológica, tal como foi

⁵⁸ “Peut-être, je trace sur la blancheur du papier ces mêmes signes agressifs que mon père traçait jadis sur le corps des autres lorsqu’il opérât. J’ai transformé le bistouri en porte-plume [...] mettant à jour les organes, de faire apparaître enfin ce foyer de lésion, ce foyer de mal, ce quelque chose qui a caractérisé leur vie, leur pensée et qui, dans sa négativité, a organisé finalement tout ce qu’ils ont été” (FOUCAULT, *cit. por* ARTIÈRES & POTTE-BONEVILLE, 2012, p. 34).

cartografada anteriormente, e que apontam na direção de uma *extrapolação* desta mesma Modernidade em que a arqueologia está situada.⁵⁹

Para chegar a esse resultado, no entanto, a arqueologia necessita recuar em relação a sua própria época, na medida em que a tematiza com algum grau de “exterioridade”⁶⁰. Já havíamos indicado que, para Foucault, as transformações que separam as épocas – ou, para ser mais rigoroso, as transformações que permitem diferenciar as *epistémês* – são sempre sinônimas de saídas e distanciamentos. Daí o valor simbólico de Kant para esboçar o desenho da grande transformação na passagem para o século XIX: Kant é uma saída do classicismo na medida em que sua interrogação pelas condições de possibilidade da representação será colocada *fora* daquele “quadro” de representações. O próprio desnivelamento, como o grande acontecimento dessa passagem, é ele mesmo uma saída em que o Ser se *retira* da representação. Quando se trata dos saberes modernos analisados em *As palavras e as coisas*, essa problematização é mais explicitamente lançada a uma crítica, tomando a forma de um diagnóstico que reúne duas grandes competências.

Por um lado, esse diagnóstico *constata* práticas que representam uma saída desta configuração dos saberes modernos que ela mesma descreveu no momento anterior. Não se trata de um diagnóstico da contemporaneidade como uma época já formada e bem definida. Diferentemente daquela descontinuidade entre a análise clássica das representações e a *epistémê* moderna, em que a arqueologia pôde definir toda a “série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova” (FOUCAULT, 2002, p. XX), o que se constata neste caso são, quando muito, práticas que apontariam na direção de uma extrapolação desta configuração moderna. Em *As palavras e as coisas*, tais práticas

⁵⁹ Essa posição da arqueologia, podemos compreendê-la por analogia à posição da obra de Sade, nos limites da representação clássica. Sade é contemporâneo do Discurso clássico ao mesmo tempo em que reduz a cerimônia da representação e chega (*parvient*) à sua extremidade para reinar em seu limite. A analogia está no fato de que a arqueologia, situada na Modernidade, atinge o seu extremo ao descrevê-la em seus contornos. O que confere a Sade esse poder de não se confundir completamente com a sua época não é um poder de manifestar a ordem futura das coisas, que a caracterizasse como estando “à frente de seu tempo” – não há comunicação teleológica entre ordens distintas do saber. Esse poder de desprendimento de uma obra (que de fato Foucault atribui à literatura) está, antes de uma visão profética, no modo como ela leva ao limite os códigos fundamentais de uma cultura e de um pensamento. É do interior que a “história do Mesmo” entende que se pode produzir uma espécie de curto-circuito e extrapolar um determinado modo de ser das coisas.

⁶⁰ Trata-se da clássica objeção formulada por Sartre, por ocasião da publicação de *As palavras e as coisas*, segundo a qual esta brilhante descrição dos períodos históricos não daria conta de explicar como se dá a passagem entre eles. Em última instância, este questionamento persegue as condições que tornam possível a mínima distância necessária para que a arqueologia tome sua própria época como um objeto de descrição. Abordaremos essa crítica em nossas Considerações Finais, como forma de aprofundarmos o questionamento da História na arqueologia de Foucault.

serão encontradas na Psicanálise (leia-se Lacan⁶¹), na Linguística e na Etnologia, que apareciam para Foucault em 1966 com o valor de “contra ciências”. Pelo fato de não retomarem a totalidade da experiência humana no interior de uma subjetividade fundamental, mas buscando pensar o campo empírico a partir de estruturas, inconsciente ou linguagem, essas reflexões representavam uma alternativa diante do dispositivo antropológico.⁶² Mais à margem desta ordem moderna estaria o contra discurso literário, como experiência “inumana” de desaparecimento do sujeito. Há ainda a contrarreferência filosófica de Nietzsche que permite constatar o iminente desarme da questão antropológica por uma questão mais radical, consistindo em perguntar se o homem verdadeiramente existe⁶³.

Dessa forma, avaliamos que a noção de descontinuidade em As palavras e as coisas é mais do que uma tentativa de impedir a atribuição de valor ao desenrolar da história, como mera crítica do progresso. Se ela tem esse efeito em algum momento, podemos mostrar que ela tem mais fundamentalmente uma função metodológica para a elaboração de um diagnóstico, isto é, na delimitação de esferas e circuitos de saberes e práticas que, bem visíveis em seus contornos, permitem à análise maior sutileza na captação dos pequenos distanciamentos que se produzem em relação a estas mesmas ordens. A arqueologia não se colocava como tentativa de “fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção por onde ele escapa de si mesmo” (FOUCAULT, 2002, p. 69)? Como determinação das possibilidades de transformação e do jogo de dependências entre essas transformações em que se pode observar a passagem de uma ordem à outra, o procedimento arqueológico é alçado a diagnóstico no momento em que, aplicado aos saberes modernos, colabora para o levantamento das condições que permitirão a sua transformação. Portanto, se no interior de uma determinada configuração epistêmica, os saberes consistem em pensar o

⁶¹ Sobre a relação de Foucault com a Psicanálise, por um lado, e com a figura específica de Lacan, por outro, ver o artigo de Ernani Chaves para a *Revista Cult*, em que o autor avalia, na obra de Foucault, alguns momentos em que essas relações se transformam bem como destaca publicações relevantes sobre o tema (CHAVES, E. *Entre o elogio e a crítica*. In: *Revista Cult*, edição nº 134, 2010). Cf. também CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense, 1988.

⁶² Cf. CANDIOTTO, 2009.

⁶³ “[...] estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem. Compreende-se o poder de abalo que pôde ter e que conserva ainda para nós o pensamento de Nietzsche, quando anunciou, sob a forma do acontecimento iminente, da Promessa-Ameaça, que, bem logo, o homem não seria mais — mas, sim, o super-homem; o que, numa filosofia do Retorno, queria dizer que o homem, já desde muito tempo, havia desaparecido e não cessava de desaparecer, e que nosso pensamento moderno do homem, nossa solicitude para com ele, nosso humanismo dormiam serenamente sobre sua retumbante inexistência. A nós, que nos acreditamos ligados a uma finitude que só a nós pertence e que nos abre, pelo conhecer, a verdade do mundo, não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre?” (FOUCAULT, 2002, p. 444).

homem, uma transformação desta ordem seria possível como tentativa de pensar no espaço vazio do seu desaparecimento, isto é, neste espaço que a arqueologia ela mesma pretende contribuir para constatar.

