



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Celso de Jesus Silva

O OUTRO E O MESMO:
O TEMA DA REPRESENTAÇÃO E O ESTATUTO DAS
CIÊNCIAS HUMANAS EM AS PALAVRAS E AS COISAS

Salvador
2009

CELSO DE JESUS SILVA

O OUTRO E O MESMO:
O TEMA DA REPRESENTAÇÃO E O ESTATUTO DAS
CIÊNCIAS HUMANAS EM AS PALAVRAS E AS COISAS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal da Bahia, como um dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Epistemologia Contemporânea.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Sílvia Faustino de Assis Saes.

Co-orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Elyana Barbosa.

Salvador
2009

Silva, Celso de Jesus
S586 O outro e o mesmo: o tema da representação e o estatuto das ciências humanas em as palavras e as coisas / Celso de Jesus Silva. -- Salvador, 2009.
122 f.
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Sílvia Faustino de Assis Saes.
Co-orientadora: Prof^ª. Dr^ª Elyana Barbosa.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.

1. Arqueologia. 2. Discurso. 3. Epistemologia. 4. Saber. I. Saes, Sílvia Faustino de Assis. II. Barbosa, Elyana. III. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA
Faculdade de Filosofia
Programa de pós-graduação em Filosofia

CELSO DE JESUS SILVA

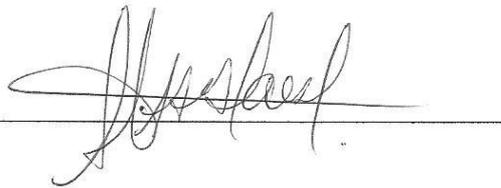
O OUTRO E O MESMO:
O TEMA DA REPRESENTAÇÃO E O ESTATUTO DAS
CIÊNCIAS HUMANAS EM AS PALAVRAS E AS COISAS

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Filosofia

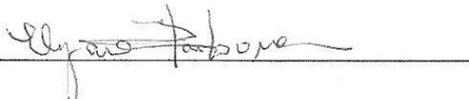
Salvador, novembro de 2009.

Banca Examinadora:

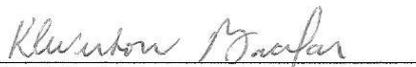
Sílvia Faustino de Assis Saes.
Doutora em Filosofia, UFBA
Universidade Federal da Bahia



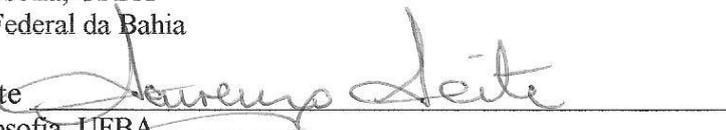
Elyana Barbosa.
Doutora em Filosofia, UFBA
Universidade Federal da Bahia



Kleverton Bacelar.
Doutor em Filosofia, UFBA
Universidade Federal da Bahia



Lourenço Leite
Doutor em Filosofia, UFBA
Universidade Federal da Bahia.



À minha mãe, Josélia Maria, exemplo de luta, força, coragem, trabalho e sofrimento eu ofereço, afetosamente, este trabalho.

AGRADEÇO:

Ao acaso, à contingência, a toda forma de mutação. A tudo que é absurdo, grave e simples. A tudo que é fraco, arruinado, tosco e viú. A tudo que se move e respira vida. Aos meus acertos e fracassos. Aos sofrimentos silenciosamente suportados e decifrados no corpo. A tudo que existe antes, entre, independente e depois da razão. Aos encantos da vida e a tudo que nela me causa desespero e aflição.

Nesse empreendimento, ora solitário, ora compartilhado, escrito entre as noites frias do inverno e as tardes quentes do verão, há de se reconhecer as pessoas que me ajudaram, por isso, é indispensável registrar aqui a minha gratidão, materializada em palavras, a algumas pessoas que, muito diretamente, estiveram ao meu lado e, de alguma maneira, contribuíram para a realização desse trabalho, nesse espírito sou muito grato:

Ao professor Haroldo Cajazeiras (UCSAL), sem o qual esse trabalho não seria empreendido, agradeço o incentivo, os conselhos e a palavra amiga

À professora Sílvia Faustino Saes, pela disponibilidade e motivação com a qual aceitou orientar essa densa trajetória de pesquisa, pela atenção e apoio, minha carinhosa gratidão

À professora Elyana Barbosa a qual, juntamente com a professora Sílvia, ajudou-me a entender as principais noções da filosofia de Foucault e mostrou-me as direções que essa pesquisa poderia tomar, pela serenidade e atenção, sou muito agradecido

Ao professor Kleverton Bacelar e ao professor José Crisóstomo, pela disponibilidade em participar do exame de qualificação deste trabalho e pelas contribuições que muito me ajudaram a corrigir os equívocos da minha pesquisa

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro (bolsa) com o qual eu pude adquirir os livros da pesquisa

À Dora Carteador que, no dia a dia do seu trabalho, presencia a tragédia humana manifestada na experiência da loucura, meu carinho e amizade pelo incentivo e atenção

Ao amigo Leonardo Rangel com quem eu dividi idéias e acolhi sugestões que me pouparam alguns erros e a minha segunda família: José Roberto, Marcos Antônio, Thiago Mascarenhas e Jeferson Lima, pela convivência amiga e pela vida compartilhada

A Clerivaldo Paixão, Ediane Lopes e Andreia Torquato que na vida engajada contribuem para um mundo mais humano, menos desigual, mostrando, através desse engajamento, que a vida pode ser reinventada a cada dia

Ao Prfº. Genival Machado (UCSAL), a Jorge Azevedo, Gilson Lopes, Bruno da Mata e a Carlos Passos da Hora, pelo apoio e amizade

Há algo de cada um de vocês nesse trabalho.

A todos que caminharam comigo até aqui ficando eu a dever o apoio, as idéias e os conselhos.

Interrogo essa estranha e bem problemática configuração das ciências humanas, à qual meu discurso se encontra ligado.¹

Michel Foucault.

¹ *Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia. Ditos e Escritos*, vol. II. Tradução de Elisa Monteiro. Forense Universitária, 2ª edição. Rio de Janeiro: 2005, p. 96.

RESUMO

Este trabalho pretende averiguar como a teoria cartesiana da representação e a análise das ciências humanas se inserem na principal obra de Michel Foucault referente a arqueologia do saber, qual seja, *As Palavras e as Coisas* (1966). Essa obra, juntamente com os demais livros e textos que dão forma a análise arqueológica, focaliza e privilegia a formação de saberes e de ciências específicas a partir da Renascença até a modernidade. No entanto, o estudo empreendido nesse livro não se propõe a realizar uma teoria geral sobre as ciências e nem tão pouco uma “sistemática” história dos saberes, mas uma análise ou mesmo um recorte, um estudo denominado por Foucault de “arqueologia” a qual objetivou estabelecer as configurações que possibilitaram o aparecimento de determinados conhecimentos a partir do enfoque privilegiado na emergência das ciências humanas no interior das quais o “homem” emerge como objeto central do seu domínio, o que somente na época Moderna se evidenciou. O tema da representação e a análise da constituição das ciências humanas articulam-se claramente em *As Palavras e as Coisas* no interior da análise de dois períodos históricos específicos: o classicismo e a modernidade. Ainda que o período da Renascença também seja analisado, a ênfase é dada a essas duas épocas, enfatizadas paulatinamente no livro de Foucault, isto é, ao reconstruir a arquitetura epistemológica do saber ocidental nos séculos XVI (fins), XVII, XVIII, XIX, XX e os discursos subjacentes às ciências analisadas no livro em questão, o filósofo tomou como parâmetro principalmente a análise da teoria da representação (Idade Clássica) e as ciências humanas (Idade Moderna). O surgimento da representação é marcado pelo fim do Renascimento (caracterizado pelo saber das semelhanças) e seu desaparecimento é assinalado pelo “nascimento do homem” na modernidade. Essa é a dinâmica das rupturas entre essas duas epistemes esboçadas em *As Palavras e as Coisas*. Enquanto o período clássico é pensado através das teorias da linguagem, da história natural e da análise das riquezas, vinculadas à teoria da representação, a modernidade é relacionada ao surgimento da filologia, da economia, da biologia e das ciências humanas (dos humanismos, da reflexão antropológica, da filosofia de Kant e Nietzsche). Percorrendo esse caminho delimitado por Foucault, buscaremos entender de que forma essas noções se ajustam ao método arqueológico, mais especificamente como elas se inserem na obra que é o elemento principal tanto para o nosso trabalho como para o método de Foucault.

Palavras-chave: Arqueologia; Discurso; Episteme; Saber.

RÉSUMÉ

Ce document vise à examiner comment la théorie cartésienne de la représentation et l'analyse des sciences humaines s'insèrent dans l'œuvre principal de Michel Foucault sur l'archéologie du savoir, *Les Mots et les Choses* (1966). Cette œuvre, ainsi que d'autres livres et textes qui forment l'analyse archéologique, se concentre sur la formation de connaissances et de sciences spécifiques de la Renaissance à la modernité. Toutefois, l'étude entreprise dans ce livre n'a pas l'intention de proposer une théorie générale des sciences, ni une histoire "systématique" des connaissances, mais une analyse, voire une coupure, une étude intitulée par Foucault d'«archéologie» qui a visé à établir des paramètres qui ont permis la formation de connaissances déterminés grâce à l'émergence des sciences humaines au sein duquel l'«homme» apparaît comme étant l'objet central de son domaine, ce qui n'est seulement mis en évidence lors de l'époque Moderne. La question de la représentation et l'analyse de la constitution des sciences humaines sont clairement énoncé dans *Les Mots et les Choses* à travers de l'analyse de deux périodes historiques spécifiques: le Classicisme et la Modernité. Bien que la période de la Renaissance soit également abordée, Foucault met l'accent sur ces deux époques, peu à peu souligné dans son œuvre, ceci afin de reconstruire l'architecture épistémologique des connaissances de l'Ouest fin XVI^{ème} siècle, XVII, XVIII, XIX, XX et la science qui sous-tendent les discours analysés dans le livre en question, le philosophe a pris comme paramètre essentiel l'analyse de la théorie de la représentation (Classique) et les sciences humaines (Moderne). L'émergence de la représentation est marquée par la fin de la Renaissance (caractérisé par la connaissance des similitudes) et sa disparition est marquée par la «naissance de l'homme» dans la modernité. Voici la dynamique des ruptures entre ces deux épistèmes énoncées dans *Les Mots et les Choses*. Alors que la période classique est analysée à travers les théories du langage, l'histoire naturelle et l'analyse de la richesse liée à la théorie de la représentation, la modernité, elle, est étudiée en fonction de l'émergence de la philologie, de l'économie, de la biologie et des sciences humaines (l'humanisme de la réflexion anthropologique, la philosophie de Kant et de Nietzsche). Marcher le long de ce chemin défini par Foucault, nous chercherons à comprendre comment ces concepts peuvent s'adapter à la méthode archéologique, plus spécifiquement comment elles s'intègrent dans l'œuvre, ce qui est l'élément principal pour notre travail ainsi que pour la méthode de Foucault.

Mots-clés: Archéologie; Discours; Episteme; Saber.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
Capítulo I – O Projeto Arqueológico	18
1.1 História da Loucura: uma arqueologia do estatuto da desrazão.....	26
1.2 A Loucura na Renascença.....	29
1.3 Do Século XVII ao Século XVIII: a experiência do internamento.....	32
1.4 O Século XIX: a emergência da psiquiatria.....	38
1.5 O Nascimento da Clínica: uma arqueologia do olhar médico.....	43
1.6 As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas.....	51
1.7 A Arqueologia do Saber.....	54
Capítulo II – O Sistema de Interpretação do Renascimento e a Representação Clássica	58
2.1 A Prosa do Mundo: as similitudes.....	64
2.2 Conveniência, emulação e analogia.....	66
2.3 Simpatia e assinalações.....	67
2.4 De Cervantes a Nietzsche, Freud e Marx: a negação das similitudes.....	69
2.5 A Episteme Clássica: a teoria da representação.....	73
Capítulo III – A Episteme Moderna	82
3.1 A Morte de Deus e o Esvaecimento do Homem.....	82
3.2 A Crítica aos Universais Antropológicos.....	87
3.3 As Ciências Humanas.....	92
3.4 As Novas Empiricidades e o Triedro dos Saberes.....	99
3.5 O Despertar Nietzscheano do Sono Antropológico.....	108
CONCLUSÃO	114
BIBLIOGRAFIA	119

INTRODUÇÃO

A primeira fase do pensamento de Michel Foucault é intitulada, por ele próprio, de “arqueologia do saber”.¹ Os principais estudos e noções dessa fase encontram-se reunidos nos livros representativos desse momento escritos durante a década de sessenta, mais precisamente nos anos de 1961 a 1969: *História da Loucura na Idade Clássica* (1961), *O Nascimento da Clínica* (1963), *As Palavras e as Coisas* (1966) e *A Arqueologia do Saber* (1969),² obra onde estão explícitas as noções centrais da análise arqueológica e na qual o filósofo tentou responder às questões fundamentais elaboradas no bojo dessa análise.

No estudo arqueológico, Foucault situou a constituição dos saberes em um conjunto de práticas e discursos que, segundo ele, não segue um caminho reto, linear, mas, ao contrário, é formado por “descontinuidades” e caracterizado por “rupturas” que podem ser situadas em momentos históricos específicos. Também para o filósofo, uma episteme determina a ordem do conhecimento em sua própria época. Toda ciência e toda cultura têm seu desenvolvimento em um “solo epistemológico”³ que lhe é contemporâneo e que sofre modificações históricas, por isso, “todo conhecimento se enraíza numa vida, numa sociedade, numa linguagem que têm uma história; e, nessa história mesma, ele encontra o elemento que lhe permite comunicar-se com outras formas de vida, outros tipos de sociedade, outras significações”.⁴ Assim, todo saber possui uma espécie de “história epistemológica” cabendo a arqueologia identificá-la.

As análises de Foucault sobre as ciências humanas⁵ giram em torno da idéia de que a configuração dessas ciências é confusa porque elas estão espelhadas nos métodos das ciências empíricas (biologia, economia e filologia) e que, por isso, há discursos, ou “práticas discursivas”,⁶ dessas ciências presentes na formação das ciências humanas, a partir dessa

¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Diálogos Sobre o Poder*. In: *Ditos e Escritos*, vol. IV. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2ª edição, p. 257. Citaremos como (*D. E.*).

² Delimitamos aqui, em linhas gerais, as obras centrais do estudo arqueológico. No entanto, vários textos, entrevistas e artigos de Foucault, organizados na coleção dos *Ditos e Escritos*, delimitam e expõem as noções centrais desse estudo.

³ As noções de solo epistemológico, campo epistemológico, disposição epistemológica, configuração epistemológica e episteme de uma época, são tratadas por Foucault como expressões sinônimas, elas se referem às mesmas coisas.

⁴ FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 8ª edição, p. 516. Iremos nos referir a obra, a partir dessa citação, como (*P. C.*).

⁵ Note-se que essas análises são referentes às ciências humanas de 1850 a 1950 (sociologia, psicologia, análise dos mitos e da literatura) período em que elas ainda são normativas e validadas pelas ciências empíricas (economia, biologia e filologia).

⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 7ª edição, pp. 52-55. Citaremos como (*A. S.*). Também: *Resposta ao Círculo de Epistemologia*. *D. E.* vol. II, p. 82. *O que é um Autor?* *D. E.* vol. III, p. 267. *Foucault*. *D. E.* vol. V, p. 236.

constatação, Foucault colocou sob questão o seu valor como ciência. A expressão mais contundente dessa idéia encontra-se, especificamente, em duas obras: *As Palavras e as Coisas* e posteriormente também em *A Arqueologia do Saber*. Nelas o filósofo buscou mostrar, como “arqueólogo” do pensamento, aquilo que possibilitou a formação e as transformações das ciências mediante a análise dos pressupostos históricos tanto da ciência quanto da filosofia, nos sistemas de pensamento e discursos das epistemes renascentista, clássica e moderna. Essa investigação se tornou possível através de um estudo minucioso, um método de análise específico o qual permitiu ao filósofo identificar “as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma ‘arqueologia’”.⁷

A análise arqueológica elege, em cada livro, uma temática muito particular, sempre nova, por isso, diferente uma da outra: loucura, medicina clínica e ciências humanas, essas análises obedecem a algumas linhas mestras. Primeiramente, a *História da Loucura* analisa como foi possível o nascimento da psiquiatria e o surgimento da noção de doença mental, isto é, o momento em que surge a ciência psiquiátrica onde a loucura passou a ser entendida não mais como fenômeno sobrenatural, enigma, perturbação de uma ordem qualquer, mas como “doença da mente”, o que foi evidenciado apenas na modernidade (período do cume da racionalização da loucura), essa é uma das principais teses de *História da Loucura*.

O livro de Foucault também analisa a prática do internamento e o domínio que a razão exerceu sobre a loucura. A obra é escrita tendo como abordagem o conceito de experiência trágica da loucura, as representações e os conceitos históricos de loucura retratados na pintura, na literatura e na medicina: lunático, violento, delirante, bobo, doente, demente, irracional, desatinado, a noção de desrazão⁸ e alusão ao *cogito* cartesiano (sujeito de pensamento que pelo uso da razão exclui a loucura). Assim, Foucault pretendeu mostrar, entre outros aspectos, como o louco se tornou “produto da razão”, objeto de uma sistemática análise racional. Dessa forma, na “*História da Loucura*, do que se trata? Procurar balizar qual é não tanto o tipo de conhecimento que se pode formar no que diz respeito à doença mental, mas qual é o tipo de poder que a razão não cessou de querer exercer sobre a loucura do século XVII até a nossa época”.⁹ Em suma, trata-se de identificar o que determinou as rupturas nas diferentes compreensões dos distúrbios mentais do Renascimento até o nascimento da psiquiatria no século XIX e de como a loucura, seu estatuto de doença mental e o internamento (exclusão)

⁷ P. C., p. XIX.

⁸ Essas representações históricas da loucura definiram conceitos e contribuíram para o desenvolvimento de métodos arbitrários de tratamento e de identificação da loucura.

⁹ *Poder e Saber*. D. E. IV, p. 226.

tiveram por objetivo o banimento da insanidade. Sob esse viés, juntamente com os estudos sobre a psicologia,¹⁰ a medicina clínica e as ciências humanas, Foucault iniciou as abordagens arqueológicas.

O Nascimento da Clínica, As Palavras e as Coisas, e *A Arqueologia do Saber* consolidam, de modo geral, uma linha de análise que pode ser enunciada através dos seguintes questionamentos: como se modificaram, a partir do século XVIII, as práticas e os discursos médicos? Quais foram as fases pelas quais a medicina clínica passou? Qual é a ligação entre as ciências humanas e o método clínico? Que relação há entre o discurso das ciências humanas e os enunciados da biologia?¹¹ Quais métodos e conceitos permitem a classificação do normal e do patológico? Como o homem se tornou objeto e sujeito do conhecimento¹² na modernidade? De que maneira a “constituição do homem” pelas ciências humanas revela, ao nível arqueológico, as raízes históricas do surgimento dessas ciências, seus discursos e suas práticas? Como algumas formas de saber foram possíveis durante momentos históricos precisos? O que especifica a ruptura entre uma episteme e outra? O que a arqueologia pode dizer do presente? O que a diferencia da história epistemológica?

No âmbito dessas questões, o nosso principal objetivo é circunscrever e interpretar, através de uma leitura comentada, como se inserem em *As Palavras e as Coisas* o tema da representação e as ciências humanas. Para alcançar esse objetivo, nosso estudo estará amparado pela análise dos três aspectos estratégicos e centrais de *As Palavras e as Coisas*: o estudo dos períodos (epistemes) renascentista ou pré-clássico, clássico e moderno, estudo este delimitado pela análise das similitudes (século XVI até fins do século XVII), pela noção cartesiana de representação (século XVIII) e pela emergência das ciências humanas (século XIX). Essas três epistemes preparam os argumentos e a tese principal do livro: que o “homem” só foi possível através dos saberes (empíricos) da modernidade.

Foi o fim da representação clássica, questionada a partir de Kant, que possibilitou o surgimento do saber moderno, isto é, Foucault constata um importante acontecimento no pensamento do século XIX: a teoria da representação determinando a estrutura do saber clássico e o fim dessa estrutura de conhecimento dando lugar ao limiar da modernidade (através do pensamento filosófico de Kant, dos saberes empíricos e das ciências humanas),

¹⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. *Doença Mental e Psicologia*. Tradução de Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 2000. 6ª edição.

¹¹ Cf. FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 6ª edição, p. 39. (N. C.). Em *As Palavras e as Coisas*, as ciências humanas aparecem como ciências que não têm um modelo próprio de fundamento, elas tomam modelos de outras ciências como a biologia, a economia e a filologia.

¹² Cf. *P. C.*, p. 430.

essa constatação é enfatizada diversas vezes em *As Palavras e as Coisas* e constitui uma de suas principais conclusões. Ademais, Foucault não considerava Descartes um filósofo moderno (ao contrário do que é comumente postulado na história da filosofia) e sim um filósofo clássico. Isso se deve ao fato de o filósofo considerar o pensamento moderno a partir de Kant, ou seja, para Foucault o filósofo alemão, ao questionar a representação em seus limites e ao colocar em evidência a discussão sobre “o que é o homem”, abre um novo campo de pensamento de grande proporção sobretudo porque essa questão (o que é o homem?) não permanece apenas em Kant ou na filosofia, ela se estende a outras áreas de conhecimento como no campo das ciências humanas. É por isso que o pensamento de Kant além de ser, para Foucault, um pensamento antropológico, funda a modernidade e assim o *status* de filósofo moderno é dado a Kant e não a Descartes. E mais: Foucault usa o termo “*cogito* moderno”¹³ para contrapor o pensamento de Kant ao *cogito* de Descartes.

Embora o nosso problema esteja ligado diretamente apenas ao período clássico e moderno, trataremos também do renascimento porque, tanto para situar o tema da representação quanto a análise do estatuto das ciências humanas, precisaremos nos reportar ao tema das similitudes renascentista como aquele que precede a representação clássica, isto é, para melhor compreendermos como a teoria de Descartes substitui o tema das semelhanças, será preciso mostrar em que medida a representação funda um conhecimento diferente da episteme renascentista. O Renascimento é uma época estratégica nas análises de Foucault porque, ao assinalar a emergência da época clássica, o filósofo nos remete ao Renascimento para entendermos como o sistema de interpretação do século XVI cedeu lugar a literatura, com o *Dom Quixote* de Cervantes, a teoria da representação de Descartes e depois aos sistemas de interpretação de “Nietzsche, Freud e Marx”. O período renascentista é a base de comparação para a época clássica assim como a época clássica serve de comparação para a época moderna, isso sempre no quadro das rupturas ou dessas “duas grandes rupturas”: a que vai do Renascimento ao classicismo e deste a Idade Moderna. Assim, temos como objeto e como objetivo de investigação fazer o recorte dos dois temas centrais da nossa proposta de estudo e para tal recorte se esclarecer, é preciso percorrer o movimento que o livro faz, ou seja, seguiremos, metodologicamente, a delimitação das três épocas que mencionamos enfatizando sempre a ruptura e os deslocamentos de problemática entre elas.

¹³ Ibidem, pp. 446-447.

Para sermos ainda mais específicos, esta dissertação divide-se em três capítulos formando um conjunto de unidades temáticas constituintes do processo de exposição do nosso estudo e cujos conteúdos são organizados da seguinte maneira: no primeiro capítulo iremos circunscrever, através de delimitações conceituais em *História da Loucura, O Nascimento da Clínica, As Palavras e as Coisas* e em *A Arqueologia do Saber*, a própria noção de arqueologia tentando mostrar a trajetória dessa análise e a idéia central que orienta esse estudo em cada uma dessas obras. Assim, a natureza do primeiro capítulo obedecerá apenas à tentativa de introduzir o método de Foucault mostrando como a sua interpretação do termo “arqueologia” é construída e de que maneira essa noção é empregada nos textos mais expressivos desse projeto filosófico.

O segundo capítulo reunirá os dois temas essenciais para a análise das epistemes renascentista e clássica: as similitudes e a teoria da representação, por isso, ele preparará o auge do nosso trabalho que é a abordagem da episteme moderna. Dessa forma, esse capítulo se encarregará de fornecer os elementos principais para entendermos como a teoria clássica da representação, precedida pelo tema das semelhanças, deu lugar às teorias filosóficas modernas que, ao questionarem os limites da racionalidade clássica, deram um outro tratamento a questão do conhecimento e foram fundadoras de um modo de fazer filosofia que influenciou, principalmente, os séculos XIX e XX, especificamente nos referimos a Kant e Nietzsche.

No terceiro capítulo trataremos de abordar o tema das ciências humanas no interior do surgimento da época moderna (esse tema está subordinado a emergência da modernidade com os saberes empíricos), período no qual a arqueologia de Foucault vê o desenvolvimento de uma reflexão contemporânea sobre o homem e onde o filósofo também analisou o estatuto e a condição de possibilidade das ciências em questão. Tentaremos elucidar, através dessa análise original do filósofo, os seus aspectos fundamentais: a indagação de como o homem se constituiu na modernidade como objeto empírico e o tema da “morte do homem”, tese remetida a Nietzsche através das idéias da morte de Deus e do “super-homem”, identificando, a partir daí, a filiação de Foucault ao pensamento do filósofo alemão. Situaremos também o pensamento de Kant como um marco da modernidade e o pensamento de Nietzsche como o marco do pensamento contemporâneo situando-o, juntamente com Heidegger, na crítica proposta por Foucault ao humanismo e aos “antropologismos modernos”.

Durante esses três momentos, estaremos dialogando com *A Arqueologia do Saber* (que circunscreve os principais temas das obras que a antecede) e com o conjunto de textos organizados nos volumes dos *Ditos e Escritos* os quais “prolongam a problematização histórica de cada um dos seus livros no sentido da construção do problema atual, loucura,

(saber), castigo ou sexualidade”¹⁴ (o problema atual “saber” é acréscimo nosso). Julgamos ser mais adequado dialogar e interpretar direta e privilegiadamente os textos de Foucault e depois fornecer acréscimos à nossa interpretação através de fontes secundárias de comentadores e de estudos já “consagrados” de sua filosofia, como o estudo de Deleuze e as contribuições de Didier Eribon, por exemplo.

Embora tratemos as obras da arqueologia obedecendo à seqüência de publicação, o nosso objetivo não é fazer uma análise histórica ou um resumo do pensamento de Foucault, ao contrário, o nosso trabalho consiste em examinar as noções, tal como apresentamos anteriormente, que julgamos mais importantes para a compreensão do tema do nosso estudo. Sendo assim, não é nossa intenção dar uma homogeneidade ao pensamento e às obras do filósofo, uma sistematicidade ou pretender uma teoria geral sobre suas questões. O próprio Foucault põe isso em evidência ao afirmar que “não tenho teoria geral, fabrico, como posso, instrumentos que são destinados a fazer aparecer objetos”.¹⁵ Portanto, suas obras não constituem uma cadência ininterrupta de temas os quais só têm sentido ou só podem ser compreendidos se analisados como um sistema teórico fechado de conceitos contínuos e lineares. Nesse sentido, cada um de seus livros é particular e corresponde a uma preocupação específica, cada um tem delimitações conceituais particulares, mas não isoladas ou fechadas em si, cada nova abordagem completa, reforça ou aprofunda a abordagem anterior. Com relação a essa hipótese, vejamos o que o filósofo afirmou referindo-se a *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*: “nenhum desses textos é autônomo, nem suficiente por si mesmo: eles se apóiam uns nos outros, na medida em que se trata, a cada vez, da exploração muito parcial de uma região limitada. Eles devem ser lidos como um conjunto apenas esboçado de experimentações descritivas”.¹⁶ Cada uma de suas obras oferece uma abordagem específica sobre um determinado assunto, cada uma trata um assunto particular a sua pretensão e ao seu objetivo, esse fato já se mostra evidente nas introduções dos livros de Foucault onde ele delimita, sem nenhuma ambigüidade e com precisão, o tema ao qual o estudo pretendido irá se dirigir.

¹⁴ DELEUZE, Gilles. *As Dobras, ou o de-dentro do Pensamento (subjectivação)*. In: *Foucault*. Tradução de José Carlos Rodrigues. Lisboa: Vega, 1992. 4ª edição. p. 154.

¹⁵ *Poder e Saber. D. E.* vol. IV, p. 229.

¹⁶ *Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia*. In: *Ditos e Escritos*, vol. II. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2ª edição, p. 95. P. C., p. XXII.

A arqueologia é portadora de conceitos e de objetivos próprios, particulares a sua investigação, por isso, nós a consideramos como parte de um momento específico na trajetória filosófica de Foucault. Os conceitos da arqueologia são unidades interdependentes. Nesse sentido, não acreditamos em sistema, mas em momentos nos quais uma nova problemática é inaugurada, vista sob outro ângulo, esboçada de uma maneira diferente. A articulação conceitual nas obras de Foucault é necessária e mesmo fundamental para seu projeto filosófico. Por isso, *História da Loucura, O Nascimento da Clínica, As Palavras e as Coisas e A Arqueologia do Saber* se encadeiam para formar um projeto sincrônico e se completam na medida em que fundamentam as análises e conclusões do panorama geral da “arqueologia do saber”.

Embora destaquemos essas considerações, discutir se há ou não um “sistema unitário” no pensamento de Foucault ou se ele foi ou não estruturalista, são temáticas que não estão destinadas a proposta de estudo aqui lançada, não é nossa intenção reavivar esse debate ou reascender a chama da diafonia de interpretações. Isso permite que não nos percamos em polêmicas que pouco esclarecem o pensamento do filósofo.

Em seu projeto filosófico, Foucault pretendeu “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos (...), lidando com três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos”.¹⁷ Esse tema é um eixo importante às temáticas de Foucault. Ele o coloca no contexto de três discussões, por isso, a sua principal pretensão foi estudar a constituição e a “dissolução” do sujeito em três momentos distintos que compreendem os três momentos de suas pesquisas filosóficas: sujeito objeto da dicotomia da razão e desrazão, do normal e patológico, do racional e o desatinado, da experiência trágica da loucura, objeto da psiquiatria moderna, da loucura como uma doença postulada (classificada nos documentos médicos e psiquiátricos como doença mental) e da experiência generalizada do internamento; sujeito objeto do discurso e da experiência da medicina clínica, da classificação das doenças e do “olhar médico”; sujeito objeto dos saberes empíricos e das ciências – destacando as ciências humanas –, do estudo da vida, do trabalho, da linguagem, de sua finitude e dos discursos humanísticos modernos, (**arqueologia do saber**). Sujeito das relações de poder¹⁸ e verdade, das práticas políticas e institucionais de dominação e sujeição, sujeito produzido pelos discursos e práticas do sistema capitalista

¹⁷ RABINOW, Paul. e DREYFUS, Hubert. *O Sujeito e o Poder*. In: *Michel Foucault – Uma Trajetória Filosófica para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 1ª edição, p. 231.

¹⁸ A esse respeito, o filósofo ainda esclareceu: “não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa”. Cf. Idem, *ibidem*, p. 232.

atrelado aos mecanismos de disciplinamento (a produção de “corpos dóceis”),¹⁹ de coerção do corpo e do bio-poder, da relação entre poder e resistência, poder-saber; sujeito da sexualidade: da libido em produção discursiva, da percepção da sexualidade como algo perigoso, pecaminoso, da tríade sujeito-sexualidade-repressão, (**genealogia**); e, por fim, sujeito produzido por relações consigo mesmo – cuidado de si –, da interpretação de si através de códigos morais pré-definidos, dados como verdadeiros, da análise da ética sexual romana e grega, da “estética da existência” (**ética ou hermenêutica do sujeito**).

O enfoque sobre esses três temas foi dado pelo próprio Foucault quando tentou mostrar os três eixos que compõem suas análises. “Os problemas que estudei são os três problemas tradicionais. 1) Que relações mantemos com a verdade através do saber científico, quais são nossas relações com esses ‘jogos de verdade’ tão importantes na civilização, e nos quais somos simultaneamente sujeitos e objetos? 2) Que relações mantemos com os outros, através dessas estranhas estratégias e relações de poder? Por fim, 3) quais são as relações entre verdade, poder e si mesmo”²⁰ Esse é o quadro teórico através do qual Foucault investigou um conjunto de práticas em três grandes domínios: o domínio do saber, o domínio do poder e o domínio da ética, ou seja, o filósofo propõe uma “ontologia de nós mesmos” que implica nas seguintes questões: 1. Como nos constituímos ao nível do “saber” e das “ciências” na modernidade? 2. Como a sociedade se organiza ao nível dos poderes, como nós nos constituímos como sujeitos que sofrem e exercem relações de poder (força) e de resistência? Como o poder nos constitui como sujeitos normatizados, adestrados e disciplinados? 3. Como somos constituídos no âmbito de uma determinada ação moral, na constituição de nós mesmos pautada em códigos morais pré-estabelecidos?²¹

Foucault foi um filósofo de múltiplas faces que não se deixava caricaturar a unidade de um perfil cristalizado e a sincronia de conceitos fechados ou caricaturas dogmatizadas (por isso sua repulsa em ser classificado como estruturalista),²² seu pensamento apresenta um vasto

¹⁹ Cf. FOUCAULT, Michel. *Os Corpos Dóceis*. In: *Vigiar e Punir – História da Violência nas Prisões*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002. 25ª edição.

²⁰ FOUCAULT, Michel. *Verdade, Poder e Si Mesmo*. In: *Ditos e Escritos*, vol. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2ª edição, p. 300. *O Retorno da Moral*. Idem, ibidem., p. 253 e *Polêmica, Política e Problematizações*, p. 230. *Resposta ao Círculo de Epistemologia*. *D. E.* vol. II, p. 350.

²¹ É assim que, no nosso entender, não há o primeiro, o segundo e o terceiro Foucault, mas três fases de pensamento. Há um único Foucault que se preocupou com três problemas deslocados e modificados conceitualmente. Embora a Arqueologia, a Genealogia e a Ética sejam temas distintos, eles estão entrelaçados. A rede conceitual em torno desses três temas permite compreender o tema central das análises do filósofo: o sujeito.

²² Cf. FOUCAULT, Michel. *O Grande Internamento*. In: *Ditos e Escritos*, vol. I. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2ª edição, p. 285. *Prefácio à Edição Inglesa*. *D. E.* vol. II, p. 188 e *Poder e Saber*. *D. E.* vol. IV, p. 229.

conjunto de abordagens, de elementos e de temas que, por esse fato, permite pensar diversos assuntos abrindo assim um espaço de questões bastante abrangentes, de aplicação em diversas áreas do conhecimento como o Direito, a Psicologia, a História, a Análise Literária, entre outros. Dessa forma, ele não se furtou em ser aquilo que uma sociedade espera de um filósofo: um homem que agrega, consolida e organiza as idéias, os sentimentos, as perguntas e as respostas que se localizam de maneira vaga, difusa e incompreendida no seio da comunidade a qual se está inserido.

Como filósofo do seu tempo,²³ Foucault diagnosticou os problemas e as encruzilhadas nas quais as ciências, o pensamento filosófico e a vida estavam imersos propondo caminhos nos quais somente a “reinvenção de um novo tempo”, a possibilidade de outro olhar sobre nossas práticas, uma nova maneira de conhecer e interpretar os discursos, fossem capazes de nos “salvar” dessas encruzilhadas ou de melhor entendê-las. “Devemos, disse ele, começar por reinventar o futuro mergulhados em um presente mais criativo. Deixemos cair Disneylândia e pensemos em Marcuse”.²⁴

Esse trabalho pretende fazer filosofia como uma “crítica do presente”, como sinalizou Foucault. Em que o presente suscita uma reflexão filosófica? A filosofia, nesse caminho, pode ser entendida como uma espécie de diagnóstico da atualidade, isso significa pensar o solo histórico no qual fomos gerados, pensar “o que se passa agora”,²⁵ o que somos nesse instante em que vivemos, através da historicidade da formação do nosso modo de pensar e dos discursos que, ao longo da história, foram gerando formas de pensamento e suscitando práticas, por isso, a preocupação de Foucault em estudar os “acontecimentos discursivos” porque “há, em nossa sociedade e naquilo que somos, uma dimensão histórica profunda e, no interior desse espaço histórico, os acontecimentos discursivos que se produziram há séculos ou há anos são muito importantes. Somos inextricavelmente ligados aos acontecimentos discursivos. Em certo sentido, não somos nada além do que aquilo que foi dito, há séculos, meses, semanas...”²⁶

Analisar um objeto, uma época ou um tipo de conhecimento qualquer, tomando a filosofia como ferramenta de análise, significa tratá-la como uma espécie de “fábrica” de conceitos com a exigência de que eles sirvam para desvelar o que ainda não foi revelado, para desmascarar o que foi e o que ainda está mascarado, o que não foi, até então, evidenciado, “não dito”, o que está encoberto por discursos, ocultado pelas práticas institucionais; que

²³ *Conversa com Michel Foucault. D. E. vol. IV, p. 13.*

²⁴ *Idem, ibidem, p. 316.*

²⁵ *A Tecnologia Política dos Indivíduos. D. E. vol. V, p. 301.*

²⁶ *Diálogo Sobre o Poder. D. E. vol. IV, p. 258.*

esses conceitos fabricados ou diluídos pela filosofia²⁷ sirvam para desenvolver idéias antes não pensadas e se pensadas repensá-las mais uma vez, reinventá-las, reconstruí-las, reavaliá-las e recriá-las, a final, o que é a filosofia “senão uma maneira de refletir, não exatamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre nossa relação com a verdade? (...). É filosofia o movimento pelo qual, não sem esforços, hesitações, sonhos e ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo. É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é”.²⁸ Ou ainda, a filosofia é “a busca de tudo que é estranho e questionável no existir, de tudo que a moral até agora banuiu”.²⁹

²⁷ Em *O que é a Filosofia?* Deleuze coloca a filosofia como um conhecimento cuja finalidade principal é conceituar, usar conceitos para construir objetos. “O filósofo é o amigo do conceito, ele é conceito em potência (...). A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos (...). Criar conceitos sempre novos é o objetivo da filosofia”. Cf. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2007. 2ª edição, p. 13.