Neste ponto nos deparamos com a segunda competência deste diagnóstico que se constrói: a constatação de saídas se confunde com a própria *tarefa de produzir esta saída*. Diferentemente da época Clássica, quando a arqueologia toma a época Moderna como objeto de descrição, ela agora assume uma atitude de desprendimento:

Posso, efetivamente, definir a idade clássica na sua configuração própria pela dupla diferença que a opõe ao século XVI, por um lado, e ao século XIX, por outro. Ao contrário, só posso definir a idade moderna em sua singularidade opondo-a ao século XVII, por um lado, e a nós, por outro; é preciso, então, para poder operar sem cessar a partilha, fazer surgir sob cada uma de nossas frases a diferença que nos separa dela. Desta idade moderna que começa em torno de 1790-1810 e vai até 1950, é preciso *desprender-se*, enquanto em relação à época clássica, trata-se apenas de descrevê-la (FOUCAULT, 2001, pp. 626-7, *grifo nosso*; tradução nossa).

Para determinarmos ainda melhor esta atitude relativa ao diagnóstico arqueológico, é preciso distinguirmos na “época Moderna” apenas um balizamento para a análise de determinados saberes – economia política, biologia e filologia – que extrapolariam o espaço tabular clássico das representações puras. Se considerarmos esta época em sentido mais abrangente do que a configuração epistêmica descrita para esses saberes, correríamos o risco de falsear o problema de *As palavras e as coisas* como análises de totalidades culturais, interpretação esta que Foucault já precisou refutar mais de uma vez⁶⁴. Para além de uma totalidade constituída por todas as formas de reflexão existentes ao longo dos séculos XIX e XX, a época Moderna denota a singularidade de uma grande trama elaborada pelas sínteses antropológicas e ratificada indefinidamente no jogo das reflexões sobre o homem. É em relação a essa trama que a arqueologia busca, com suas teses e estratégias de problematização, desprender-se, valendo portanto como o aspecto teórico desta atitude, ao

⁶⁴ « Mon intention n'a pas été, à partir d'un type particulier de savoir ou d'un corpus d'idées, de dresser le portrait d'une période ou de reconstituer l'esprit d'un siècle. J'ai voulu présenter, les uns à côtés des autres, un nombre bien précis d'éléments – la connaissance des êtres vivants, la connaissance des lois du langage et la connaissance des faits économiques – et les relier au discours philosophique de leur temps, pendant une période qui s'étend du XVIIe au XIXe siècle. Cela ne devait pas être une analyse du classicisme en général ou la recherche d'une *Weltanschauung*, mais une étude strictement 'régionale'. [J'utilise parfois des termes comme 'pensée' ou 'science classique', mais ils renvoient presque toujours à la discipline particulière qui est examinée] » (*Préface à l'édition anglaise*, in : FOUCAULT, 2001, p. 876). Ou ainda: “Enfim, em *Les mots et les choses*, a ausência da balizagem metodológica permitiu que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural” (FOUCAULT, 2009, pp. 18-9).

lado de todas aquelas contrarreferências científicas, filosóficas e literárias que já mencionamos.⁶⁵

*

A inflexão que apontamos, no início deste capítulo, quanto ao modo de interrogação pelos limites na arqueologia de Foucault, torna-se agora mais clara para nós. *História da loucura* visava confrontar os modernos saberes “psi” com uma alteridade emudecida, cujo sequestro havia sido preparado desde práticas de internamento no fundo dos leprosários abandonados do século XVII. Naquele momento, o diagnóstico arqueológico passava por uma laboriosa interrogação do Outro do pensamento ocidental, cujo retorno trágico estaria anunciado nas obras de Nietzsche, Artaud, Hölderlin, etc., denunciando as “origens baixas” da psiquiatria e desinstalando a identidade cultural moderna de sua suposta plenitude e acabamento na história.

Se nesta obra o diagnóstico arqueológico passava pela experiência-limite do Outro, pela descrição de um Negativo neutralizado, segregado, tirado de circulação para que a Razão esclarecida emitisse seu monólogo, em *O nascimento da clínica* esse Negativo, ainda que alteridade perigosa do corpo humano, mesmo assim vai até o cerne da vida, integrando-se técnica e conceitualmente a ela, como um fenômeno da natureza com suas regularidades próprias. *De partida trilhando o caminho do Outro, o diagnóstico arqueológico parece inflletir, a cada vez, pela via do Mesmo, até alcançar esta outra extremidade em que encontramos* As palavras e as coisas:

A *História da loucura* era em grande medida a história da partilha, a história sobretudo de um certo corte que toda sociedade se encontra obrigada a instaurar. Eu quis, ao contrário, fazer neste livro a história da ordem, isto é, da maneira com que uma sociedade reflete a semelhança das coisas entre si e da maneira como as diferenças entre as coisas podem se estabelecer, organizarem-se em redes, emergirem segundo esquemas racionais. A *História da loucura* é a história da

⁶⁵ Para Frédéric Gros, em “*Foucault e a questão do quem somos nós?*”, a elaboração do tema da Modernidade na obra de Foucault seria correlata de uma definição do seu projeto teórico. Na arqueologia dos anos 1960, como uma época a ser ultrapassada, e a partir dos anos 1980, como tradição em que Foucault “se inscreve”, a Modernidade, sempre ligada à abertura preparada pela obra de Kant, sofre algumas modificações. Em *As palavras e as coisas*, tendo como limiar o Kant da *Crítica da razão pura*, ela era a “época do transcendental e de todas as suas variações antropológicas” (GROS, 1995, p. 176). Nos anos 1980 a obra de Foucault tematiza a Modernidade como época aberta pela interrogação inaugural do texto kantiano *O que são as luzes?*, isto é, época que se atribui como tarefa a determinação do instante presente: “o que é este hoje no qual pensamos? A filosofia toma por objeto o próprio lugar no qual ela se anuncia. Depois de Kant, é na interrogação direta sobre a atualidade que a filosofia deve poder encontrar o seu recurso mais essencial” (GROS, 1995, p. 177).

diferença, *As palavras e as coisas*, a história da semelhança, do mesmo, da identidade (Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, in: FOUCAULT, 2001, p. 526; tradução nossa).

Perseguindo essa importante operação com que a medicina libertava a doença da contranatureza, mas apenas para colocar vida e morte no mesmo nível segundo regularidades positivamente definidas⁶⁶, a “história do Mesmo” aprofundará ainda mais a conotação filosófica dessa transformação da finitude humana na passagem para o século XIX, a partir da qual o homem aprenderá sobre si e fundará o seu ser em todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito. De algum modo esta intuição – segundo a qual a doença se desliga da contranatureza para tornar-se objeto positivo de conhecimento a partir de uma desarticulação da estrutura de pensamento em que a finitude é reportada ao infinito – já estava presente em *História da loucura*. Nisso consistia o “privilégio epistemológico” concedido ao patológico, resultando no “paradoxo” que Foucault atribuía à psicologia do século XIX, uma vez que ela só teria sido possível a partir do momento mesmo desta negatividade que, outrora, constituía o limite de todo conhecimento: “a psicologia da personalidade por uma análise do desenvolvimento; a psicologia da memória pelas amnésias, da linguagem pelas afasias, da inteligência pela debilidade mental [...]” (FOUCAULT, 2007, p. 518).

No entanto, talvez pelo fato de tomar o Negativo como grande experiência descaracterizada e conjurada na história, a análise arqueológica da loucura não pôde penetrar todo este âmbito em que agora podemos ver que, de um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma, sendo, na figura do Mesmo, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento (Cf. FOUCAULT, 2002, pp. 434-5). *Daí que o desdobramento dos espaços de ordem do pensamento ocidental moderno, flagrando sua “inclinação em direção a certo pensamento do Mesmo”, no lugar de um diagnóstico ameaçador do retorno da experiência trágica da loucura, pudesse propor um levantamento das condições para uma transformação possível deste mesmo pensamento.* Nesse ponto reside a inovação no modelo de desprendimento oferecido pela arqueologia de *As palavras e as coisas*, e cujas implicações precisamos agora aprofundar.

Ao longo de nossa investigação, tematizamos as diversas estratégias de problematização mobilizadas na arqueologia de Foucault; buscamos dar alguma

⁶⁶ Cf. cap. II: “Da relação entre as novas formas de problematização e o diagnóstico arqueológico”, pp. 56-62.

sistematicidade a elas enquanto orientadas pela construção de diagnósticos (é o que denominados, por vezes de forma desajeitada, como o *método*); enunciamos o que foram, a cada momento, estes diagnósticos; enfim, explicitamos alguns dos deslocamentos e novas apostas que permitiam articular cada uma dessas arqueologias empreendidas, fosse ela sobre a loucura, a medicina ou as ciências humanas. Mas não encontramos uma sistemática filosófica nem estudos propriamente históricos; quando muito, segundo as palavras de Foucault, “fragmentos filosóficos em canteiros históricos” (FOUCAULT, 1994 (a), p. 21). Daí a suspeita, conforme avançávamos, de que um aspecto importante desta proposta ficou às nossas costas, como uma questão fundamental que norteava cada uma dessas obras arqueológicas e que permanecia pouco tematizado. Trata-se da noção de história, sugerida, em nossa Introdução, de forma vaga e geral como o “lugar” em que o pensamento arqueológico trabalha, fornecendo-lhe como que o “material” de problematização, e que precisa agora ser aprofundada a partir dos avanços que realizamos até aqui.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

I

Perguntávamos em nossa Introdução pela recorrência de um determinado tipo de história como objeto de problematização na arqueologia de Foucault. Suspeitávamos, naquele momento – apesar do tom polêmico ou das referências diretas feitas a alguns modelos historiográficos –, de que se tratava de algo mais do que uma revisão ou mesmo um debate sobre a metodologia empregada no trabalho dos historiadores. A polêmica estrutura-devir revelava-se inadequada para compreender suas investigações, conforme as declarações do próprio arqueólogo e na medida em que ele as contextualizava no interior de uma “mutação epistemológica da história” (FOUCAULT, 2009, p. 13). Deparávamos-nos com a presença dessas “leituras cursivas do positivismo”, com seus expedientes fáceis, suas noções mágicas de influência ou tomada de consciência – tal como o arqueólogo se referia às histórias oficiais da psiquiatria, da medicina, às reconstruções históricas realizadas em torno de ciências modernas como biologia ou economia política – e indagávamos, diante de toda uma espécie de consciência histórica caracterizada como “ingênua” ou como “ilusão retrospectiva”: por que elas precisam ser tantas vezes desconstruídas quando, de partida, elas aparecem aí já ironizadas?

Tínhamos uma pista, no entanto, a de que a própria recorrência dessa perspectiva ingênua nas páginas escritas por Foucault era a prova concreta de que não se estava insistindo demasiadamente num tópico superado. Narrativas ingênuas, porém eficientes, era a intuição de Foucault, e persistir na sua problematização foi uma saída encontrada pelo arqueólogo para não negligenciar este seu poder de insinuação e formação do que somos, nós que contamos essas histórias, que nos relacionamos com uma série de objetos e práticas *desde* a perspectiva que elas promovem. Não se vai imaginar, portanto, que uma crítica poderia desmascará-las em definitivo. Era preciso fazer o exercício de considerar, levando a sério o seu poder, cada um de seus efeitos; e assim testemunhamos o arqueólogo extraindo

as implicações de acontecimentos decisivos para o que somos hoje e dando provas de seu interesse filosófico pelo *presente*:

Se o que eu faço tem alguma coisa a ver com a filosofia, é muito possível, sobretudo na medida em que, pelo menos desde Nietzsche, a filosofia tem como tarefa diagnosticar e não mais buscar dizer uma verdade que pudesse valer para todos e para todo o tempo. Eu busco diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente: dizer o que nós somos hoje e o que significa, hoje, dizer o que nós dizemos. Este trabalho de escavação sob nossos pés caracteriza desde Nietzsche o pensamento contemporâneo, e neste sentido eu posso me declarar filósofo (*Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, in : FOUCAULT, 2001, p. 634; tradução nossa).

Constatamos que não se tratou de discutir a veracidade de uma descoberta de Bichat, mas a conotação filosófica de um acontecimento que escaparia à perspectiva patente nas narrativas médicas. Não se tratou de revelar a falsidade do mito das libertações de correntes por Pinel – se essa historieta se torna patética num determinado momento da problematização de Foucault, é somente após um trabalho que retorce as operações aí realizadas subvertendo-lhe os efeitos. A historicização de Foucault foi (num primeiro momento, como “história do Outro”) a problematização de todas as decisões tomadas por estas narrativas ao organizarem os fatos, selecionando os eventos e produzindo evidências em torno de determinados objetos e práticas. Ela perseguiu e prolongou determinadas interpretações históricas até o ponto em que elas curto-circuitam. Ao lado da seleção feita pelas narrativas, ela se perguntou pelos acontecimentos que foram deliberadamente excluídos, mas não por discordar da ordem de importâncias atribuídas a cada um deles, e sim porque entendia que esses acontecimentos dizem respeito às próprias condições de aparecimento dessas narrativas.

Era esta *insuficiência* do olhar retrospectivo, digamos, e não seu equívoco, que se tornava alvo de uma ironia, como estratégia de problematização da história. O olhar retrospectivo nada alcança além de si; por tudo onde olha, nos acontecimentos de que fala, vê apenas ações que o intencionam; nas falhas, nos desvios ou em qualquer outra arbitrariedade do percurso, vê apenas atrasos ou faltas que logo se corrigem no seu curso e tornam a caminhar para o presente como sua finalidade. Sugerimos, então, que o longo esforço de problematização arqueológica da história deveria ser compreendido – esta foi nossa chave de leitura inicial – à luz de um diagnóstico do presente, isto é, em função dos efeitos que esta problematização poderia operar sobre este fio de continuidade que nos faz herdeiros de uma longa tradição, segundo um movimento de totalização que nos atravessaria, ao mesmo tempo em que seríamos os seus autores mal conscientes.