²⁸ *O Filósofo Mascarado. D. E.* vol. II, p. 305.

²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo – como alguém se torna o que é.* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2005. 2ª edição, prólogo, § 3.

CAPÍTULO I

O PROJETO ARQUEOLÓGICO

A análise do estatuto da loucura, a emergência de uma anatomoclínica, a relação entre a biologia, as ciências humanas e o método clínico, o estudo das condições de possibilidade do saber empírico, o privilégio do “homem” no discurso das ciências humanas, e a consolidação, em períodos históricos específicos, de determinadas formas de saber; ao conjunto dessas análises Foucault estabeleceu como método a “arqueologia” pretendendo demarcar e fazendo aparecer as rupturas, as mudanças e “as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico”.³⁰ Ora, ao afirmar que o conhecimento depende de certas configurações (temporais), por seu caráter histórico e mutável, Foucault se põe ao lado dos que reconhecem o caráter falível, instável e provisório do conhecimento, ao mesmo tempo mostra que, por esse fato, sempre haverá uma nova configuração que norteará o saber esbelecendo assim uma “positividade”.³¹ Nessa perspectiva, a arqueologia “dirá como as configurações próprias a cada positividade se modificaram (...), estudará o deslocamento das positivities umas em relação às outras (...) enfim e sobretudo, mostrará que o espaço geral do saber (...) é feito de organizações”.³²

Foucault encaminhou seu argumento no sentido de mostrar que seu estudo não deve ser confundido com uma análise histórica-factual, que procura descrever fatos, assinalar datas e acontecimentos ou fazer uma história linear das idéias, por isso, ele especificou o seu método diferenciando-o da história epistemológica e da história tradicional afirmando: “mais que de uma história no sentido tracional, trata-se de uma ‘arqueologia’”.³³

As pesquisas arqueológicas, concentradas principalmente no estudo das ciências humanas, do humanismo e da filosofia, determinaram os traços mais relevantes das epistemes clássica e moderna. A exigência de uma abordagem que desse conta principalmente da organização e da trajetória desses dois momentos históricos, e da passagem de um para o

³⁰ P. C., p. XIX.

³¹ O termo “positividade” é empregado por Foucault para circunscrever, ao nível arqueológico, o sistema que rege uma determinada formação discursiva que deve dar conta das identidades formais e continuidades temáticas, nesse aspecto, “a positividade desempenha o papel do que se poderia chamar um *a priori* histórico”. A. S., p. 144. A positividade circunscreve a discursividade dos saberes e do sistema que deve dar conta do jogo, dos conjuntos de enunciados, de suas defasagens e suas lacunas (Cf. *Resposta ao Círculo de Epistemologia. D. E.* vol. II, p. 106.) bem como o reconhecimento do saber como positivo (e sua localização como discurso), ou seja, como efetivo, submetido ao critério da história e não da racionalidade, ao contrário da epistemologia, dessa forma, “se, do ponto de vista da racionalidade dos conhecimentos, podemos realmente falar em pré-história, para as positivities só podemos falar em história”. P. C., p. 302.

³² P. C., p. 298.

³³ *Ibidem*, p. XIX.

outro, levou Foucault a desenvolver um método de análise que tem uma abordagem conceitual própria e que toma como pano de fundo períodos históricos determinados. Essa abordagem é exterior aos esquemas tradicionalmente elaborados através de décadas por historiadores das ciências e epistemólogos. Emerge assim, nessa busca e a partir dos estudos sobre a psicologia, a psiquiatria, a loucura e as ciências humanas – que desembocaram em *Doença Mental e Psicologia*, *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica*, *As Palavras e as Coisas* e *A Arqueologia do Saber*, todos da década de 1960 – o método arqueológico.

Como arqueólogo do saber, o autor de *Vigiar e Punir* explorou as configurações históricas e os discursos das ciências e dos saberes constituídos numa determinada rede ou campo epistemológico. No entanto, salientamos que Foucault orientou cuidadosamente seu argumento no sentido de mostrar que suas análises não podem ser confundidas estritamente com o trabalho de um historiador tradicional das ciências. “Assim, meu projeto não é o de fazer um trabalho de historiador, mas descobrir por que e como se estabelecem relações entre os acontecimentos discursivos”,³⁴ trata-se de construir análise filosófica sob bases históricas tendo como pano de fundo a episteme de uma época, suas rupturas, seus discursos e as modificações pelas quais passam as ciências, portanto, o filósofo nos adverte: “meu trabalho está entre pedras de espera e pontos de suspensão. Gostaria de abrir um canteiro, tentar, e se eu falhar, recomeçar de outro modo (...). Meus livros não são tratados de filosofia nem estudos históricos; no máximo fragmentos filosóficos em canteiros históricos”.³⁵ A arqueologia também não pode ser relacionada ao trabalho do arqueólogo no sentido mais específico, literal e direto desse termo, ou seja, o objetivo do filósofo, como ele mesmo mostrou, não foi o de escavar conhecimentos para descobrir neles uma “origem festiva”, camadas profundas ou um começo a partir do qual “todo o resto” foi possível e sim encontrar, na história dos “saberes” e das “ciências”, camadas superficiais, transformações, discursos e interrelações, então, a noção de arqueologia aqui é empregada no sentido de construção de um “canteiro de análise”, de um espaço de projeção sobre um determinado estudo e não de escavação para encontrar profundidade, origem etc. Podemos observar essa hipótese em uma passagem elucidativa sobre esse aspecto da arqueologia na qual Foucault afirma:

eu não procuro estudar o começo no sentido da origem primeira, do fundamento a partir do qual todo o resto seria possível. Não estou à procura desse primeiro momento solene a partir do qual, por exemplo, toda a matemática ocidental foi possível (...). São sempre começos relativos que procuro, antes instaurações ou transformações do que fundamentos, fundações. E, depois, me incomoda da mesma

³⁴ *Diálogo Sobre o Poder*. D. E. vol. IV, p. 258.

³⁵ *Mesa-redonda em 20 de Maio de 1978*. D. E. vol. IV, p. 336.

forma a idéia de escavações. O que eu procuro não são as relações que seriam secretas, escondidas, mais silenciosas ou mais profundas do que a consciência dos homens. Tento, ao contrário, definir relações que estão na própria superfície dos discursos; tento tornar visível o que só é invisível por estar muito na superfície das coisas.³⁶

São as relações que permeiam a superfície dos discursos que Foucault analisou em seu projeto arqueológico no qual, em seus vários desdobramentos, há a evidente pretensão em partir do princípio de que todo conhecimento estabelece diálogo com outros conhecimentos seja para questioná-los, negá-los, completá-los, explicá-los em seus aspectos não distinguidos com exatidão, aperfeiçoá-los ou ampliá-los, por isso, a arqueologia é uma investigação em torno da relação entre as ciências, isto é, da relação de formações discursivas tratando de mostrar as possíveis aproximações dos enunciados, científicos ou não, seus “regimes de verdade”, seus diferentes níveis de organização e os aspectos que diferenciam-os, aproximamos e individualizam-os.

A arqueologia é um método de interpretação dos saberes constituídos na modernidade e de suas relações que, por suas propriedades, difere-se da história das idéias e da história epistemológica. *As Palavras e as Coisas* reflete e evidencia essa pretensão. Maior evidência disso encontramos também em *A Arqueologia do Saber*, mais especificamente na quarta parte intitulada “A Descrição Arqueológica” onde Foucault faz uma importante distinção entre a história das idéias, as descrições epistemológicas ou “arquitetônicas” e a descrição arqueológica diferenciando o projeto arqueológico das duas primeiras. Essa distinção é de suma importância porque é através dela que percebemos o que há de diferente e de específico na história epistemológica, na história das idéias e das ciências e na análise arqueológica, ou seja, toda essa abordagem tem por objetivo diferenciar a análise arqueológica tanto da história das idéias quanto das descrições, ou da história epistemológica mostrando o que há de particular e o que caracteriza a arqueologia do saber. Logo nas primeiras páginas de *As Palavras e as Coisas*, o filósofo já adverte, cautelosamente, que a análise proposta nesse livro “não compete a história das idéias ou das ciências (...). Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer”.³⁷ Vejamos então de que forma essa idéia é posta.

³⁶ Michel Foucault *Explica seu Último Livro*. D. E. vol. II, pp. 145-146.

³⁷ P. C., p. XVIII.

Ora, no que se refere a descrição arqueológica, ela pode ser caracterizada, de acordo com o texto de Foucault, como uma análise que tem por finalidade individualizar e descrever formações discursivas, “deve compará-las, opô-las umas às outras na simultaneidade em que se apresentam, distingui-las das que não têm o mesmo calendário, relacioná-las no que podem ter de específico com as que as envolvem e lhes servem de elemento geral.”³⁸ Enquanto as descrições epistemológicas ou “arquitetônicas” tomam como análise “a estrutura interna de uma teoria”,³⁹ o estudo arqueológico tem como foco a pluralidade dos enunciados, o conjunto de registros e as unidades justapostas, por isso, “a arqueologia não é, pois, uma ciência, uma racionalidade, uma mentalidade, uma cultura; é um emaranhado de interpositividades cujos limites e pontos de cruzamento não podem ser fixados de imediato.”⁴⁰ Já no âmbito da história das idéias, a análise se volta para a história dos acontecimentos “imperfeitos, mal fundamentados, que jamias puderam adquirir, ao longo de uma vida obstinada, a forma da cientificidade”, e, por outro lado, ela também “se encarrega do campo histórico das ciências, das literaturas e das filosofias (...); segue a gênese de sistemas e obras”.⁴¹ O que todo esse argumento quer mostrar pode ser transposto, resumidamente, nos seguintes termos: a análise arqueológica não é uma descrição dos começos e dos fins, das continuidades (lineares) obscuras e dos “retornos”, da transição contínua dos fatos, da história das ciências, muito menos a reconstituição de um desenvolvimento no curso de uma linha reta da história do conhecimento ou uma “celebração” de fatos, datas e/ou uma análise interna de uma ciência, na análise de Merquior, a arqueologia de Foucault “não se preocupa com a ‘estória’ da ciência – a narrativa de seu progresso no caminho do saber verificável, objetivo”.⁴²

O estudo de Foucault mostra como as ciências se desenvolveram não por acumulação ou continuidade do conhecimento, mas por rupturas, relacionando o desenvolvimento científico às transformações culturais e racionais, isto é, a história arqueológica debruça-se sobre as condições históricas de possibilidade do conhecimento valorizando as rupturas, os deslocamentos e os cortes, por isso,

o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a epistémê onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de sua condição de possibilidade.⁴³

³⁸ A. S., p. 177.

³⁹ Ibidem, p. 177.

⁴⁰ Ibidem, p. 180.

⁴¹ Ibidem, p. 155.

⁴² MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o Nihilismo de Cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 107.

⁴³ P. C., p. XVIII.

E ainda:

na historicidade do saber, o que conta não são as opiniões, nem as semelhanças que, através das idades, se podem estabelecer entre elas (...); o que é importante, o que permite articular em si mesma a história do pensamento, são suas condições internas de possibilidade.⁴⁴

A história epistemológica é uma espécie de descrição de fatos considerados importantes para a história das ciências mostrando através deles o progresso da razão, seu objeto de estudo é voltado para as “regiões de cientificidade da natureza e da vida, estudando ciências como a matemática, física, química, biologia, anatomia, fisiologia”.⁴⁵ A análise arqueológica, em direção oposta, encontra seu ponto culminante em torno da investigação dos saberes sobre o homem na episteme moderna (uma das principais teses de *As Palavras e as Coisas*), isto é, numa investigação sobre o homem como um fato (recente), assim, o estudo é voltado para a constituição dos saberes sobre o homem na modernidade, sobre como o homem foi constituído na emergência de “novas empiricidades” onde ele mesmo é objeto do saber empírico. Essa constatação só foi possível através da análise dos discursos, das práticas e da possibilidade das ciências aplicadas diretamente ao estudo do homem: as ciências humanas. Como o subtítulo de *As Palavras e as Coisas* sugere, a arqueologia é um estudo, histórico-filosófico, da emergência das ciências humanas, dos saberes na modernidade e “não privilegia em suas análises a racionalidade científica”.⁴⁶

Através dessas distinções, a arqueologia se configura em aspectos diversos, mas que podem ser circunscritos, como mostra Foucault em toda *A Arqueologia do Saber*, em elementos mais específicos, mais diretos e mais característicos. Observemos então, grosso modo e de maneira bastante geral, quatro aspectos os quais o filósofo descreve no texto em questão: 1. a arqueologia define “os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras (...); ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de *monumento*”, ou seja, naquilo que o caracteriza como um acontecimento ligado a outros acontecimentos em seus aspectos próprios, como práticas que obedecem a certas regras de formação, sejam essas regras mantendo relação com os objetos, com os temas, com teorias, com a formação de uma ciência ou com a positividade de um saber. 2. O problema da arqueologia é “definir os discursos em sua especificidade; mostrar em que sentido o jogo das regras que utilizam é irreduzível a qualquer outro; segui-los ao longo de suas arestas exteriores para melhor

⁴⁴ Ibidem, p. 379.

⁴⁵ MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 2ª edição. p. 09.

⁴⁶ Idem, ibidem, loc. cit.

salientá-los (...); não é uma ‘doxologia’ mas uma análise diferencial das modalidades de discurso”.⁴⁷ 3. A arqueologia

não quer reencontrar o ponto enigmático em que o individual e o social se invertem um no outro. Ela não é nem psicologia, nem sociologia, nem, num sentido mais geral, antropologia da criação. A obra não é para ela um recorte pertinente (...). Ela define tipos e regras de práticas discursivas que atravessam obras individuais, às vezes as comandam inteiramente e as dominam sem que nada lhes escape; mas às vezes, também, só lhes regem uma parte. A instância do sujeito criador, enquanto razão de ser de uma obra e princípio de sua unidade, lhe é estranha (grifo nosso).⁴⁸

Foucault mostra, por fim, que a arqueologia é portadora da historicidade do discurso porque ela

não procura reconstruir o que pôde ser pensado, desejado, visado, experimentado, almejado pelos homens no próprio instante em que proferiram o discurso; ela não se propõe a recolher esse núcleo fugido onde autor e obra trocam de identidade (...). Não é o retorno ao próprio segredo da origem; é a descrição sistemática de um discurso-objeto (grifo nosso).⁴⁹

O objetivo central dessas definições foi situar a análise arqueológica na instância das descontinuidades históricas, na historicidade das ciências humanas, na descrição de enunciados e na análise de discursividades mostrando o que nela há de específico, isto é, no interesse e nos objetos de estudo da arqueologia, entre eles, como o texto evidencia, a análise do discurso. Sobre isso, eis o que Foucault escreveu em 1967: “o que faço localiza-se no anonimato geral de todas as pesquisas que, atualmente, giram em torno da linguagem, ou seja, não somente da língua que permite dizer, mas dos discursos que foram ditos”.⁵⁰

Há, em um determinado momento histórico, um campo epistemológico próprio ao seu tempo e a sua configuração, há uma episteme específica a uma dada época, há saberes constituídos por “descontinuidades” e caracterizados por “rupturas” que obtêm discursos e práticas próprios, que lhes são particulares e que permitem caracterizá-los. O que há,

⁴⁷ A. S., p. 157.

⁴⁸ A. S., p. 158. O termo “prática discursiva” aparece diversas vezes nos textos de Foucault, o que ele quer indicar, supomos, valendo-se desse termo, é a maneira concreta como um discurso se articula como prática ou com outras práticas que lhes são exteriores e como um discurso forma um objeto, ou seja, “não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam”. Isso é evidente quando o filósofo mostra como o discurso se concretiza em práticas políticas, científicas e institucionais. Em *História da Loucura*, um conjunto de discursos ou um conjunto de enunciados se dirigiu a um só objeto fomentando práticas como o encarceramento e a internação, em torno dessas práticas a psiquiatria construiu o seu objeto: a doença mental. Já em *O Nascimento da Clínica*, o discurso médico se torna concreto nas “práticas da medicina”, o seu objeto final foi o corpo doente e em *As Palavras e as Coisas*, o discurso científico, filosófico e humanista são colocados em coerência com as práticas das ciências humanas, e o objeto dessas ciências foi o homem. Nesses moldes, o filósofo observou, com razão, que a prática discursiva é a formação de um objeto pelo discurso. Cf. *A Formação dos Objetos*. A. S., p. 45.

⁴⁹ Ibidem, loc. cit.

⁵⁰ *Sobre as Maneiras de Escrever a História*. D. E. vol. II, p. 73.

generalizando a idéia, são modificações históricas nos saberes os quais possuem uma história marcada por cortes, por rupturas. Mas para identificar esquematicamente uma nova “positividade” nas ciências, seu estatuto, discursos e práticas, o filósofo propôs um método que se caracteriza pela exploração das coisas ditas (e não ditas) acumuladas no discurso, as quais chamou de arquivo, ou seja, “a existência acumulada dos discursos. A arqueologia (...) é a análise do discurso em sua modalidade de *arquivo*”.⁵¹ E para situar o quadro dessas coisas ditas e identificar os regimes das positivities e do arquivo, Foucault utilizou o método arqueológico.

A revelação, jamais acabada, jamais integralmente alcançada do arquivo, forma o horizonte geral a que pertencem a descrição das formações discursivas, a análise das positivities, a demarcação do campo enunciativo. O direito das palavras – que não coincide com o dos filólogos – autoriza, pois, a dar a todas essas pesquisas o título de *arqueologia*. Esse termo não indica à busca de nenhum começo; não associa a análise a nenhuma exploração ou sondagem geológica. Ele designa o termo geral de uma descrição que interroga o já dito no nível de sua existência; da função enunciativa que nele se exerce, da formação discursiva a que pertence, do sistema geral de arquivo de que faz parte. A arqueologia descreve os discursos como práticas especificadas no elemento do arquivo⁵² (grifo nosso).

A noção de arqueologia não veio a Foucault espontaneamente, ela é inspirada em Kant. O filósofo inverte o uso do termo “arqueologia”, reconhecendo que Kant utilizou o termo antes dele, e historiciza esse conceito que, em Kant, mantém ligação apenas com as estruturas *a priori* do conhecimento, da razão e da ação moral. Para Foucault, em relação a Kant, a arqueologia designa “a história daquilo que torna necessária uma certa forma de pensamento”.⁵³

O projeto arqueológico deve ser circunscrito em quatro momentos distintos que compreendem as quatro principais obras dessa fase: *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica*, *As Palavras e as Coisas* e *A Arqueologia do Saber* – considerando esta última como a redefinição ou como a explicitação das principais noções de sua elaboração metodológica feita através de uma minuciosa explicação dos temas centrais e dos conceitos aplicados nas obras que a antecedeu ou que não foram devidamente delimitados.⁵⁴ Através desse livro, seu objetivo principal também foi mostrar a particularidade da sua pesquisa, o que diferencia seu

⁵¹ Ibidem, p. 72.

⁵² *A. S.*, p. 149.

⁵³ *As Monstruosidades da Crítica*. In: *Ditos e Escritos*, vol. III. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2ª edição, p. 323.

⁵⁴ No entanto Foucault disse que *A Arqueologia do Saber* não é a retomada, nem a descrição dos livros que a antecedeu. Este livro é a abordagem mais abrangente do seu método, isto é, ela é correção, crítica, avaliação e redefinição dos conceitos principais dos outros livros. “Este trabalho não é a retomada e a descrição exata do que se pode ler em *Histoire de la folie, Naissance de la clinique ou Les mots et les choses*. Em muitos pontos ele é diferente, permitindo também diversas correções e críticas internas”. *A. S.*, p. 18.

método do estruturalismo, da história das idéias, da pesquisa tradicional dos historiadores e dos epistemólogos das ciências e responder às questões referentes aos problemas levantados sobre os livros mencionados.

Foucault atentou para um objetivo geral na pesquisa arqueológica: analisar as condições de possibilidade do saber em períodos específicos da história do pensamento ocidental. A questão mais singular é de como os saberes se constituíram em um determinado “solo epistemológico” e sob quais condições de possibilidade. A arqueologia tem por objetivo descrever conceitualmente, e através de um recorte histórico específico, a formação dos saberes, científicos ou não, para determinar, a partir desse princípio, suas condições de possibilidade ao invés de determinar critérios de validade como o faz a história epistemológica. A arqueologia distingue-se também da epistemologia em função das suas propriedades intrínsecas e dos objetos por ela estudados. Nesse sentido, cada um de seus livros pretende construir uma investigação voltada para um problema bastante específico, por isso, a noção de arqueologia adquire significados diferentes de acordo com a pretensão da pesquisa e do objeto ao qual ela se dirige. Entretanto, há um plano geral para o qual o método de Foucault aponta: “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”.⁵⁵ Portanto, a eleição de um objeto específico e sempre novo (a loucura, a medicina clínica, os discursos da história natural, da ciência das riquezas, da gramática geral, da teoria da representação e das ciências humanas), mostra que a arqueologia “caracteriza-se pela variação constante de seus princípios, pela permanente redefinição de seus objetivos, pela mudança no sistema de argumentação que a legitima ou justifica”.⁵⁶ Vejamos como isso acontece.

⁵⁵ P. C., p. XX.

⁵⁶ Cf. MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. 3ª edição. p. 51.

1.1 História da Loucura: uma arqueologia do estatuto da desrazão⁵⁷

Na reconstituição dessa experiência da loucura, uma história das condições de possibilidade da psicologia escreveu-se como que por si mesma.⁵⁸

Em *História da Loucura* a arqueologia pode ser identificada como uma análise dos discursos heterogêneos sobre a loucura e a maneira como ela foi enunciada e percebida da renascença à modernidade. Nessa história, Foucault pretendeu analisar “a condição do louco no mundo clássico e a definir o modo de percepção que dele se tinha”.⁵⁹ A obra investiga a experiência trágica da loucura, os conceitos históricos e as práticas vinculadas a instituições de controle: igreja, justiça, hospital, família, para dar alguns exemplos, os domínios da literatura, da arte e da filosofia e “todo um campo semântico” da loucura “usado e explorado nos tratados médicos”⁶⁰ do século XVIII ao século XX. Nessa história, Foucault pretendeu fazer “um estudo das condições econômicas, políticas, ideológicas e institucionais que permitiram a segregação dos loucos na época clássica”.⁶¹

O importante é notar que, em *História da Loucura*, trata-se de investigar a constituição de um saber alicerçado sobre a noção de razão e desrazão, de como se exerceu historicamente um domínio de conhecimento em torno da loucura e a constituição da psiquiatria na modernidade, mas “não se trata de uma história do conhecimento, mas dos movimentos rudimentares de uma experiência. História não da psiquiatria, mas da própria loucura, em sua vivacidade antes de toda capturada pelo saber”.⁶² O conceito de doença mental, a possibilidade da psiquiatria, a experiência trágica e a relação entre loucura e literatura, loucura e obra, são alguns dos principais eixos temáticos do livro de Foucault.

⁵⁷ Uma questão deve ser aqui colocada: nesse livro aparece uma única vez o termo “arqueologia do saber”, mas Foucault não delimita essa terminologia no livro em questão. A passagem é, em nossa opinião, enigmática, ela permite entender vagamente que poderia tratar-se da tentativa de Foucault em fazer uma arqueologia do saber sobre a loucura. A delimitação do sentido da expressão “arqueologia do saber” foi possível somente a partir da publicação do livro que dá nome ao projeto de Foucault. Segue a passagem a qual nos referimos. “A loucura designa o equívoco entre a vaidade dos fantasmas da noite e o não-ser dos juízos da claridade. É isto, que a arqueologia do saber nos pôde ensinar aos poucos, já nos tinha sido, numa simples fulguração trágica, nas últimas palavras de Andrômaca”. *História da Loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005. 8ª edição, p. 246. (H. L.).

⁵⁸ *Prefácio (Folie et Dérison)*. D. E. vol. I, p. 160.

⁵⁹ H. L., p. 117.

⁶⁰ *As Monstruosidades da Crítica*. D. E. vol. III, p. 320.

⁶¹ *Ibidem*, p. 325.

⁶² *Prefácio (Folie et Dérison)*. D. E. vol. I, p. 157.

Na *História da Loucura*, procurei, em suma, pesquisar o aparecimento do conceito moderno de doença mental e das instituições psiquiátricas em geral. Tive a tendência a incluir minhas reflexões pessoais sobre a loucura e suas relações com a literatura, sobretudo quando ela atingia grandes figuras como Nietzsche, Rousseau e Artaud.⁶³

Assim, a *História da Loucura* é amparada por alguns aspectos que delimitam e sustentam a análise, quais sejam, as representações históricas da loucura, isto é, as concepções sobre a insanidade em diferentes momentos históricos; a noção de experiência trágica; alusão ao *cogito* cartesiano a partir das noções de razão e desrazão; o surgimento do internamento (exclusão social da loucura); e o momento em que surge uma ciência psiquiátrica na modernidade no interior da qual a loucura passa a ser entendida como doença mental (a loucura já era conhecida na Grécia Antiga, mas seu entendimento como doença ocorre apenas na modernidade), “a doença mental e a loucura – duas configurações diferentes que foram juntadas e confundidas, a partir do século XVII, e que se desençam agora sob nossos olhos, ou melhor, em nossa linguagem”.⁶⁴ O livro pretende mostrar de que forma se estabeleceu a dicotomia entre loucura e razão e identificar o que determinou as mudanças ou as rupturas nas diferentes compreensões dos distúrbios mentais a partir do Renascimento até o nascimento da psiquiatria no século XIX. Eis a principal pretensão do livro: mostrar “o aparecimento, no início do século XIX, de uma disciplina psiquiátrica”⁶⁵ e como essa ciência moderna “inventou” o seu objeto: a doença mental.

Dessa forma, Foucault pretendeu mostrar como a loucura foi percebida pela razão, isto é, numa específica estrutura de pensamento que motivou práticas (exclusão, encarceramento, terapias de cura etc) e conceitos (insanidade, desrazão, desatino, doença mental), por isso, fazer essa história

quererá então dizer: fazer um estudo estrutural do conjunto histórico – noções, instituições, medidas jurídicas e policiais, conceitos científicos – que mantém cativa uma loucura cujo estado selvagem jamais poderá ser restituído nele próprio (...). É essa estrutura que dá conta da passagem da experiência medieval e humanista da loucura a esta experiência que é a nossa, e que confina a loucura na doença mental.⁶⁶

⁶³M. Foucault. *Conversação sem Complexos com um Filósofo que Analisa as “Estruturas do Poder”*. D. E. vol. IV, p. 315.

⁶⁴*A Loucura, a Ausência da Obra*. D. E. vol. I, p. 213.

⁶⁵*A. S.*, p. 200.

⁶⁶*A Loucura Só Existe em uma Sociedade*. D. E. vol. I, pp. 158-159.

A História da Loucura é uma história conceitual e não uma história factual das ciências e das instituições, tendo como objeto principal e pano de fundo a loucura, “a análise leva em consideração o conjunto heterogêneo dos discursos que a constituem como objeto”,⁶⁷ por isso, Foucault faz um recorte histórico dos conceitos da loucura, de “leituras anárquicas” no domínio da arte (Bosch), da literatura (Cervantes, Erasmo), da filosofia (Descartes e Nietzsche), da medicina, da psicanálise e da religião. Nessa história trata-se de “examinar como os loucos abordaram o terreno da busca da verdade”.⁶⁸

Há algumas características muito peculiares que conferem singularidade ao livro de Foucault: primeiro é a junção precisa de dados, de documentos e de discursos, em seguida, o “passeio” que o filósofo faz entre diversas áreas do conhecimento: literatura, psicologia, religião, filosofia, direito, arte e medicina. Seu texto apresenta também um acentuado teor alegórico. Mas assinalamos que o livro está principalmente à margem da psicologia, da filosofia, da literatura e da história. Por esse motivo, o principal ataque feito a esse trabalho de Foucault quando foi lançado, como nos mostra o seu biógrafo Eribon,⁶⁹ está no âmbito das citações que são, para alguns críticos, aparentemente imprecisas, deslocadas de seu contexto original e sem grandes preocupações com o jogo de idéias, com as aproximações entre os autores que o livro faz menção e os séculos, as décadas, os diferentes momentos históricos em que eles formularam conceitos. Por exemplo, a diferença entre Descartes, Cervantes e Bosch. Assim, a crítica se efetiva em torno da idéia de que, para amparar as idéias do livro em questão, Foucault não leva em conta esses aspectos. Esses problemas são exaustivamente discutidos por críticos e comentadores das obras do filósofo, não queremos aqui retomá-los ou reproduzi-los, importa acentuar o que há de fundamental no livro pontuando sua contribuição para a filosofia. Nessa perspectiva, tentaremos acompanhar o caminho da análise empreendida por Foucault buscando evidenciar os seus aspectos centrais: os três períodos históricos específicos da análise (renascimento, classicismo e modernidade), a percepção da loucura e sua relação com as normas sociais, científicas e filosóficas, isto é, a concepção de loucura no plano conceitual (Descartes – natureza filosófica do eu que pensa –, documentos médicos, religião, literatura etc) e no plano político-social (confinamento, casas de reclusão, internamento etc).

⁶⁷ Machado, R. op. cit., p. 75.

⁶⁸ *Entrevista com Michel Foucault. D. E.* vol. I, p. 332.

⁶⁹ ERIBON, Didier. *Michel Foucault – uma biografia*, (1926-1984). Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

1.2 A Loucura na Renascença

De acordo como texto de Foucault, no Alto Medievo a lepra foi a causa principal de segregação social, os leprosos eram encerrados em um “lugar comum”: os leprosários. Esse era o principal mecanismo de segregação daqueles que sofriam da lepra. No século XV essa estrutura de segregação permaneceu sobre outros indivíduos: os doentes venéreos. Assim, com o perigo da lepra afastado (ou quase) através dos leprosários, as doenças venéreas ocuparam o seu lugar, ou seja, os doentes venéreos ocuparam os “hospitais” dos leprosos, a partir daí “nasceu uma nova lepra, que toma o lugar da primeira. Aliás não sem dificuldades, ou mesmo conflitos. Pois os próprios leprosos sentem medo”.⁷⁰ A loucura assumiu, nessa configuração, a posição da lepra e de outras doenças merecendo também o internamento, a exclusão e, por isso, assumiu o status de doença confundindo-se, já nessa época, com inúmeras patologias (mas sua situação de doença mental é incerta nesse período, apenas na modernidade o status de doença mental será consolidado, só nessa época o conceito de doença da mente aparecerá). Dessa maneira, a loucura se constituiu como um mal que precisou ser radicado.

Na renascença, os loucos eram expulsos de suas cidades como “errantes navegantes”, levados de uma cidade para outra por meio de um barco que navegava nos rios da Renânia. No final da Idade Média e em todo o Renascimento, os loucos foram ritualmente mandados para um “exterior” geográfico abordo da *stultifera navis* (o navio dos loucos). Essa prática se estendeu por toda Europa no século XV, especificamente na primeira metade desse período. No Século XVI, a loucura tornou-se o grande assombro da humanidade ocidental, foi preciso então segregar o louco em um ambiente de purificação e de exílio, entra em cena a “Nau dos Loucos”. A loucura, a miséria, a pobreza, a doença e a ociosidade deveriam ser contidas, assim, o Renascimento “despojou a miséria de sua positividade mística”.⁷¹ A água devia purificar o mal e levar embora o insano “purificando” a cidade.

Esses barcos que levavam sua carga insana de uma cidade para outra. Os loucos tinham então uma existência facilmente errante. As cidades escorraçavam-nos de seus muros; deixava-se que corressem pelos campos distantes, quando não eram confinados a grupos de mercadores e peregrinos (...). A água acrescenta a massa obscura de seus próprios valores: ela leva embora, mas faz mais que isso, ela purifica. Além do mais, a navegação entrega o homem à incerteza da sorte: nela, cada um é confiado a seu próprio destino, todo embarque é, potencialmente, o último.⁷²

⁷⁰ H. L., p. 7.

⁷¹ Ibidem, p. 56.

⁷² Ibidem, pp. 9-12.

No Renascimento, a loucura foi representada na literatura e na iconografia: quanto a primeira, destacava-se Erasmo de Roterdã com o seu *Elogio a Loucura*, a segunda implicava em ver o louco como bobo, como simplório nas representações de Bosch que fazia aparecer, em suas pinturas, a imagem do louco com uma fisionomia obscura, quase indecifrável. Essa maneira de retratar a loucura era bastante difundida nesse século, a maioria das obras literárias e da pintura descrevia o louco como uma espécie de “homem infantil”, apresentavam a loucura como região obscura de um saber fechado e desconhecido – inacessível talvez –, manifestação cósmica obscura, presença dos deuses personificada na vida humana, contato do indivíduo com divindades misteriosas, para dar alguns exemplos. Essas imagens iam desde hipóteses astrológicas na forma de fases da lua as quais, acreditava-se, influenciarem na manifestação da insanidade – daí a designação do louco como lunático –, até fatos sobrenaturais, metafísicos, como manifestação de espíritos. Mas todas essas imagens serviam apenas a um único objetivo: tentar explicar essa coisa tão enigmática chamada loucura.

Além dessas representações, a loucura ainda participou de dois elementos: a reflexão moral (elemento crítico) e a representação cósmica (elemento trágico). O conceito de loucura foi expresso por duas formas eventualmente opostas: as imagens visuais de Bosch, Brueghel, Dürer e outros artistas que representavam a dimensão sombria e cósmica da loucura como uma experiência trágica do silencioso segredo do mundo (esse aspecto está ligado a “esta trama do visível e do secreto, da imagem imediata e do enigma reservado desenvolve-se, na pintura do século XV, como sendo a *trágica loucura do mundo*”);⁷³ e a representação literária da loucura que desenvolveu-se a partir de Erasmo e Brant na qual a loucura ocupou um lugar de discurso. No final do século XVII, a forma trágica da loucura foi subsumida, ou compreendida, pela experiência da loucura na linguagem da razão. O elemento crítico esteve presente na literatura de Erasmo, Sade, Shakespeare e Cervantes que consideraram a loucura no universo do discurso levando em conta apenas sua manifestação, isto é, o modo como ela aparece. Já no elemento moral a loucura está inscrita no domínio do erro (erro, sonho e loucura são colocados lado a lado por Descartes),⁷⁴ do defeito e da irregularidade da conduta, esse aspecto está relacionado a uma consciência moral da loucura que a enxerga como algo ruim, pernicioso estabelecendo em torno dela um critério de valor.

⁷³ H. L., pp. 27-28.

⁷⁴ Cf. P. C. (o *cogito* e o impensado), p. 447.

A História da Loucura trata da noção de insanidade mental no imaginário artístico de Bosch, nas narrativas de Brandt e Erasmo, nas aventuras de Dom Quixote, na loucura de Nietzsche e no discurso filosófico da *Primeira Meditação* de Descartes. No que diz respeito a esse último filósofo, há controvérsias em torno de uma questão: a interpretação que Foucault faz da *Primeira Meditação*. Essa talvez seja a questão que levanta mais polêmica em torno do livro de Foucault porque o filósofo vê, a partir de Descartes, a separação entre loucura e razão. E mais: Foucault quer mostrar que o discurso filosófico substituiu a experiência trágica pela consciência crítica da loucura, ou seja, no discurso crítico a loucura não é mais um saber, um enigma a ser desvendado, uma força misteriosa, ela é, ao contrário, erro (a loucura toma o erro como verdade), ignorância, não-saber, desrazão, delinquência, ilusão etc.