Este diagnóstico arqueológico foi elaborado, por diferentes caminhos, através da investigação sistemática de um acontecimento que o arqueólogo descrevia como uma profunda reorganização no saber ocidental na passagem para o século XIX. No entanto, um aspecto metodológico dessas investigações, a *descontinuidade* a partir da qual foi tematizada esta reorganização do saber, marcará um dos principais eixos de crítica ao seu pensamento nos anos 1960. Tratou-se de acusar a “geologia” foucaultiana de assassinar a história, uma vez que, aplicando-se à descrição da consistência estagnada das camadas de nosso saber, ela teria concebido rupturas absolutas tornando-se incapaz de reconhecer o processo de gênese que o historiador deve perseguir a todo custo.⁶⁷

A crítica de Sartre insistiu justamente sobre as dificuldades para se compreender o estatuto da história na arqueologia. Colocando lado a lado épocas imóveis, cujas ordens se fecham em si mesmas e cuja única ligação é a diferença radical que as separa, o privilégio da análise sincrônica parece ter ido até o limite de tornar completamente enigmática a passagem de uma ordem à outra. Em síntese, a arqueologia tornaria impensáveis as condições de possibilidade a partir das quais ela pode recuar e dizer de sua própria época que ela se fecha sobre si mesma.⁶⁸ Sua metodologia de problematização é insuficiente: ao não partir de uma interrogação fundamental sobre o homem, não poderá mais encontrá-lo. No limite, sustentará teses absurdas sobre a sua morte, congelando a história porque não alcança a *práxis* humana como o motor das transformações entre as épocas. Ao lado de outras análises de tipo estrutural, a arqueologia seria o “grau zero” na compreensão do fenômeno da mudança, havendo de ser retomada no interior de uma reflexão dialética da história.⁶⁹

Numa outra acepção, essa crítica reaparece sob a forma de uma questão política mais aguda: um pensamento que introduz a descontinuidade na história, trazendo à tona a força coatora da *epistémê*, a autonomia do sistema que determina as épocas e os homens, não teria como consequência desastrosa a destruição de todo fundamento para uma ação política (ou bem se aceita o sistema, ou se convoca uma violência exterior que pudesse

⁶⁷ Cf. *Jean-Paul Sartre répond*, in: ARTIÈRES, Philippe; et al., 2009, pp. 73-89.

⁶⁸ Sobre esse modo de formular a crítica de Sartre, ver a Conclusão de *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, in: SABOT, 2006, pp. 185-92.

⁶⁹ Para Sartre, a racionalidade dialética é a única capaz de dar conta da história, isto é, de compreender as relações entre a liberdade e a situação, entre os fatores condicionantes e a ação transcendente. Ela é a própria *práxis* humana – motor da história – que volta sobre si mesma para iluminar sua relação com a situação de todos esses fatores. Cf. *Crítica da razão dialética*. Sobre a insuficiência das disciplinas estruturais para pensar a mudança, Cf. também SARTRE, *L'Anthropologie*, in: Situations Philosophiques, Gallimard, 1972.

destruí-lo)?⁷⁰ Mas nós podemos examinar⁷¹ que os expedientes de problematização da história mobilizados por Foucault, se privilegiaram a descontinuidade como um procedimento metodológico para demarcar ordens de pensamento, orientavam-se pela descrição da série de mutações necessárias para que uma forma de pensamento pudesse dar lugar a outra. Ao investir na descrição da configuração interna dessas ordens, a arqueologia fez disso um meio para determinar as possibilidades de transformação e o jogo de dependências entre essas transformações.

De modo geral, o argumento do próprio arqueólogo em todas essas polêmicas que marcaram a recepção de seu pensamento, sobretudo após *As palavras e as coisas*, consistirá em remeter a uma espécie de *efeito multiplicador da arqueologia*. Através de uma série de deslocamentos, segundo ele, atribui-se à arqueologia o propósito de uma descrição de totalidades culturais, homogeneizando as diferenças para reencontrar a universalidade de formas coatoras. Mas na verdade, a análise arqueológica repartia a massa de discursos e saberes em figuras diferentes, definindo a especificidade de suas formas. Enquanto a *epistémê* ou as épocas descritas pela arqueologia aparecem na interpretação dessas críticas como grandes blocos maciços silenciando sobre o fenômeno mais interessante que seria o da passagem entre as épocas, a arqueologia colocava em questão os temas totalizantes do espírito de uma época, a longa narrativa linear ou o tempo concebido como uma totalização em curso, substituindo-os pela descrição rigorosa das relações complexas de decalagens sucessivas, quebrando a cronologia unificada para situar os limiares de formação e as condições de transformação para cada figura investigada. Com essa análise, o que aparece como bloco maciço é justamente o sistema (o “racionalismo” dos clássicos, o “idealismo” de Kant e Hegel, o “materialismo”) cuja transformação é pensada sob a categoria ampla e abstrata da mudança.

A multiplicação dos níveis de análise, em suma, permitiu revelar, para além da grande monotonia da mudança, os tipos diferentes de transformação (Cf. FOUCAULT, 2009, p. 230). Sendo a análise da transformação o próprio efeito de uma metodologia complexa da descontinuidade, a problematização arqueológica da história (num segundo momento, agora como “história do Mesmo”) desdobrou o espaço de ordem de um pensamento no intuito de compreender, de forma ampla e complexa, as linhas de fuga com que se transformam as figuras históricas que ela descreve:

⁷⁰ Cf. *Réponse à une question*, in: FOUCAULT, 2001, pp. 701-23.

⁷¹ Cf. os capítulos II e III desta Dissertação.

Disseram-me, por exemplo, que eu havia admitido ou inventado um corte absoluto entre o fim do século XVIII e o início do XIX. De fato, quando se observam os discursos científicos do final do século XVIII, constata-se uma mudança muito rápida e, na verdade, bastante enigmática ao olhar mais atento. Eu quis descrever justamente essa mudança, ou seja, estabelecer o conjunto das transformações necessárias e suficientes para passar da forma inicial do discurso científico, o do século XVIII, à sua forma final, o do século XIX. O conjunto de transformações que defini mantém um certo número de elementos teóricos, desloca outros, vemos desaparecerem alguns elementos antigos e surgirem novos; tudo isso permite definir a regra de passagem nos domínios que considere. Portanto, o que eu quis estabelecer é justo o contrário de uma descontinuidade, já que evidenciei a própria forma da passagem de um estado ao outro (*Sur les façons d'écrire l'histoire*, in : FOUCAULT, 2001, pp. 616-7; tradução nossa).

Se aprofundarmos ainda mais esta polêmica, veremos que, de modo mais elementar, a estratégia de Foucault consiste em referir essas objeções a uma tradição filosófica que se caracterizaria por sua *pretensão à totalidade*. Vimos em *As palavras e as coisas* o mapeamento de um sítio arqueológico no interior do qual estavam localizados determinados saberes modernos. Com este mapeamento do saber, o arqueólogo identificava uma reflexão da finitude a partir de si mesma que, reduplicando conteúdos das ciências empíricas, constituía uma ambiguidade na posição do homem, a ser explorada segundo “o que se poderia chamar a estrutura antropológico-humanista do pensamento do século XIX” (FOUCAULT, 2001, p. 636). Apontamos em nosso capítulo III que, antes mesmo de revelar o *a priori* constitutivo das ciências humanas, este diagnóstico de Foucault seria relativo a toda a tradição filosófica que

apareceu primeiramente com a fenomenologia hegeliana, quando a totalidade do domínio empírico foi retomada no interior de uma consciência que se revela a si própria como espírito, isto é, como campo ao mesmo tempo empírico e transcendental (FOUCAULT, 2002, p. 341).