Para Foucault, ao propor a dúvida e, através do homem que duvida instaurar o ser pensante, Descartes separa a loucura da razão. “Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura (...) é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento mas ao sujeito que pensa (...), a loucura é excluída pelo sujeito que duvida”.⁷⁵ Nesse aspecto teórico-conceitual da loucura, Foucault tenta mostrar que em Descartes a loucura compromete as relações de verdade e ordem, porque ela é “erro, ilusão e sonho” (enquanto o homem normal representa para si coisas menos verdadeiras em sonho, os loucos o fazem durante a vigília). A loucura é excluída pelos privilégios da razão que duvida, a dúvida é o ponto de apoio para não cairmos nas armadilhas do erro, da ilusão, do sonho,⁷⁶ e da loucura.

A dúvida de Descartes desfaz os encantos dos sentidos, atravessa as paisagens do sonho, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras; mas ele bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser (...). O percurso da dúvida cartesiana parece testemunhar que no século XVII esse perigo está conjurado e que a loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade: domínio este que, para o pensamento clássico, é a própria razão (...). Se o *homem* pode sempre ser louco, o pensamento, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato.⁷⁷

⁷⁵ H. L., p. 46.

⁷⁶ Como se lê: “considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertamos nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seria capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava”. DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Brado Júnior. São Paulo: Nova Cultura. Coleção os Pensadores. p. 91.

⁷⁷ H. L., p. 47.

Segundo Eribon,⁷⁸ quando a *História da Loucura* foi defendida como tese de doutorado em 1961 e publicada como livro no mesmo ano, causou polêmica o uso que Foucault fez do texto de Descartes. Um dos argüidores da banca do doutorado, por exemplo, pôs em evidência a “infidelidade” de Foucault ao sentido original da proposta filosófica de Descartes ou do sentido dessa meditação para a sua filosofia, ou seja, a impossibilidade de haver, na leitura de Foucault sobre Descartes, a separação entre loucura e razão e a instauração, a partir dessa divisão clássica, do movimento que vai “encerrar” a loucura no internamento. Foi na época clássica que Foucault atestou que a dominação da razão sobre a loucura ganhou uma expressão radical.

Ao que tudo indica, a intenção de Foucault foi mostrar que, a partir do fim do Renascimento, se iniciou um processo de apreensão da loucura pela razão e esse processo foi responsável pelo estatuto que a loucura adquiriu na modernidade, que por sua vez foi o período do auge da racionalização da insanidade onde a loucura foi desprovida de todo e qualquer conhecimento que não seja o conhecimento científico.

1.3 Do Século XVII ao Século XVIII: a experiência do internamento

Foucault vê em Descartes o sinal de demarcação entre loucura e razão ao afastar, na *Primeira Meditação*, a possibilidade de ser louco pelo pensamento, ou seja, a loucura não pode comprometer o processo da dúvida. Se há pensamento (dúvida), não pode haver loucura (erro, sonho, ilusão, engano) e se alguém é louco não pode exercer o pensamento. A passagem da *Primeira Meditação* usada diversas vezes por Foucault em *História da Loucura* é a seguinte.

Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles (...). E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare a esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres (...); ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas que? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos.⁷⁹

Contudo, essa nova etapa do domínio da razão sobre a loucura é situada por Foucault pela criação, em 1656, por Luiz XIV e em Paris, o Hospital Geral e outras instituições de saúde que, no século XVII, ganham maior expressividade. Nesses locais os loucos começaram a ser confinados juntamente com desempregados, criminosos, libertinos e várias outras pessoas que não se

⁷⁸ ERIBON, D. op. cit., p. 121.

⁷⁹ DESCARTES, René. *Meditação Primeira*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Brado Júnior. São Paulo: Nova Cultura. Coleção os Pensadores. p. 258.

enquadravam na ordem econômica, pública e moral da sociedade burguesa ascendente. A cultura do confinamento constituiu uma vasta e uniforme esfera em torno da “desrazão” que foi localizada e isolada do mundo social, silenciada nos centros de reclusão. O louco é o Outro da sociedade a qual faz parte. A loucura foi puro não-ser; não mais uma contrapartida dialética da razão como havia sido no Renascimento, a loucura existe agora somente na medida em que é percebida pela razão como uma falta, como aquilo que a distingue das estruturas da não-loucura, da normalidade. A loucura agora precisa ser internada. Esse é o momento da “Grande Internação”.⁸⁰

O internamento teve alcance político, social, religioso, econômico e moral, esses aspectos “dizem respeito provavelmente a certas estruturas essenciais do mundo clássico em seu conjunto”.⁸¹ Mas a função do internamento não foi apenas, e tão-somente, encerrar os loucos em ambientes fechados para tratá-los, um outro domínio foi evidente: a segregação dos miseráveis, o confinamento da pobreza. Através do internamento tanto a miséria quanto a pobreza foram relacionados à desordem, não se admitia na vida social pública a miséria e a loucura, elas deveriam ser assistidas, o internamento foi, então, a saída para ocultar e tratar esse dois problemas.

O Hospital Geral de Paris, assim como as demais instituições de internamento, formavam o conjunto de instituições de reclusão para onde eram encaminhados – através de cartas régias e de medidas de prisão – os loucos e todos os demais indivíduos que destoavam da ordem social: criminosos, miseráveis, ociosos, doentes e senis (velhos). Tais instituições não eram estabelecimentos médicos, mas “uma estrutura semijurídica, uma espécie de entidade administrativa que, ao lado dos poderes já constituídos, e além dos tribunais, decide, julga e executa”.⁸² O controle da loucura foi feito por essa cultura generalizada do internamento. O Hospital Geral, como símbolo maior da reclusão, não tinha propósitos médicos em seu funcionamento era mais uma instância de ordem monárquica e burguesa que imperava desde o século XVI com o objetivo de afastar a miséria e a loucura daquela parcela de indivíduos afetados por essas desordens, ou seja, a burguesia da época.

O catolicismo romano, através do internamento, via a oportunidade de exercer a caridade e de se aproximar de Deus. Essa relação caracterizou o que Foucault denominou de “assistência socorro”. Esse fato é comprovado pela própria visão medieval da miséria: nela a presença de Deus se manifestava e os miseráveis, como escolhidos de Deus, eram dignos de caridade e assistência, nesse gesto, via-se “os velhos privilégios da Igreja na assistência aos

⁸⁰ H. L., p. 45. Cf. também: *Prefácio (Folie et déraison)* e *O Grande Internamento. D. E.* vol. I, pp. 158-286.

⁸¹ *Ibidem*, p. 53.

⁸² *Ibidem*, p. 50.

pobres e nos ritos da hospitalidade, e a preocupação burguesa de pôr em ordem o mundo da miséria; o desejo de ajudar e a necessidade de reprimir”.⁸³ O catolicismo romano se insere na dinâmica do internamento criando e administrando diversas casas de internamento e junto a burguesia medieval afastando a loucura e a miséria da sociedade. Vicente de Paulo, por exemplo, reorganiza Saint-Lazare um dos mais expressivos entre os antigos leprosários de Paris.

Sob a tutela do internamento, a loucura foi posta em dois níveis principais: a loucura ruim, satânica, da desordem, ou seja, aquela loucura que não aceita o internamento; e a loucura boa, de Deus, isto é, aquela que aceita, passivamente, o internamento e a autoridade que lhe é imposta gratuitamente. Sob esse marco a insanidade se viu moralmente classificada. A *História da Loucura* mostra que o final do século XVII, como marco inicial da cultura do internamento, é também o período dos castigos, das sanções, e da exclusão dos indigentes e sob essa constatação o objetivo de Foucault foi “ver se há uma relação entre esta nova forma de exclusão e a experiência da loucura, em um mundo dominado pela ciência e uma filosofia racionalista”.⁸⁴

A finalidade das casas de reclusão foi, nesse cenário, a supressão da mendicância, a segregação dos loucos, mendigos e ociosos os quais deveriam trabalhar obrigatoriamente em detrimento a ociosidade e em nome da “ordem social”. Dessa forma, “a miséria perdeu seu sentido místico. Nada, em sua dor, remete mais à milagrosa e fugidia presença de um deus. Ela se vê despojada de seu poder de manifestação”.⁸⁵ A justificativa para os leprosos e miseráveis serem internados juntos aos loucos é simples: eles assemelham-se aos loucos e os loucos a eles, por isso, eram colocados no mesmo lugar. Assim, a loucura ociosa foi absorvida pela reclusão, seus efeitos escondidos e o fato de não produzir economia colocou ainda mais evidente a necessidade de se internar. O internamento conferiu à loucura um espaço de segregação, de “mudismo” e de separação. A reclusão foi o lugar propício para a ocupação dos pobres, miseráveis e loucos, os quais, como alvo principal do internamento, foram encarcerados nos “muros do silêncio”.

Ainda durante muito tempo a casa de correção ou os locais do Hospital Geral servirão para a colocação dos desempregados, dos sem trabalho, e vagabundos (...). A era clássica utiliza o internamento de um modo equívoco, fazendo com que represente um duplo papel: reabsorver o desemprego ou pelo menos ocultar seus efeitos sociais mais visíveis, e controlar os preços quando eles ameaçam ficar muito

⁸³ Ibidem, p. 53.

⁸⁴ *A Loucura Só Existe em uma Sociedade. D. E.* vol. I, p 163.

⁸⁵ *H. L.*, p. 62.

altos (...). A partir da era clássica e pela primeira vez, a loucura é percebida através de uma condenação ética da ociosidade e numa imanência social garantida pela comunidade de trabalho.⁸⁶

O objetivo do internamento foi a reclusão daquela parcela de indivíduos cuja conduta fugia a ordem social estabelecida, por isso, o internamento “se esgota numa obscura finalidade social que permite ao grupo eliminar os elementos que lhe são heterogêneos ou nocivos, há apenas um passo”.⁸⁷ A justificativa para o internamento foi então motivada pelo discurso da desorganização familiar, desordem social, ociosidade, perigo e ameaça para o Estado. Mas o internamento foi apenas a face obscura entre outros castigos infringidos aos loucos. O “grande mal” exigia ritos de purificação: penitências, castigos, chicotadas, isolamento, banho frio (banhos e duchas de água foram métodos bastante utilizados pela medicina clássica),⁸⁸ choque elétrico e medicamentos. Os ecos da loucura foram abafados pelo ato de internar e de castigar. O internamento procurou, de um lado, o castigo, a coação; e, de outro, sua finalidade foi remediar. O castigo, o remédio e a cura, esta quase-identidade, esteve presente no ato de internar e “o que se procura no fundo é a artimanha da razão médica que faz o bem ao fazer o mal”.⁸⁹ Assim, os remédios morais do internamento são os castigos, a coação, a repressão e o confinamento, o desatino encontra no castigo o seu correlato, a esse casamento Foucault chamou de “existência correcional”.⁹⁰

No século XVII, sob a influência do discurso da pastoral católica, a loucura começou a avizinhar-se ao pecado. A idéia de “mancha original” ou de “pecado original” – castigo justificado por faltas cometidas por nossos pais – permeou o imaginário da pastoral católica, a única responsável por esse acontecimento tão misterioso quanto a própria loucura: uma consciência culpada por acontecimentos anteriores a sua própria existência. Ao instaurar essa noção, o cristianismo católico romano reinventou o sentimento de culpa e assim justificou a loucura que “começa a avizinhar-se com o pecado, e é talvez aí que se estabelecerá, por séculos, esse parentesco entre o desatino e a culpabilidade que o alienado experimenta hoje, como sendo um destino, e que o médico descobre como verdade da natureza”.⁹¹

⁸⁶ Ibidem, pp. 67, 70, 73.

⁸⁷ Ibidem, p. 79.

⁸⁸ Cf. Ibidem, p. 494.

⁸⁹ Ibidem, p. 87.

⁹⁰ Ibidem, p. 79.

⁹¹ Ibidem, loc. cit.

As sanções do internamento se estenderam a outros indivíduos cujo comportamento foi assemelhado a loucura: o homossexual e o libertino cujo amor desvairado está no nível de uma “loucura cega do corpo”.⁹² A dinâmica do internamento atingirá agora uma outra dimensão: a sexualidade. É nela que o internamento encontrará solo fecundo porque “devassidão, prodigalidade, ligação inconfessável, casamento vergonhoso: tudo isso está entre os motivos mais numerosos do internamento”.⁹³ A psicanálise já levantava a possibilidade da estreita relação entre loucura e sexualidade. Ela, em sua objetivação, “descobre” a relação entre o cérebro e os genitais. Por isso aduz Foucault: “a psicanálise viu acertadamente que toda loucura se enraíza em alguma sexualidade perturbada; mas isto só tem sentido na medida em que nossa cultura (...) colocou a sexualidade na linha divisória do desatino”.⁹⁴ Durante a Idade Média, por exemplo, as doenças da cabeça, de modo geral, estavam sempre relacionadas aos genitais, a psicanálise levantava a possibilidade de haver uma relação estreita entre os problemas mentais e os órgãos genitais.

A generalizada cultura do internamento foi estendida aos doentes venéreos, aos devassos, dissipadores, homossexuais, blasfemadores, alquimistas, hereges e libertinos ou os que a eles se assemelhavam, “toda uma população matizada se vê repentinamente, na segunda metade do século XVII, rejeitada para além de uma linha de divisão e reclusa em asilos que se tornarão, em um ou dois séculos, os campos fechado da loucura”.⁹⁵ A insanidade foi percebida em meio a uma cultura que a viu como algo que lhe é estranho, exterior e nociva, essa é a experiência que Foucault chamou de experiência do “Outro”, ela é uma experiência limite. No momento em que a loucura foi percebida, quando a ordem social foi perturbada e a sociedade se sentiu ameaçada, o louco passou a ser visto como a própria ameaça, esse é o momento em que o normal e o patológico foram devidamente reconhecidos e separados. O internamento e o homem que será internado passaram a ser, nesses moldes, duas realidades inseparáveis. A sociedade reconhece o louco e o isola.

Os homens do desatino são tipos que a sociedade reconhece e isola: existe o devasso, o dissipador, o homossexual, o mágico, o suicida, o libertino. O desatino começa a ser avaliado segundo um certo distanciamento da norma social (...). A partir do século XVII, pelo contrário, o homem desatinado é uma personagem concreta tomada num mundo social real, julgado e condenado pela sociedade de que faz parte.⁹⁶

⁹² Ibidem, p. 89.

⁹³ Ibidem, p. 91.

⁹⁴ Ibidem, p. 90.

⁹⁵ Ibidem, p. 102.

⁹⁶ Ibidem, p. 103 et seq.

A sociedade que excluiu e encerrou os loucos na prática do internamento também criou um conjunto de caricaturas que tiveram um objetivo principal: decifrar a loucura. Assim, a insanidade foi caracterizada como violência, demência, incapacidade, irracionalidade, ilógica, melancólica, desatino e delírio. Essas imagens ou estereótipos serviram – alguns até hoje servem – para reconhecer o louco e fizeram parte do imaginário coletivo, através dessas imagens se produziu o vocabulário da insanidade.

O modo de percepção da loucura no período clássico objetivou o internamento e a exclusão porque “trata-se de deixar aparecer o desenho e as estruturas dessa experiência da loucura, tal como o classicismo realmente a sentiu”.⁹⁷ Nesse contexto, a loucura foi um problema de classificação, de diagnóstico médico, portanto, questão de intervenção médica e de internamento.

A exclusão e seus arranjos, tiveram também relação com outro elemento relacionado a loucura como a intervenção jurídica que esteve sujeita a dois aspectos: o homem social e o “sujeito do Direito”. O sujeito jurídico, como analisou Foucault, se configurou no homem visto como perturbador da sociedade e do grupo, o homem cuja razão se esvaiu e, assim, passível de sofrer a sanção do poder jurídico e, conseqüentemente, também de internamento. A aproximação do louco com o criminoso, por exemplo, legitimou o tratamento animal dado aos insanos e o seu aprisionamento durante o século XVIII. A loucura foi objeto direto de internamento “pois a única ameaça que a loucura faz ao homem moderno é esse retorno ao mundo tépido dos animais e das coisas, a sua liberdade impedida”.⁹⁸ Assim, na tentativa de ocultar a insanidade na descrição das casas de internamento e nos hospitais, no valor moral atribuído à loucura (dicotomia entre bom e mal, normal e patológico, racional e desatinado), e em todos os diversos temas da alienação, o classicismo revelou, nos múltiplos rostos da loucura, o desatino e através desses rostos a loucura tornou-se o assombro do mundo.

De fato a loucura na era clássica foi considerada sob duas formas de hospitalização: a dos hospitais propriamente ditos e a do internamento. Foi submetida a duas formas de localização: uma que era tomada de empréstimo ao universo do direito e usava seus conceitos, e outra que pertencia às formas espontâneas da percepção social (...). Uma é considerada como limitação da subjetividade – linha traçada nos confins dos poderes do indivíduo e que isola as regiões de sua irresponsabilidade; (...). A outra forma de alienação designa, pelo contrário, uma tomada, de consciência através da qual o louco é reconhecido, pela sociedade, como estranho a sua própria pátria.⁹⁹

⁹⁷ Ibidem, p. 125.

⁹⁸ Ibidem, p. 159.

⁹⁹ Ibidem, p. 133 et seq.

O início das investigações arqueológicas de Michel Foucault – a partir da *História da Loucura* – mostrou sob que fundo de sensibilidade social a consciência médica da loucura pôde formar-se. Em meados do século XVII a loucura foi considerada como doença da natureza; um estatuto médico que o positivismo passou a lhe atribuir. A acusação sintomática da loucura aparece como importante meio de classificação (doença), numa forma – como descreveu Foucault – de “jardim das espécies”. Os discursos, as práticas médicas, jurídicas, religiosas e a psicanálise, permitiram a Foucault identificar os elementos de uma cultura de exclusão é uma série de práticas sociais cada vez mais voltadas a apreender o louco como objeto do conhecimento. A partir daí nasceu, no século XIX, como veremos a seguir, uma ciência psiquiátrica da loucura.

1.4 O Século XIX: a emergência da psiquiatria

As representações da loucura permitiram o contato com os seus elementos negativos: demência, melancolia, estupidez, mania, imbecilidade, idiotice, patetice, violência, ilógica, delírio, geniosidade e todo o conjunto de palavras sinônimas que serviram para identificar o louco e formaram o vocabulário da experiência da insanidade ao longo de toda era Clássica, como mostra a análise de Foucault. A partir dessas representações, o Ocidente conheceu a manifestação de uma linguagem global que descrevia a insanidade como a experiência trágica do mundo. Vimos como cada uma das imagens da loucura representaram um nível de abstração conceitual da insanidade e elaboraram, cada uma a sua maneira, a experiência de uma loucura articulada em dicotomias científicas, supersticiosas e inumanas. O melancólico, por exemplo, se situou num tipo de pessoa “deprimida” e triste que perdeu o interesse pelo mundo e que aos poucos abandonou a razão entregando-se ao “escuro”. A melancolia manifestou-se como uma loucura acompanhada pela tristeza e pela inércia. A experiência da loucura percebida através desses “tipos” foi, sem dúvida, uma das grandes invenções do classicismo no que diz respeito a subjetividade humana revelada pela desrazão.

Todo o conjunto de práticas médicas foram postas pela singular preocupação de fazer com que o desatinado retornasse à razão. A imersão em água, por exemplo, representou a “cura refrescante”, cura prometida pelas técnicas de imersão e dos seus “poderes de purificação”, devolver a razão ao insano, essa prática “remonta bem longe na história da loucura (...). Na Idade Média, era costume mergulhar um maníaco várias vezes na água, ‘até que ele perca sua força e esqueça seu furor’”.¹⁰⁰ A tentativa de conter essa “coisa” misteriosa e obscura chamada loucura, motivou o surgimento de um conjunto de “tratamentos”, terapias e

¹⁰⁰ Ibidem, p. 313 et seq.

convicções médicas ao longo da história que vão desde o uso da água (hidroterapia) no tratamento da loucura, a disciplinas forçadas, eletrochoque, furos no crânio, dor intensiva, sangramento e até as cirurgias ginecológicas, muito frequentes na Idade Média, que consistia na amputação do clitóris e, em último caso, retirada do útero (havia uma crença muito difundida nesse período de que a vagina, o útero e o clitóris tinham uma influência direta na mente feminina, logo, a loucura poderia ser o resultado da agitação provocada pelos órgãos sexuais ou quando eles pretendiam subir à cabeça. Essa também era a explicação dada nessa época para a histeria feminina).¹⁰¹ “Durante quanto tempo ainda a assa fétida será encarregada de reprimir, no corpo das histéricas, todo esse mundo de maus desejos, de apetites proibidos que antigamente se supunha subirem ao peito, ao coração, à cabeça e ao cérebro com o próprio corpo móvel do útero?”¹⁰² No âmbito dessas questões, a loucura se tornou o objeto privilegiado e imediato da ciência médica que a apreendeu como algo a ser desvelado, curado, separado e recluso.

O que era cegueira vai tornar-se inconsciência, o erro se tornará falta; e tudo que designava na loucura a paradoxal manifestação do não-ser se tornará castigo natural por um mal moral. Em suma, toda esta hierarquia vertical, que consistirá a estrutura clássica desde o ciclo das causas materiais até a transcendência do delírio, cai agora e se espalha na superfície de um domínio que será ocupado conjuntamente e logo será disputado pela psicologia e pela moral. A “psiquiatria científica” do século XIX tornou-se possível. E nesses “males dos nervos” e nessas “histerias”, que logo excitarão sua ironia, que ela encontra sua origem.¹⁰³

Até o século XVIII a loucura estava “dominada” pelo internamento, no século XIX, em oposição ao tratamento inumano dado aos loucos pelas casas de reclusão, surgiram as práticas reformadoras com Pinel e Tuke que tentavam mudar a maneira carcerária com a qual os insanos eram tratados. Esse período é marcado pelos movimentos de reforma de Tuke e Pinel, até nossos dias. Novas instituições “humanas” (os asilos) são criadas especificamente para os loucos, esse espaço moderno que conduz a loucura a relação doutor-paciente. Esse é o marco de uma nova consciência do internamento o qual passou a ser visto como possibilitador de doença, um ambiente “alienante”, por isso, o lugar natural da cura passou a ser também a família. Assim, surge a luta anti-manicomial e o século XIX conheceu, a partir daí, uma nova abordagem sobre a insanidade: está “nascendo” a psiquiatria onde “o que se chama de prática psiquiátrica é uma certa tática moral, contemporânea do fim do século XVIII, conservada nos ritos da vida

¹⁰¹ Cf. MOUSSAIEFF, Jeffrey. *Atentado à Verdade – a supressão da teoria da sedução de Freud*. Tradução de Ana Maria Sarda. Rio de Janeiro: José Olimpo, 1984. 2ª edição.

¹⁰² *H. L.*, p. 305.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 295.

asilar e recoberta pelos mitos do positivismo”.¹⁰⁴ E dessa forma, em meados do século XVIII, novas casas de internamento são abertas para receber os numerosos insensatos. Todas essas mudanças coincidem com os “movimentos de reforma”.¹⁰⁵

Foucault quer mostrar que o momento do grande internamento – que teve seu auge no século XVIII – se repete sob outra forma não menos nociva que guarda os mesmos objetivos do internamento clássico: negar a loucura em todas as suas manifestações. Mas o tipo de pensamento reformador das casas de internamento causou uma situação embaraçosa: o legislador não sabia em que espaço social o louco deveria estar. Ainda mais: a sociedade burguesa da época reagiu negativamente em face do “perigo solto” e como consequência, os asilos foram abertos e destinados aos alienados. Nesse pano de fundo, surgiram os espaços médicos propriamente ditos. Com Pinel, por exemplo, a função médica foi introduzida em Bicêtre, um conhecido hospital de loucos, onde as correntes e as celas são retiradas e a promessa de um tratamento mais humano pôde ser dada aos pacientes insanos, isso graças a proposta de reforma iniciada em Bicêtre pelo próprio Pinel. Bicêtre, então, tornou-se um espaço hospitalar onde a loucura podia ser acolhida.

A partir do momento em que vemos, do fundo do século XVIII, os loucos com que se dividindo-se entre si mesmos e ocupando um lugar que lhes pertence de fato, compreendemos como se tornaram possíveis os asilos do século XIX, a psiquiatria, a loucura afirmada enfim em seus direitos. Tudo está em seu lugar, de um século a outro: primeiro o internamento, do qual procedem os primeiros asilos de loucos; daí nasce essa curiosidade – logo transformada em piedade, depois em humanismo e solicitude social – que permitirá a existência de Pinel e Tuke, os quais por sua vez provocarão o grande movimento de reforma – inquéritos dos comissários, constituição dos grandes hospitais, os quais finalmente dão início à época de Esquirol e à felicidade de uma ciência médica da loucura.¹⁰⁶

O internamento – como era praticado no século XVIII – começou a mostrar-se frágil e passou a revelar o seu verdadeiro rosto: ambientes de depósito de gente. O confinamento coletivo tornou o internamento algo desfigurado, impopular e inútil. Nesse horizonte, o ambiente “natural da cura não é o hospital, é a família, pelo menos o meio imediato do doente”.¹⁰⁷ Através dessas rupturas históricas nas compreensões da insanidade, da tutela familiar do insano e das diversas formas de reclusão, a psiquiatria científica da loucura passa a ser possível. Emerge, em fins do século XVIII e no seio do século XIX, uma psiquiatria de observação e um internamento de aspecto hospitalar, de uso mais intenso de medicamentos e terapias “mais humanas” onde a loucura passa a ser objeto de estudo científico.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 501.

¹⁰⁵ H. L. (toda a terceira parte).

¹⁰⁶ Ibidem, p. 392.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 413.

A loucura, reconhecida como doença mental, justificou o internamento e o tratamento hospitalar, por isso, em face do estatuto de doença o internamento, a medicação e a hospitalização foram práticas inseparáveis. A Grécia antiga conhecia a loucura, mas o seu estatuto de doença mental é dado a partir da modernidade. O entendimento da loucura enquanto doença mental não se deve ao fato de um possível avanço progressivo da medicina (ou da razão) e sim da reativação de antigas crenças nas quais as doenças se assemelhavam a loucura ou eram postas em comparação a esta, “é graças a essa reativação imaginária, mais do que por um aperfeiçoamento do conhecimento, que o desatino viu-se confrontado com o pensamento médico”¹⁰⁸ (grifo nosso).

Para Foucault a medicina moderna não compreendeu a loucura, antes, ela condenou, escondeu, seccionou e aprisionou o louco nos espaços de reclusão, por isso, o estatuto médico não representou um salto qualitativo no sentido de melhor tratar a insanidade; ao contrário, ele abafou as vozes da loucura, escondeu seus gestos, calou seus gritos e consolidou Descartes o qual, como mostrou Foucault, pela razão que duvida, separou a razão da desrazão. Essa é uma das principais teses de *História da Loucura*.

Através dos aspectos que mostramos, dos lugares e das concepções por onde a loucura passou, podemos perceber o caminho pelo qual pôde se formar a estrutura fundamental do conhecimento da loucura na modernidade: a ciência psiquiátrica. Nela “o louco não é mais o *insensato* no espaço dividido do desatino; ele é o *alienado* na forma moderna da doença”¹⁰⁹ (Foucault quer mostrar como a loucura veio a ser compreendida como “doença mental”). Dessa forma, o internamento que antes era “prisão”, casa de reclusão e ambiente de confinamento de doentes, mendigos, entre outros, terá agora um nome próprio e será destinado exclusivamente aos loucos, esse espaço, onde a velha cultura de internar ganha novas formas, é agora denominado de asilo e “essa transformação da casa de internamento em asilo não se fez através da introdução progressiva da medicina (...), mas através de uma reestruturação interna desse espaço ao qual a era clássica não havia dado outras funções além das de exclusão”¹¹⁰.

Agora, na época moderna, a experiência asilar faz parte do universo do desatino e nessa experiência a loucura encontrou os limites de sua liberdade oferecida na promessa-ameaça – a partir da reforma de Pinel – de uma “loucura livre” das correntes e das celas porque o asilo “de algum modo deixa a loucura falar mais livremente de si mesma”.¹¹¹ A

¹⁰⁸ Ibidem, p. 356.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 520.

¹¹⁰ Ibidem, p. 433.

¹¹¹ Ibidem, p. 437.

experiência asilar do final do século XVIII será também a experiência de uma consciência médica, enquanto na era clássica o médico “não tinha lugar na vida do internamento. Agora ele se transforma na figura essencial do asilo”.¹¹² O internamento, em todas as suas mutações, foi a saída para conter a ameaça que essa experiência trágica chamada loucura pôde causar, por isso, o internamento pretendeu afastar a ameaça, deixá-la no silêncio, entre quatro paredes. Agora o asilo e a psiquiatria moderna cuidarão da insanidade, do silêncio da loucura, “a linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio. Não quis fazer a história dessa linguagem; antes, a linguagem desse silêncio”.¹¹³

¹¹² Ibidem, p. 497.

¹¹³ *Préface (Folie et Dérison). D. E.* vol. I, p. 153.

1.5 O Nascimento da Clínica: uma arqueologia do olhar médico

Este livro trata do espaço, da linguagem e da morte; trata do olhar.¹¹⁴

Essa obra concebe outro sentido bastante singular para a noção de arqueologia. Nela, Foucault relacionou a arqueologia a uma “história conceitual que pretende dar conta da experiência médica em diversas épocas”.¹¹⁵ O livro sugere aquilo que seria a pretensão de Foucault: uma análise (descontinuista e conceitual) das principais características da “medicina do olhar” e dos sintomas (classicismo) e da constituição da “medicina empírica” ou medicina patológica (modernidade), ou seja, a análise é dirigida a ruptura entre a medicina do século XVII e XVIII e a emergência, no século XIX, da anatomoclínica a partir de Bichat e Broussais, o que ocasionou uma mudança significativa na estrutura de articulação entre a linguagem e o espaço da doença, em vista disso, “a medicina dos sintomas, pouco a pouco, entrará em regressão, do foco e das causas, diante de uma clínica inteiramente ordenada pela anatomia patológica. É a idade de Bichat”.¹¹⁶ A “percepção médica” (ou o “olhar”) é analisado como um conhecimento da medicina clínica dos séculos XVII e XVIII aplicado ao estudo da patologia. No entanto, essa medicina “dependia o menos possível da percepção (...) e a função do olhar era simplesmente remeter à ordem do pensamento que deveria definir as essências”.¹¹⁷ O olhar médico acontece em um determinado espaço que segue uma determinada linguagem onde o patológico é submetido a um determinado olhar, a uma determinada forma de observação, trata-se de investigar o espaço e a linguagem do patológico, o estatuto da doença e da morte tal como a medicina do século XIX a compreendeu.

O estudo de Foucault quer mostrar o desenvolvimento das práticas e das principais noções que serviram para montar a configuração da medicina moderna, suas características normativas e sua relação com as ciências humanas. Assim, o livro quer “determinar as condições de possibilidade da experiência médica, tal como a época moderna a conheceu (...), trata-se de uma estudo que tenta extrair da espessura do discurso as condições de sua história” (grifo nosso).¹¹⁸ Mais uma vez o tema da análise do discurso e da descontinuidade aparecem.

¹¹⁴ N. C., p. V.

¹¹⁵ Cf. MACHADO, R. op. cit., p. 108.

¹¹⁶ N. C., p. 135.

¹¹⁷ Idem, ibidem, p. 91.

¹¹⁸ N. C., p. XVI.

Foucault quer mostrar a ruptura entre o conhecimento médico da Idade Clássica e o surgimento da medicina moderna destacando o nível da linguagem, da experiência médica voltada para o olhar e o “momento empírico” da medicina. Uma das pretensões de Foucault nesse estudo foi mostrar como aconteceu a passagem de um conhecimento que se tornou científico, isto é, o momento em que a medicina se transformou em uma ciência empírica – baseada no estudo dos tecidos e do corpo e não no estudo dos sintomas em si mesmos ou apenas na observação. Em resumo, o que pretende Foucault “é analisar a linguagem em sua relação intrínseca com a experiência médica e seu objeto”.¹¹⁹ Nessa perspectiva, a obra dirige-se às condições de possibilidade da medicina moderna.

O subtítulo do livro “uma arqueologia do olhar médico” não aparece na tradução brasileira. Como nos mostra o estudo biográfico de Didier Eribon, essa obra de Foucault “é publicada na coleção ‘Galien’, que Georges Canguilhem dirige nas Presses Universitaires de France, e tem como subtítulo: *Une archéologie du regard médical* (Uma arqueologia do olhar médico).¹²⁰ Essa terminologia também aparece no prefácio de *As Palavras e as Coisas* tanto na tradução portuguesa quanto na tradução argentina, consultada por nós, segue a passagem. “E se se pensar que a doença é, ao mesmo tempo, a desordem, a perigosa alteridade no corpo humano e até o cerne da vida, mas também um fenômeno da natureza que tem suas regularidades, suas semelhanças e seus tipos – vê-se que lugar poderia ter uma arqueologia do olhar médico”¹²¹ (grifo nosso). O livro destaca três tipos sucessivos de teorias e de práticas da medicina clínica, ou seja, o livro é um estudo de três momentos específicos da medicina: a protoclínica que se desenvolveu no início do século XVIII; a clínica desenvolvida no final do século XVIII e a anatomoclínica que se desenvolve durante o século XIX. Vejamos como Foucault especifica e define essas três noções de clínica em seu livro.

Primeiramente, a análise parte da medicina clássica (medicina classificatória, botânica e das espécies que privilegiava o olhar) que se elaborou tomando como modelo a história natural. Definir uma doença, aí, significava enumerar seus sintomas e classificá-los. “O conhecimento da doença abstraía o doente”, a doença é tomada como pura essência. Ela “se define por sua estrutura visível (...). Essa verdade totalmente dada na aparência são os sintomas”.¹²² A nomenclatura “medicina das espécies” (do olhar, da observação) indica a maneira como a doença era conhecida pela medicina nessa época, isto é, “antes de ser tomada na espessura do corpo, a doença recebe uma organização

¹¹⁹ Idem, ibidem, p. 106.

¹²⁰ ERIBON, D. op. cit., p. 156.

¹²¹ P. C., p. XXII. “E se o sonho que a doença é, por sua vez, a desordem, alteridade perigosa no corpo humano para o coração da própria vida, mas também um fenômeno natural que tem a sua forma regular, suas semelhanças e seus tipos, ver-se que lugar poderia ocupar uma arqueologia do olhar médico”. FOUCAULT, Michel. *Las Palabras y las Cosas – una arqueología de las ciencias humanas*. Tradução de Elsa Cecilia Front. Argentina: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 1999. 6ª edição, p. IX.

¹²² MACHADO, R. op. cit., p.89.

hierarquizada em famílias, gêneros e espécies”.¹²³ A designação serve também para diferenciá-la, como conhecimento histórico, do conhecimento filosófico, ou seja, essa medicina

se dá, segundo os médicos do século XVIII, em uma experiência “histórica”, por oposição ao saber “filosófico”. É histórico o conhecimento que circunscreve a pleurisia por seus quatro fenômenos: febre, dificuldade de respirar, tosse e dor lateral. Será filosófico o conhecimento que põe em questão a origem, o princípio e as causas: resfriamento, derrame seroso, inflamação da pleura (...). O histórico reúne tudo o que, de fato ou de direito, cedo ou tarde direta ou indiretamente, pode se dar ao olhar.¹²⁴

A medicina das espécies classificava as doenças como espécies, isto é, supunha que as doenças fossem “entidades” sem qualquer ligação necessária com o corpo, ela “implica, portanto, uma espacialização livre para a doença, sem região privilegiada (...), uma espécie de repartição espontânea em seu local de nascimento e desenvolvimento”.¹²⁵ Nela a doença é descrita a partir do quadro nosográfico, da classificação, e não a partir de sintomas fixos presentes no corpo do doente e é por isso que “o espaço em que a doença se realiza, se isola e se completa é um espaço absolutamente aberto, sem divisão e sem figura privilegiada ou fixa, reduzido apenas ao plano das manifestações visíveis”.¹²⁶ Portanto, essa medicina segue o modelo da história natural, ela organiza a doença em um quadro de semelhanças,¹²⁷ por comparação, ela não parte necessariamente dos sintomas presentes no corpo ela é fundada no modelo taxonômico da história natural onde a doença é analisada como “uma essência, independente do corpo do doente, essência que deve ser analisada em gênero e espécie a partir de analogias de forma; é uma medicina das espécies patológicas”.¹²⁸

A protoclinica por sua vez se configura como uma maneira pedagógica de transmitir o conhecimento da medicina classificatória onde a clínica estabelece um caráter pedagógico, isto é, ela é uma maneira de apresentar o conhecimento da medicina. Nela a doença é conhecida através do quadro nosográfico, isso porque a protoclinica “é mais do que um estudo sucessivo e coletivo de casos; deve reunir e tornar sensível o corpo organizado da nosologia”.¹²⁹ Dessa forma, esse tipo de clínica não constrói conhecimento, apenas o apresenta, ela “visa à aprendizagem de uma prática que ela resume mais do que analisa (...); em torno dos jogos de um desvelamento verbal que nada mais é do que sua simples forma de transmissão, teatralmente retratada”.¹³⁰

¹²³ N. C., p. 02.

¹²⁴ Ibidem, p. 04.

¹²⁵ Ibidem, p. 18.

¹²⁶ Ibidem, p. 20.

¹²⁷ Cf. N. C., p. 10.

¹²⁸ MACHADO, R. op. cit. p. 90.

¹²⁹ N. C., p. 63.

¹³⁰ Ibidem, p. 67.

Foucault encontra um parentesco entre a protoclinica e a medicina classificatória (medicina clássica do século XVII) no sentido de que tanto uma como a outra não estabelecem crítica em seus princípios, ou seja, a clínica do século XVIII não produz conhecimento crítico sobre sua configuração, ao contrário, ela é “subordinada a uma elaboração teórica que lhe é anterior e que ela deve ilustrar”.¹³¹ Portanto, a protoclinica não produz, mas reproduz o conhecimento da medicina clássica. A apresentação desse conhecimento é o pano de fundo sobre o qual a protoclinica desenvolve sua linguagem pedagógica.

Nesse método clínico em que a espessura do percebido oculta apenas a imperiosa e lacônica verdade que nomeia, trata-se não de um *exame*, mas de uma *decifração* (...). No século XVIII, só há clínica pedagógica, e sob a forma ainda restrita, visto que não se admite que o médico possa a cada instante ler, por esse método, a verdade que a natureza depositou no mal.¹³²

Em contraste à protoclinica, a medicina clínica, ou medicina dos sintomas, entendia a doença como uma manifestação dinâmica, ou seja, uma mistura de sintomas através dos quais a doença poderia ser identificada. A clínica é um conhecimento voltado para a observação, para o olhar em suas relações com a história natural. Sob essa constatação, o texto de Foucault mostra que a clínica não é uma primeira tentativa de alicerçar o conhecimento na percepção apesar dela ser “o constante olhar sobre o doente”.¹³³ O olhar na clínica passa a produzir conhecimento, ou seja, diferente da protoclinica, na clínica ao mesmo tempo em que o olhar observa ele funda conhecimento. Nela o olhar médico “se organiza de modo novo”.¹³⁴ Ao mostrar a relação entre a clínica e a história natural, o filósofo nos aponta para a caracterização dessas duas na dimensão do visível, da observação, do olhar.

A clínica, sem dúvida, não é a primeira tentativa de ordenar uma clínica pelo exercício de decisões do olhar. A história natural, desde a segunda metade do século XVII, se propusera analisar e classificar os seres naturais segundo suas características visíveis (...). A clínica pede ao olhar tanto quanto a história natural (...). O modelo naturalista, a que a medicina em parte se submetera no século XVIII, continua ativo.¹³⁵

É notória a ruptura da medicina clínica com a medicina classificatória e com a protoclinica. Primeiro a medicina clínica funda conhecimento, ela não tem por objetivo refazer o percurso dos discursos e das práticas médicas que lhe foram anteriores (como na protoclinica) ou que lhe são contemporâneas. Também não se trata de um olhar que busca na doença os sintomas para classificá-los, para representá-los no quadro classificatório, nosográfico (como na medicina clássica). Ela tem

¹³¹ MACHADO, R. op. cit. p. 91.

¹³² N. C., p. 65.

¹³³ Ibidem, p. 58.

¹³⁴ Ibidem, p. 97.

¹³⁵ Ibidem, p. 96.

por objetivo conhecer o sintoma considerando-o como o signo da doença, como a revelação correlata à doença que o manifesta. Através da clínica, a doença passa a existir naquilo que pode ser visível e enunciável: o sintoma. Por isso, a clínica, como mostra o livro de Foucault, causou a primeira ruptura no campo epistemológico da medicina clínica no século XVIII. “Novos objetos vão se dar ao saber médico (...); todo o conjunto e, mais profundamente, a relação da doença com esse olhar a que ela se oferece e que, ao mesmo tempo, ela constitui”.¹³⁶

Já a anatomoclínica é a substituição da medicina dos sintomas por uma medicina dos tecidos, dos órgãos e do corpo onde o estudo dos tecidos de um organismo permitiu a classificação das patologias no próprio corpo. A medicina clínica moderna é fundada na anatomia patológica, como a nomenclatura faz pensar, essa clínica é o resultado da relação constitutiva da clínica com a anatomia patológica cujo objetivo é o espaço do corpo. É nessa perspectiva que Foucault a caracteriza como “anatomoclínica” diferenciando-a da clínica do século VXII e XVIII. Nessa clínica, a doença é diretamente ligada ao corpo o qual é objeto de um olhar que investiga a doença em seu próprio interior. “O espaço de *configuração* da doença e o espaço de *localização* do mal no corpo só foram superpostos, na experiência médica, durante curto período: o que coincide com a medicina do século XIX e os privilégios concedidos à anatomia patológica”.¹³⁷ A doença torna-se assim um fenômeno corporal, sua única sede é o corpo, por isso, o estudo médico torna-se agora, na identificação do patológico, um saber analítico. O olhar no interior do corpo doente torna-se um “olhar de profundidade”.

O acontecimento patológico toma a forma biológica, em uma relação entre a vida e a morte. Penetrando o espaço do organismo e descobrindo a origem de seus males, o olhar médico, na experiência anatomoclínica, “deve ver o mal se expor e dispor diante dele à medida que penetra no corpo, avança por entre seus volumes, contorna ou levanta as massas e desce em sua profundidade”.¹³⁸ Eis a principal característica da medicina patológica. Enquanto a medicina clássica definia as doenças por sua estrutura visível e as classificavam segundo o modelo da história natural, em gênero e espécie das plantas e dos sintomas, a anatomoclínica lança o seu conhecimento sobre o “sujeito doente”, sobre seu corpo doente, por isso, esse conhecimento se propõe a ser um conhecimento objetivo, ele permite situar a doença não mais no espaço da nosografia, que aliena o ver ao dizer, mas propriamente no corpo. O que há de novo na anatomoclínica é o fato dela estabelecer relação entre os sintomas e os tecidos penetrando o olhar no corpo doente, um minucioso estudo que

¹³⁶ Ibidem, p. 97.

¹³⁷ Ibidem, p. 02.

¹³⁸ Ibidem, p. 150.

determina, através do corpo, os sintomas e a origem das doenças que, por isso, são corporais, elas existem em um determinado espaço orgânico e podem ser localizadas e divididas em tecidos.

Ao instaurar uma nova maneira de se conhecer as doenças, a anatomoclínica permitiu também uma nova concepção de vida e de morte. A morte, a partir de Bichat, é concebida como um fenômeno que acontece no interior do corpo, um estado final do “mal”, portanto, a doença ou a patologia deve ser pesquisada no próprio corpo. Já vida é o conjunto coordenado de funções que resistem a morte e realizar essas funções (reprodução, respiração, circulação, nutrição etc) significa resistir à morte, logo, a vida é um esforço contra a morte, ela “não é a forma do organismo, mas o organismo, a forma visível da vida em sua resistência ao que não vive e a ela se opõe”.¹³⁹ A doença habita um espaço que pode ser localizado no corpo, ela passa a ser um conhecimento essencialmente empírico, positivo, real, profundo, objetivo, corpóreo e, sobretudo, localizável no “corpo aberto”. A morte permite, na anatomoclínica, um conhecimento objetivo da doença, ela é a forma acabada da doença. É nesse sentido que Xavier Bichat buscou a doença no cadáver já que “a necessidade de conhecer o morto já devia existir quando aparecia a preocupação de compreender o vivo (...), o conhecimento da viva e duvidosa doença poderá se ajustar à branca visibilidade dos mortos”.¹⁴⁰ Se no começo do século XVIII o conhecimento médico descobria a verdade de uma doença por meio de um discurso enciclopédico que existia *a priori* e separado da percepção de sintomas, na anatomoclínica a doença sofre uma global redistribuição dentro da esfera do visível por um “olhar profundo” baseado em uma reciprocidade tautológica entre o olhar e a patologia porque o olhar captou e leu, nos sistemas visíveis da doença, sua origem. “A noção de *sede* substitui, definitivamente, a de *classe* (...). A determinação da sede das doenças, ou sua localização, é uma das mais belas conquistas da medicina moderna”.¹⁴¹

Essa nova análise anatomoclínica baseia seu conhecimento na morte terminal, não mais concebendo, como outrora, morte e doença somente como o negativo da vida. Como nos propõe a análise de Merquior sobre esse aspecto da abordagem de Foucault, “a morte – vista como um processo vital – tornou-se a grande mestra da anatomia clínica, revelando, a través da decomposição dos corpos, as verdades invisíveis procuradas pela ciência médica”.¹⁴² O estudo clínico se detém agora a encontra no corpo morto, no cadáver a sede da doença, a dissecação que abriu os corpos permitiu também ao olhar do médico ver a doença, por isso, no estudo das doenças a anatomoclínica “foi obcecada por esse olho absoluto que cadaveriza a vida e reencontra no cadáver a frágil nervura rompida da vida”.¹⁴³

¹³⁹ Ibidem, p. 170.

¹⁴⁰ Ibidem, pp. 138-139.

¹⁴¹ Ibidem, p. 154.

¹⁴² MERQUIOR, G. op. cit., p. 45.

¹⁴³ N. C., p. 184.

O único espaço que a doença agora habita é o corpo. A medicina clínica moderna tem por finalidade principal indicar o lugar do mal no corpo. O olhar tem como foco o espaço interno do corpo doente, o corpo morto revela a doença viva nele ocultada. “A partir do cadáver, paradoxalmente se percebe a doença viver”.¹⁴⁴ A anatomoclínica representa uma reorganização na natureza da percepção que substitui o olhar abstrato pela observação minuciosa e profunda. O olhar deve penetrar o corpo e descobrir nele a origem da doença. O corpo é o lugar onde se escondem os segredos das patologias.

O cadáver esconde a verdade da doença é ele quem permite acesso ao conhecimento das patologias, às suas “diferentes classes cronológicas”. A morte pode, efetivamente, se produzir ao longo do calendário patológico, pelo efeito da própria doença, por causa de uma afecção acrescentada, ou finalmente em razão de um acidente.¹⁴⁵

Foucault correlaciona a mudança da estrutura do conhecimento médico às mudanças contemporâneas na estrutura institucional dos hospitais e no amplo deslocamento filosófico do idealismo ao positivismo. Considera que esse deslocamento envolveu uma reorganização fundamental na natureza da percepção que substitui a transparência das coisas, as verdades ideais, e todas as razões de conhecimento do Iluminismo por objetos opacos que deixam transparecer suas verdades particulares somente a medida em que a observação minuciosa do sujeito (o olhar) passa sobre eles. Questiona se esse novo tipo de percepção envolveu uma nova relação entre ver e dizer.¹⁴⁶ O olhar está agora impossibilitado de transcender os limites opacos do espaço visível dos corpos no sentido de buscar uma essência ideal e abstrata da doença, não mais pode usar uma linguagem universal para levar o visível ao legível. A medicina fez a linguagem se voltar para o concreto, individualizou o percurso da doença quando por ocasião da morte e assim desenvolveu um discurso científico e empírico concernido ao indivíduo em sua finitude.

O que se modifica, fazendo surgir a medicina anatomoclínica, 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 (...); é o resultado de uma reformulação no nível do próprio saber e não no nível dos conhecimentos acumulados, afinados, aprofundados, ajustados.¹⁴⁷

Como mostramos, a análise de Foucault marca a emergência da medicina clínica na França a partir do século XVIII e circunscreve a mudança conceitual de clínica (estudo de caso) que vai acontecendo paulatinamente primeiro a partir dos sistemas abstratos nosográficos da medicina clássica do século XVII onde as doenças eram classificadas e aparecem posteriormente no “corpo aberto” pela

¹⁴⁴ M. C., p. 163.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 159.

¹⁴⁶ Cf. Ibidem, p. 136 et seq.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 151.

anatomoclínica no século XIX onde o corpo constitui o centro da experiência clínica. A noção de tecido desloca a noção de órgão e a de lesão à de sintoma. Na anatomoclínica, a medicina clínica, sob sua última configuração, constrói um conhecimento objetivo, direto e individual do homem com base no estudo dos tecidos, da vida, do homem em sua própria finitude (morte). Assim, a principal ruptura operada pela medicina moderna foi “a passagem de um espaço da representação, ideal, taxonômica, superficial, para um espaço objetivo, real, profundo (...), a passagem de um espaço de localização da doença, considerada como espécie nosográfica, para um espaço de localização da doença, o espaço corpóreo individual”.¹⁴⁸ A reorganização do campo hospitalar, o novo estatuto do doente na sociedade, um novo modo de perceber e tratar as doenças, o uso de uma nova linguagem, um novo conceito de morte, a relação entre vida-enfermidade-morte¹⁴⁹ (pensada cientificamente) e a abertura de cadáveres (a técnica de abrir cadáveres), todos esses fatores possibilitaram a clínica no século XIX.

¹⁴⁸ MACHADO, R. op. cit., p. 88.

¹⁴⁹ Cf. *M. C.*, p. 159.

1.6 As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas

O terceiro sentido dado ao termo arqueologia deve ser circunscrito na análise que Foucault fez das ciências humanas em *As Palavras e as Coisas* cujo subtítulo, *Uma Arqueologia das Ciências Humanas*,¹⁵⁰ já indica a pretensão do filósofo em efetivar uma análise em torno dessas ciências, um questionamento sob sua legitimidade como ciência, por isso, a análise arqueológica aqui empreendida é mesmo definida como uma “arqueologia das ciências humanas” que trata de investigar as condições de possibilidade dessas ciências e o discurso sobre o homem na modernidade. “O objetivo final de *As Palavras e as Coisas* é realizar uma arqueologia das ciências humanas (...). Mas a análise das ciências humanas não é uma descrição isolada: é o produto da inter-relação de saberes sobre o homem”.¹⁵¹

Através da investigação da episteme do Renascimento até a modernidade, Foucault mostrou a possibilidade de existência das ciências humanas e os discursos que as caracterizam, logo, o estudo arqueológico posto nessa obra é, na verdade, uma análise rigorosa das ciências humanas as quais tomaram o homem como objeto de investigação empírica, essa é uma das principais teses presente no livro.

Teoria da representação, crítica à racionalidade moderna (aos antropologismos, ao progresso da razão, ao humanismos e a fenomenologia) e as ciências (humanas) são os três blocos temáticos mais importantes em torno dos quais gira o estudo empreendido em *As Palavras e as Coisas*. Todas as outras noções abordadas nesse livro estão vinculadas, direta ou indiretamente, a esses tópicos, ressaltamos, sempre dentro dos interesses aos quais a arqueologia se dispõe: assinalar a ruptura entre os séculos VXII, VXIII e XIX. A análise do “discurso das épocas” (cada episteme produz discursos que lhes são particulares) parte desses três momentos e é guiada pelos seguintes questionamentos: em qual espaço epistemológico pode-se situar os saberes, suas transformações, seus discursos, suas relações e diferenças, seus domínios, seus objetos, seus conceitos, suas teorias e como marcar a emergência de uma episteme e o fim de outra? Nesse empreendimento Foucault tentou

¹⁵⁰ O livro foi lançado em abril de 1966 pela editora francesa Gallimard e o primeiro título dado por Foucault, considerando o mais adequado, foi *A Ordem das Coisas*, título recusado a pedido de um amigo (Pierre Nora). Cf. Eribon, D. op. cit., p. 159.

¹⁵¹ MACHADO, R. op. cit., p. 111.

examinar o jogo de correlação, de analogia e de diferença que existem no interior de vários domínios do saber, em uma dada época (na teoria da linguagem, a história natural, a economia política, a teoria da representação); pretendi desenvolver a análise sem recorrer a noções tais como as de “espírito” ou de “sensibilidade” de uma época; além do mais, tentei compreender, em função das regras e das combinações dessas correlações, dessas analogias e dessas diferenças, os objetos, os conceitos e as teorias que se formaram nesses diferentes domínios.¹⁵²

De maneira mais direta, um objetivo principal é evidente como preocupação de Foucault em *As Palavras e as Coisas*: analisar “as condições de funcionamento de práticas discursivas específicas”,¹⁵³ detendo-se também a analisar os fundamentos ou as bases de sustentação das ciências humanas pela investigação da formação dos saberes modernos, ou seja, esse estudo gira em torno da possibilidade dos saberes empíricos, de suas condições de possibilidade indagando de que forma eles se consolidaram na episteme moderna fornecendo conceitos para as ciências humanas.

Na introdução de *As Palavras e as Coisas*, Foucault descreve um escrito de Borges, o qual refere-se a uma enciclopédia chinesa, que serviu de inspiração para a concretização do seu próprio livro. O filósofo mostra o seu fascínio diante desse escrito onde há uma “taxinomia das espécies”, uma espécie de “representação taxonômica” que mostrou “formas desordenadas” numa cadeia ordenada de representações, de classificação justaposta e de encadeamento de formas. A partir daí, Foucault formulou alguns questionamentos que estão subentendidos no texto e que podem ser pontuados da seguinte maneira: como nós, numa determinada cultura e imersos em uma determinada forma de pensar, numa episteme, ordenamos o pensamento? Como pode ser caracterizado o espaço da ordem? Como representamos os fenômenos? “Em que ‘tábua’,¹⁵⁴ segundo qual espaço de identidades, de similitudes, de analogias, adquirimos o hábito de distribuir tantas coisas diferentes e parecidas?”¹⁵⁵ Foucault apresenta-nos, em perspectiva histórica, algumas respostas, ou nos dá algumas pistas para a decifração dessas perguntas sugerindo que são os códigos culturais que oferecem ordem à experiência. Esses códigos culturais podem ser entendidos como as formas de pensamento, as formas de linguagem, de organização da vida, “das trocas, tais como eram

¹⁵² *As Monstruosidades da Crítica. D. E.* vol. III, p. 322.

¹⁵³ *O que é um Autor? D. E.* vol. III, p. 267.

¹⁵⁴ Foucault pontua duas definições para esse termo, a segunda é a mais curiosa porque ele a situa no âmbito da própria pesquisa realizada em *As Palavras e as Coisas*, vejamos: “emprego esta palavra ‘tábua’ em dois sentidos superpostos: mesa niquelada, encerrada, envolta em brancura, faiscante sob o sol de vidro que devora as sombras – lá onde, por um instante, para sempre talvez, o guarda-chuva encontra a máquina de costura; e quadro que permite ao pensamento operar com os seres uma ordenação, uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo que são designados suas similitudes e suas diferenças – lá onde, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço”. *P. C.*, p. XII.

¹⁵⁵ *P. C.*, p. XV.

praticadas”, das leis da vida, do encadeamento das palavras e do seu valor representativo, por isso, “nada mais tateante, nada mais empírico (ao menos na aparência) que a instauração de uma ordem entre as coisas”.¹⁵⁶ O livro de Foucault se dirige a analisar o “espaço da ordem” o qual, no período clássico, teve com ponto referencial o modelo da medida e da ordem de idéias, conceitos pertencentes a filosofia de Descartes. “É com base nessa ordem, assumida como solo positivo, que se construirão as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que esta requer (...). No presente estudo, é essa experiência que se pretende analisar”.¹⁵⁷

A tudo que se oferece às coisas com sua lei de interioridade e aquilo que só tem existência pelo crivo de um olhar e de uma linguagem, é o espaço da ordem.¹⁵⁸ Aquilo “que torna possível o conjunto da *epistémê* clássica é, primeiramente, a relação a um conhecimento da ordem”.¹⁵⁹ Essa ordem, no espaço do saber, é aquilo que identifica as semelhanças e as diferenças entre as coisas e onde se tentou construir “as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que esta requer”.¹⁶⁰ A ordem não é apenas um conceito, Foucault a coloca como uma experiência que se apresenta desdobrada sob dois aspectos: de um lado parece pertencer às coisas em si mesmas como “aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior”,¹⁶¹ ou seja, aos próprios seres nos aspectos que os tornam ordenáveis em suas diferenças e semelhanças (como no texto de Borges, no sistema classificatório das espécies) e, de outro lado, apresenta-se ao sujeito no espaço da vida e da linguagem. Há duas regiões situadas pelo filósofo entre as quais está o espaço da ordem: primeiro os códigos fundamentais de uma cultura e em seguida a reflexão do pensamento sobre a ordem, a que lei ela obedece, e que princípio a justifica. Entre essas duas extremidades “há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser”.¹⁶² Essas regiões regem a linguagem, seus esquemas perceptivos, suas técnicas, seus valores; ao mesmo tempo que constituem o solo epistemológico das teorias científicas, das interpretações dessas teorias e do discurso filosófico.

¹⁵⁶ Ibidem, loc. cit.

¹⁵⁷ Ibidem, pp. XVII-XVIII.

¹⁵⁸ Ibidem, p. XVI.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 99.

¹⁶⁰ Ibidem, p. XVII.

¹⁶¹ Ibidem, p. XVI.

¹⁶² Ibidem, p. XVIII.

Levando em conta que o nosso objetivo aqui é fazer apenas uma breve introdução do projeto arqueológico, investigando como a noção de arqueologia é tratada por Foucault, e para não sermos repetitivos, não abordamos os pontos estratégicos do livro em questão de maneira mais demorada porque o faremos no capítulo II e III. Nossa intenção é apenas fornecer elementos que possam ajudar a entender o sentido da expressão “uma arqueologia das ciências humanas”.

1.7 A Arqueologia do Saber

A quarta e última definição do termo arqueologia se insere em *A Arqueologia do Saber*. Como o próprio título faz pensar, o livro é na verdade um esboço do projeto arqueológico definido como “arqueologia do saber”. Nessa obra, Foucault faz uma redefinição conceitual das principais noções tratadas nos livros antecedentes. *A Arqueologia do Saber* pode assim ser situada como uma obra que tem por finalidade principal responder a questões suscitadas principalmente no contexto da publicação de *As Palavras e as Coisas*. Dessa forma, a noção de “arqueologia” encontra em *A Arqueologia do Saber* o seu momento máximo, sua conclusão, podemos sugerir. Essa obra tem uma característica que lhe é peculiar: ela não se constitui, ao contrário dos livros anteriores, como uma obra que delimita uma pesquisa histórica sobre um tema específico, ela é uma redefinição conceitual dos livros que a antecederam, uma profunda e rigorosa definição do método arqueológico. A delimitação da noção de arqueologia empreendida nessa obra deve ser colocada frente aos principais objetos conceituais aos quais o livro se dirige: discurso, enunciado, arquivo, *a priori* histórico, e a distinta relação entre o saber e a ciência.

De acordo com a arqueologia, a análise de um saber deve se realizar em seu próprio tempo, em sua realidade presente, isto é, nem recorrendo ao passado, nem ao seu futuro, ou seja, nem o antes e tão pouco o depois, os saberes são analisados e avaliados pela arqueologia em seu momento presente, por isso, “não se diz o que os tornou possíveis enunciando o que era conhecido antes deles e o que eles, como se diz, ‘trouxeram de novo’. A história do saber só pode ser feita a partir do que lhe foi contemporâneo e não certamente em termos de influência recíproca, mas em termos de condições e de *a priori* constituídos no tempo”.¹⁶³

Um dos aspectos mais importantes que podemos constatar é que a arqueologia possibilitou “reconstruir o sistema geral de pensamento, cuja rede, em sua positividade, tornou possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede

¹⁶³ P. C., p. 288.

(...) a portadora da história do saber”.¹⁶⁴ Como um arqueólogo das ciências humanas, Foucault mostrou, através da análise dos discursos, que em determinados períodos forma-se um *a priori* histórico que permite o aparecimento da condição histórica de um conhecimento. Todas as obras, livros, textos, práticas científicas, que pertencem a uma mesma formação discursiva, podem definir um momento em que ocorrem “identidades formais”, continuidades temáticas, modificações em teorias e configurações que modificam formas de pensar dando lugar a outras formas de pensamento. Tal forma de “positividade” nos discursos ou nos conhecimentos é o que constitui o *a priori* histórico, e por *a priori* histórico Foucault entende: “aquilo que, numa dada época, recorda na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro”.¹⁶⁵ A terminologia “*a priori* histórico” é usada por Foucault para determinar o objeto da descrição arqueológica e suas especificidades diferenciando-o do *a priori* de Kant. Em Foucault, portanto, essa expressão designa as condições históricas dos enunciados como também suas condições de emergência, suas relações, dispersão, história, transformações e não a condição de validade dos juízos, nem a legitimidade de uma asserção. Os dois termos, *a priori* e histórico “provocam um efeito um pouco gritante; quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados (...). *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas”.¹⁶⁶

Cada época caracteriza-se por uma configuração geral do saber a qual determina o desenvolvimento de certos tipos de conhecimento, isto é, as condições de possibilidade do saber são as condições que os possibilitam e definem suas condições no espaço geral de uma episteme, por isso, “numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *epistémê*, define as condições de possibilidade de todo saber”,¹⁶⁷ é o *a priori* histórico da época.

As Palavras e as Coisas, veremos, analisa as condições a partir das quais um campo inteiro de conhecimento e de teorias se organizaram juntas (gramática gera, história natural, análise da riquezas e teoria da representação). O *a priori histórico*, portanto, é o conjunto das regras (jogo das regras) que determina os enunciados de um saber em uma determinada época, dentro de um determinado tempo e obedecendo a certas configurações históricas. Por isso, seu caráter é temporal e instável, ele muda de acordo as configurações históricas que lhes são

¹⁶⁴ Ibidem, p. 103.

¹⁶⁵ P. C. p., 219.

¹⁶⁶ A. S., p. 144.

¹⁶⁷ P. C. p., p. 230.

apresentadas. Se o *a priori histórico* muda, muda também a configuração da episteme: modificam-se os saberes porque mudam as configurações epistemológicas nas quais, até então, eles se sustentavam. A arqueologia do saber tem como objetivo principal a análise dos *a priori* que se formaram no interior da história da civilização ocidental, isto é, do que tornou possível a complexidade, as relações e os discursos dos sistemas de saber em períodos determinados que o filósofo denominou de episteme, ou seja, o campo de pensamento próprio a uma determinada época, as relações entre as práticas discursivas, entre as ciências, entre os enunciados.

Por *episteme* entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciência, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização (...); as relações laterais que podem existir entre figuras epistemológicas ou ciência, na medida em que se prendam a práticas discursivas vizinhas mas distintas. A *episteme* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas¹⁶⁸ (grifo nosso).

A arqueologia do saber se propõe a mostrar que a “razão européia”, do Renascimento até o limiar da nossa modernidade, não fez progresso contínuo, ininterrupto, rumo a uma racionalidade ideal, ao contrário, houve transformações, alterações e rupturas diversas na trajetória dos discursos e práticas do saber científico, assim o “progresso da razão” lhe é estranho. A arqueologia atenta sempre para as relações entre as ciências e as formas de saber, como as ciências humanas, o que importa, em síntese, é descobrir o que liga um conhecimento a outro, observando suas diferenças e semelhanças no interior de uma episteme. É próprio da arqueologia o estudo da formação, da transformação e do domínio do saber, por isso, o que ela “tenta descrever não é a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do *saber*”.¹⁶⁹

Assim, a organização geral daquilo que Foucault chamou de “ordens empíricos”¹⁷⁰ pôde se relacionar em seu conjunto, nesses moldes, a arqueologia verificou que “a análise *das riquezas* obedece à mesma configuração que a *história natural* e a *gramática geral*”.¹⁷¹ É dessa forma que Foucault quer mostrar tanto a coerência existentes entre alguns saberes (o

¹⁶⁸ A. S., p. 214.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 218.

¹⁷⁰ P. C., p. 278.

¹⁷¹ Ibidem, p. 278.

diálogo entre eles) no interior de uma episteme quanto a ruptura desses mesmos saberes possibilitando outras formas de pensamento, outros campos de racionalidade.

Por muito forte que seja a impressão que temos de um movimento quase ininterrupto da *ratio européica* desde o Renascimento até nossos dias, por mais que pensemos que a classificação de Lineu, mais ou menos adaptada, pode de modo geral continuar a ter uma espécie de validade, que a teoria do valor de Condillac se encontra em parte no marginalismo do século XIX (...), toda esta quase-continuidade ao nível das idéias e dos temas não passa, certamente, de um efeito de superfície; no nível arqueológico, vê-se que o sistema das positivities mudou de maneira maciça na curva dos séculos XVIII e XIX. Não que a razão tenha feito progresso; mas o modo de ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, oferece-as ao saber, é que foi profundamente alterado.¹⁷²

Através do exame histórico dos discursos filosóficos, das teorias científicas, dos discursos dos saberes modernos e das ciências humanas, a arqueologia mostrou as duas grandes descontinuidades no saber da cultura ocidental: a primeira vai da renascença a Idade Clássica e desta a Idade Moderna, período em que a configuração do saber rompe com o classicismo e, embalada por essa ruptura, fez-nos entrar em um outro campo de racionalidade, ou seja, essa última ruptura constitui o “limiar que nos separa do pensamento clássico e constitui nossa modernidade”.¹⁷³ Toda a análise arqueológica é situada, de modo geral, sempre em torno da investigação de “discursividades”, esse tema faz parte de todo o percurso filosófico de Foucault, ele debruçou-se várias vezes em torno da análise das “coisas ditas”, dos discursos, das “práticas discursivas”, da “massa” de coisas ditas. Sua definição mais geral do método arqueológico deixa esse fato transparecer. “O que chamo de ‘arqueologia do saber’ é, em termos precisos, o balizamento e a descrição dos tipos de discursos”.¹⁷⁴

Ao delimitarmos os pontos principais da análise arqueológica, de observar o sentido que Foucault confere a noção de arqueologia, de constatar a maneira como essa análise foi adquirindo sentidos diferentes e o movimento que ela obedece em cada um de seus quatro livros, o nosso objetivo foi possibilitar uma visão geral do método de Foucault para depois passarmos à temática que é o fio condutor do nosso estudo no interior das pretensões desse método, daí o nosso interesse em primeiro situar o projeto arqueológico, seus interesses, objetos e objetivos. Passemos agora a abordar os assuntos que estão diretamente ligados ao nosso problema.

¹⁷² Ibidem, p. XIX.

¹⁷³ Ibidem, p. XXII.

¹⁷⁴ *Da Arqueologia à Dinástica. D. E.* vol. IV, p. 49.

CAPÍTULO II

O SISTEMA DE INTERPRETAÇÃO DO RENASCIMENTO E A REPRESENTAÇÃO CLÁSSICA

(...) quando, abandonando o espaço da representação, os seres vivos alojaram-se na profundidade específica da vida, as riquezas no surto progressivo das formas da produção, as palavras no devir das linguagens.¹⁷⁵

O tema da representação e o estatuto das ciências humanas nas análises de *As Palavras e as Coisas*, remete-nos para a própria constituição da modernidade inaugurada, segundo Foucault, a partir da instauração dos saberes sobre o homem. Esses dois temas são, para o filósofo, um caminho elucidativo para a determinação das condições históricas de possibilidade do saber moderno e de sua possível crítica, isto é, através da abordagem desses dois temas, configura-se uma condição de possibilidade de crítica a própria racionalidade moderna, crítica antecedida por Nietzsche na passagem do século XIX para o século XX, que tem como centro o homem.

Partindo essencialmente da filosofia de Descartes, Foucault desenvolveu um minucioso estudo do pensamento clássico marcando o seu fim, através do abandono da teoria da representação e vendo nesse acontecimento a semente para o advento da modernidade, ou do nosso “momento presente”, como o filósofo gostava de enunciar. A partir do pensamento cartesiano, Foucault elucidou um acontecimento importante para o saber ocidental: o conhecimento clássico pautado na teoria da representação e esta teoria determinando a configuração do pensamento epistemológico nessa época, isto é, servindo de base a outros tipos de conhecimento.

Os homens do século XVII e XVIII não pensam a riqueza, a natureza ou as línguas com o que lhes fora deixado pelas idades precedentes e na linha do que logo viria a ser descoberto; pensam-nas a partir de uma disposição geral que não lhes prescreve apenas conceitos e métodos, mas que, mais fundamentalmente, define um certo modo de ser para a linguagem, os indivíduos da natureza, os objetos da necessidade e do desejo; esse modo de ser é o da representação. Conseqüentemente, aparece todo um solo comum, onde a história das ciências figura como um efeito de superfície.¹⁷⁶

¹⁷⁵ P. C., p. 477.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 287.

Postulando essa tese, a ambição do filósofo foi analisar principalmente “as duas grandes descontinuidades na *epistémê* da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta de meados do século VXII) e aquela que, no início do século XX, marca o limiar de nossa modernidade”.¹⁷⁷ Eis, em linhas gerais, o principal objetivo de *As Palavras e as Coisas*, obra mais expressiva e central referente a arqueologia do saber.¹⁷⁸

Observamos que, em consonância com a *História da Loucura*, – no que se refere aos períodos históricos privilegiados pela análise – *As Palavras e as Coisas* guarda dois temas centrais como seus objetos de estudo: a análise da teoria da representação (período clássico) e a análise do estatuto das ciências humanas (modernidade). Partindo essencialmente desses dois focos teóricos, Foucault direciona e sustenta sua análise tendo ainda algumas outras noções como alicerce de seu estudo. Tais noções atravessam e encadeiam as idéias contidas no livro em questão e podem ser facilmente identificadas nas abordagens desenvolvidas em torno de uma espécie de “análise do discurso”,¹⁷⁹ da noção de “ser da linguagem” (na qual Foucault atribui a Nietzsche a junção entre atividade filosófica e filologia vindo nesse acontecimento o impulso primeiro em direção a descoberta de uma espessura e densidade próprios da linguagem onde o homem está ausente);¹⁸⁰ a dicotomia entre “progresso histórico” e “filosofia do retorno” (onde o filósofo contestou as idéias racionalistas modernas de progresso histórico e dialética opondo a essas as noções de descontinuidade e ruptura notadamente influenciadas por Gaston Bachelard); as etapas de uma espécie de niilismo no caminho da “morte de Deus” e “morte do homem” (esse aspecto está vinculado também às idéias de Nietzsche, especificamente a morte de Deus e a emergência do super-homem)¹⁸¹ onde Foucault também contestou o surgimento de um pensamento humanístico e antropológico em direção ao homem (em consonância também com Heidegger); crítica geral

¹⁷⁷ Ibidem, p. XIX.

¹⁷⁸ Cf. *Diálogo Sobre o Poder. D. E.* vol. IV, p. 257.

¹⁷⁹ A principal pretensão de Foucault em *As Palavras e as Coisas*, ou, como podemos supor, em toda sua filosofia, foi essa “obsessão” pela investigação de discursividades, como ele mesmo torna claro em vários textos, damos aqui um exemplo referente a essa pretensão no livro mencionado acima que foi a de: “analisar os próprios discursos, ou seja, essas práticas discursivas a partir das quais se pode definir o que são as coisas e situar o uso das palavras”. *Michel Foucault Explica seu Último Livro. D. E.* vol. II, p. 149.

¹⁸⁰ Cf. *P. C.*, p. 420. Foucault trata da incompatibilidade entre aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade. Pensar o “ser da linguagem” implica tratar uma aparição da linguagem a um exterior onde desaparece o sujeito do qual se fala pondo sob suspeita a evidência do “existir”, “falar”. A literatura, para ele, nos conduz a esse caminho exterior onde aparece essa suspeita, o que transparece uma incompatibilidade na passagem entre a linguagem e a consciência de si, se admitida, nessa linguagem, a ausência do “sujeito da literatura”. O “ser da linguagem só aparece para si mesmo com o desaparecimento do sujeito”. O “eu falar” conduz a um recuo, a uma dispersão, a um apagamento de sua existência “e dela só deixa aparecer o lugar vazio”. A experiência do exterior é “a abertura para uma linguagem da qual o sujeito está excluído”, da qual ele é exterior. O pensamento do exterior é o pensamento “que se mantém fora de qualquer subjetividade”, que não depende dela para se constituir como linguagem. Cf. *O Pensamento do Exterior. D. E.* vol. III, p. 219. et seq.

¹⁸¹ Ibidem, pp. 444 – 472.

a idéia de progresso racional e a racionalidade clássica (subjetividade, “consciência” solipsista), cujo alvo principal é Descartes, a qual mantém estreito vínculo com a apologia a experiência trágica feita na *História da Loucura*, e, por fim, a constatação do privilégio do “homem” no discurso do saber moderno onde este aparece como ser empírico e onde sua função ambígua de sujeito e objeto do conhecimento é evidenciada.

Todas essas questões animam e entrelaçam-se no bojo das análises em *As Palavras e as Coisas* e tiveram por finalidade, entre outras pretensões, atacar as formas de humanismo recobertas por “antropológicos universais”.¹⁸² As questões do livro que nos propomos analisar são amparadas e atravessadas por esses temas. Lembramos ainda que o espaço teórico e de debate no qual o livro de Foucault está situado é o espaço do estruturalismo, do existencialismo, do marxismo, da fenomenologia, do cartesianismo e do humanismo.