Essa tradição, segundo Foucault, desenvolvendo-se em referência à existência e à totalidade, em todas as suas características e pretensões de pensar a condição humana – as relações entre indivíduo e sociedade, da consciência com a história, do sentido e não sentido, do vivente e do inerte –, apareceria estreitamente vinculada a uma moral humanista e a uma racionalidade reconciliadora, isto é, à dialética, como forma de recuperar tudo o que escapa à consciência, à finitude de um homem cujas forças, cujo conhecimento, cuja origem estão alienados de si mesmo, e que se promete devolvê-lo. A dialética, que para as críticas mencionadas é a racionalidade única capaz de pensar a história, estaria estreitamente vinculada a essa estrutura antropológica por uma série de razões:

Porque ela é uma filósofa da história, porque ela é uma filosofia da prática humana, porque ela é uma filosofia da alienação e da reconciliação. Por todas essas razões e porque ela é sempre, no fundo, uma filosofia do retorno a si mesmo, a dialética promete em alguma medida ao ser humano que ele será um homem autêntico e verdadeiro. Ela promete o homem ao homem e, dessa forma, ela não é dissociável de uma moral humanista. Nesse sentido, os grandes responsáveis pelo humanismo contemporâneo, são evidentemente Hegel e Marx (*L'homme est-il mort?*, in : FOUCAULT, 2001, p. 569; tradução nossa).

São essas pretensões, segundo Foucault, que serão facilmente confundidas com a tarefa primeira e intemporal de toda filosofia e que se cobrará a todas as formas de reflexão que não as assumirem. Imagina-se então haver uma polêmica entre, por um lado, o processo de gênese histórica que é fundamentalmente dialético e totalizante e, por outro, a sincronia das análises estruturais que revelam as coerências internas a determinados sistemas de pensamento, a suspensão dos elementos diacrônicos para se pensar regularidades próprias a determinadas práticas, que se deveria tomar o cuidado para não sobrepor ao primeiro sob o risco de se produzir uma síncope metodológica. Mas há aí, segundo Foucault, um deslocamento do problema: mais fundamentalmente ligado à ameaça que essas análises não dialéticas representam para a soberania de um sujeito⁷², o questionamento da história arqueológica carregaria implicitamente um tipo de reflexão que necessita deste modelo de história para pensar a totalidade do seu próprio sujeito e de sua consciência⁷³. *Como uma primeira determinação da noção de história na arqueologia de Foucault, portanto, podemos afirmar que o seu diagnóstico, numa tentativa de relativização dessas pretensões, trata da*

⁷² « Je répondrai que, selon moi, le vrai problème aujourd'hui est constitué seulement en apparence par le rapport entre synchronie et diachronie, ou entre structure et histoire. La discussion semble en effet se développer sur ce thème. Mais, à dire vrai, il ne viendrait à l'esprit d'aucun «structuraliste» sérieux de vouloir nier ou réduire la dimension diachronique, de même qu'aucun historien sérieux n'ignore la dimension synchronique. C'est ainsi que Sartre entreprend l'analyse du synchronique exactement comme Saussure, qui laisse une large place à la possibilité d'une analyse diachronique, et tous les linguistes peuvent étudier l'économie des transformations linguistiques comme par exemple Martinet l'a fait en France. Bref, si le problème se réduisait seulement à cela, il serait assez facile de se mettre d'accord. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien que l'on a assisté sur ce point à des discussions très intéressantes, mais jamais à de graves polémiques. La polémique, à l'inverse, est apparue et a atteint assez récemment un degré d'intensité élevé, lorsque nous avons mis en cause quelque chose d'autre: non point la diachronie au profit de la synchronie, mais la souveraineté du sujet, ou de la conscience. C'est à ce moment-là que certains se sont laissés aller à des explosions passionnelles » (« *Qui êtes-vous, professeur Foucault ?* » In : FOUCAULT, 2001, p. 637).

⁷³ « Or, aux yeux de certains, l'histoire en tant que discipline constituait le dernier refuge de l'ordre dialectique: en elle, on pouvait sauver le règne de la contradiction rationnelle... Ainsi s'est maintenue chez beaucoup d'intellectuels, pour ces deux raisons et contre toute vraisemblance, une conception de l'histoire organisée sur le modèle du récit comme grande suite d'événements pris dans une hiérarchie de déterminations: les individus sont saisis à l'intérieur de cette totalité qui les dépasse et se joue d'eux, mais dont ils sont peut-être en même temps les auteurs mal conscients. Au point que cette histoire, à la fois projet individuel et totalité, est pour certains devenue intouchable: ce serait attaquer la grande cause de la révolution que refuser pareille forme de dire historique » (« *Sur les façons d'écrire l'histoire* » ; in : FOUCAULT, 2001, p. 614).

história na medida em que ela é a própria forma do desdobramento com que essa tradição busca pensar a totalidade.

*

A estratégia de Foucault só estará pronta, no entanto, quando ele circunscrever, a partir da escavação das bases constitutivas dessa tradição, as formas de reflexão que permeiam as críticas ao seu pensamento. Para retornarmos ao caso de Sartre, por exemplo, enquanto nos anos 1960, projetos como a *Crítica da razão dialética* dominam a cena intelectual, a perspectiva de Foucault abrevia-lhe seu vigor filosófico e a urgência de seus objetivos políticos. No âmbito da consciência fenomenológica, o sujeito histórico – marca fundamental de muitos outros projetos políticos na segunda metade do século XX – indicaria para Foucault a precariedade dessa via de interrogação para pensar o presente, na medida em que ela se move no interior de um conjunto de condições que ela não modifica. Daí o diagnóstico segundo o qual a fenomenologia e o marxismo sugeriam um *esgotamento*. Trata-se de uma estratégia de pensamento utilizada pelo arqueólogo para mostrar como uma forma de reflexão apenas elabora e leva ao limite as ambiguidades contidas no conjunto das suas condições de possibilidade, fechando sobre si mesma aquela tradição identificada anteriormente.

Ora, me parece que ao escrever a *Crítica da razão dialética*, Sartre em alguma medida pôs um ponto final, ele fechou o parêntese sobre todo este episódio de nossa cultura que começa com Hegel. Ele fez tudo o que pôde para integrar a cultura contemporânea, isto é, as aquisições da psicanálise, da economia política, da história, da sociologia, à dialética [...] 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 (*L'homme est-il mort?*, in: FOUCAULT, 2001, pp. 569-60; tradução nossa).

Tal é o deslocamento de Foucault: circunscrever uma grande tradição que, de Hegel e Marx até Sartre, resolve-se em si mesma, isto é, esgota-se na sua pretensão de pensar a totalidade⁷⁴. Enquanto um dos eixos da crítica assimila a recusa da dialética a uma recusa da

⁷⁴ « Mais êtes-vous bien sûr que la philosophie consiste précisément en cela? Je veux dire que la philosophie qui vise à penser la totalité pourrait parfaitement n'être que l'une des formes possibles de philosophie, l'une des formes possibles qui a été effectivement la voie royale de la pensée philosophique du siècle dernier depuis Hegel; mais, après tout, nous pourrions très bien penser aujourd'hui que la philosophie ne consiste plus en cela. Je vous ferai remarquer qu'avant Hegel la philosophie ne disposait pas nécessairement de cette prétention à la totalité: Descartes n'a pas plus produit une politique que ne l'ont fait Condillac et Malebranche, la pensée mathématique de Hume peut être négligée sans grand danger. Je crois par conséquent que l'idée d'une philosophie qui embrasse la totalité est une idée relativement récente; il me semble que la philosophie du XXe

história, observamos que o enigma da passagem entre as épocas na arqueologia seria relativo à novidade do modelo de desprendimento colocado em jogo por ela. No lugar do modelo dialético da passagem, a arqueologia, num primeiro momento, interpelava o Outro que foi excluído, demonstrando sua não integração, minando a noção de uma síntese daquela experiência trágica com a estrutura moderna dos saberes “psi” como estratégia para problematizar a noção de uma totalização em curso na história – eram os limites desta história que a arqueologia da loucura nos revelava. Num segundo momento, a arqueologia desdobrou o Mesmo até os seus contornos e limites como parte de uma estratégia alternativa para pensar as condições de sua transformação. A polêmica que envolveu a arqueologia após 1966, agora se torna mais claro para nós, provocou uma resposta de Foucault, segundo a qual o “assassinato da história” seria o alarido com que toda uma tradição de pensamento, assim desdobrada até os seus limites, recusa a abertura para além de si mesma.