Foucault situa a análise de *As Palavras e as Coisas* no interior de três formações discursivas,¹⁸³ em três regiões de enunciados de níveis idênticos, em três campos epistemológicos semelhantes: a gramática geral, a ciência das riquezas e a história natural, saberes que mantiveram relação com a teoria da representação. Certamente o filósofo considerou outras formações discursivas como crítica literária, história, filosofia e outros campos de positividade formando o que ele denominou de “redes de discursividades” – quando a arqueologia analisou a interdiscursividade das ciências formando um conjunto de enunciados – e as “formações discursivas” – no momento em que a arqueologia se dirigiu a análise das formações e das transformações dos enunciados. Mas importa assinalarmos que o destaque é dado especificamente às três formações discursivas que acabamos de mencionar. Isso posto, delimitaremos, no desenvolvimento do nosso estudo, essas formações e mostraremos, seguindo a análise de Foucault, como elas deram lugar aos soberes empíricos modernos: a filologia, a economia política e a biologia evidenciando assim que a perspectiva de investigação da historicidade dos saberes constitui o alicerce da pesquisa arqueológica para determinar a emergência da modernidade.

A divisão histórica que serve de base para as análises de *As Palavras e as Coisas* é a mesma presente em *História da Loucura*. Essa divisão segue o mesmo esquema metodológico e o mesmo recorte de períodos nos dois livros, nesse sentido há, entre essas duas obras, uma conexão, uma aproximação que não deixa de mostrar o que elas têm em comum diferenciando-as em suas especificidades. Essa divisão realizada por Foucault na história do saber ocidental é feita através da distinção de três estruturas epistemológicas que se

¹⁸² Cf. *Verdade, Poder e Si Mesmo. D. E.* vol. V, p. 300.

¹⁸³ A. S. Quarta parte (*A Descrição Arqueológica*), p. 177.

sucederam descontinuamente, que guardaram discursos e práticas próprias a sua época cabendo a análise arqueológica a tarefa de mostrar as mudanças, os aspectos e os discursos dessas estruturas e como elas se configuraram no cenário do saber ocidental. Nessa perspectiva, a proposta de *As Palavras e as Coisas* diferencia-se pouco dos objetivos de *História da Loucura*, elas analisam a racionalidade ocidental partindo de três períodos específicos.

A História da Loucura é uma “história do Outro”,¹⁸⁴ isto é, daquilo que é interior e ao mesmo tempo estranho a uma cultura, que deve ser excluído, calado, encerrado, para afastar o perigo de sua manifestação e subjugar-lhe a alteridade. É a história da “desodem”, do “pensamento exterior”. “história do Outro” porque trata-se de uma outra linguagem, de uma outra subjetividade. Já a análise da ordem, em *As Palavras e as Coisas*, é uma “história do Mesmo”, ou seja: “daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades”.¹⁸⁵ Essa é a história do normal, do Mesmo das ciências humanas, da psicologia, da sociologia, da análise dos mitos e da literatura. A “história do Mesmo” é a história da “ordem”, daquilo que, para uma episteme, lhe é semelhante no espaço da ordem.

Enquanto, na *história da loucura*, se interrogava a maneira como uma cultura pode colocar sob uma forma maciça e geral a diferença que a limita, trata-se aqui de observar a maneira como ela experimenta a proximidade das coisas, como ela estabelece o quadro de seus parentescos e a ordem segundo a qual é preciso percorrê-los. Trata-se, em suma, de uma história da semelhança: sob que condições o pensamento clássico pôde refletir, entre as coisas, relações de similaridade ou de equivalência que fundam e justificam as palavras, as classificações, as trocas”.¹⁸⁶

Dessa forma, com alguns deslocamentos e com a eleição de uma temática diferenciada e muito própria, *Uma Arqueologia das Ciências Humanas* prolonga e filia-se as análises de *História da Loucura* na medida em que, assim como a segunda, sua problemática obedece a análises discursivas fincadas nos períodos históricos os quais a obra toma como referência. Essa é uma idéia já exposta nos componentes essenciais do livro, eis uma outra passagem elucidativa dessa questão:

¹⁸⁴ P. C., p. XXII.

¹⁸⁵ Ibidem, p. XXII.

¹⁸⁶ Ibidem, p. XIX.

esta investigação (presente em *As Palavras e as Coisas*) responde um pouco, como um eco, ao projeto de escrever uma história da loucura na idade clássica; ela tem, em relação ao tempo, as mesmas articulações, tomando como seu ponto de partida o fim do Renascimento e encontrando, também ela, na virada do século XIX, o limiar de uma modernidade de que ainda não saímos¹⁸⁷ (o destaque na primeira linha é nosso).

A questão que a argumentação pretende mostrar é de que a primeira estrutura epistemológica se consolidou no Renascimento, isto é, entre os séculos XVI (fins) e XVII (período da teoria das similitudes); a segunda se impôs no classicismo, especificamente no século XVIII (época da teoria da representação); a terceira pode ser identificada entre os séculos XIX e XX, período que marca a emergência da modernidade (fim da representação clássica, entrada das ciências humanas e do “homem” no saber moderno). As duas principais rupturas surgidas no contexto dessas três epistemes foi, primeiramente, a emergência da filosofia clássica e depois o surgimento da filosofia moderna (com os saberes empíricos e as ciências humanas). Todos esses períodos históricos “são percebidos pela arqueologia como processos de ruptura que finalizam uma episteme e dá lugar a outra, no âmbito de determinações muitas vezes clandestinas, visto que raramente se tornam explícitas ao nível da consciência dos sujeitos históricos”,¹⁸⁸ por isso, não há continuidade histórica entre as epistemes, mas ruptura, corte.

Há um outro aspecto bastante singular e importante que aproxima *História da Loucura* e *As Palavras e as Coisas*: a presença de um “diálogo” com a filosofia de Descartes (em *História da Loucura* esse diálogo aparece na “retórica” feita por Foucault entre as noções de razão X desrazão e na relação entre sonho,¹⁸⁹ erro, ilusão e loucura, em *As Palavras e as Coisas* Descartes se insere principalmente na abordagem do saber clássico).

Tanto a *História da Loucura* quanto *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas* são colocados por Foucault no mesmo plano de intenção e de interesse da arqueologia, isto é, esses três livros são direcionados principalmente a análise dos dois períodos que mais interessam ao filósofo: o classicismo e a modernidade. “Da experiência-limite do Outro às formas constitutivas do saber médico e, destas, à ordem das coisas e ao pensamento do Mesmo, o que se oferece à análise arqueológica é todo o saber clássico, ou melhor, esse limiar que nos separa do pensamento clássico e constitui nossa modernidade”.¹⁹⁰ É notório, como mostramos na introdução do nosso trabalho, a importância que Foucault dá as epistemes

¹⁸⁷ Ibidem. p. XXI.

¹⁸⁸ CRISOSTON, Terto Vilas Boas. *Para Ler Foucault*. 2ª edição (edição eletrônica): 2002, p. 42

¹⁸⁹ *Resposta a Derrida*. D. E. vol. I, p. 272. P. C., p. 447. P. C. (*O Cogito e o Impensado*).

¹⁹⁰ P. C., p. XXII.

clássica e moderna situando suas obras no conjunto das abordagens que são dirigidas, principalmente, a essas duas época, portanto, esses livros “se apoiam uns nos outros (...). Eles devem ser lidos como um conjunto apenas esboçados de experimentações descritivas”.¹⁹¹

Mas o que tipifica ou diferencia as epistemes renascentista, clássica e moderna as quais, por seu turno, qualificam também três épocas culturais distintas? O que elas têm de específico e quais seus principais aspectos? Como assinalar o fim de uma e o surgimento de outra? Procederemos, então, a análise de um aspecto bastante singular ao estudo arqueológico empreendido em *As Palavras e as Coisas*: a descrição histórica do surgimento dos discursos, das especificidades e da ruptura entre três momentos da história do saber ocidental nos quais situaremos a análise das similitudes, da representação e das ciências humanas, questões centrais e norteadoras desse trabalho.

¹⁹¹ Resposta ao *Círculo de Epistemologia. D. E.* vol. II, p. 95.

2.1 A Prosa do Mundo: as similitudes

No seu ser bruto e histórico do século XVI, a linguagem não é um sistema arbitrário; está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar.¹⁹²

Na primeira episteme analisada em *As Palavras e as Coisas* (que compreende os séculos XVI e XVII), as palavras serviam para significar a natureza de todas as coisas inscritas no mundo, elas tinham “a mesma realidade” do que significavam, dessa forma, a natureza das coisas em seus aspectos intrínsecos era transcrita e podia ser lida nos sinais do “livro” da natureza e traduzidos através de palavras. Nota-se, segundo as análises de Foucault, que havia unidade de palavras e coisas nesse período. A linguagem apresentava-se assim como o espelho pelo qual as coisas eram refletidas. A relação da linguagem com as coisas não era a da representação (identidade e diferença) e nem de significação (significante e significado), mas de semelhanças (identidade, parentescos).

O homem renascentista pensava em termos de similitudes e através delas ordenava o conhecimento pelas aproximações, no interior de semelhanças, das identidades justapostas onde cada elemento repetia um outro elemento segundo as leis da semelhança, por isso, a representação se dá aqui como comparação, aproximação e repetição.¹⁹³ “Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental (...), foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las”.¹⁹⁴ Assim, por exemplo, pela forma externa ou por uma comparação, por uma semelhança, podia-se conhecer as diferenças e as semelhanças do que era um animal ou uma planta assemelhando-a a outra planta, igualmente, no caso da moeda, os sinais que indicavam e mediam as riquezas deviam ter, eles próprios, o valor da riqueza; “para os ‘economistas’ do Renascimento (...), a aptidão da moeda para medir as mercadorias e sua permutabilidade repousavam em seu valor intrínseco (...). O insigne metal era, por si, marca da riqueza”.¹⁹⁵ Nesse período, o saber na cultura ocidental foi construído tendo a semelhança como base. Ela serviu para o conhecimento das coisas e para relacioná-las

¹⁹² P. C., p. 47.

¹⁹³ Cf. Ibidem, p. 23.

¹⁹⁴ Ibidem, loc. cit.

¹⁹⁵ Ibidem, pp. 238-239.

ao mundo através de suas aproximações, de suas identidades e suas “representações simbólicas”, isto é, só se conhecia a partir dos caminhos da similitude, dos parentescos e afinidades.¹⁹⁶ As similitudes definiram a correlação entre as palavras e o mundo, nelas a linguagem e as coisas se entrelaçavam, elas definiram a configuração epistemológica do século XVI.

A hermenêutica e a semiologia, com suas técnicas de conhecimento e interpretação, foram as formas usadas nessa época para descobrir o que os signos queriam dizer ou representar e qual era o seu sentido através das semelhanças. De modo geral, a similitude constituiu-se ao mesmo tempo como forma e conteúdo do conhecimento, por isso, “o século XVI superpôs semiologia e hermenêutica na forma da similitude. Buscar o sentido é trazer à luz o que se assemelhava. Buscar a lei dos signos é descobrir as coisas que são semelhantes (...). Tal é, em seu esboço geral, a *epistémê* do século XVI”.¹⁹⁷ Mas esse saber, preso a semelhança, trouxe como consequência a sua infinitude, pois sempre uma coisa precisou assemelhar-se a outra para ser conhecida numa ordem ciclica e indefinida de identidades. Uma semelhança só poderia ser válida pela acumulação de todas as outras semelhanças. Se delineia então a idéia de que: se a semelhança é posta “como nexos entre o signo e o que ele indica, o saber do século XVI condenou-se a só conhecer sempre a mesma coisa, mas a conhecê-la apenas ao termo jamais atingido de um percurso indefinido”.¹⁹⁸

O capítulo II de *As Palavras e as Coisas*, intitulado *a prosa do mundo*, e alguns tópicos do capítulo III tratam especificamente da renascença, neles Foucault mostra as quatro semelhanças que configuraram o saber dessa época e que serviram de base para a relação do signo e do que ele indicava, são elas: a conveniência, a emulação, a analogia e a simpatia, elas definiram a configuração da episteme do século XVI até o século XVII e consistiam em aproximar os seres naquilo que havia de semelhante entre eles, naquilo que os aproximavam.

Assemelhar uma coisa a outra, um ser a outro, compreendia aproximá-los naquilo que de comum eles tinham, determinando funções que pudessem diferenciá-los e ao mesmo tempo aproximá-los, assemelhá-los decifrando seus signos. “O mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam, eles próprios, de formas de similitudes. Conhecer será, pois, interpretar”.¹⁹⁹ Através desse conjunto de semelhanças a interpretação do mundo foi possível no renascimento e se as coisas se assemelhavam elas podiam, conseqüentemente, ser decifradas e conhecidas porque a

¹⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 23.

¹⁹⁷ *Ibidem*, pp. 40-41.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 42.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 44.

semelhança deu lugar a uma forma muito específica de interpretação. Encaminhemos o detalhamento dessa questão através da descrição e da distinção que Foucault faz de cada uma das quatro principais noções de similitudes e de uma quinta, a assinalação, onde todas elas se foram reunidas.

2.2 Conveniência, emulação e analogia

1. *Convenientia* (conveniência), “é uma semelhança ligada ao espaço na forma de “aproximação gradativa (...). O mundo é ‘conveniência’ universal das coisas; há tantos peixes na água quanto sobre a terra animais ou objetos produzidos pela natureza ou pelos homens”²⁰⁰ ou: o sol no céu queima tanto quanto o fogo na terra, “a vizinhança não é uma relação exterior entre as coisas, mas o signo de um parentesco ao menos obscuro”.²⁰¹ A conveniência tem por finalidade ligar uma coisa a outra, aproximá-las por comparação como a alma e o corpo, o animal e a planta, o mar e a terra. “Assim, pelo encadeamento da semelhança e do espaço, pela força dessa conveniência que avizinha o semelhante e assimila os próximos, o mundo constitui cadeia consigo mesmo”.²⁰² A conveniência é a adequação das coisas entre si, uma “aproximidade familiar” entre as coisas.

2. *Aemulatio* (emulação), “é uma espécie de conveniência, mas que fosse liberada da lei do lugar e atuasse, imóvel, na distância (...). Por ela, as coisas dispersas através do mundo se correspondem. De longe, o rosto é o êmolo do céu e, assim como o intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus, assim os dois olhos, com sua claridade limitada, refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o sol, e a lua; a boca é Vênus, pois que por ela passam os beijos e as palavras de amor; o nariz dá a minúscula imagem do cetro de Júpiter e do caduceu de Mercúrio.”²⁰³ A emulação é uma similitude da distância e ao mesmo tempo da correspondência, da distância e da conveniência, de paralelos atributos entre as coisas. Pelas relações da emulação “as coisas podem se imitar de uma extremidade à outra do universo sem encadeamento nem proximidade”.²⁰⁴ Na emulação as coisas se espelham, são semelhantes na medida em que são refletidas em sua distância, comparadas e assemelhadas umas às outras. Por isso, “os elos da emulação não formam uma cadeia como os elementos da conveniência: mas, antes, círculos concêntricos, refletidos e rivais”.²⁰⁵

²⁰⁰ Ibidem, p. 25.

²⁰¹ Ibidem, p. 24.

²⁰² Ibidem, pp. 26-27.

²⁰³ Ibidem, loc. cit.

²⁰⁴ Ibidem, p. 27.

²⁰⁵ Ibidem, p. 29.

3. Analogia. Nela pode-se tramar um número indefinido de parentescos, a ela “superpõem-se *convenientia e aemulatio*. Como esta, assegura o maravilhoso afrontamento das semelhanças através do espaço; mas fala, como aquela, de ajustamentos, de liames e de juntura (...). Assim alijada, pode tramar, a partir de um mesmo ponto, um número indefinido de parentescos. A relação, por exemplo, dos astros com o céu onde cintila, reencontra-se igualmente: na da erva com a terra, dos seres vivos com o globo onde habitam, dos minerais e dos diamantes com as rochas onde se enterram, dos órgãos dos sentidos com o rosto que animam, das manchas da pele com o corpo que elas marcam secretamente”. Essa forma de semelhança atua na identidade das relações entres duas, três, quatro ou diversas coisas, mas “uma analogia pode também se voltar sobre si mesma sem ser por isso contestada. A velha analogia da planta com o animal (o vegetal é um animal que se sustenta com a cabeça para baixo, a boca – ou as raízes – entrenhada na terra)”.²⁰⁶ A analogia baseia-se em relações de semelhanças justapostas, comparadas: “temos quatro dedos pequenos nos pés, assim os pássaros tem quatro dedos, dos quais o de trás tem proporção semelhante à do dedo grande do nosso pé”.²⁰⁷

2.3 Simpatia e as assinalações

4. *Sympatheia* (simpatia). É a mais abrangente forma de similitude “nenhum caminho é de antemão determinado, nenhuma distância é suposta, nenhum encadeamento prescrito. A simpatia atua em estado livre nas profundezas do mundo”.²⁰⁸ Ela compara as coisas numa cadeia de identificações contínuas e sem limites referindo-se sempre à sua afinidade. Nela toda e qualquer diferença pode ser resolvida no jogo da atração, em sua ligação universal com as coisas porque a simpatia “suscita o movimento das coisas no mundo e provoca a aproximação das mais distantes”.²⁰⁹ A simpatia encontra equilíbrio em seu oposto, a antipatia. A alternância entre elas mantém regular as similitudes e “o movimento e a dispersão que lhe prescreve dão lugar a todas as formas da semelhança”.²¹⁰ Assim, “todo o volume do mundo, todas as vizinhanças da conveniência, todos os ecos da emulação, todos os encadeamentos da analogia são suportados, mantidos e duplicados por esse espaço da simpatia e da antipatia que não cessa de aproximar as coisas e de mantê-las a distância”.²¹¹ Através desse jogo, o mundo

²⁰⁶ Ibidem, loc. cit.

²⁰⁷ Ibidem, p. 31.

²⁰⁸ Ibidem, p. 32.

²⁰⁹ Ibidem, loc. cit.

²¹⁰ Ibidem, p. 34.

²¹¹ Ibidem, p. 35.

se duplicou pelas representações do semelhante e se encadeou formando quadros de semelhanças.

A análise ainda mostra que para haver similitudes é necessário haver ainda uma quinta semelhança: as assinalações (*signatura*). É preciso “que as similitudes submersas estejam assinaladas na superfície das coisas; é necessária uma marca visível das analogias invisíveis (...). O saber das similitudes funda-se na sùmula de suas assinalações e na sua decifração”.²¹² Então, a assinalação refere-se ao que de visível há nas semelhanças, às suas propriedades visíveis como imagem de algo oculto. A assinalação é uma marca visível que torna transparente a forma invisível da semelhança, ela decifra o sentido oculto que uma similitude pode ter mostrando a simpatia que dois objetos possuem. “Toda semelhança recebe uma assinalação”,²¹³ isto é, recebe dela uma marca visível sobre a sua possível invisibilidade “pois nenhuma dentre elas poderia ser notada se não fosse legitimamente marcada”.²¹⁴ A assinalação decifra as marcas escondidas nas semelhanças remetendo diretamente ao que elas indicam. “O reconhecimento das mais visíveis similitudes apóia-se, pois, numa descoberta que é a da conveniência das coisas entre si”.²¹⁵ Por isso, a visibilidade das similitudes só é possível pelas marcas da assinalação.

Quanto à emulação, podemos reconhecê-la na analogia: os olhos são estrelas porque espalham a luz sobre os rostos como os astros na obscuridade. Podemos reconhecê-la também na conveniência: sabe-se, desde os gregos, que os animais fortes e corajosos têm a extremidade dos membros larga e bem desenvolvida como se seu vigor tivesse sido comunicado às partes mais distantes do seu corpo.²¹⁶

Ao mostrar a constituição histórica desses elementos, isto é, dos sistemas de semelhança e da linguagem pensada na época clássica não como expressão, mas como discurso “tradutor” de uma proposição,²¹⁷ como representação, Foucault identificou e marcou as rupturas nas concepções do signo, do significante e do conjunto de similitudes que ordenaram o conhecimento em um determinado momento da história do saber, especificamente no período da renascença. O ser bruto da linguagem – compreendido “sob a forma simples, material, de uma escrita, de um estigma sobre as coisas, de uma marca espalhada pelo mundo e que faz parte de suas mais indelévels figuras”²¹⁸ – desaparecerá

²¹² Ibidem, pp. 35-36

²¹³ Ibidem, p. 39.

²¹⁴ Ibidem. loc. cit.

²¹⁵ Ibidem. loc. cit.

²¹⁶ Ibidem, p. 38.

²¹⁷ Cf. Ibidem, p.129.

²¹⁸ Ibidem, p. 58.

juntamente com o Renascimento porque a linguagem não será mais, após esse período, a escrita material das coisas, ela não achará mais seu espaço senão no regime geral dos signos representativos ou da análise do sentido e da significação,

a partir do século XVII, perguntar-se-à como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Questão à qual a idade clássica responderá pela análise da representação; e à qual o pensamento moderno responderá pela análise do sentido e da significação (...), a linguagem não será nada mais que um caso particular da representação (para os clássicos) ou da significação (para nós).²¹⁹

2.4 De Cervantes a Nietzsche, Freud e Marx: a negação das Similitudes

Como mostra o livro de Foucault, a primeira ruptura com as similitudes aconteceu a partir do *Dom Quixote* de Miguel de Cervantes, as similitudes se dissolvem frente as aventuras do “cavaleiro errante”. “*Dom Quixote* desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança (...); as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para prechê-las”.²²⁰ Em *Dom Quixote* a escrita e as coisas não têm mais parentesco, não se assemelham mais. Se as palavras marcam as coisas porque eram signos inseridos nelas, no livro de Cervantes as palavras “acabam de se fechar na sua natureza de signos”.²²¹ *Dom Quixote* ao romper com os signos renascentista torna-se uma obra intermediária entre esse período e a época clássica, mas Foucault lhe confere ainda uma posição além desse limiar: ela é a primeira entre as obras modernas “pois que aí se vê a razão cruel das identidades e das diferenças desdenhar infinitamente dos signos e das similitudes”.²²²

Essa nova experiência da linguagem com as coisas surge na modernidade através da própria linguagem tornada literatura.²²³ Ela rompe com as similitudes porque não se trata mais de assinalar a semelhança entre as coisas, mas as suas identidades e diferenças, por isso, o desligamento com as similitudes possibilitou uma nova experiência da linguagem e nessa experiência dois personagens foram constituídos: o “Outro”, isto é, a desrazão (a loucura) e também o poeta (a imaginação) eles surgem no pensamento literário moderno “como uma linguagem, calando-se na sua superposição a si própria, a loucura não manifesta nem relata o

²¹⁹ Ibidem, p. 59.

²²⁰ Ibidem, p. 65.

²²¹ Ibidem, p. 67.

²²² Ibidem, loc. cit.

²²³ Cf. Ibidem, p. 415 et seq.

nascimento de uma obra”.²²⁴ A imaginação e a loucura, duas experiências novas entre a linguagem e as coisas. A “linguagem moderna” mostra o liame entre a loucura e a literatura.

Já no texto do colóquio de Royaumont em julho de 1964 dedicado a técnica de interpretação em Nietzsche (1844–1900), Freud (1856–1939) e Marx (1818–1883), Foucault mostra que esses filósofos influenciaram significativamente o pensamento do século XX porque eles nos remetem a novas possibilidades de interpretação em oposição ao sistema de interpretação do século XVI já que “nessa época, o que dava lugar à interpretação, simultaneamente seu sítio geral e a unidade mínima que a interpretação tinha a tratar, era a *semelhança*”.²²⁵ O objetivo de Foucault nesse texto foi mostrar de que forma o espaço da interpretação foi modificado nos séculos XVIII e XIX tanto pelo racionalismo cartesiano, através da crítica a semelhança, quanto pelos filósofos do século XIX (Nietzsche, Freud e Marx). Esses filósofos possibilitaram uma nova hermenêutica colocando-nos “em uma postura desconfortável, já que essas técnicas de interpretação nos implicam, visto que nós mesmos, intérpretes, somos levados a nos interpretar por essas técnicas”.²²⁶ Dessa forma, o texto de Foucault tem como pretensão fundamental mostrar que Nietzsche, Freud e Marx transformaram a natureza do signo provocando uma mudança significativa na maneira pela qual a interpretação é dirigida ao signo. Mas isso acontece de várias maneiras, vejamos.

O sistema de interpretação do século XIX é posto por Foucault como semelhante ao sistema de interpretação do século XVI por seu caráter infinito, porém com uma diferença elementar entre um e outro: enquanto os signos no século XVI remetiam uns aos outros na relação da semelhança, no século XIX os signos se organizam em uma relação inesgotável e infinita, mas “não porque repousem em uma semelhança sem limite, mas porque há uma hiância e abertura irreduzíveis”.²²⁷ A interpretação é infinita na medida em que ela é interpretação de uma interpretação já dada possibilitando outras tantas interpretações. Nietzsche, por exemplo, põe sob suspeita as pretensões únicas e últimas de interpretação colocando em evidência as variações de interpretação, isto é, ele constata que pode haver múltiplas “perspectivas” no tratamento de uma única questão, que há possibilidade de se interpretar uma mesma questão sob vários olhares porque “existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo (...); e *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa

²²⁴ *A Loucura, a Ausência de Obra*. D. E. vol. I, p. 218.

²²⁵ *Nietzsche, Freud e Marx*. D. E. II, p. 41.

²²⁶ *Ibidem*, p. 43.

²²⁷ *Ibidem*, p. 45.

objetividade”.²²⁸ O que Nietzsche coloca são hipóteses interpretativas, como nos conceitos morais. Se os valores são humanos e se estão inscritos na história, então eles são mutáveis, interpretáveis sob vários olhos, sob várias perspectivas. Conhecer no plano perspectivo, portanto, significa reconhecer que há pontos de vista localizados e não universais, ou seja, as “essências”, as interpretações universais nada mais são do que uma perspectiva, uma visão particular das coisas.

Quando Nietzsche avalia a moralidade, ele avalia a partir das interpretações que lhes são dadas e não a partir de um significado originário, primeiro, mas a partir das variações de sentidos, das diversas interpretações que lhes são atribuídas. Coisa semelhante acontece com Freud ao interpretar os sonhos e a histeria, por exemplo, e com Marx ao interpretar o mundo do trabalho, a história, as condições materiais de vida e a economia política. “Talvez essa primazia da interpretação em relação aos signos seja o que há de mais decisivo na hermenêutica moderna”.²²⁹

A interpretação parte sempre de um intérprete, como já colocado por Nietzsche em *Genealogia da Moral*, e é nesse sentido que Foucault coloca o intérprete como “o princípio da interpretação”.²³⁰ Quem fala? A partir de que lugar, espaço, posição?²³¹ Assim, a interpretação se confronta com a tarefa de obedecer a um movimento cíclico, “com a obrigação de interpretar a si mesma infinitamente, de sempre se retomar”,²³² de colocar o seu fundamento e a sua posição na dispersão. A interpretação, longe de ser um ato estático, imóvel e imitável, obedece a “lei do retorno”, a cadência ininterrupta das diversas visões, das contradições, das oposições, do jogo de forças, dos diversos interesses. O fim da interpretação é crer que há “signos que existem primeiramente, originariamente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas”.²³³

No século XVI a distribuição dos signos acontecia de forma homogênea, em jogos de semelhanças, de comparação, de analogias. No século XVIII, esse espaço é “suspenso” pela teoria da representação e já no XIX o espaço das semelhanças, e também o espaço da representação clássica, é recoberto por um “espaço de profundidade”. A principal modificação está no fato de que antes éramos intérpretes do mundo e agora somos nós os objetos da interpretação e simultaneamente intérpretes da vida, do trabalho e da linguagem.

²²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 109, 3^a, § 12.

²²⁹ Nietzsche, *Freud e Marx*. p. 48.

²³⁰ Ibidem, p. 49.

²³¹ Cf. NIETZSCHE, F. op. cit.

²³² Nietzsche, *Freud e Marx*. p. 49.

²³³ Ibidem, p. 50.

Compreende-se, assim, o florescimento muito acentuado, no século XIX, de todas as técnicas de exegese (...). O primeiro livro do *Capital* é uma exegese do “valor”; Nietzsche inteiro, uma exegese de alguns vocábulos gregos; Freud, a exegese de todas essas frases mudas que sustentam e escavam ao mesmo tempo nossos discursos aparentes, nossos fantasmas, nossos sonhos, nosso corpo (...). A filologia, como análise do que diz na profundidade do discurso, tornou-se a forma moderna da crítica (...). A interpretação, no século XVI, ia do mundo (coisas e textos ao mesmo tempo) à Palavra divina que nele se decifrava; a nossa, pelo menos a que se formou no século XIX, vai dos homens, de Deus, dos conhecimentos ou das quimeras às palavras que os tornam possíveis”.²³⁴

Como veremos a seguir, a época clássica marcou o desaparecimento do “ser bruto da linguagem”, essa ruptura impôs novas maneiras de relação com a linguagem, novas formas de designações do “mundo”, novos discursos “científicos” e novas maneiras de interpretar os discursos. Dessa forma, a semelhança constituiu o quadro do saber renascentista. O Renascimento foi o ponto de referência no qual a conveniência, a simpatia, a emulação, a analogia, e a assinatura foram referidas à relação entre as coisas, através delas o saber foi possível segundo as leis da comparação e do ajustamento, por isso, “no saber do século XVI, a semelhança é o que há de mais universal (...); o que determina a forma do conhecimento e o que lhe garante a riqueza de seu conteúdo”,²³⁵ esse estatuto foi desfeito a partir da teoria cartesiana da representação. Posta em questão a episteme das similitudes, vemos emergir o saber clássico tendo como pano de fundo o conhecimento dado pela representação.

²³⁴ P. C., p. 413.

²³⁵ Ibidem, p. 40.

2.5 A Episteme Clássica: a teoria da representação

Na grande voluta que percorria o perímetro do ateliê desde o olhar do pintor, sua palheta e sua mão suspensa, até os quadros terminados, a representação nascia, completava-se para se desfazer novamnete na luz; o cilco era perfeito.²³⁶

Embora o tema da representação seja tratado especificamente nos capítulos III e VII de *As Palavras e as Coisas* e em alguns tópicos dos capítulos intermediários e posteriores a esses dois, já na introdução do livro essa temática é enunciada quando Foucault tematiza o objetivo do estudo ao qual o livro se propõe. No mesmo momento em que introduz esse assunto, o filósofo anuncia a “morte do homem”, tese delimitada nos três últimos capítulos do livro em questão os quais são dedicados a análise da modernidade onde o filósofo, fazendo uma detalhada análise das ciências humanas, identificou o período moderno como a época na qual essas ciências surgiram e onde o “homem” emerge como figura central na ordem do saber juntamente com os sabres empíricos e em meio ao fim da representação clássica. “Nesse limiar apareceu pela primeira vez esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu um espaço próprio às ciências humanas”.²³⁷

Como vimos anteriormente, a ligação das coisas com as palavras, tema do saber no período da renascença, é a tentativa de redução do discurso à transparência de signos. No período clássico a linguagem foi considerada como a essência própria do pensamento. Assim, no classicismo a linguagem é a representação se revelando, ou se desvelando, nos signos verbais que a ela própria se dirigem e que a manifestam, ela é “*discurso*, em virtude desse singular poder de uma palavra que se passa por sobre o sistema dos signos em direção ao ser daquilo que é significado”.²³⁸ Tomando a rigor essa idéia, a linguagem é um sistema de sinais ou signos os quais representariam a idéia de um outro signo, por isso, Foucault mostrou que a função da linguagem na Idade Clássica não é representar um signo exterior a linguagem, mas o que ela própria diz em sua espessura representativa que vai num caminho indefinido de um signo a outro, em seu sentido interno, assim, “deve-se entender no sentido estrito: a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo”.²³⁹ Ela se dobra numa representação sobre si mesma, em torno de seus signos ela se dá como desdobramento e como valor de si e “toda a sua existência assume lugar no seu papel

²³⁶ Ibidem, p. 19.

²³⁷ Ibidem, p. XXII.

²³⁸ Ibidem, p. 132.

²³⁹ Ibidem, p. 107.

representativo, a ele se limita com exatidão e acaba por nele esgotar-se (...). A linguagem não tem outro valor senão em si mesma: nesse vão que ela tem poder de compor”²⁴⁰.

A linguagem, tomada como representação, depende da equivalência de outra representação, de outro signo e da possibilidade dela própria representar a si mesma numa ordem cíclica de representações porque uma representação equivale sempre à outra representação, assim o período clássico desdobra a teoria da linguagem. Cada signo, cada discurso, cada palavra e cada proposição

jamais visa a algum conteúdo senão pelo jogo de uma representação que se põe à distância de si, se desdobra e se reflete numa outra representação que lhe é equivalente. As representações não se enraízam num mundo do qual tomaria emprestado seu sentido; abrem-se por si mesmas para um espaço que lhes é próprio e cuja nervura interna dá lugar ao sentido. E a linguagem está aí, nessa distância que a representação estabelece consigo mesma. As palavras não formam, pois, a tênue película que duplica o pensamento do lado de sua fachada; elas o lembram, o indicam, mas primeiramente em direção ao interior, em meio a todas estas representações que representam outras (grifo nosso).²⁴¹

No período clássico, a linguagem era um discurso que destacava o seu valor sonoro na ordem da proposição, “a função expressiva da linguagem só era requerida no ponto de origem e apenas para explicar que um som pudesse representar uma coisa”.²⁴² O texto de Foucault mostra que a palavra se tornar signo representativo porque ela destaca o signo sonoro de seus valores imediatos de expressão, função da proposição, ou seja, só há linguagem para o pensamento clássico onde há discurso. Quando se diz “sim” ou “não”, não significa uma aceitação ou uma recusa, ao contrário, se entende uma proposição inteira: eu quero isso, eu aceito aquilo, eu creio nisso, eu não quero isso, eu não aceito aquilo, eu não creio nisso, eu não vou agora,²⁴³ etc. Assim, só a proposição dá valor imediato a linguagem através de um sentido expressivo. Na Idade Clássica, sem a proposição a linguagem não define o valor expressivo de um signo. “A proposição é para a linguagem o que a representação é para o pensamento: sua forma, ao mesmo tempo mais geral e mais elementar, porquanto, desde que a decomponhamos, não reencontraremos mais o discurso, mas seus elementos”.²⁴⁴ A representação imprime signos lingüísticos nas coisas, significar algo é dispor, em torno de si, signos. Um efeito, pois, de nomear, representar e encerrar nas coisas a marca da palavra.²⁴⁵

²⁴⁰ Ibidem, p. 109.

²⁴¹ Ibidem, p. 108.

²⁴² Ibidem, p. 401.

²⁴³ Cf. Ibidem, p. 129.

²⁴⁴ Ibidem, p. 128.

²⁴⁵ Cf. Ibidem, p. 80.

Foucault começa a analisar o tema da representação através de uma imagem: o quadro de Velázquez, *as meninas*. Ela tematiza a estrutura do saber na época clássica. Essa pintura é a tematização da representação voltada a si mesma, desdobrada sobre si em torno dos objetos que a ela se dispõem, o quadro tematiza, em primeiro lugar, a relação sujeito-objeto, “objeto – por ser o que o artista representa está em via de copiar sobre a tela – e sujeito –, visto que o que o pintor tinha diante dos olhos ao se representar no seu trabalho era ele próprio”.²⁴⁶ O quadro é um ponto referencial para Foucault fundamentar o tema da representação clássica porque aí “o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, surge ele aí, nesse lugar do Rei que, antecipadamente lhe designavam *Las meninas*, mas donde, durante longo tempo, sua presença real foi excluída”.²⁴⁷ Na pintura de Velázquez estão distribuídos os objetos que a ela própria se oferecem, a função dos personagens e a função daquele que pinta e que se nos apresenta pintando o quadro. O pintor representa a representação na tela porque aquele que pinta representa a si mesmo no quadro, isto é, além de vermos Velásquez representando os personagens e os objetos através da pintura posta na tela, o quadro mostra-o pintando, ou seja, representando a si mesmo, o que faz dele uma representação da representação. No entanto a obra pintada está de costa para os espectadores o que impossibilita visualizá-la e impede-nos de ver o que o pintor representa na tela, apenas o espelho atrás do quadro tenta refletir, de maneira ofuscada, a pintura, nele aparecem o rei e a rainha objetos principais da representação de Velázquez.

Foucault aborda, através dessa obra, a temática entre o que se vê e o que se fala, ou seja, segundo suas análises há uma diferença entre ver e falar (entre o visível e o enunciável, entre o “objeto” e a linguagem, o quadro de Velázquez e o que ele representa, o que dele se pode dizer, por exemplo) porque “por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas (...) o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aquele que as sucessões da sintaxe definem”.²⁴⁸ O quadro de Velázquez permite analisar o jogo da linguagem e do visível, do visto e do dito, do “visível e do enunciável”,²⁴⁹ do visível e daquilo

²⁴⁶ Ibidem, p. 424. Aqui aparece um tema clássico da filosofia: a relação sujeito x objeto, sujeito que conhece e objeto a ser conhecido, tema presente na filosofia de Descartes. O interessante é que em *As Palavras e as Coisas* é o próprio homem que aparece como sujeito e objeto do conhecimento, logo, o exemplo do quadro é alusivo para essa questão e, por isso, na pintura pode-se ver esboçado já o tema da representação clássica.