Há uma razão para isso. Se a história do pensamento pudesse permanecer como o lugar das continuidades ininterruptas, se ela unisse, continuamente, encadeamentos que nenhuma análise poderia desfazer sem abstração, se ela tramasse, em torno do que os homens dizem e fazem, obscuras sínteses que a isso se antecipam, o preparam e o conduzem, indefinidamente, para seu futuro, ela seria, para a soberania da consciência, um abrigo privilegiado. A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência (FOUCAULT, 2009, p. 14).

Assim, Foucault apontaria nestas críticas – e esta é nossa hipótese sobre o lugar da história no seu pensamento – para uma espécie de afinidade eletiva entre o modelo de história em que os indivíduos são tomados no interior de uma totalização, por um lado, e uma filosofia que se caracterizaria por um dispositivo antropológico, como forma de esboçar, mais uma vez, os limites do saber moderno. Se na modernidade os discursos se acumulam sob a forma de história; se a historicidade é esse elemento congênito a todas as formas positivas do saber desde o fim do século XVIII; se a problematização das formas

siècle est de nouveau en train de changer de nature, non seulement au sens où elle se limite, où elle se circonscrit, mais aussi au sens où elle se relativise. Au fond, qu'est-ce que cela signifie faire de la philosophie aujourd'hui? Non pas constituer un discours sur la totalité, un discours dans lequel soit reprise la totalité du monde [...] » (FOUCAULT, 2001, pp. 639-40).

comuns de historiografia, tal como se fez na arqueologia, revela que em nossa cultura os discursos aparecem sobre o pano de fundo do desaparecimento dos acontecimentos que os tornam possíveis, apontando por conseguinte a incapacidade patente em que nos encontramos para colocar o problema da história de nosso próprio pensamento – então, para Foucault, *a radicalização da história será o caminho para se fazer uma verdadeira interrogação do presente*. A história aparece para Foucault como um quiasma no saber moderno, ponto cego jamais questionado, diante do qual os intelectuais mantêm um respeito distante, não informado, em torno da qual ocorreu uma sacralização e em que se refugia uma bem determinada consciência política. No lugar de refazer incessantemente uma série de reflexões que retomariam e prolongariam essa consciência, *Foucault propõe a estratégia de reconhecer aí mesmo os seus limites*, o que se traduziria portanto na exigência filosófica de problematizá-la radicalmente.

A resposta ao problema da descontinuidade deu-se a partir de uma constatação do esgotamento das mesmas formas de reflexão que contestam o estatuto da história na arqueologia, isto é, de reflexões cujo *a priori* é uma espécie de preocupação de tudo historicizar, de remontar incessantemente cada coisa na liberação do tempo, buscando as leis gerias do devir; de emprestar à historicidade das positivities – segundo um modelo pobre de reduplicação – as formas de compreender a história desse homem que vive e de sua espécie, desse homem que trabalha segundo as leis da economia, e que fala a partir de conjuntos culturais. São todas elas – ciências humanas, mas também as reflexões filosóficas que se atribuem a competência de fazer a sua crítica – nascidas no interior de uma configuração em que, de ponta a ponta, o ser humano se tornou histórico, e no qual nenhum conteúdo pode ficar estável em si mesmo nem escapar ao movimento ilimitado da História, dela recebendo um lugar, uma inserção, uma validade. Daí a ingenuidade da perspectiva positivista ou que o humanismo apareça como obsoleto; daí a necessidade de vencer os sortilégios da dialética ou que uma determinada noção de história apareça como *démodée* (FOUCAULT, 2001, p. 613). Pelo fato de permanecerem enraizados nesta disposição antropológica que comanda o pensamento ocidental há aproximadamente dois séculos, são aqui e ali os sinais do que o arqueólogo precisa superar com estratégias sempre mais radicais, num esforço para que a filosofia contemporânea desperte deste esgotamento e recomece enfim a pensar.

Em nossos dias não é mais possível pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar (FOUCAULT, 2002, p. 473).

II

A hipótese que formulamos para responder ao *problema da descontinuidade*, ou da incapacidade da arqueologia para dar conta da história, oferece ainda um ganho interpretativo a partir do qual poderemos responder ao *problema da ilusão da análise discursiva autônoma* com que, explorando outro eixo de críticas ao pensamento foucaultiano, Dreyfus e Rabinow apontaram “o fracasso metodológico da arqueologia” no quarto capítulo de seu livro *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (1983). Ainda que se trate de uma crítica de natureza distinta daquela proposta por Sartre anteriormente, nossa hipótese parece funcionar neste caso, na medida em que permite compreender como o diagnóstico arqueológico está para além do plano em que os autores americanos discutem tais questões metodológicas.

*

Em 1968, Foucault avaliará que o resultado de suas pesquisas foi a determinação do modo de existência dos *discursos* para que se constituísse, em nossa sociedade, o saber que é o nosso hoje e, mais precisamente, o saber que se dá por domínio este curioso objeto que é o homem⁷⁵. De fato, pudemos constatar que sua terceira investigação arqueológica marcou uma forte inflexão no seu pensamento ao privilegiar a descrição de uma sistematicidade discursiva para definir um conjunto de saberes sobre o homem como pertencentes a um solo comum. Esse “distanciamento”, tal como o resume um entrevistador, “em relação ao que se poderia chamar de ‘história viva’, esta cuja prática [...] encontra a falta de sentido, em uma espécie de familiaridade, no mundo ‘natural’ de ações e instituições” (FOUCAULT, 2001, p. 617), motivará outro grande eixo de críticas ao pensamento de Foucault.

Desde *O nascimento da clínica* a análise passava pela descrição de determinadas estratégias discursivas, ao lado de outras condições sociais e políticas, como forma de pensar

⁷⁵ Cf. *Réponse à une question*, in: FOUCAULT, 2001, p. 722.

as transformações no saber⁷⁶. Esta direção de pesquisa se estabelecerá em *As palavras e as coisas* e, sobretudo, com *A arqueologia do saber*, por meio de uma análise detalhada das condições a partir das quais se poderia definir o domínio discursivo e compreender as regras que ele coloca em jogo em seu funcionamento. Este tipo de análise se justificava por uma descoberta segundo a qual o discurso aparecia como tendo outras formas de encadeamento e sucessão, que não o fluxo de consciência nem a linearidade da linguagem. Para apreender esta sistematicidade, para dar conta de todo o jogo das estratégias envolvidas no funcionamento do campo discursivo, seria preciso, portanto, tomar a precaução de não remetê-lo a um referente extradiscursivo, à consciência dos sujeitos que falam, a uma instância material de que ele seria o efeito ou a expressão mais ou menos fiel. Nas palavras de Foucault, seria preciso “permanecer na dimensão do discurso” (FOUCAULT, 2009, p. 85), como uma estratégia de pensamento para descortinar o funcionamento próprio deste domínio.

Esta problemática da recusa da hermenêutica será colocada em primeiro plano pelos autores americanos Dreyfus e Rabinow, em *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (1983). A dupla colocação entre parênteses, da referência e do sentido, será interpretada por eles como um progressivo interesse do arqueólogo pelas leis formais discerníveis nos modos de funcionamento dos discursos como um domínio autônomo. A descoberta dessa independência dos discursos teria custado naquele momento o interesse pelas demais práticas não discursivas, o que levou o arqueólogo, conseqüentemente, a uma enorme dificuldade.

Foucault está ciente de que as práticas discursivas não são simplesmente regulares, mas que elas têm, de fato, o poder de formar objetos e sujeitos. Além do mais, parece claro que as regularidades que ele descreve não são meras ordenações acidentais apreensíveis na superfície do discurso, mas que elas devem ser evidência de alguma regulação sistemática subjacente. Contudo, dado que neste estágio ele está comprometido com a visão de que as práticas discursivas são autônomas e determinam seu próprio contexto, Foucault não pode procurar o poder regulativo que parece governar as práticas discursivas noutro lugar que não nestas mesmas práticas. Assim [...] ele deve localizar o poder produtivo revelado pelas práticas discursivas na regularidade destas mesmas práticas. O resultado é a estranha noção de regularidades que se autorregulam (DREYFUS & RABINOW, 1983, p. 84; tradução nossa).

A descrição de regularidades no nível dos enunciados, aliada a uma estratégia de recusa de referenciais extradiscursivos, assumiria um caráter prescritivo destas mesmas regularidades e de tudo aquilo que nelas se produz. Esta oscilação entre a descrição e a

⁷⁶ Cf. cap. II: “Da relação entre as novas formas de problematização e o diagnóstico arqueológico”, pp. 56-62.

prescrição levaria o programa arqueológico a problemas metodológicos similares aos que foram encontrados nos duplos empírico-transcendentais. Finalmente, esta decisão equivocada haveria motivado o arqueólogo a uma revisão do seu pensamento no final dos anos 1960:

Diante deste impasse, no qual o método da Arqueologia por si só não permitia a Foucault perseguir o leque de problemas e interesses que informavam seu trabalho, ele passou algum tempo repensando e reformulando suas ferramentas intelectuais. Após a Arqueologia ele se distancia consideravelmente da tentativa de desenvolver uma teoria do discurso, e usa a genealogia de Nietzsche como um ponto de partida para desenvolver um método que permitisse a ele tematizar a relação entre verdade, teoria, e valores e as instituições sociais e práticas nas quais ela emerge [...] Isso permite a Foucault levantar as questões genealógicas: Como esses discursos são usados? Qual o papel que desempenham na sociedade? (DREYFUS & RABINOW, 1983, p. XXV; tradução nossa).

Na interpretação dos norte-americanos, esta segunda inflexão após *A arqueologia do saber* se dá como ruptura no pensamento de Foucault, que passou por uma profunda reflexão sobre seus princípios, formulando uma genealogia para dar conta dos problemas deixados pelo seu inconsequente distanciamento das práticas não discursivas. Entretanto, essa forma de interpretação comporta alguns pressupostos que nos parecem insuficientes, à luz de nossa própria hipótese acerca da problemática central do pensamento arqueológico.

Sustentamos que a primeira inflexão – na qual o discurso foi tomado como uma dimensão própria de análise – não pode ser compreendida fora do amplo contexto das demais pesquisas arqueológicas. Uma análise das condições de regularidade dos discursos problematizou a hermenêutica como recurso insuficiente para dar conta dos efeitos produzidos pelas práticas discursivas que, num determinado momento, apareciam como recalcitrantes⁷⁷ diante de uma tentativa de relacionar os diversos níveis de análise. Sem convergir para um abandono dos demais níveis, a arqueologia toma os discursos em si mesmos para levantar a complexidade de um campo sem o qual sua relação com as demais instâncias não pode ser compreendida de forma adequada. Tal foi a preocupação de Foucault ao perseguir este eixo horizontal:

Tentando colocar em jogo uma descrição rigorosa dos próprios enunciados, pareceu-me que o domínio dos enunciados obedecia a leis formais, que se podia, por exemplo, encontrar um único modelo teórico para domínios epistemológicos diferentes, e que, nesse sentido, se podia concluir que haveria uma autonomia dos discursos. Mas só há interesse em descrever esse estrato autônomo dos discursos na medida em que se pode relacioná-lo com outros estratos, de práticas, de instituições, de relações sociais, políticas, etc. É essa relação que sempre me

⁷⁷ Cf. noção de “recalcitrância”, in: cap. II, pp. 36, 45 e 60.

obsedou; e eu quis, precisamente, na *História da loucura* e em *O nascimento da clínica*, definir as relações entre esses diferentes domínios. Tomei como exemplo o domínio epistemológico da medicina e o das instituições de repressão, de hospitalização, de seguros aos desempregados, de controle administrativo da saúde pública, etc. Mas me dei conta, nesses dois primeiros livros, de que as coisas eram mais complicadas do que eu supunha, que os domínios discursivos não obedeciam sempre a estruturas que lhes eram comuns com seus domínios práticos e institucionais associados, que eles obedeciam, ao contrário, a estruturas comuns a outros domínios epistemológicos, que havia um isomorfismo dos discursos entre si em uma época dada. De maneira que me confrontei com dois eixos de descrição perpendiculares: o dos modelos teóricos comuns a vários discursos e aquele das relações entre o domínio discursivo e o domínio não discursivo. Em *As palavras e as coisas*, percorri o eixo horizontal; na *História da loucura* e em *O nascimento da clínica*, a dimensão vertical da figura (FOUCAULT, 2001, p. 618; tradução nossa).

A primeira inflexão é motivada por uma descoberta: metodologicamente, desde *O nascimento da clínica* a análise deparava-se com uma dificuldade para relacionar os discursos aos acontecimentos relativos às instituições, às transformações sociais, políticas e econômicas. Esta *recalcitrância* encontrada no nível discursivo se traduziu naquele momento numa exigência de especificação de suas estratégias, resultando numa análise detalhada das condições a partir de que se poderia defini-lo e compreender as regras que ele coloca em jogo em seu funcionamento. Após essa descoberta, a arqueologia consolida a análise das regras dessas formações discursivas com *As palavras e as coisas*, e seu aprofundamento se dá com a reflexão metodológica de *A arqueologia do saber*, em que Foucault tematiza retrospectivamente suas obras à luz de uma teorização dos enunciados como um novo campo descoberto pela arqueologia.