²⁴⁷ P. C., p. 430.

²⁴⁸ Ibidem, p. 12.

²⁴⁹ Essa unidade foi desfeita, segundo Foucault, no momento em que não há mais uma “interdependência da linguagem e do mundo” quando “as coisas e as palavras vão separar-se” e a linguagem não terá mais uma função representativa. Cf. P. C., p. 59.

que não se vê (a própria pintura, já que esta encontra-se de costa para os espectadores) e o jogo dos objetos dados a representação e que constituem a pintura. Deleuze, ao interpretar Foucault, viu nesse aspecto uma “disjunção entre falar e ver, entre o visível e o enunciável (...) e reciprocamente”.²⁵⁰ Ainda para este autor, o livro de Foucault descreve a pintura de Velázquez “como um regime de luz que abre o espaço da representação clássica, e nele distribui aquilo que é visto e aqueles que vêem, as trocas e os reflexos, até ao lugar do rei que apenas pode ser induzido como estando de-fora do quadro”.²⁵¹ Através da obra de Velázquez, o filósofo investigou minuciosamente a representação definindo a idade clássica no interior dessa noção onde a linguagem e o conhecimento se organizaram nas vizinhanças das representações.²⁵²

Dessa forma, na perspectiva de Foucault, a pintura de Velázquez simboliza e abre o tema da representação clássica, nela estão dispostos os personagens da representação: os modelos, o pintor, o cenário, o rei, o espectador, o espelho, os sujeitos e os objetos dispostos.²⁵³ “Em torno da cena estão depositados os signos e as formas sucessivas da representação (...). Talvez haja, neste quadro de Velásquez, como que a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre”.²⁵⁴

As Palavras e as Coisas mostra que a teoria do conhecimento de Descartes é fundadora do saber clássico, a episteme clássica é orientada pela teoria da representação. No classicismo, a ordem do conhecimento é estabelecida pelas leis das representações, conhecer aí é representar já que, nesse período, representar significa relacionar idéias, pôr o saber na ordem de idéias e através delas sistematizar o conhecimento.

A obra específica de Descartes que Foucault utiliza para fundamentar essa análise é *As Regras para a Direção do Espírito* (1628). No capítulo III de *As Palavras e as Coisas* o filósofo usa exaustivamente esse texto para defini-lo como um marco na teoria do conhecimento clássico que é essencialmente um conhecimento em termos de medida e de ordem que são, para Foucault, as duas principais experiências de conhecimento do classicismo. Dessa forma, “a comparação efetuada pela medida se reduz, em todos os casos, às relações aritméticas da igualdade e da desigualdade” permitindo analisar aquilo que é semelhante “segundo a forma calculável da identidade e da diferença”.²⁵⁵ Já a comparação ao nível da ordem “estabelece-se sem referência a uma unidade exterior (...), ela é um ato

²⁵⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de José Carlos Rodrigues. Lisboa: Vega, 1992. 4ª edição, p. 93.

²⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 85.

²⁵² *P. C.*, p. 285.

²⁵³ *Ibidem*, p. 430.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 20.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 73.

simples que permite passar de um termo a outro, depois a um terceiro etc., por um movimento ‘absolutamente ininterrupto’²⁵⁶. É assim que o estudo empreendido em *As Palavras e as Coisas* sobre a Idade Clássica tem como base a filosofia cartesiana, interessa a Foucault evidenciar como Descartes marca uma nova compreensão na ordem do saber clássico no qual o conhecimento deixou de ser ordenado pelas semelhanças, como no Renascimento, para se tornar ordem entre idéias, um ato de comparação e distinção, isto é, Foucault define o pensamento de Descartes como um marco referencial para o desenvolvimento de um tipo particular de conhecimento o qual articula-se em torno de representações cognitivas.

O ato de conhecer, em Descartes, só é possível pelo “entendimento”: conhecer pelo intelecto. Ora, se conhecer implica em entender o que se conhece pelo intelecto, conhecer supõe primeiro saber que eu estou vendo (e não sonhando, tendo miragem, delírios, em estado de loucura ou sendo enganado de alguma forma pelos sentidos) e depois entendendo e formando juízos sobre o que eu vejo. Então, a partir de um juízo, de uma idéia, (logo, a partir de uma representação mental) que transcenda sempre os dados fornecidos pelos sentidos, o sujeito pode representar, pode construir idéias claras e distintas sobre tal conhecimento, mas antes do conhecimento ser posto ao nível do intelecto ele foi de alguma forma percebido pelos sentidos, por isso, “representação é todo e qualquer conteúdo presente na mente (...), a representação é apenas o reflexo de objetos particulares ou então a transfiguração abstrata da ordenação do mundo material”²⁵⁷.

Descartes empreendeu uma busca de certezas através de um método que as garantissem, a dúvida e a ordenação de idéias, postas em sua filosofia racionalista. Esse conhecimento “é emblemático da concepção de saber não da modernidade, mas da época clássica, quando o conhecimento deixa de ser busca de semelhanças e se torna ordenação de idéias”²⁵⁸. Mas se o saber clássico é pautado na ordenação de idéias, ele se configura como um saber da medida e da ordem dessas idéias, um saber dado essencialmente pela representação, eis uma das teses enunciadas no livro de Foucault sobre o saber clássico. Então, para a filosofia clássica, conhecer significa ordenar idéias já que o conhecimento passa necessariamente pelas leis da representação, por isso, “as belas figuras rigorosas e constrigentes da similitude serão esquecidas (...) é o pensamento clássico excluindo a

²⁵⁶ Ibidem, p. 73.

²⁵⁷ LEOPOLDO, Franklin. *Descartes – a Metafísica da Modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993. p. 09.

²⁵⁸ *Representação e Constituição do Objeto na Modernidade*. In: *Retratos de Foucault*. Guilherme Castelo Branco e Vera Portocarrero (orgs). Nau Editora Universitária. Rio de Janeiro: 2000, p. 32.

semelhança como experiência fundamental e forma primeira do saber”.²⁵⁹ A teoria da representação domina o discurso da filosofia clássica.

A representação é analisada por Foucault como um “espaço” o qual definiu o modo de ser comum ao discurso clássico, ao domínio da história natural, da gramática geral, e da análise das riquezas, campos teóricos que, para a arqueologia, se situam no mesmo nível de saber e são coerentes entre si, isto é, a teoria da representação serve de fundamento não só para o conhecimento do tipo da matemática, da física e das ciências naturais, mas também para a análise das riquezas e para a gramática geral. Em *As Palavras e as Coisas* esses tipos de conhecimentos são comuns à teoria da representação. Dessa maneira, “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”.²⁶⁰ É na análise da representação que se desenvolvem os saberes sobre os seres vivos, a linguagem e a análise das riquezas.

Assim, a análise (arqueológica) pôde mostrar a coerência que existiu, durante toda idade clássica, entre a teoria da representação e as da linguagem, das ordens naturais e da riqueza e do valor. É esta configuração que, a partir do século XIX, muda inteiramente; a teoria da representação desaparece como fundamento geral de todas as ordens possíveis (...). Na medida, porém, em que as coisas giram sobre si mesmas, reclamando para seu devir não mais que o princípio de sua inteligibilidade e abandonando o espaço da representação, o homem, por seu turno, entra, e pela primeira vez, no campo do saber ocidental²⁶¹ (o destaque entre parentêsis na primeira linha é nosso).

Ao postular essa análise, Foucault quer mostrar as consequências surgidas para o pensamento ocidental devido as rupturas nos fundamentos do saber, isto é, na mudança do “sistema global”²⁶² das semelhanças, por exemplo, que deu lugar a análise da medida e da ordem onde a própria semelhança foi posta no limiar da comparação e, ao invés das leis da identidade, deve-se encontrar nela o princípio de diferença. Conhecer passou a ser sinônimo de discernir, separar e não mais de aproximar. “Nesse sentido, o discernimento impõe à comparação a busca primeira da diferença: obter pela intuição uma representação distinta das coisas e apreender claramente a passagem necessária de um elemento da série àquele que se sucede imediatamente”.²⁶³ Assim, a Idade Clássica é caracterizada pela teoria cartesiana da representação como categoria essencial ao seu fundamento e aos seus discursos, por isso,

²⁵⁹ *P. C.*, p. 70 et seq.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 288.

²⁶¹ *Ibidem*, pp. XX – XXI.

²⁶² *Ibidem*, p. 75.

²⁶³ *Ibidem*, p. 76.

importa a Foucault analisar a relação da linguagem como representação, do significante com o significado, relação estabelecida entre a idéia de uma coisa e a idéia de uma outra intermediada pela representação, e

Se Descartes recusa a semelhança, não é excluindo do pensamento racional o ato de comparação, nem buscando limitá-lo, mas, ao contrário, universalizando-o e dando-lhe assim sua mais pura forma (...). O semelhante, que fora durante muito tempo categoria fundamental do saber – ao mesmo tempo forma e conteúdo do conhecimento – se acha dissociado numa análise feita em termos de identidade e diferença; ademais, quer indiretamente por intermédio da medida, quer diretamente e como que nivelada a ela, a comparação é reportada à ordem.²⁶⁴

Como já evidenciamos, a primeira ruptura identificada no recorde histórico feito por Foucault no saber ocidental aconteceu na passagem do Renascimento para a época clássica quando a teoria das semelhanças foi substituída pela teoria da representação, a segunda ruptura aconteceu na passagem da Idade Clássica para a Idade Moderna. Importa estabelecer, ao nível arqueológico, o que define a configuração geral do saber em épocas determinadas, sua emergência, suas transformações, seus discursos e suas práticas. Foucault percebe essas rupturas como uma espécie de “corte”, de “descontinuidades” onde uma determinada episteme acaba dando lugar a uma outra episteme, a uma outra configuração do saber, isto é, passa-se de um período a outro sem que um proceda ou seja possível por causa do outro, é dessa maneira que a noção de ruptura, de descontinuidade, tomada de Bachelard, deve ser entendida na filosofia de Foucault. Nessa perspectiva, as duas principais descontinuidades tratadas por ele, ou seja, a época clássica e a modernidade, são deduzidas como um “desnível da cultura ocidental, é a nosso solo silencioso e igenuamente imóvel que restituímos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; e é ele que se inquieta novamente sob nossos passos”.²⁶⁵ Ao longo de *As Palavras e as Coisas*, o filósofo mostra como aconteceram essas descontinuidades já que nesse livro os períodos culturais, ou as epistemes, são analisados de forma independente e caracterizados por cortes, o que não quer dizer, por outro lado, que as epistemes não se comuniquem de alguma forma, como mostramos nas páginas iniciais do nosso trabalho, a arqueologia descreve a relação discursiva entre os enunciados. A idéia de ruptura pode ser vista nas análises do livro em questão, como também em toda a arqueologia, e depois resumida, reafirmada, para dar um exemplo, no trecho de uma entrevista na qual, ao falar da noção de ruptura ou corte epistemológico, o filósofo disse:

²⁶⁴ Ibidem, pp. 71-74.

²⁶⁵ Ibidem, p. XXII.

Quando falo de corte não é, de modo algum, que eu faça dele um princípio de explicação; ao contrário, procuro apresentar o problema e procuro dizer: consideremos todas essas diferenças, não tentemos apagar esses cortes dizendo: “houve continuidade” (...). Ao contrário, consideremos todas essas diferenças existentes e busquemos saber o que aconteceu, o que foi transformado, o que foi diminuído, o que foi deslocado, qual é o conjunto das transformações que permitem passar de um estado do discurso científico a um outro (...). É específico da história do discurso científico ter mutações bruscas.²⁶⁶

Toda essa análise funda-se essencialmente na investigação que gira em torno das rupturas, da descrição, da relação, da formação de discursos e de como eles puderam se constituir articulados em realidades históricas específicas. Portanto, fundada nesses objetos, *As Palavras e as Coisas* se dirige “a relação que existe entre esses grandes tipos de discursos que podem ser observados em uma cultura e as condições históricas, as condições econômicas, as condições políticas de seu aparecimento e de sua formação”.²⁶⁷ *As Palavras e as Coisas* é uma “analítica do discurso” que põe em evidência o caráter singular, histórico, cultural, geográfico e descontínuo do saber.

Nessa perspectiva, uma das mais importantes mutações epistêmicas, de acordo às análises de Foucault, aconteceu por volta de fins do século XVII e início do século XVIII, onde ocorreu uma profunda transformação no campo do saber, os discursos romperam os laços que os uniam às coisas. Os sinais diretamente perceptíveis, quando não são “ídolos enganadores”, se configuram somente como pequenos auxílios para que o sujeito cognoscente possa chegar a uma representação da realidade. Assim, por exemplo, não existiu mais conhecimento com base em sinais (taxinomia) – como o conhecimento classificatório de Lineu – os quais supunham retratar as coisas, mas sim com base nas identidades e nas diferenças a serem analisadas e descobertas (este pássaro caça à noite, este animal vive na água, aquele outro é terrestre, este outro vegeta, aquele é carnívoro etc). Da mesma forma, na economia, não existiu mais o valor intrínseco do metal; passou-se muito mais para a representatividade da moeda que não tirou mais o seu valor da matéria de que é composta, mas sim de sua forma, da imagem ou da marca do príncipe. Então, a semelhança categorial essencial da episteme anterior, tornou-se, nesse momento, desfeita, dissociada porque agora a análise se dirigiu às representações, as semelhanças do Renascimento deram lugar ao quadro das identidades e diferenças no ordenamento das idéias. A representação agora funda o saber clássico, ela se revela como um campo geral do saber nessa época. Conhecer passou a ser sinônimo de discernir, de representar, de mostrar as diferenças e não mais as semelhanças,

²⁶⁶ *Poder e Saber. D. E.* vol. IV, p. 235.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 49.

pois “a comparação não tem mais como papel revelar a ordenação do mundo; ela se faz segundo a ordem do pensamento e indo naturalmente do simples ao complexo. Daí, toda a *epistémê* da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais”.²⁶⁸

Nesse novo cenário do saber epistemológico ocorreu o desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas, antes valorizadas ou que, de alguma maneira, influenciavam o conhecimento, e a “entrada da natureza na ordem científica”²⁶⁹ na qual, quando o conhecimento passou a discernir e não mais assemelhar, “a história e a ciência se acharam separadas uma da outra”.²⁷⁰ Esse novo período veio a ser conhecido como racionalismo.²⁷¹ O conhecimento encontrou nessa nova configuração do saber sua manifestação e seu signo nas evidências e na possibilidade de distinção. A linguagem entrou numa rede de designações, a tarefa e o poder que recebeu a palavra foi o de “representar o pensamento”. Assim, surgiu um novo domínio epistemológico conhecido como gramática geral onde a função representativa do discurso e o estabelecimento de uma taxinomia²⁷² em cada língua foram privilegiados.

Como veremos a seguir, a modernidade emerge quando a teoria da representação não encontra mais possibilidade de sustentação, para a arqueologia, é Kant que, ao questionar a representação através de seus limites, põe em evidência esse acontecimento e, por isso, “um espaço filosófico novo vai libertar-se lá onde se desfazem os objetos do saber clássico”.²⁷³ Foi o fim da representação que abriu às portas para a modernidade, para uma outra estrutura de pensamento na qual o conhecimento passou a ser pensado não mais ao nível do discurso representativo, mas ao nível das empiricidades, isto é, não mais apoiado na evidência da representação, mas na reflexão sobre seus limites. Kant, ao propor esse limar, colocou sob questão a fragilidade da estrutura do saber clássico, por isso, “alguma coisa como uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo”.²⁷⁴

²⁶⁸ P. C., pp. 74 - 75.

²⁶⁹ Ibidem, p. 75.

²⁷⁰ Ibidem, p. 76.

²⁷¹ Ibidem, p. 75.

²⁷² A taxinomia – ciência da classificação, da ordenação – é um tipo de pesquisa sobre os seres vivos “que permite conhecer as coisas pelo sistema de suas identidades”, pela classificação das suas identidades e semelhanças. Cf. P. C., p. 288.

²⁷³ Ibidem, p. 286.

²⁷⁴ Ibidem, p. 467.

CAPÍTULO III

A EPISTEME MODERNA

De minha certeza me organizo. Tenho a coerência de todo ser que vive e se ilumina, guardando a precária exatidão de seu sentido (...).

Não uso olho e língua para criar Deus em mim, em mim a dor humana eliminou a condição divina.

José Capinan.

3.1 A Morte de Deus e o Esvaecimento do Homem

A temática da “morte do homem” é evidenciada por Foucault já no prefácio de *As Palavras e as Coisas* e problematizada em seus dois últimos capítulos. O prefácio do livro é tão importante quanto o próprio corpo da obra, ele é um minucioso esboço da análise, uma minuciosa explicação de todo o livro. O prefácio mantém uma estreita conexão e coerência com a conclusão consolidando a tese de que “o homem é uma invenção recente” e que em breve desaparecerá quando este se deparar com uma outra “disposição epistemológica” além da que o tornou possível.

Estranhamente, o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber (...); e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova.²⁷⁵

Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura europeia desde o século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente (...). O homem é uma invenção recente cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram (...), então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto na areia.²⁷⁶

Por “homem”, Foucault entende um conceito da episteme moderna ligado a analítica da finitude e as ciências humanas. No momento em que desapareceu a metafísica do infinito da Idade Clássica, o homem passou a ser pensado a partir da sua finitude, logo, a morte do homem é a morte do sujeito de Descartes, do sujeito moderno kantiano, das ciências humanas, da filosofia (fenomenologia, existencialismo), e dos antropologismo. Assim, essa tese de Foucault deve ser entendida no interior da crítica que o filósofo fez a racionalidade clássica e

²⁷⁵ P. C., p. XXI.

²⁷⁶ Ibidem, p. 536.

moderna que toma o homem como objeto central do saber, como fundamento da representação (Descartes) e do saber empírico (Kant), e às “quimeras dos novos humanismos (...), de uma ‘antropologia’, entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem”.²⁷⁷ Dessa maneira, a “morte do homem” representa o fim de conceitos específicos de homem dados pelas ciências humanas, fim de todo e qualquer tipo de humanismo que racionaliza e que tenta determinar o homem através de conceitos fechados e totalizantes, fim de todo discurso antropológico sobre o homem, fim de toda forma de “antropologismo humanístico”.

Foucault encontrou em Nietzsche subsídios para fundamentar a sua tese da “morte do homem”.²⁷⁸ Essa noção é de evidente inspiração nietzschiana e está implicada a uma problemática instituída pelo filósofo alemão especificamente no que diz respeito à morte de Deus e a emergência do super-homem, temas presentes especialmente em *A Gaia Ciência* (1882) e em *Assim Falou Zaratustra* (1883–1885), e aos “antropologismos” criticados por Heidegger em sua *Carta Sobre o Humanismo* (1949). Então, a tentativa do autor de *História da Loucura* em contextualizar o pensamento antropológico, dialético e de anunciar a morte do homem é sugerida a partir de algumas noções da filosofia de Nietzsche. Segundo Foucault, foi esse filósofo, “em todo caso, que queimou para nós, e antes mesmo que tivéssemos nascidos, as promessas mescladas da dialética e da antropologia”.²⁷⁹ Foucault viu no filósofo alemão a primeira tentativa dessa crítica a partir da filologia e ao colocar o homem e Deus como pertencendo um ao outro no sentido de que a morte do segundo é condição para o desaparecimento do primeiro,²⁸⁰ isto é, na morte de Deus está consumada também a morte do homem. A citação que se segue é uma importante chave para a elucidação dessa afirmação.

Em nossos dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem (...); descobre-se então que a morte de Deus e o último homem estão vinculados (...); uma vez que matou Deus, é ele mesmo que deve responder por sua própria finitude; mas, uma vez que é na morte de Deus que ele fala, que pensa e existe, seu próprio assassinato está condenado a morrer; deuses novos, os mesmos, já avolumam o Oceano futuro; o homem vai desaparecer. Mais que a morte de Deus – ou antes, no rastro desta morte e segundo uma correlação profunda com ela, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim de seu assassino; é o esfalecimento do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras (...); é a identidade do Retorno do Mesmo e da absoluta dispersão do homem.²⁸¹

²⁷⁷ Ibidem, loc. cit.

²⁷⁸ Ibidem, p. 472.

²⁷⁹ Ibidem, p. 362.

²⁸⁰ Cf. Ibidem, p. 472.

²⁸¹ Ibidem, p. 533.

O homem era aquele que colocava Deus no centro do mundo, era aquele quem lhe dava uma existência efetiva, mas é esse mesmo homem que na modernidade o mata. Depois da morte de Deus, os valores foram fundamentados no homem, na razão, na ciência e não na vida, no devir, por isso, para Nietzsche, o homem deve ser superado, deve morrer, os valores devem ser alicerçados na vida. Esse homem que pauta sua existência espelhado nos valores cristãos ocidentais, nos valores supremos como a “verdade”, a bondade, a beleza, a justiça, o “outro mundo”, o pecado, a culpa e a redenção,²⁸² esse homem velho, deve ser superado. O “super-homem” significa a morte e conseqüentemente também a superação do homem, a superação dos moldes de pensamento e dos valores estabelecidos, historicamente legitimados como verdadeiros, como os valores mais elevados. “A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não *isto?*... Estamos *cansados* do homem...”²⁸³ A crítica de Foucault ao pensamento moderno é, evidentemente, inspirada na crítica feita por Nietzsche ao niilismo.

Para Foucault, a tarefa da filosofia é pensar a subjetividade dissociada da consciência solipsista, centrada no “eu originário”, a-histórico, constituinte e dono privilegiado de suas representações. Na constatação nietzschiana da morte de Deus, no anúncio do “homem novo”, no “retorno do mesmo”, e na crítica a Kant,²⁸⁴ Foucault encontrou a fuga do pensamento dialético, dos “universais antropológicos” e a crítica a epistemologia kantiana.

Nietzsche, ao constatar a morte de Deus e ao propor a superação do homem,²⁸⁵ estaria anunciando o fim de valores absolutos, o fim do limite posto pelo “ilimitado” e a emergência de uma existência criativa, diferente, individual, exterior a qualquer imposição de valores universais e exteriores a própria vida porque, ele constata, “todos os seres, até agora, criaram algo acima de si mesmos (...). Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida”.²⁸⁶ Espelhado na imagem do supra-sensível (Deus), o ocidente fundamentou os seus valores e criou um mundo para além deste momento presente em que vivemos, para além do instante no qual nos dirigimos à vida. O homem criou para si uma imagem superior àquilo que ele mesmo é e além daquilo que ele pode realmente ser. Morre Deus porque morrem

²⁸² Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. p. 118, 3ª, § 16.

²⁸³ *Ibidem*, p. 35, 1ª, § 12.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 109, 3ª, § 12.

²⁸⁵ Tanto a morte de Deus quanto a emergência do super-homem são o resultado da transvaloração de todos os valores, valores esses até agora pensados como superiores à vida. O super-homem é o resultado do homem que se supera, que inventa a si mesmo para além dos valores estabelecidos e colocados acima da vida. Enquanto Nietzsche aponta o super-homem como substituto de Deus e do “homem velho”, isto é, daquele que pensa sua vida tomando como parâmetro os valores cristãos, em Foucault o lugar fica vazio. Se o próprio homem, sem Deus, está em questão, como mostra a arqueologia, nada pode preencher o vazio dessa ausência. Não vimos uma saída positiva para esse niilismo de Foucault.

²⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 16ª edição, pp. 36-146.

todos os valores imutáveis, supremos, universais, normativos e transcendentais. “Melhor nenhuma finalidade do que uma finalidade moral!”²⁸⁷ Deus foi até agora um conceito referencial de todas as nossas ações morais possíveis, um princípio normativo de nossas ações, uma palavra fundadora, primeira, Deus é uma “ficção da linguagem”. “Receio que não nos livremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...”²⁸⁸

Através da constatação da morte de Deus, Nietzsche estaria colocando em evidência o fim de uma deidade suplantada por uma consciência mais humana do homem e alojada numa vida livre de conceitos morais. É sempre pelas mãos dos homens que os deuses perecem, pelas nossas mãos os ídolos exalam o último suspiro, como nos lembra *Zaratustra*: “quando os deuses morrem, morrem sempre de muitos gêneros de morte (...), é melhor forjarmos o destino com as nossas próprias mãos, é melhor sermos doidos, é melhor sermos Deus nós mesmos”.²⁸⁹

A contextualização à metafísica e aos valores morais cifrada na imagem da morte de Deus e o super-homem, servem de solo sobre o qual o pensamento filosófico contemporâneo não pode se recusar a pensar,²⁹⁰ ou seja, a filosofia contemporânea não pode pensar fora das perspectivas apontadas por Nietzsche e Foucault acena para esse fato na medida em que põe esse filósofo como um ponto “a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso”.²⁹¹ É a partir da morte de Deus e da superação do homem que a modernidade pode começar a pensar sob outra perspectiva. “A morte do homem, a iminência do super-homem, a promessa e o terror do grande ano se esforçam em vão por retomar, como que termo a termo, os elementos que se dispõem no pensamento do século XIX e forma sua rede arqueológica”.²⁹²

Nietzsche coloca como tarefa assumir a morte de Deus e a superação do homem como um acontecimento necessário, inevitável, isto é, a morte de Deus é posta como o acontecimento mais evidente do qual podemos ter consciência, por isso, *Zaratustra* indaga a seus interlocutores dizendo: “o que, hoje, todo o mundo sabe? Talvez que o velho Deus, em que, um dia, todo o mundo acreditava, não vive mais (...), esse velho Deus não vive mais: está, bem morto”.²⁹³ Deus está morto também porque saímos do século XVI e XVII, onde ele era fundamento de racionalidade, e entramos em um outro plano de pensamento onde a

²⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 28, III, § 05.

²⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 77, IX, § 24.

²⁸⁹ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra (Sem ofício)*, pp. 307-308.

²⁹⁰ Idem, *ibidem*, (O Prólogo de Zaratustra, §3) p. 36.

²⁹¹ P. C., p. 473.

²⁹² *Ibidem*, p. 362.

²⁹³ NIETZSCHE, F. *op. cit.*, pp. 305-309.

“metafísica”, que antes explicava a causa do mundo e fundamentava a existência humana, não tem mais espaço, isto é, Deus não é mais fundador de racionalidade para o pensamento do século XIX onde prevalece a ciência, esse é um dos principais sentidos da tese da morte de Deus em Nietzsche.

Essa morte entretanto, trouxe uma postura negativa e depreciativa diante da vida: o *niilismo* moderno ou o “*niilismo* reativo”²⁹⁴ onde o homem aparece no lugar de Deus, ou seja, os valores que antes eram fundados em Deus, agora são fundamentados na razão, no homem. Não acreditar em Deus e sim no homem, na razão, no futuro da humanidade, no progresso da ciência, negar a vida presente em vista de um futuro, não o futuro prometido pela religião como no *niilismo* negativo, mas pelo saber científico. Além dessas duas formas de *niilismo*, uma causada pela afirmação da existência de Deus e a outra pela sua negação, há ainda o *niilismo* passivo que é a tristeza, a angústia de que não há esperança para a vida (tanto pela via da religião quanto pela via da ciência), de que ela é vazia, sem sentido algum, o que nas palavras de um dos personagens do *Zarathustra* (o adivinho) se traduz nas seguintes palavras: “o deserto crescerá, tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi! Inútil foi todo o trabalho, veneno tornou-se nosso vinho (...). Tornamo-nos, todos, secos; e, se caísse fogo sobre nós, seríamos reduzidos a cinza: - sim, cansamos o próprio fogo. Nada vale a pena, o mundo não tem sentido, o saber nos sufoca”.²⁹⁵ O *niilismo* representa um perigo para a humanidade porque ele é a negação do agora, do corpo, da vida no instante, da transformação e do devir suprimidos por um futuro, pela promessa de um mundo melhor do que este em que vivemos, de uma recompensa futura, de um paraíso lindo e harmonioso (no caso da religião – *niilismo* negativo); ou a promessa de um futuro melhor do que este momento presente trazido pelo progresso da ciência, por um avanço da humanidade, originados pela morte de Deus (*niilismo* reativo) ou ainda a negação de toda e qualquer esperança para a vida humana (*niilismo* passivo).

Agora, Deus não explica mais nada e o homem, por sua vez, encontra-se desamparado porque, morto Deus, o que lhe resta? Superar-se, superar essa morte através de uma vida mais criativa, menos culpada por esse acontecimento, culpa intronizada de tal modo em nós que

²⁹⁴ Deleuze, ao interpretar Nietzsche, apresenta-nos três tipos principais de *niilismo*: o *niilismo* negativo que implica na idéia de que a crença em Deus exprime a vontade de nada porque representa uma depreciação da vida. Nele a vida é colocada no além, no futuro divino (céu). O *niilismo* reativo, o homem que mata Deus (que reage negativamente a Deus, às formas do supra-sensível) e se coloca em seu lugar e o *niilismo* passivo que é toda e qualquer supressão da vontade, é a negação de toda e qualquer possibilidade de encontrar uma resposta positiva para a vida. “Não se trata mais de uma vontade de nada, mas de um nada de vontade”. Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffly Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. 1ª edição. pp. 69-71.

²⁹⁵ NIETZSCHE, F. op. cit., *O adivinho*, p. 166. *Da visão e do enigma*, p. 192. *O grito de socorro*, pp. 285-287.

nos sentimos culpados até mesmo em viver porque “o crucificado” derramou seu sangue para nos redimir, “somos devedores” desse ato. Nietzsche propõe uma vida superada da angústia tanto pela morte de Deus, e pela crucificação do Nazareno, quanto pela morte do próprio homem, como nos sugere o “canto de superação” de Zaratustra: “sofredor, superei a mim mesmo, levei a minha cinza para o monte e inventei para mim uma chama mais clara”.²⁹⁶

Em meio ao idealismo, ao antropologismo, a dialética e ao humanismo, Nietzsche constrói uma análise em torno da negação dessas doutrinas, propondo uma filosofia sempre a partir do mundo para daí pensar o homem. Ao pensar tanto a morte de Deus quando a superação do homem através das “figuras” de Nietzsche, Foucault quer se afasta da condição humana pensada nos termos da reflexão antropológica e humanista, mas o seu interesse maior é mostrar as fragilidades dessa reflexão, isto é, o filósofo francês usa a idéia de morte de Deus e de super-homem para fundamentar a sua tese da “morte do homem” como contextação do humanismo e das ciências humanas, caracterizadas por ele como os antropologismos da modernidade. Nesse sentido, se cruzam, para não mais se separar, o pensamento de Foucault e o pensamento de Nietzsche.

3.2 A Crítica aos Universais Antropológicos

Heidegger, para darmos outro exemplo, apresentou, no texto *Carta Sobre o Humanismo*, uma consistente crítica ao conhecimento científico e metafísico do homem. A base do seu argumento pode ser postulada da seguinte maneira: a metafísica não pensa o homem em direção a sua humanidade e se fecha à simples noção essencial de que o homem somente desdobra seu ser em uma essência a ser buscada, sendo esta essência minimizada, desprovida de uma busca em sua origem ontológica. Os postulados da metafísica, da ciência e do humanismo, que são os principais alvos da crítica de Heidegger, não alcançam o que o homem é, “as mais altas determinações humanísticas da essência do homem ainda não exprimem a dignidade propriamente dita do homem”,²⁹⁷ por isso, para esse filósofo, a existência do homem não pode ser deduzida pelo saber científico, nas doutrinas humanistas e na metafísica por conceberem o homem como algo pronto, acabado, determinado a partir de uma essência anterior a sua presença no mundo ou determinado através de relatórios sobre sua natureza e sua história, o homem “deve pensar a essência de seu ser e não apenas realizar relatórios sobre a natureza e história de sua constituição e de suas atividades”.²⁹⁸

²⁹⁶ NIETZSCHE, F. op. cit., *Dos Transmundanos*, p. 57.

²⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução de Ernildo Stein. Abril Cultural. Coleção Os Pensadores. São Paulo, p. 157.

²⁹⁸ Idem, *ibidem*, p. 154.

Nessa perspectiva, Heidegger quer dar ao homem o sentido do seu devir desprovido de toda forma de metafísica e de concepções científicas porque a existência do homem, segundo ele, é historicidade e contingência. A existência do homem é possibilidade, “historicidade-tempo”, devir, *Dasein* e *ec-sistência*, por isso, ela não pode ser determinada por conceito algum. Toda e qualquer pretensão metafísica e científica de conhecimento, definição e de apreensão do homem são insuficientes porque este escapa a toda tentativa de interpretação da sua existência ou de totalização do seu modo de ser no mundo. O modo de existir do homem, seu próprio ser, não pode ser determinado por concepções científicas, por isso, “o fato de a fisiologia e a química fisiológica poderem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências da Natureza, não é prova de que neste elemento ‘orgânico’, isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem”.²⁹⁹ Mesmo sob a forma de humanismo, nenhuma ciência ou nenhuma doutrina metafísica pode deduzir o homem através de seus conceitos, para Heidegger o humanismo é parte da metafísica, e nesse sentido “todo humanismo funda-se numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal”.³⁰⁰ Ainda para Heidegger, todo humanismo pressupõe sempre como óbvia uma essência universal do homem. Definir o homem por uma natureza (ou essência) racional “não é apenas a tradução latina da expressão grega *zōon lōgon ékhon*, mas uma interpretação metafísica”.³⁰¹ Se for possível pensar essa postura de Heidegger (é também de Nietzsche) sobre o humanismo como um “resgate” da nossa condição existencial a partir da crítica a “evidência do eu” em que a certeza de si é doadora de sentido, de essência universal, e relacionando-se com representações da filosofia, da ciência e da metafísica, entende-se as razões do anti-humanismo desses dois filósofos. Tanto em Nietzsche (através do “homem que se supera”), quanto em Heidegger (através da crítica às experiências que limitam a condição humana), há uma consistente crítica ao humanismo.

Como a essência do homem não consiste em ser um organismo animal, assim também não se pode eliminar e compensar esta insuficiente determinação da essência do homem instrumentando-o com uma alma imortal ou com as faculdades racionais ou com o caráter de pessoa. Em cada caso, passa-se por alto a essência, e isto baseado no mesmo projeto metafísico. Aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica chama-se a “essência” do homem, reside em sua *ec-sistência*. Mas a *ec-sistência*, assim pensada, não é idêntica ao conceito tradicional de *existentia*, que significa realidade efetiva, à diferença com a *essentia* enquanto possibilidade.³⁰²

²⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 155.

³⁰⁰ Idem, *ibidem*, p. 153.

³⁰¹ Idem, *ibidem*, loc. cit.

³⁰² Idem, *ibidem*, p. 155.

O objetivo de Heidegger nessa crítica foi denunciar essas interpretações do homem fundadas em noções da metafísica e das ciências por sua vontade de verdade absoluta e, conseqüentemente, também limitada. O autor de *Ser e Tempo* alicerçou essa crítica em torno da concepção de homem no interior do discurso da ciência e da metafísica, na manifestação das ciências em seus “ismos” que não mostram ainda de modo suficiente as conseqüências desastrosas que essas expressões podem trazer ou “será que não se manifesta, ainda, de modo suficiente, a desgraça que expressões desta natureza provocam?”³⁰³

O importante na análise é perceber que em nada essas concepções abarcam de fato o que o homem é, elas não atingem a sua “essência”, a sua humanidade. “Pensa-se contra o humanismo porque ele não instaura a *humanitas* do homem numa posição suficientemente alta”.³⁰⁴ É essa idéia que Heidegger quer alcançar ao fazer incisivamente essas afirmações. O filósofo dirige sua crítica ao humanismo, seja ele filosófico, cristão ou científico, que coincide em determinar a humanidade do homem “a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, e isto significa, desde o ponto de vista do ente em sua totalidade”.³⁰⁵

Ora, assim como Heidegger empreendeu uma consistente crítica em torno da pretensão de racionalização e de conhecimento absoluto do homem, a crítica feita por Foucault, o qual teve estreito contato com o pensamento do filósofo alemão,³⁰⁶ ao saber moderno mantém relação com a crítica de Heidegger na medida em que o filósofo francês direcionou sua crítica em torno da “racionalização histórica” do homem, cujo cume foi a emergência dos saberes empíricos e das ciências humanas que, em seu processo histórico, tornou o homem objeto principal do seu discurso. Daí o fato desse filósofo ser tão incisivo ao dizer, e reiteradamente, que “o homem é uma invenção recente (moderna) pronta a desaparecer”. Assim, Foucault acompanhou, observando as devidas diferenças de abordagem, de eleição de temas e de direções de pesquisa entre ele e Heidegger, a mesma idéia posta por esse filósofo ao analisar a historicidade das ciências humanas, as formas “científicas”³⁰⁷ de compreensão do homem, de seu privilégio no saber moderno e o discurso dos humanismos.