O saldo conquistado com o descortinamento dessas estratégias fará com que o arqueólogo se depare com uma nova exigência: rearticular os diversos níveis de análise, fazendo jus à complexidade envolvida na relação entre eles. No entanto, *se tomarmos isoladamente a inflexão que gera o eixo horizontal da pesquisa, concluiremos pelo abandono do eixo vertical*, isto é, concluiremos que a investigação do domínio discursivo implica que tais práticas “escapam à história e flutuam no ar como desencarnados [...]” (FOUCAULT, 2001, p. 619; tradução nossa). De algum modo, os norte-americanos, colocando em primeiro plano essa “tematização retrospectiva”, chegam à tese de que a teorização dos enunciados seria o ponto culminante das análises arqueológicas. Quando Foucault esgotar seu interesse por esta direção de pesquisa, eles imaginam, desta vez, constatar uma *ruptura* no pensamento de Foucault. A profundidade desta ruptura, todavia, é proporcional ao seu distanciamento da verdadeira problemática do pensamento arqueológico, a partir da qual se compreende como as duas inflexões estão balizando uma

operação de *sofisticação* no modo como se poderá rearticular os diversos níveis de análise que foram tentados no conjunto das obras arqueológicas.

Nossa hipótese se desdobra, portanto, de modo a revelar que o *esgotamento dessa teorização dos discursos não sugere um “fracasso”, mas uma bem sucedida linha de pesquisa no interior de um programa mais geral, que é o de construir uma saída da trama formada pelos saberes modernos – isto é, como tentativa de reflexão que passa por não retomar aquelas condições que foram mapeadas pela arqueologia como condições de possibilidade de um saber que nos constitui na modernidade.*

*

Partindo da relação entre as estratégias de problematização da história e o consequente diagnóstico do presente, chegamos à hipótese de que, de forma subjacente a todos os diagnósticos elaborados, a história seria identificada pelo arqueólogo como um limite do saber moderno: o pensamento arqueológico culminaria na exigência de radicalizar a história como caminho para pensar as transformações do presente. Esta problemática permite compreender de que modo o arqueólogo, colocando-se à margem de outros projetos político-filosóficos concorrentes, responde ao problema de uma recusa da história a partir da constatação de um esgotamento das formas modernas de reflexão para o desafio de pensar o presente.

Esta hipótese também parece gerar um ganho interpretativo ao refutar a ideia segundo a qual a arqueologia culminaria numa teorização dos discursos, como afirmam Dreyfus e Rabinow. Na medida em que observamos, no lugar da ruptura apontada por eles no pensamento de Foucault, que as duas inflexões mencionadas balizam uma operação de sofisticação no nível da problematização da história, podemos perguntar quais desdobramentos essa operação vai gerar para o diagnóstico do presente em Foucault e, conseqüentemente, para a nossa própria hipótese a respeito da história no âmbito destes diagnósticos. Em outras palavras, as formas mais sofisticadas e complexas, segundo Foucault, de compreender a articulação dos grandes eixos da pesquisa, justificariam a investigação de nosso problema para além do âmbito arqueológico: quais seriam as implicações desta rearticulação para o alcance e conteúdo dos diagnósticos elaborados no terreno da genealogia de *Vigiar e punir* ou de *História da sexualidade*? A psicanálise, por exemplo, permanecerá uma contrarreferência para pensar a saída das filosofias do sujeito? Que novas estratégias aparecerão para a problematização da história? Em que medida a hipótese sobre o lugar da história como limite para o saber moderno permanecerá no pensamento genealógico de Foucault?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARTIÈRES, Philippe; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **D'après Foucault: gestes, luttres, programmes**. Paris: Éditions Points, 2012.
- ARTIÈRES, Philippe; BERT, Jean-François ; CHEVALLIER, Philippe ; MICHON, Pascal ; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu ; REVEL, Judith ; ZANCARINO, Jean-Claude. **Les mots et les choses de Michel Foucault**. Regards critiques 1966-1968. Presses universitaires de Caen, IMEC éditeur, 2009.
- CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a crítica do sujeito e da história**. In: *Dossiê Foucault* n° 3, dez 2006/março 2007. Organização: Margareth Rago & Adilton L. Martins.
- _____. **Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault**. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 115, Jun/2007, pp. 203-217.
- _____. **Foucault, Kant e o lugar simbólico da Crítica da razão pura em As palavras e as coisas**. In: *Kant e-Prints*, Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 185-200, jan.-jun., 2009.
- _____. **Notas sobre a arqueologia de Foucault em As palavras e as coisas**. In: *Rev. de Fil. Aurora*, Curitiba, vol. 21, n. 28, pp. 13-28, jan.-jun. 2009.
- CHAVES, Ernani. **Entre o elogio e a crítica**. In: *Revista Cult*; edição n° 134, 2010.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul; **Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics**. 2° edition with an afterword by and an interview with Michel Foucault. University of Chicago Press, 1983.
- FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**. 1954-1988. IV: 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994 (a).
- _____. **O nascimento da clínica**. Tradução Roberto Machado. 4° ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994(b).
- _____. **Dits et écrits**, vol. I. 1954-1975. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- _____. **As palavras e as coisas**. Tradução Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Ditos e escritos**, vol. I, Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Manoel Barros da Motta (org.). Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2° ed., 2002(b).

- _____. **História da loucura:** na idade clássica. Tradução José Teixeira Coelho Neto. 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. **Ditos e escritos**, vol. II, Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Manoel Barros da Motta (org.). Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2º ed., 2008.
- _____. **A arqueologia do saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 7º ed., 2009.
- GROS, Frédéric. **Foucault e a questão do quem somos nós?** In: *Tempo Social*; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 7(1-2): 175-178, outubro de 1995.
- JORDAN, Mark D. **Foucault's ironies and the important earnestness of theory.** In: *Foucault Studies*, nº. 14, pp. 7-19, Setembro, 2012.
- LEBRUN, Gérard. **Transgredir a finitude.** In: RIBEIRO, R. J. (org.) *Recordar Foucault.* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. **Notes sur la phénoménologie dans Les mots et les choses.** In: *Michel Foucault philosophe.* Ed. G. Canguilhem, Paris: Seuil, 1989, pp. 33-52.
- MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber.** 3ª ed. Revisada e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- MOUTINHO, Luiz Damon. **Sartre e Foucault: teoria da história, engajamento e ética.** In: *Tecendo o presente.* Adriano Codato (org.) Curitiba: SESC PARANÁ, 2006.
- MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault e a história da filosofia.** In: *Tempo social: revista de sociologia da USP*, Volume 14. Universidade de São Paulo, Departamento de Sociologia, 2002.
- _____. **Foucault, simplesmente.** Textos reunidos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **Michel Foucault, l'inquietude de l'histoire.** Paris: Quadrige/Puf. 1º ed., 2004.
- _____. **Michel Foucault's bodies.** Author manuscript, published in "Journal of the British Society for Phenomenology 43, 1 (2012) 1-32".
- RIBEIRO, Renato. J. (org.) **Recordar Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. **O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre.** In: *Rev. Tempo Social*, São Paulo: USP, 1995.
- SABOT, Philippe. **Lire Les mots et les choses de Michel Foucault.** Paris: Quadrige/PUF. 1ª ed., 2006.

- SARDINHA, Diogo. **Différence entre l'anthropologie pragmatique et l'anthropologie métaphysique**. Collège international de Philosophie. Rue Descartes. 2012/13 – n° 75, pp. 46-59.
- SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialectique**. Précédé de Questions de Méthode. Tome I : Théorie des ensembles pratiques. Paris : Éditions Gallimard, 1960.
- _____. **Jean-Paul Sartre répond**. In: *Revue L'Arc*. Paris: Duponchelle, 1990.
- _____. **L'Anthropologie**. In: Situations philosophiques. Paris : Gallimard, 1972.
- VEYNE, Paul. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. Tradução Alda Baltazar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora UnB, 4° ed., 2008.