³⁰³ Idem, *ibidem*, p. 150.

³⁰⁴ Idem, *ibidem*, p. 158.

³⁰⁵ Idem, *ibidem*, loc. cit.

³⁰⁶ Sobre isso escreveu Foucault em 1984: “Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial (...). Todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Entretanto, reconheço que Nietzsche predominou (...); não resta dúvida de que estas são as duas experiências fundamentais que fiz”. Cf. *O Retorno da Moral. D. E.* vol. V, p. 259.

³⁰⁷ No caso específico das ciências humanas, Foucault não as considerava “ciências propriamente ditas” e sim pseudociências, ou saberes com estatuto de ciências, mas dotadas de uma configuração confusa. *Resposta ao Círculo de Epistemologia. D. E.* vol. II, p. 112. *P. C.*, p. 481 e 507.

Mas por que é tão importante para Foucault definir a nossa posição na história do pensamento? Uma primeira resposta a esse questionamento é especificamente a constatação e a contextualização às estruturas estáveis e dogmáticas de homem (Heidegger pensa essas estruturas colocando no centro de sua discussão o problema do ser. Essas estruturas estáveis para ele são a metafísica e a ciência), estruturas estas que tanto as ciências quanto o humanismo recorreram como fundamento de um conhecimento objetivo e seguro do homem. O que Foucault quer compreender é em que posição estivemos e estamos na história do pensamento. Assim, ele se insurge contra o modelo normalizador das ciências humanas e contra os “universais antropológicos”. Entende-se por “universal” aquilo que é válido em qualquer lugar, em qualquer época e para qualquer pessoa, esse “sujeito antropológico” das ciências humanas, da filosofia, do humanismo e constituinte de identidade universal é rejeitado por Foucault, para ele, o humanismo inventa uma teoria geral do sujeito.

Todas as minhas análises se contrapõem à idéia de necessidades universais na existência humana. Elas acentuam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de que espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda efetuar (...). Através dessas diferentes práticas – psicológicas, médicas, penitenciárias, educativas – formou-se uma certa idéia, um modelo de humanidade; e essa idéia do homem tornou-se atualmente normativa, evidente, e é tomada como universal (...). O que chamo de humanismo foi utilizado pelos marxistas, pelos liberais, pelos nazistas e pelos católicos. O que me assusta no humanismo é que ele apresenta uma certa forma de nossa ética como um modelo universal válido para qualquer tipo de liberdade (grifo nosso).³⁰⁸

Uma ressalva se faz aqui mais que necessária: quando Foucault refere-se ao humanismo, ele quer evidenciar que essa noção é, ou foi, muito confusa durante a história do pensamento. O humanismo foi uma doutrina muito mal definida, mal usada ou passível de interpretações diversas e não menos confusas devido a essas muitas interpretações a ele dada, o que evidenciou sua confusão histórica e moral, por isso, o contexto da afirmação da morte do homem deve ser posto no âmbito da contextualização, como afirmamos acima, que Foucault fez a toda doutrina política, religiosa ou filosófica que se intitulava como humanismo. Há dois textos de 1984 que nos ajudam a compreender essa posição de Foucault. No primeiro ele declara que, em face do universo moralizador do pós-guerra, existiam diversas pregações humanistas. “Camus, Sartre, Garandy eram humanistas. Stalin também era humanista (...), os discípulos de Hitler se chamavam humanistas. Isso não compromete o humanismo, mas permite muito simplesmente compreender que, na época, eu não poderia mais pensar nos

³⁰⁸ *Verdade, Poder e Si Mesmo. D. E. vol. V, pp. 296-300.*

termos dessa categoria”.³⁰⁹ No segundo texto, Foucault trata o humanismo como um conjunto de temas que surgiram de maneiras diferentes durante a história, como afirmamos, um tema passível a várias versões, dado a várias interpretações e que sofreu “muitas variações em seu conteúdo, assim como nos valores que eles mantiveram”.³¹⁰ Vejamos então o argumento de Foucault e o que tipifica, o que diferencia as diversas noções de humanismo:

houve um humanismo que se apresentou como crítica ao cristianismo ou à religião em geral; houve um humanismo cristão em oposição a um humanismo ascético e muito mais teocêntrico (no século XVII). No século XIX, houve um humanismo desconfiado, hostil e crítico em relação à ciência; e um outro que colocava (ao contrário) sua esperança nessa mesma ciência. O marxismo foi um humanismo, o existencialismo, o personalismo também o foram; houve um tempo em que se sustentavam os valores humanistas representados pelo nacional-socialismo, e no qual os próprios stalinistas se diziam humanistas.

Não se deve concluir daí que tudo aquilo que se reivindicou como humanismo deva ser rejeitado, mas que a temática humanista é em si mesma muito maleável, muito diversa, muito inconsistente para servir de eixo à reflexão.³¹¹

Há ainda um esboço feito por Foucault sobre o tema do pensamento antropológico e do humanismo em *A Arqueologia do Saber*. Na introdução do livro, ao mesmo tempo em que explica o objetivo da obra, ele faz uma análise geral dos livros que traçaram sua trajetória de análise. Posto isso, Foucault esclarece-nos que a tentativa do método arqueológico foi, entre outras coisas: “definir um método de análise histórica que esteja liberado do tema antropológico (...), definir um método de análise que esteja isento de qualquer antropologismo”.³¹² E ao definir a arqueologia do saber, o filósofo ainda aponta-nos para o debate em torno do qual os seus livros se dirigiram.

As pesquisas sobre a loucura e o aparecimento de uma psicologia, sobre a doença e o nascimento de uma medicina clínica, sobre as ciências da vida, da linguagem e da economia, foram tentativas de certa forma cegas: mas elas se esclareciam sucessivamente, não somente porque precisavam, pouco a pouco, seu método, mas porque descobriram – nesse debate sobre o humanismo e antropologia – o ponto de sua possibilidade histórica.³¹³

É dessa forma que o humanismo é contestado por Foucault. O humanismo e as ciências humanas configuram-se como uma espécie de antropologia e para o filósofo, “desde o século XVII, o que se chama de humanismo foi sempre obrigado a se apoiar em certas concepções do homem que são tomadas emprestadas da religião, das ciências, da política”.

³⁰⁹ *Entrevista com Michel Foucault*. D. E. vol. I, p. 343.

³¹⁰ *O Que são as Luzes?* D. E. vol. II, p. 346.

³¹¹ *Ibidem*, loc. cit.

³¹² *A. S.*, p. 18.

³¹³ *Ibidem*. loc. cit.

Conclui Foucault afirmando que: “o humanismo serve para colorir e justificar as concepções do homem às quais ele foi certamente obrigado a recorrer”.³¹⁴ Nessa perspectiva, a “morte do homem” simboliza a morte de sua produção histórica-científica.³¹⁵ *As Palavras e as Coisas* tece uma consistente análise sobre a constituição do conhecimento sobre o homem na modernidade como sujeito e objeto do conhecimento. Logo, a pergunta feita por Foucault: como se constituiu, se instaurou e se constituem formas de pensamento?³¹⁶ Não pode ser entendida fora dessa pesquisa histórica voltada para a constituição das formas de pensamento científicos, ou não científicos, as quais ganharam corpo na época moderna.

3.3 As Ciências Humanas

Vimos que a gramática geral, a análise das riquezas e a história natural, são postas por Foucault no contexto da episteme clássica e deram lugar na modernidade a filologia, a economia política e a biologia. É nesse contexto que se localizam as ciências humanas,³¹⁷ isto é, na modernidade elas encontram a possibilidade de existência. Por causa da sua aproximação com esses saberes, as ciências humanas não têm condições de fundarem um método original e nem de serem “verdadeiras ciências”, isso porque elas “importam” conceitos das ciências empíricas: o modelo psicológico é retirado do modelo biológico, o modelo sociológico é retirado do modelo econômico e o modelo da análise das literaturas e dos mitos é retirado da filologia. No modelo biológico, os conceitos servem para a psicologia porque é na

superfície da biologia que o homem aparece como ser que têm funções – que recebe estímulos (fisiológicos, mas também sociais, inter-humanos, culturais), que responde a eles, que se adapta, evolui, submete-se às exigências do meio, harmoniza-se com as modificações que ele impõe, busca apagar os desequilíbrios, age segundo regularidades, tem, em suma, condições de existência e a possibilidade de encontrar *normas*, médias de ajustamento que lhe permitem exercer suas funções.³¹⁸

³¹⁴ *O Que são as Luzes?* D. E. vol. II, p. 346.

³¹⁵ *As Palavras e as Coisas* tem como objeto o pensamento científico. D. E. vol. V, p. 299.

³¹⁶ *Verdade, Poder e Si Mesmo*. D. E. vol. V, p. 298 et seq.

³¹⁷ As contraciências humanas, a psicanálise e a etnologia, se ocupam de um domínio diferente do domínio das ciências humanas, por isso, em relação a essas, Foucault as denominou de contraciências. Observamos que a definição das ciências humanas é posta no âmbito das ciências empíricas e na analítica da finitude. A etnologia e a psicanálise não estão neste espaço de oscilação entre o empírico e o fundamental, ao contrário, elas se situam nos limites de um e do outro, elas assumem as ciências humanas “no contrafluxo, reconduzem-na a seu suporte epistemológico e não cessam de ‘desfazer’ esse homem que, nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade”. P. C., p. 526.

³¹⁸ P. C., p. 494.

O homem das ciências humanas não é aquela espécie biológica que, desde o primeiro momento de sua vida, está condenado a trabalhar, mas este ser que forma a representação de suas necessidades, de seus desejos e da sociedade em que vive e que pode dar a si mesmo a representação da economia. Portanto, no modelo econômico, o campo conceitual serve para a sociologia visto que na economia

o homem aparece enquanto tem necessidades e desejos, enquanto busca satisfazê-los, enquanto, pois, tem interesses, visa a lucros, opõe-se a outros homens; em suma, ele aparece numa irreduzível situação de *conflito*; a esses conflitos ele se esquia, deles foge ou chega a dominá-los, a encontrar uma situação que apazigüe, ao menos em um nível e por algum tempo, sua condição; instaura um conjunto de *regras* que são ao mesmo tempo limitação e dilatação do conflito.³¹⁹

E no modelo da filologia, a rede de conceitos serve para análise dos mitos, já que

na superfície de projeção da linguagem, as condutas do homem aparecem como querendo dizer alguma coisa; seus menores gestos, até em seus mecanismos involuntários e até em seus malogros, têm um *sentido*; e tudo que ele deposita em torno de si, em matéria de objetos, de ritos, de hábitos, de discurso, toda a esteira de rastros que deixa atrás de si constitui um conjunto coerente e um *sistema* de signos.³²⁰

O espaço das ciências humanas é então recoberto por três ciências, por três modelos (biológico, econômico e filológico)³²¹ epistemológicos que se subdividem e se entrecruzam, essas regiões são definidas pela relação que mantêm com as ciências empíricas. Há três pares de modelos constitutivos para as ciências humanas partindo das ciências empíricas: a partir da biologia, função e norma; na economia, conflito e regra; e a partir da filologia, significação e sistema. A psicologia está na relação entre “função e norma”, a sociologia está no campo do “conflito e da regra” e a análise dos mitos e da literatura no espaço do “sistema e do signo”. Esses três modelos estruturaram as ciências humanas, eles são “retomados no volume comum”³²² dessas ciências, por isso, a dificuldade em determinar os limites entre os objetos e entre os métodos peculiares à psicologia, à sociologia e à análise das literaturas e dos mitos. “No entanto pode-se dizer, de maneira global, que a psicologia (...), a sociologia (...) e o estudo das literaturas e dos mitos procedem essencialmente de um estudo do homem em

³¹⁹ Ibidem, loc. cit.

³²⁰ Ibidem, loc. cit.

³²¹ Cf. Ibidem. p. 491.

³²² Ibidem, p. 495.

termos de funções e normas, conflitos e regras e das significações e dos sistemas significantes”.³²³

Ora, se Foucault afirma que as “ciências humanas” não são ciências é porque elas não têm “originalidade científica”. É no espaço epistemológico das ciências empíricas que as ciências humanas encontram uma sombra de projeção.³²⁴ Isso evidencia o seu caráter instável e incerto no *status* de ciências, por isso, Foucault as considerou “pseudociências”.³²⁵ Essa hipótese esclarece-nos a respeito de uma importante afirmação presente nos componentes centrais de *As Palavras e as Coisas*.

Inútil, pois, dizer que as “ciências humanas” são falsas ciências; simplesmente não são ciências; a configuração que define sua positividade e as enraíza na *epistémê* moderna coloca-as, ao mesmo tempo, fora da situação de serem ciências; e se se perguntar então por que assumiram esse título, bastará lembrar que pertence à definição arqueológica de seu enraizamento o fato de que elas requerem e acolhem a transferência de modelos tomados de empréstimo a ciências (...). A cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do saber e não objeto de ciência³²⁶ (grifo nosso).

O que permite distinguir a arqueologia da história epistemológica é, principalmente, a distinção entre o nível do saber e o nível da ciência. O saber é um objeto específico da análise arqueológica, ele não é uma propriedade exclusivamente da ciência, ou seja, ele está em outro tipo de discurso que não o discurso científico. Isso confere a arqueologia propriedades específicas a sua natureza, a seus objetos e objetivos. No entanto, o saber pode se transformar em ciência, ele é, até mesmo, indispensável a constituição da ciência. As “ciências humanas”, objeto principal da arqueologia, não respondem ao critério de ciências porque sua forma pertence ao domínio positivo do saber (empírico). Sua configuração se diferencia da positividade das ciências no sentido estrito desse termo. A arqueologia debruça-se sobre a diferença entre o nível do saber e da ciência analisando o segundo nível a partir do primeiro. Essa distinção possibilita diferenciar os “domínios científicos” e os “territórios arqueológicos”.³²⁷ Podemos notar desde já que a partir de *As Palavras e as Coisas*, o que não acontece nos livros anteriores, há uma tentativa de Foucault em definir essas duas instâncias e situar mais diretamente o projeto arqueológico na investigação do saber e na definição do estatuto das ciências humanas, mas isso acontece somente em *A Arqueologia do Saber*. Vejamos como o filósofo define o saber como o “campo arqueológico”. Um saber é o

³²³ Ibidem, loc. cit.

³²⁴ Ibidem, p. 507.

³²⁵ Resposta ao Círculo de Epistemologia. D. E. vol. II, p. 112. P. C., p. 481.

³²⁶ P. C., 507.

³²⁷ Cf. A. S., p. 205.

conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência (...), aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não *status* científico (...), o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (...), o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (...); finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (assim, o saber da economia política, na época clássica, não é a tese das diferentes teses sustentadas, mas o conjunto de seus pontos de articulação com outros discursos ou outras práticas que não são discursivas). O saber não está contido somente em demonstrações; pode estar também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas.³²⁸

Em uma só palavra, o saber não é a ciência no deslocamento sucessivo de suas estruturas internas, é o campo de sua história efetiva.³²⁹

Um dos principais propósitos da análise arqueológica foi mostrar a constituição das ciências humanas,³³⁰ as razões ou os espaços que lhes possibilitaram a existência através do diálogo com outros saberes e em suas interações. Para Foucault, as ciências humanas representam mais que um saber, elas se constituem como práticas e discursos constituídos historicamente, por isso, o interesse de Foucault em, principalmente, analisar os espaços de discursividades das ciências ou, de modo mais geral, dos saberes constituídos e consolidados na história do saber. A esse respeito uma outra idéia pode também ser enunciada: não se pode compreender as várias operações das ciências, seus discursos e suas práticas se não se investigar suas condições históricas de possibilidade, a influência de saberes em sua formação, bem como os discursos subjacentes que transparecem e animam sua legitimidade. A análise arqueológica se constitui como a “história dos saberes” ao amparo da interdiscursividade das ciências, logo, pode-se dizer, sem com isso cometer equívocos, que a arqueologia trata da história da formação discursiva dos saberes em momentos históricos específicos.³³¹ Mas o ponto fundamental da análise arqueológica pode também ser assim enunciado: como refazer os traços gerais da constituição de determinados tipos de conhecimento como as ciências humanas? Como foi possível, e em quais configurações históricas, essas ciências? Quais os seus discursos mais específicos? Como assinalar com precisão a passagem do Renascimento para a Idade Clássica e desta para a modernidade e, conseqüentemente, o fim da representação e o nascimento das ciências humanas? O estudo

³²⁸ A. S., Capítulo IV, o saber e a ciência, p. 204.

³²⁹ *Resposta ao Círculo de Epistemologia*, p. 112.

³³⁰ A análise de Foucault não leva em conta todas as ciências humanas, ela privilegia a sociologia, a psicologia, a antropologia, e a análise literária e dos mitos.

³³¹ Em geral, as análises de Foucault estão delimitadas historicamente entre os séculos XVI, XVII, XVIII, XIX e XX, ou seja, nos períodos do Renascimento, Clássico e Moderno.

arqueológico, voltado para as condições de possibilidade de surgimento das ciências humanas na modernidade, sugere que:

Só pode haver ciência humana – psicologia, sociologia, antropologia – a partir do momento em que o aparecimento, no século XIX, de ciências empíricas – biologia, economia, filologia – e das filosofias modernas, que têm como marco inicial o pensamento de Kant, tematizaram o homem como objeto e como sujeito de conhecimento, abrindo a possibilidade de um estudo do homem como representação.³³²

O discurso sobre o homem, no domínio das ciências humanas, está alicerçado no que há de mais concreto (empírico) em torno de sua existência: a vida, o trabalho e a linguagem, como definiu Foucault: “as ciências humanas, com efeito, endereçam-se ao homem, na medida em que ele vive, em que fala, em que produz (...). Poder-se-ia talvez retrair toda a história das ciências humanas desde o século XIX, a partir desses três modelos”,³³³ ou seja, o modelo biológico, o filológico e o econômico os quais as ciências humanas tomam conceitos emprestados.

A análise das riquezas, a história natural, e a gramática geral, situadas no contexto da Idade Clássica, desapareceram e cederam lugar à economia política, à biologia e a filologia. Nesse cenário nasceram as ciências humanas que inauguraram o “homem” privilegiando-o em seu caráter empírico, isto é, na vida, no trabalho e na linguagem, por isso, elas são “um ‘conjunto de discursos’ que toma o homem por objeto no que ele tem de empírico”³³⁴ e encontram-se, elas mesmas, no interior do espaço em que o homem constrói para si representações do que é, para ele, a vida, o trabalho e a linguagem. “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”.³³⁵ Mas à esteira destas questões segue-se o espanto: o que manifesta a especificidade das ciências humanas não é o surgimento do “homem” em seu espaço de estudo, porque ele não as constitui e não lhes oferece um domínio específico, o que manifesta a especificidade dessas ciências é a “disposição geral das *epistémês* que lhes dá um lugar (...) permitindo-lhes constituir o homem como o seu objeto”.³³⁶

³³² *Por uma genealogia do poder*. In: *Microfísica do Poder*. Tradução e organização de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006. 22ª edição. p. IX.

³³³ *P. C.*, pp. 485-497.

³³⁴ *Ibidem*, p. 475.

³³⁵ *Ibidem*, p. 489.

³³⁶ *Ibidem*, p. 504.

Ao analisar essas ciências, sempre recorrendo a sua condição de possibilidade, Foucault investigou as práticas e os discursos mediante os quais o homem foi “inventado” e normatizado pelas “práticas divisoras”, pelas práticas de “asujeitamento”. As ciências humanas, para ele, são normativas porque elas pretendem curar, corrigir, normalizar, transformar o “Outro” no “Mesmo”: o louco no normal, o delinquente no não delinquente etc. Elas são terapêuticas, corretivas, portanto, normalizadoras. O problema para as ciências humanas é definir os espaços da norma e da ordem.

Assim, é em todo esse contexto que uma nova ruptura é assinalada pela arqueologia e nesse recorte histórico, mais precisamente em fins do século XVIII, o saber assumiu novo aspecto e uma “nova positividade”, uma nova configuração epistemológica se abriu ao horizonte do saber moderno. O pensamento e o saber se retraíram no âmbito da representação e sondaram outras estruturas do saber. “A ordem sobre cujo fundamento pensamos não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos”.³³⁷ Assim, foi a estrutura da língua ou do sistema gramatical que passou a dar sentido às palavras e “se a linguagem exprime, não o faz na medida em que imite e reduplique as coisas, mas na medida em que manifesta e traduz o querer fundamental daqueles que falam”.³³⁸ Foi a função biológica que se tornou o princípio da classificação dos seres vivos na anatomia comparada; não foi mais o dinheiro e sim o trabalho necessário para produzir um bem que se tornou a medida do valor desse bem. Essa nova episteme marcou o limiar da modernidade onde a teoria da representação desapareceu como fundamento geral de todas as ordens possíveis e uma historicidade profunda penetrou o coração das coisas isolando-as e definindo-as em sua coerência. A história, a partir do século XIX, passou a ter um papel importante no saber porque ela permitiu organizações analógicas para o conhecimento e impôs suas leis à análise da produção, dos seres e dos grupos lingüísticos.

A ciência das riquezas (com o estudo da produção e dos sistemas de troca), a história natural (com o estudo dos seres vivos),³³⁹ e a gramática geral (com o estudo da ordem verbal a qual fez surgir a função representativa do discurso) desaparecem e cedem lugar à economia política, à biologia e a filologia no espaço onde esses saberes ainda não eram possíveis, onde eles ainda não existiam, “filologia, biologia e economia política se constituem não no lugar da *Gramática geral, da História natural e da Análise da riquezas*, mas lá onde esses saberes não existiam”.³⁴⁰

³³⁷ Ibidem, p. XIX.

³³⁸ Ibidem, p. 401.

³³⁹ Cf. Ibidem, pp. 175-128.

³⁴⁰ Ibidem, p. 286.

Nesse cenário, a biologia instaurou o conceito de vida e o homem apareceu para o saber ocidental como um “ser vivente”, uma animal que vive e constrói sentido para a vida que lhe é dada; a economia política introduziu a noção de trabalho permitindo pensar o homem como ser que trabalha, que deseja, que adquire bens pelo trabalho, trabalha para sobreviver e produz; e a filologia, através do conceito cultural de linguagem, instaurou a noção de “ser da linguagem” e o homem passou a ser visto como ser que fala, uma espécie de “animal falante” que manifesta sua existência pela fala, pela linguagem. A partir daí, o homem passou a se constituir objeto de estudo das ciências humanas ao domínio do trabalho, da linguagem e das leis da vida, por isso, é possível “fixar o lugar das ciências do homem nas vizinhanças, nas fronteiras imediatas e em toda a extensão dessas ciências em que se trata da vida, do trabalho e da linguagem”.³⁴¹ A vida define as condições de possibilidade do ser vivo, o trabalho define as condições de possibilidade da produção, da troca e do lucro, e a linguagem define as condições de possibilidades do discurso e da gramática.

A história natural, a história da linguagem e a análise das riquezas são conhecimentos colocados pela arqueologia como contemporâneos,³⁴² isto é, eles estabelecem relações de aproximação e estão no mesmo nível. Entre a história natural e a história da linguagem, por exemplo, trata-se “de uma disposição fundamental do saber que ordena o conhecimento dos seres segundo a possibilidade de representá-los num sistema de nomes”.³⁴³ Já a análise das riquezas é determinada pelo valor o qual articulou a dinâmica das trocas, o valor corresponde “à função atributiva que, para a *gramática geral*, está assegurada pelo verbo e que, fazendo parecer a proposição, constitui o limiar primeiro a partir do qual há linguagem (...), o valor é ao mesmo tempo *verbo e nome*”.³⁴⁴ A arqueologia estabelece a coerência, a singularidade e as diferenças entre os saberes e mostra como, através deles, foram possíveis conhecimentos. Assim, “Foucault simplesmente utiliza os discursos ocidentais sobre a vida, a riqueza e a linguagem a fim de apreender o pano de fundo conceitual com o qual, durante o século XIX, surgiram as ciências humanas”.³⁴⁵ A esse conjunto de discursos teóricos concernentes à linguagem, à economia e aos seres vivos, Foucault pretendeu “fazer um trabalho de historiador mostrando o funcionamento simultâneo desses discurso e as transformações que davam conta de suas mudanças visíveis”.³⁴⁶

³⁴¹ Ibidem, p. 486.

³⁴² Cf. Ibidem, pp. 219-278.

³⁴³ Ibidem, p. 218.

³⁴⁴ Ibidem, p. 279.

³⁴⁵ MERQUIOR, José Guilherme, op. cit., p. 49.

³⁴⁶ *Sobre as Maneiras de Escrever a História. D. E.* vol. II, p. 75.

3.4 As Novas Empiricidades e o Triedro dos Saberes

A modernidade marca a instauração das “novas empiricidades” no momento em que o quadro da representação se desfez, o discurso que assegurava a duplicação da representação, própria da Idade Clássica, deixa existir, a partir daí com Ricardo, o trabalho é colocado na origem do valor de todas as coisas, pois para Ricardo, ao contrário de Smith, “a quantidade de trabalho permite fixar o valor de uma coisa, não apenas porque este seja representável em unidades de trabalho, mas primeiro e fundamentalmente porque o trabalho como atividade de produção é ‘a fonte de todo valor’”.³⁴⁷ E quando, com Cuvier, “é a vida, no que tem de não-perceptível, de puramente funcional, que funda a possibilidade exterior de uma classificação”³⁴⁸ de todo o ser vivo. E ainda quando, com Bopp, a palavra perde sua soberania, seu poder infinito de representação, pois “para que a palavra possa dizer o que ela diz, é preciso que pertença a uma totalidade gramatical que em relação a ela é primeira, fundamental e determinante”, é necessário que ela “obedeça a um certo número de leis estritas que regem de maneira semelhante, todos os outros elementos da mesma língua”³⁴⁹ e a bipolaridade nome-verbo é substituída pelos verbos e pronomes pessoais. As novas empiricidades são a vida, o trabalho e a linguagem. São essas empiricidades que determinam a vida concreta do homem.

Foucault mostra que a partir da modernidade, é possível o acesso ao modo de ser da vida, precisamente, através do corpo; às determinações da produção, pelo desejo e à historicidade das línguas, através do instante em que as pronunciamos. A finitude das empiricidades (vida, trabalho e das línguas) remete-nos a finitude mais fundamental do homem: do corpo, do desejo e da fala. A analítica da finitude representa esse desdobramento da finitude dada ao homem da repetição entre o “saber positivo” e o “saber fundamental”. A expressão “analítica da finitude”, quer designar uma forma de pensamento em que “o ser do homem poderá fundar em sua positividade todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito”.³⁵⁰ As novas empiricidades determinam a própria finitude do homem.

³⁴⁷ P. C., p. 349.

³⁴⁸ Ibidem, p. 369.

³⁴⁹ Ibidem, p. 400.

³⁵⁰ Ibidem, p. 438.

No fundo de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude – que em certo sentido é a mesma: ela é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem (...): a morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo é a mesma que aquela, fundamental, a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica; o desejo que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico é o mesmo a partir do qual alguma coisa me é desejável; o tempo que transporta as linguagens, nelas se aloja e acaba por desgastá-las, é esse tempo que alonga meu discurso antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar.³⁵¹

As três grandes formas que a analítica da finitude tomou foram: “o empírico e o transcendental”, “o *cogito* e o impensado”, “o recuo e o retorno da origem”. Na primeira as possibilidades de todo conhecimento são direcionadas para as formas de análises direcionadas ao corpo (percepção, estrutura neuromotora, sensorial etc) que nos revelam a natureza do conhecimento, tanto suas impossibilidades quanto suas possibilidades, e as que se dirigem à história, que dão lugar a uma “dialética transcendental” (análise das condições históricas, sociais, culturais e econômicas do conhecimento), “agora que o lugar da análise não é mais a representação, mas o homem em sua finitude, trata-se de trazer à luz as condições do conhecimento a partir dos conteúdos empíricos que nele são dados”.³⁵² Essas análises não são pensadas como um mero conhecimento empírico, elas supõem hierarquias, distinções e níveis diferentes de análise.

Na segunda forma, a reativação do *cogito* acontece a partir de um deslocamento de quatro aspectos do pensamento kantiano:

não se trata mais da verdade, mas do ser; não mais da natureza, mas do homem; não mais da possibilidade de um conhecimento, mas daquela de um conhecimento primeiro; não mais do caráter não-fundado das teorias filosóficas em face da ciência, mas da retomada, (...) de todo esse domínio de experiências não-fundadas em que o homem não se reconhece.³⁵³

A principal diferença entre o *cogito* clássico e o moderno é que este não se funda tomando o pensamento como a forma geral (ou universal) de todo pensamento. A reflexão do *cogito* transcendental desloca completamente a questão do *cogito* de Descartes porque trata-se de deixar valer “a distância que, a um tempo, separa e religa o pensamento presente a si, com aquilo que, do pensamento, se enraíza no não-pensado (...)”; e da “interrogação sempre recomeçada para saber como o pensamento habita fora daqui (...), como pode ele *ser* sob as

³⁵¹ Ibidem, p. 434.

³⁵² Ibidem, p. 440.

³⁵³ Ibidem, p. 446.

espécies do não pensante (...).³⁵⁴ E conclui Foucault afirmando que esse movimento de mão dupla “próprio ao *cogito* moderno explica por que nele o “Eu penso” não conduz à evidência do “Eu sou”.³⁵⁵ Os limites do conhecimento, a finitude do homem e o saber como um dado empírico, desloca a questão central do *cogito* cartesiano. O conhecimento passa, a partir de Kant, a não se reduzir a uma representação cognitiva, mas às evidências da experiência. Nesse vão do *cogito* e do impensado ao *cogito*, há uma fronteira ocupada pela fenomenologia de Husserl.³⁵⁶

No *cogito* kantiano o homem pensa a si mesmo numa disposição exterior tanto ao pensamento renascentista quanto ao pensamento clássico. O “Outro” do homem deve ser requerido no “Mesmo” que ele.³⁵⁷ A reflexão moderna da finitude é uma reflexão do “Mesmo”³⁵⁸ na vida, no trabalho e na linguagem. Nessa experiência do conhecimento moderno o homem, esse “duplo empírico-transcendental”, é o lugar do desconhecimento (do impensado) que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpretar a partir do que lhe escapa.

Como pode o homem ser essa vida cuja rede, cujas pulsações, cuja força encoberta transbordam indefinidamente a experiência que dela lhe é imediatamente dada? Como pode ele ser esse trabalho, cujas exigências e cujas leis se lhe impõem como um rigor estranho? Como pode ele ser o sujeito de uma linguagem que, desde milênios, se formou sem ele, cujo sistema lhe escapa, cujo sentido dorme um sono quase invencível nas palavras?³⁵⁹

Na renascença não há “homem” porque não há um solo epistemológico no qual o homem pôde ser pensado tal como na modernidade. É nesse sentido que o “homem só foi possível” na modernidade. No Renascimento e na época Clássica há humanismo, há seres humanos, mas não há “o homem”.³⁶⁰ Se não há consciência epistemológica do homem, ele é um “Outro” porque possui uma existência a qual ele “desconhece” e na qual não está prescrita a sua condição finita. O homem não teve lugar no pensamento dos séculos XVI – XVIII porque esses períodos pensaram Deus, o mundo, as semelhanças, as leis físicas do espaço etc, e não o homem segundo as leis de sua finitude. Os temas de um indivíduo que fala, vive e trabalha no espaço de uma filologia, de uma biologia e de uma economia e todo o jogo dessas forças ligado a existência das ciências humanas, são temas modernos, ausentes do pensamento clássico, por isso,

³⁵⁴ Ibidem, p. 447.

³⁵⁵ Ibidem, loc. cit.

³⁵⁶ Cf. O “*cogito*” e o impensado. *P. C.*, p. 444.

³⁵⁷ Cf. Ibidem, p. 453.

³⁵⁸ Ibidem, p. 435.

³⁵⁹ Ibidem, p. 445.

³⁶⁰ Ibidem, p. 439.

poder-se-ia dizer que a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas eram, num certo sentido, maneiras de reconhecer o homem, mas é preciso discernir. Sem dúvida, as ciências naturais trataram do homem como de uma espécie ou de um gênero: a discussão sobre o problema das raças, no século XVIII, o testemunha. A gramática e a economia, por outro lado, utilizavam noções como as de necessidade, de desejo ou de memória e de imaginação. Mas não havia consciência epistemológica do homem como tal. A *epistémê* clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem. E se se insistir ainda, se se objetar que nenhuma época, porém, concedeu tanto à natureza humana, deu-lhe estatuto mais estável, mais definitivo, mais bem ofertado ao discurso – poder-se-á responder dizendo que o próprio conceito de natureza humana e a maneira como ele funcionava excluía que houvesse uma ciência clássica do homem.³⁶¹

Na terceira e última, a origem apresentava-se como origem da representação, isto é, a origem da economia podia ser determinada a partir da troca; a origem da natureza que caracterizava os seres pertencia ao “quadro da natureza”; a origem da linguagem nas formas elementares em que o som e o gesto representavam as coisas. Na modernidade o trabalho, a vida e a linguagem adquiriram uma historicidade que lhe é particular, própria, isto é, não trata-se mais daquele começo como instante primeiro da representação porque “não é mais a origem o que dá lugar à historicidade; mas é a historicidade que, na sua própria trama, deixa perfilar-se a necessidade de uma origem que lhe seria ao mesmo tempo interna e estranha (...). A origem (...) se articula com o já começado do trabalho, da vida e da linguagem”.³⁶²

Nesse movimento que vai da supressão da origem ao retorno de seu questionamento a partir do ser do homem, há, por um lado, os esforços positivistas em articular o tempo do homem na cronologia das coisas e, por outro lado, os esforços, contrários, para articular, na cronologia do homem, a experiência das coisas, ou seja, o movimento aqui é o da temporalidade do sujeito e a temporalidade do objeto. No primeiro plano estão Hegel, Marx e Spengler e no segundo em Hölderlin, Nietzsche e Heidegger. “Na experiência moderna (...), o distanciamento da origem é mais fundamental do que toda experiência, porquanto é nela que a experiência cintila e manifesta sua positividade; é porque o homem não é contemporâneo de seu ser que as coisas vêm se dar com um tempo que lhe é próprio.”³⁶³ A finitude é “a relação insuperável do ser do homem com o tempo”.³⁶⁴

³⁶¹ Ibidem, p. 425.

³⁶² Ibidem, p. 456.

³⁶³ Ibidem, p. 463.

³⁶⁴ Ibidem, loc. cit.

A reflexão transcendental posta por Kant é a constante necessidade do homem ao conhecimento de si pelos limites da razão, pela finitude da vida e pelas necessidades que o forçam ao trabalho. É assim que se evidencia a impossibilidade do conhecimento dessas três empiricidades antes do período moderno. O conhecimento no século XVII e XVIII desconhecia as “formas empíricas” da modernidade. A episteme moderna coloca a experiência do conhecimento na “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 da existência finita”.³⁶⁵

Foucault situa o espaço do saber moderno em três domínios, em três dimensões epistemológicas: a primeira compreende as ciências matemáticas e físicas; a segunda as ciências da linguagem, da vida, da produção e da distribuição das riquezas; a terceira região é a da reflexão filosófica como “pensamento do Mesmo”.³⁶⁶ As ciências humanas só encontram espaço no interior desses saberes porque nelas há um espelho de todos eles, nelas esses modelos se encontram dispersos, elas estão incluídas nesse triedro porque “é no interstício desses saberes, mais exatamente no volume definido por suas três dimensões, que elas encontram seu lugar”,³⁶⁷ por isso, elas não se encaixam em nenhuma dessas três dimensões, como mostra a análise de Foucault, elas são a interseção entre elas, o que torna complexo situá-las em apenas uma dessas dimensões, por isso, “a complexidade da configuração epistemológica em que se acham colocadas, sua relação constante com as três dimensões que lhes confere seu espaço”.³⁶⁸ Nessa esteira, as ciências do homem estão ligadas ou podem ser endereçadas diretamente a tudo que envolve o estudo da vida, do trabalho e da linguagem. Portanto, é no plano de projeção biológico, econômico e da linguagem que o homem aparece como elemento empírico, finito e nesse mesmo plano, entre as ciências matemáticas e físicas e entre a reflexão filosófica de Kant, pode-se traçar, segundo a arqueologia, a história das ciências humanas.

Se não podemos mais filosofar a não ser sobre o homem, como *homo natura*, ou ainda como um ser finito, nesta medida, será que toda filosofia não será, no fundo, uma antropologia? Nesse momento, a filosofia torna-se a forma cultural no interior da qual todas as ciências do homem em geral são possíveis.³⁶⁹

³⁶⁵ Ibidem, p. 436.

³⁶⁶ Ibidem, p. 479.

³⁶⁷ Ibidem, p. 40.

³⁶⁸ *Sobre as Maneiras de Escrever a História*, p. 481.

³⁶⁹ *Filosofia e Psicologia. D. E.* vol. I, p. 221.

Mas um problema se mostra evidente: existe uma dificuldade em fixar objetivos e métodos específicos da psicologia, da sociologia e da lingüística porque todos os conceitos usados por essas ciências servem a todas as outras ciências humanas, nesses moldes, todas elas são interdependentes e podem interpretar-se umas às outras. O que há entre elas é um entrecruzamento dos modelos e métodos constituintes das três regiões justapostas (biologia, linguagem e trabalho) que permite definir os modelos e métodos das ciências humanas. Dessa forma, com o domínio do modelo filológico, houve um desvio imposto às ciências humanas que fez recuar o primeiro termo de cada um dos pares constituintes deixando o segundo em evidência.

O que Foucault denomina de “triédrio dos saberes” é definido pelas ciências exatas, pelas ciência empíricas (economia, biologia e linguística) e pela analítica da finitude. Entre as ciências exatas e as ciências empíricas há um espaço comum mediado pela aplicação dos modelos da matemática. As ciências humanas se situam no espaço definido pelas relações com cada uma dessas dimensões, alguns de seus procedimentos e resultados podem ser deduzidos segundo o modelo matemático. Mas o fundamental é que as ciências humanas são definidas pelo modo como se colocam tanto em relação às ciências empíricas quanto em relação à analítica do finito. Assim, as ciências humanas estão excluídas desse “triédrio ontológico” (já que as antecipam) porque elas não são encontradas em nenhum desses planos expostos e delineados. Mas por outro lado podemos encontrá-las nos interstícios desses saberes como que ocupando espaços que eles não cobriram, não preencheram como que separando e ligando um domínio a outro, fato este que permitem a elas utilizarem métodos e formas de formalização destes saberes segundo modelos tomados de empréstimo das ciências empíricas, como mostramos.

Através dessa análise, Foucault chegou a uma conclusão: as ciências humanas pretendem fundar sua cientificidade a partir do seu relacionamento com as ciências empíricas ao matematizarem seus objetos e ao formalizarem seus métodos, no entanto, as ciências empíricas mantêm este mesmo relacionamento com as ciências matemáticas, mas ao contrário das ciências humanas elas fundam suas cientificidade a partir dos seus objetos e não dos seus métodos. Não foi o avanço das ciências matemáticas que instaurou “o homem”, pois quando este surge o que se verifica é o desaparecimento da *máthêsis*. O que fez com que o homem aparecesse foi o envolvimento entre si destas novas empiricidades que são a vida, o trabalho e a linguagem, prescrevendo do exterior esse novo domínio e esse novo objeto: o homem. O que dá as ciências humanas sua função singular é o aparecimento deste campo que produz esse objeto como seu, mas produzido pelas ciências empíricas.

Dessa forma, Foucault assinalou a linha divisória entre o pensamento moderno e o pensamento clássico. Esse limiar foi também marcado pelo momento em que houve a crença no progresso da razão a qual, acreditou-se, pudesse dar conta das condições do conhecimento,³⁷⁰ ou que, por outro lado, pudesse levar o homem a um estágio cada vez melhor, mais avançado de vida, mais próximo da felicidade, de um aperfeiçoamento ideal rumo a um “progresso da humanidade”. Foucault, no caminho oposto ao pensamento idealista, dialético e racionalista, privilegiou as rupturas na história constatando que a idéia de progresso racional é uma idéia da modernidade que ganhou maior evidência na Revolução Francesa por influência do Iluminismo, uma idéia nova e não fruto de uma objetivação da história, de um melhoramento da humanidade, de um aperfeiçoamento da razão ou fruto de uma necessidade da história, deve-se olhar com suspeita para essa idéia ou ideal.

Um dos alvos a quem Foucault se dirigiu diretamente quando criticou a racionalidade, a consciência ou a “representação subjetiva”, foi René Descartes. Foucault já havia se referido a esse filósofo quando falou que “a derrocada da subjetividade filosófica (...), é provavelmente uma das estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo”,³⁷¹ é assim que ele põe sob suspeita a idéia de um sujeito cuja razão permitiria construir um “conhecimento seguro e verdadeiro” do mundo. Essa crítica fere também o primado de objetividade das ciências humanas porque o fim do classicismo em suas análises (e conseqüentemente o fim da “razão absoluta”), o esvaecimento do homem, representa o fim de uma era na qual a linguagem, na solidão pura da representação, traduzia a ordem universal do mundo e a razão traduzia a vida do sujeito cognoscente, agora todo esse estatuto está desfeito, logo, a constatação de Foucault é a da “morte do homem” tornado objeto do discurso das ciências humanas, das formas de humanismos, da “representação racional” e da razão moderna.

O estudo arqueológico mostra que na modernidade desfez-se o sujeito absoluto o qual não se constituiu mais como a contemplação de uma ordem estabelecida ao nível da representação porque representar na modernidade não significa mais ordenar idéias, ao contrário, agora “a representação refere-se às próprias coisas e não mais às idéias”.³⁷² A modernidade abriu a possibilidade de analisar o homem não mais ao nível da representação clássica, ou no âmbito da racionalidade cartesiana, porque “agora que o lugar da análise não é mais a representação, mas o homem em sua finitude, trata-se de trazer à luz as condições do

³⁷⁰ Ao contrário, a pós-modernidade, grosso modo, é o período que marca a “ressaca” dessa crença onde seu primado é refutado.

³⁷¹ *Prefácio à Transgressão. D. E.* vol. III, p. 39.

³⁷² Guilherme Castelo Branco e Vera Portocarrero (orgs), op. cit., p. 35.

conhecimento a partir dos conteúdos empíricos que nele são dados”.³⁷³ Assim, a modernidade marca o aparecimento do homem como objeto dado ao saber empírico, em meio a um espaço onde as coisas voltam-se a si mesmas, por isso, quando “as coisas giram sobre si mesmas, reclamando para seu devir não mais que o princípio de sua inteligibilidade e abandonando o espaço da representação, o homem, por seu turno, entra, e pela primeira vez, no campo do saber ocidental”.³⁷⁴

A análise de Foucault sobre a episteme moderna, caracterizada, entre outros aspectos, pelo surgimento das ciências humanas, pela filosofia de Kant, mostra que essa episteme só foi possível no momento em que aconteceu o fim da representação clássica e a emergência de um discurso específico sobre o homem (idéia presente nos componentes centrais de *As Palavras e as Coisas*), no momento em que houve um “homem” objetivado pelas ciências humanas na analítica da finitude onde este se vê como “duplo empírico-transcendental”, onde há “uma natureza do conhecimento humano que lhe determinava as formas e que podia, ao mesmo tempo, ser-lhe manifestada nos seus próprios conteúdos empíricos”.³⁷⁵ É justamente aí que a sua finitude é assinalada: nas análises que se direcionam para o espaço do corpo onde seus próprios conteúdos empíricos são mostrados.³⁷⁶ “O reconhecimento da finitude, se impõe pela própria pergunta feita por Kant que funda a emergência da consciência do homem como sujeito da história”³⁷⁷ e numa “*história* do conhecimento humano que podia ao mesmo tempo ser dada ao saber empírico e prescrever-lhe suas formas”.³⁷⁸

A constatação de que o nosso atual modo de pensar sobre nós mesmos é finito, encontra sua primeira expressão na observação de Nietzsche, em *Humano Demasiado Humano* § 2, por exemplo, ele nos adverte que “os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico, continua Nietzsche, é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadverditamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir (...). Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim

³⁷³ P. C., p. 439.

³⁷⁴ Ibidem, p. XX.

³⁷⁵ Ibidem, p. 440.

³⁷⁶ Cf. Ibidem, loc. cit.

³⁷⁷ CRISOSTON, T. op. cit., p. 49.

³⁷⁸ P. C., p. 440.

como não existem verdades absolutas.– Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia”.³⁷⁹

Ao nível arqueológico, a Idade Clássica é interpretada em um aspecto que lhe é particular: a existência de uma espécie de “metafísica da representação” no interior de uma análise da linguagem, dos signos, no estudo da história natural, da gramática geral e da ciência das riquezas. Já a modernidade é notadamente marcada por uma “analítica da finitude” na qual a existência do homem se vê alojada no interior não mais da representação e sim na análise da vida, do trabalho e da linguagem, isto é, nos principais elementos empíricos constituintes da existência humana e que constituem sua condição de ser finito porque essas próprias formas assinalam sua finitude. Segundo Foucault, foi Kant quem apontou para essa perspectiva quando instaurou a ruptura com classicismo ao colocar em evidência “de uma maneira ainda bastante enigmática, o discurso metafísico e a reflexão sobre os limites de nossa razão”.³⁸⁰

O “homem” da época clássica foi pensado por categorias de infinitude. A grande novidade moderna é que agora na constituição dos novos saberes “o homem moderno – esse homem determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante – só é possível a título de figura de finitude. A cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio”.³⁸¹ A analítica da finitude pensa o homem do finito ao finito e não, ao contrário do classicismo, a partir do infinito.

A partir de Kant acontece uma reviravolta, quer dizer: não é a partir do infinito ou da verdade que se vai colocar o problema do homem como uma espécie de problema de sombra projetada; a partir de Kant, o infinito não é mais dado, não há senão a finitude, e é neste sentido que a crítica kantiana levava consigo a possibilidade – ou o perigo – de uma antropologia.³⁸²

Kant é aquele que funda a “antropologia filosófica moderna” através da analítica da finitude: o limite do *cogito* cartesiano na finitude humana (finitude tanto da consciência que não pode saber tudo, quanto do próprio corpo em seus limites físicos)³⁸³ e a possibilidade do conhecimento dada nesse mesmo limite, isto é, Kant questionou o conhecimento a partir das faculdades humanas: sensibilidade, entendimento e razão (em seus limites) rompendo assim com a tradição metafísica (Descartes) que colocava o conhecimento (representação) em

³⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano – um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 16, I, § 02.

³⁸⁰ *Prefácio à Transgressão. D. E.* vol. III, p. 35.

³⁸¹ *P. C.*, 438.

³⁸² *Filosofia e Psicologia. D. E.* vol. I, p. 229.

³⁸³ Sobre esse aspecto, pode-se conferir importante citação em *As Palavras e as Coisas* no tópico IV do capítulo IX intitulado “o empírico e o transcendental”.

termos de erro, engano e ilusão,³⁸⁴ questões que se colocavam da seguinte maneira: como posso ter certeza de que meu conhecimento é real ou verdadeiro? Como saber se os meus sentidos não me enganam? Como sei que não há um gênio maligno a enganar minha consciência, meu entendimento?³⁸⁵ Antes de Kant, a filosofia colocava o problema do homem tendo como fio condutor o pensamento do infinito e da verdade como valor absoluto, por isso, como aponta-nos Deleuze, em *As Palavras e as Coisas*,

Foucault mostra que o homem, na Idade Clássica, não é pensado como tal, mas ‘à imagem’ de Deus, precisamente porque suas forças se compõem com forças de infinito. No século XIX, ao contrário, essas forças do homem enfrentam forças de finitude, a vida, a produção, a linguagem, de tal maneira que o composto é uma forma-Homem. E assim como essa forma não preexistia, ela não tem nenhuma razão para sobreviver se as forças do homem entrarem ainda em relação com novas forças: o composto será um novo tipo de forma, nem Deus, nem homem. Por exemplo, o homem do século XIX enfrenta a vida, e se compõe com ela como força do carbono. Mas quando as forças do homem se compõem com a do silício, o que acontece, e quais novas formas estão em vias de nascer?³⁸⁶

Foi através desse exame histórico que Foucault mostrou a ruptura e a distinção entre o classicismo e a modernidade, essa distinção, enfatizada várias vezes em *Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, conduziu a arqueologia a delimitar o espaço epistemológico que separou essas duas épocas e a concluir que “o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constitui um duplo empírico-transcendental a que se chamou homem”.³⁸⁷ A modernidade mostra o “duplo do homem” que é seu ser “empírico-transcendental”, sujeito e objeto do conhecimento empírico, isto é, no saber moderno ele assume duas funções: coisa empírica a ser conhecida e fundamento filosófico. O pensamento filosófico moderno constitui o homem como sujeito e como objeto do conhecimento: sujeito como fato, nas sínteses empíricas e objeto como condição, na analítica transcendental. Dessa forma: “os próprios limites do conhecimento fundam a possibilidade do saber, porque o homem só pode conhecer o que é sensível (...). É a filosofia considerada como crítica transcendental, que, através de uma análise do sujeito transcendental, extrai o fundamento dessa síntese possível”.³⁸⁸

³⁸⁴ DESCARTES, René. *Primeira Meditação*.

³⁸⁵ Idem. *Segunda Meditação*.

³⁸⁶ DELEUZE, Gilles. *Conversações* (1972 – 1990). Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992. 1ª edição. p. 125.

³⁸⁷ P. C., p. 439.

³⁸⁸ Guilherme Castelo Branco e Vera Portocarrero (orgs), op. cit., p. 47.

3.5 O Despertar Nietzscheano do Sono Antropológico da Modernidade

“O homem é uma invenção recente em vias de desaparecer”.³⁸⁹ A arqueologia preconiza o nascimento do homem e anuncia seu “desaparecimento”. Foucault caracterizou esse nascimento no interior do saber moderno porque “antes do século XVIII o homem não existia”,³⁹⁰ o seu surgimento se deu como um acontecimento súbito acompanhado pelo fim da teoria da representação clássica. *As Palavras e as Coisas* permite inferir que esse surgimento, que data do final do século XVIII e é consolidado no limiar do século XIX, está vinculada a alguns aspectos peculiares à modernidade: como vimos, a filosofia de Kant como um dos marcos da modernidade caracterizada pelo tema empírico-transcendental e a preocupação central do período moderno: o homem. “O sono antropológico”,³⁹¹ no qual a idade moderna está mergulhada, marca o pensamento moderno como um pensamento no qual o homem é representação do saber (objeto do conhecimento) e sujeito que conhece, objeto das ciências humanas e da filosofia transcendental, por isso, “houve uma espécie de sono antropológico no qual a filosofia e as ciências do homem fascinaram-se, de algum modo, e adormeceram, é preciso acordar desse sono antropológico, como outrora acordou-se do sono dogmático”.³⁹² Assim, a modernidade está situada no pensamento de Kant porque a partir dele é possível pensar a finitude do homem “tanto a da consciência quanto a do indivíduo que vive, fala, trabalha”.³⁹³ A antropologia filosofia é a disposição em pensar o homem em seus elementos finitos e em sua razão limitada. Na entrevista de 65, sob o título “*Filosofia e Psicologia*”, Foucault diz que a finitude dá a possibilidade ou o perigo de uma antropologia, o filósofo dá a seguinte definição de antropologia.

Quando digo antropologia, não quero falar dessa ciência particular que chamamos de antropologia e que é o estudo das culturas exteriores à nossa. Por antropologia, entendo essa estrutura propriamente filosófica, que faz com que, agora, os problemas da filosofia sejam todos alojados no interior desse domínio que podemos chamar de domínio da finitude humana.³⁹⁴

Para apontar esse “antropologismo moderno”, Foucault faz um jogo de palavras com uma afirmação bastante conhecida de Kant na qual ele disse que Hume o teria despertado de seu “sono dogmático” invertendo essa máxima para “o sono antropológico” da modernidade

³⁸⁹ P. C., p. 536.

³⁹⁰ Ibidem, p. 424.

³⁹¹ Ibidem, p. 470.

³⁹² *Filosofia e Psicologia. D. E.* vol. I, p. 231.

³⁹³ P. C., p. 471.

³⁹⁴ *Filosofia e Psicologia. D. E.* vol. I, p. 221.

querendo dizer que o período moderno está mergulhado em um pensamento antropológico visto que o marco desse pensamento é situado à luz da *Lógica* de Kant na qual o filósofo formulou três questões: Que posso eu saber? (Questão que deve ser respondida pela metafísica) Que devo eu fazer? (Questão a qual deve se encarregar a reflexão moral) Que me é permitido esperar? (Questão que concerne a religião). Essas três questões foram reduzidas a uma quarta e última: o que é o homem? (Questão pertencente a antropologia).³⁹⁵ Essa última questão coloca o homem fundado nas sínteses empíricas que, por sua vez, são fundadas em sua finitude. Há aqui um único propósito de Foucault ao analisar o pensamento de Kant: constatar que ele teria fornecido os fundamentos concretos à reflexão sobre o homem na modernidade ao por em questão a natureza humana e, sobretudo, os limites do conhecimento, os limites da representação, para Kant, “a filosofia, por conseguinte, deve determinar: os limites do saber humano, os limites do uso possível e útil de toda ciência e, por último, os limites da razão”.³⁹⁶ Kant não pensa o homem ao nível da epistemologia clássica, mas pondo esse pensamento sob questão e aceitando o “homem” como um dado empírico. Nesse sentido, o sujeito transcendental ou “o sujeito da antropologia kantiana”, substituiu o sujeito absoluto da metafísica clássica abrindo a crítica ao sujeito da representação, porém, “Kant acabou por fechar novamente essa abertura ao reduzir, no final das contas, toda interrogação crítica a uma questão antropológica”.³⁹⁷

A questão articulada por Kant, supõe uma resposta nova a uma pergunta velha da filosofia, um problema antigo do discurso filosófico que ganha extensão na modernidade principalmente depois da pergunta lançada pelo filósofo alemão: o que é o homem? Para Foucault, essa questão só têm sentido se for acompanhada pelo estudo das condições de possibilidade dos saberes sobre o homem. Por outro lado, essa questão é passageira porque a pretensão de Foucault é apenas situar o homem na ordem do saber, nos discursos empíricos, e não fazer uma espécie de história antropológica, a qual ele tanto criticou.

É dessa forma que Foucault mostra que há um pensamento antropológico enraizado no na episteme moderna. “A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós”.³⁹⁸ Mas para nos acordar desse sono antropológico e dialético, foram necessárias as figuras nietzschianas do trágico, de Dionísio, da morte de Deus, da superação do homem, do retorno do mesmo e do martelo do

³⁹⁵ P. C., p. 471. KANT, Immanuel. *Lógica*. Tradução de Carlos Henrique Boaventura. Argentina: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 1994. 3ª edição, p. 13.

³⁹⁶ Idem, ibidem. loc. cit.

³⁹⁷ *Prefácio à Transgressão. D. E.* vol. III, p. 35.

³⁹⁸ P. C., p. 473.

filósofo,³⁹⁹ ou seja, a pergunta feita por Kant (o que é o homem?) e todas as suas retomadas no pensamento contemporâneo (como no existencialismo, nas ciências humanas e na fenomenologia, por exemplo), deve a essa questão opor o super-homem de Nietzsche, isto é, Foucault, ao amparo desse filósofo, quer despertar a modernidade do sono antropológico primeiramente constatando que antes o homem não existia porque não havia consciência epistemológica deste, por isso, o homem não podia mesmo existir. E depois mesmo frente a essa existência ela pode desaparecer quando as disposições epistemológicas que o tornou possível mudarem ou também desaparecerem.

A antropologia como analítica do homem teve, para Foucault, uma função importante na constituição do pensamento moderno porque, fora da representação, foi necessário “que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer lugar que não na soberania do ‘Eu penso’. Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limite”.⁴⁰⁰

Nesse horizonte, a filosofia moderna é caracterizada por uma preocupação primordial em definir o homem, em encontrar nele uma essência, uma natureza que possa defini-lo e colocá-lo no conhecimento convertido na análise de tudo que pode ser dado em geral a sua experiência finita, por isso, o pensamento moderno adormeceu em um novo sono. Não mais o dogmatismo religioso ou científico, mas a antropologia. É através dela que a filosofia moderna, mergulhada em um dogmatismo antropológico, vai se encontrar.⁴⁰¹

Foucault quer mostrar também que a crítica feita por Kant à representação marca o limiar da modernidade porque ela “interroga a representação, não segundo o movimento indefinido que vai do elemento simples a todas as suas combinações possíveis, mas a partir de seus limites de direito”.⁴⁰² Então, a primeira crítica do conhecimento da representação surgiu com Kant através de sua análise da finitude e do tema transcendental o que, conseqüentemente, possibilitou o pensamento antropológico das ciências humanas. Em Kant, a representação e o conhecimento são questionados através de seus limites, no poder de determinar “o jogo de suas sínteses e de suas análises”⁴⁰³ fora do lugar do *cogito*: “o que posso eu saber”?⁴⁰⁴ Assim, Kant (e também Nietzsche) é tão importante para Foucault quanto Descartes, esses dois filósofos são situados pelo autor de *As Palavras e as Coisas* como marco dos dois períodos mais importantes da história do saber ocidental para a análise arqueológica: o classicismo (Descartes) e a modernidade (Kant). É curioso notar ainda que

³⁹⁹ Cf. *Prefácio à Transgressão. D. E.* vol. III, p. 35.

⁴⁰⁰ *P. C.*, p. 470.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 472

⁴⁰² *Ibidem*, p. 334.

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 470.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 471.

Foucault, na década de 70, situa o pensamento de Kant como uma crítica do presente, uma “ontologia do momento atual”. Essa consideração encontra-se no texto *o que São as Luzes?* Nele o filósofo desenvolve o argumento do que ele denomina de “ontologia histórica de nós mesmos” situando o conceito de modernidade a partir do pensamento de Kant. As duas referências principais de Foucault para situar a modernidade e criticar o humanismo são Kant e Nietzsche. No primeiro uma crítica a representação através de seus limites, a reflexão crítica no âmbito dos limites do conhecimento, o tema do sujeito transcendental e da antropologia. No segundo o desmoronamento das formas estáveis da antropologia, da dialética, dos valores morais e racionais abrindo o limiar de nossa contemporaneidade ao constatando a morte de Deus e do seu assassino: o homem.

O “nascimento do homem” e o fim da representação marcam a ruptura entre a época clássica e a modernidade, esse aspecto é bastante pontuado em *As Palavras e as Coisas*. A Idade Moderna é identificada especificamente através da analítica da finitude, onde a teoria da representação é posta sob questão e entra em cena as ciências humanas e, concomitantemente, o homem em seu discurso, inaugura-se assim esse acontecimento da cultura européia: “a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação”.⁴⁰⁵

O classicismo definiu-se pelo projeto de esclarecer a medida e a ordem do mundo pela representação no caminho de uma ordem universal, de uma *máthêsis*. No caminho desse projeto está Descartes, a imagem que era dada à vida e a ordem do mundo nesse período era, entre outras, a sua geometria e a sua mecânica.⁴⁰⁶ A modernidade provocou uma ruptura na configuração do período clássico possibilitando, no processo das descontinuidades assinalado pela “rede arqueológica”, encontrar um acontecimento subterrâneo: o recuo da representação no qual ela deixou de fundar o campo do saber. Dessa forma, o espaço outrora transparente dado às coisas pela representação se desfez, a partir daí não foi mais possível pensar a vida pela taxinomia ou o trabalho pela fadiga expressa em cada face. A vida, o trabalho e a linguagem definem agora para si um espaço próprio e inseparável do “empírico-transcendental”, o homem. É justamente a partir dessa positividade, dessa nova configuração do saber, que foi possível pensar os limites e as possibilidades do conhecimento, o surgimento e a finitude desse novo objeto do saber moderno, dessa “figura nova que, sob o nome de homem, surgiu não há ainda dois séculos”.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Ibidem, p. 334.

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 172.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 449.

Na modernidade a “representação” não se dá mais ao nível do idêntico (ou da identidade como no classicismo), mas da diferença, ela deixou de ser difusa e de ter, na relação do significante com o significado, seu lugar referencial, o lugar primordial da representação foi dissolvido na emergência da modernidade, o primado da linguagem representativa acabou e com o surgimento das ciências humanas a representação foi posta para o próprio sujeito é nele que ela, como define a arqueologia, agora aponta. A representação, outrora cognitiva e infinita, está agora no entorno das empiricidades, ela agora é uma experiência sensível que não se oferece mais como um conhecimento do idêntico, ao nível de idéias, mas se encontra dirigida aos objetos empíricos ligados ao homem. Como postulou Foucault na citação que se segue e que nos ajuda a entender melhor essa idéia:

A representação que se faz das coisas não tem mais que desdobrar, num espaço soberano, o quadro de sua ordenação; ela é, do lado desse indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno – menos ainda talvez, a aparência – de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior. Na representação, os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano. Este (...) surge num vão disposto pelos seres vivos, pelos objetos de troca e pelas palavras quando, abandonando a representação que fora até então lugar natural, retiram-se na profundidade das coisas e se enrolam sobre si mesmos segundo as leis da vida, da produção e da linguagem. Em meio a todos eles, comprimido pelo círculo que formam, o homem é designado – bem mais, é requerido – por eles, já que é ele quem fala, já que é visto residindo entre os animais (...) já que, enfim, (...) ele é necessariamente princípio e meio de toda produção.⁴⁰⁸

Assim, essas são as estruturas e as principais características epistemológicas mais importantes, e destacadas por Foucault, que determinaram as práticas discursivas em três épocas distintas na história do saber ocidental. Tanto o Renascimento, quanto o classicismo e a modernidade, são identificados pelas características epistemológicas que comportam, isto é, pela estrutura específica de sua própria episteme. Mostramos como a abordagem do tema da representação e o estatuto das ciências humanas, para serem compreendidos na íntegra, dependem de toda essa trajetória que percorremos.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 431.

CONCLUSÃO

Os períodos renascentista e clássico, tal como são apresentados em *As Palavras e as Coisas*, evidenciam as características principais da modernidade porque a análise arqueológica mostra principalmente o que separa a época moderna desses dois períodos. O livro em questão define o conhecimento clássico pela teoria da representação e opõe essa teoria à maneira como a modernidade compreende o conhecimento (maneira kantiana). A modernidade, em contraste com a renascença e a Idade Clássica, coloca o conhecimento ao nível empírico, isto é, conhecer é conhecer empiricamente e não mais por similitudes, por idéias ou por representações. Conhecer é submeter os objetos aos sujeitos, a própria natureza da filosofia kantiana (fundadora do conhecimento no sujeito transcendental constituinte do objeto) atesta a ruptura com a representação clássica típica da filosofia de Descartes e dos Ideólogos do século XVIII. Para conhecer não basta a representação é preciso uma “intuição sensível”. O conhecimento é limitado porque o homem só pode conhecer o que é sensível. A filosofia de Kant, como marco do pensamento moderno, inaugura a reflexão filosófica própria da Idade Moderna e lança as bases tanto para a reflexão filosófica sobre o homem, quanto para as condições dos saberes que o tomam por objeto. O caráter comparativo dos períodos históricos evidencia as rupturas de um período a outro. Como vimos, o fim da interpretação renascentista, a emergência da teoria da representação e o surgimento das ciências humanas, são apresentados como as duas principais rupturas do saber ocidental, ou seja, o fim do Renascimento e o início da Idade Clássica assinalam a primeira ruptura, a segunda é circunscrita a partir do surgimento do pensamento moderno. Descartes, Kant e Nietzsche, são alguns dos principais filósofos os quais Foucault se apoiou para construir a sua análise, para mostrar como aconteceu a passagem de uma episteme a outra e de como essa passagem deve ser entendida ao nível de “corte epistemológico”, de rupturas, em oposição às idéias de história linear e progresso da razão.

A analítica da finitude – que instaura o homem como um ser finito e dominado pela vida, pela linguagem e pelo trabalho – rompe com o discurso que assegurava a duplicação da representação próprio da Idade Clássica na qual prevaleceu a metafísica do infinito, seu lugar e sua verdade pertenciam a representação. No período moderno, no entanto, a analítica da finitude põe os conteúdos empíricos dissociados da representação clássica e “envolvem em si mesmos o princípio de sua existência”. Nesse período a vida, a produção e o trabalho fundam positivamente o aspecto “limitado do conhecimento”, do homem e os limites do

conhecimento dão a possibilidade de saber “o que são a vida, o trabalho e a linguagem”.⁴⁰⁹ O homem fala, vive, trabalha e é atravessado, desde o seu nascimento, por estas empiricidades que são anteriores à sua existência e que o dominam. “Todos esses conteúdos que seu saber lhe revela exteriores a ele e mais velhos que seu nascimento antecipam-no, vergam-no com toda a sua solidez e o atravessam como se ele não fosse nada mais do que um objeto da natureza ou um rosto que deve desvanecer-se na história”.⁴¹⁰ O homem luta diariamente contra a morte que acaba por vencê-lo; o trabalho o aliena e mina cotidianamente suas energias encontrando-se ao lado da morte e finalmente ele só se instaura como sujeito numa linguagem que já lhe preexiste, que o domínio lhe escapa e que existirá para além de sua morte.

A crítica de Foucault a modernidade fundamenta-se, entre outros aspectos, na constatação da problemática configuração das ciências humanas cujo modelo é copiado de outras ciências, isto é, essas ciências são um recorte das ciências empíricas e, por isso, não devem ser tomadas como verdadeiras ciências, sua configuração é confusa e, portanto, insólita. É tarefa da arqueologia mostrar o solo de sua positividade revelando a configuração que as tornaram possíveis, a arqueologia tem então “para com elas, duas tarefas: determinar a maneira como elas se dispõem na *epistémê* em que se enraízam; mostrar também em que sua configuração é radicalmente diferente daquela das ciências no sentido estrito”.⁴¹¹ Assim, as noções das ciências empíricas forjam a condição de possibilidade das ciências humanas. Essa é uma idéia central em *As Palavras e as Coisas*.

A nossa análise observou que as ciências humanas foram configuradas partindo do modelo biológico, no qual o homem é analisado em termos de função; no modelo econômico, onde o homem é analisado em termos de conflito; e no modelo filológico no qual o homem é analisado em termos de significação. Uma análise baseada em termos de função permitia uma psicologia patológica, uma patologia da sociedade e uma forma mórbida de crença; uma análise em termos de conflito permitia que se pudesse supor a impossibilidade em se superar certos conflitos; assim como uma análise em termos de análise de significação permitia que se pudesse separar o significante do não significante. Isso permitiu às ciências humanas se duplicarem a si mesmas: é possível fazer a psicologia da psicologia, a história da história, a psicologia da história e da sociedade etc. E nessa região, que deixa a representação clássica em suspenso, “desenham-se três figuras pelas quais a vida, com suas funções e suas normas,

⁴⁰⁹ Ibidem, p. 436.

⁴¹⁰ Ibidem, p. 432.

⁴¹¹ Ibidem, p. 506.

vem fundar-se na repetição muda da Morte, os conflitos e as regras, na abertura desnudada do Desejo, as significações e os sistemas, numa linguagem que é ao mesmo tempo Lei”.⁴¹² Essas três figuras direcionam-nos às condições de possibilidade de todo saber sobre o homem.

As ciências humanas percorrem infinitamente este espaço aberto entre a função, o conflito, a significação, a norma, a regra e o sistema de significação que é propriamente o espaço onde elas pretendem fundar-se, dessa forma: a função mostra “de que modo as estruturas da vida podem dar lugar à representação (ainda que não seja consciente)”, o conflito “mostra de que modo a necessidade, o desejo ou o interesse, ainda que não sejam dados à consciência que os experimenta, podem tomar forma na representação”, e a noção de norma revela-nos “de que modo a função se dá a si mesma suas próprias condições de possibilidade e os limites de seu exercício”.⁴¹³ Estes conceitos caracterizavam o perfil das ciências humanas que ainda se achavam muito próximo dos três modelos das ciências empíricas. Estes três pares de conceitos funcionaram como categorias que fazem surgir o homem e com ele a própria possibilidade de existência das ciências humanas, “(a função, o conflito, a significação constituem, realmente, a maneira como a vida, a necessidade, a linguagem são reduplicados na representação, mas sob a forma que pode ser perfeitamente inconsciente)” isto porque a partir de Freud “as ciências humanas só falam no elemento do representável, mas segundo uma dimensão consciente e inconsciente”.⁴¹⁴

Do ponto de vista de um estudo da história ou da “história das discursividades”, a arqueologia se caracteriza por rejeitar a “História das Idéias” (principalmente sua noção de continuidade, tradição e evolução do conhecimento) e por dialogar com a epistemologia Francesa, notadamente Gaston Bachelard, Georges Canguilhem e Koyré, como nos mostra Roberto Machado (em seu livro *Ciência e Saber: a trajetória arqueológica de Michel Foucault*, relançado com o título *Foucault, a ciência e o saber*).⁴¹⁵ Esse diálogo se faz a partir de três questões principais: a descontinuidade, o conceito e a recorrência. As análises arqueológicas de Foucault se caracterizam por: 1. descrever processos históricos descontínuos (como a pesquisa das epistemes); 2. realizar análises conceituais (enunciado, arqueologia, arquivo etc); 3. avaliar criticamente o passado. Este último ponto é o mais complexo, pois enquanto a epistemologia considera que devemos assimilar a última linguagem, o último momento ou ainda, em linguagem arqueológica, o último enunciado de uma ciência para entender como ela pode se constituir (há mais “verdade” no presente do que no passado),

⁴¹² Ibidem, p. 519.

⁴¹³ Ibidem, p. 501.

⁴¹⁴ Ibidem, p. 502.

⁴¹⁵ Cf. MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. Jorge Zahar, 3ª edição. Rio de Janeiro: 2006.

Foucault rejeita qualquer análise em termos de progresso do conhecimento tratando-o como uma ilusão. Mas isso se dá de diferentes formas em sua arqueologia. Observamos que a psiquiatria moderna, por exemplo, não representou um avanço no sentido de melhor compreensão do fenômeno loucura; pelo contrário, ela silenciou o louco, segregou-o, encerrou-o em ambientes fechados, ela repetiu e consolidou Descartes quando este afirmou, de acordo as análises arqueológicas, que a loucura é condição de impossibilidade de pensamento. *As Palavras e as Coisas* também não considera que as ciências humanas são o coroamento de um longo e disseminado interesse pelo homem, um progresso do saber. Ao contrário, as ciências humanas (ou como sugeriu o filósofo, essas pseudociências)⁴¹⁶ surgiram repentinamente em meados do século XIX através dos saberes empíricos, juntamente também com a “emergência do homem” com seu caráter estranho, complexo e ambíguo de ser, concomitantemente, objeto e sujeito do conhecimento, de ser um “duplo empírico-transcendental”, sendo que a arqueologia defende que seu fim é iminente – Foucault vê no advento do Estruturalismo (e da modernidade também) a confirmação da “promessa-ameaça” nietzschiana de uma era sem Deus e sem Homem –.⁴¹⁷ Em *O Nascimento da Clínica*, por sua vez, temos uma posição mista: Foucault afirma que a medicina só surge em meados do século XIX, mas, ao mesmo tempo em que recusa a idéia de um progresso do conhecimento médico, coloca a medicina moderna como parâmetro de verdade, já que o estudo das febres no início do século XIX retrata o “último processo pelo qual a percepção anatomoclínica encontra a forma de seu equilíbrio”⁴¹⁸ (grifo nosso).

Na década de 70 Foucault abandona essas questões, mas as preocupações do autor de *As Palavras e as Coisas*, iniciadas na década de 60 com a arqueologia, não cessaram totalmente, elas são abandonadas progressivamente e estarão presentes num outro nível de abordagem. As noções de descontinuidade e ruptura, por exemplo, presentes na arqueologia, permanecem na década de 70 com a genealogia. O que aconteceu, de fato, foi um deslocamento de problemas que traçou um novo quadro teórico cuja grade de problematização não foi mais uma “arqueologia do saber” e sim uma “genealogia” das relações de poder, de domínio e dos processos políticos de subjetivação.

Ora, quando Foucault inicia seus escritos genealógicos, não apenas desaparece qualquer menção a antigos temas centrais de sua análise (principalmente a noção de episteme e a crítica da continuidade) como também seu principal interlocutor sobre a escrita da história

⁴¹⁶ *Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia. D. E. Vol. II, p. 112.*

⁴¹⁷ *P. C.*, pp. 444, 533.

⁴¹⁸ *N. C.*, (*A Crise das Febres*) p. 191.

se torna Nietzsche e não mais Bachelard. É certo que Foucault incorpora o essencial do que valorizou em relação à descontinuidade e a análise conceitual – como podemos perceber no texto *Nietzsche, a Genealogia, a História* e como pode ser comprovado no bojo da sua “história genealógica”. Mas, a partir dos anos 70, pensar a História significa dar conta de processos de luta e dominação, de recusar uma origem ideal (em oposição à Metafísica, trata-se de pensar as “baixas origens”, os reles e insignificantes acontecimentos, o “carnaval” da História), de assinalar o que há de múltiplo e heterogêneo nos acontecimentos, de analisar as micro estruturas de governo, de poder e de discurso, de denunciar a “vontade de verdade”. O diálogo de Foucault com a epistemologia francesa foi importante para ele repensar a História, mas adotá-la como referência tinha um grave inconveniente: a valorização da Razão, do Progresso, da Verdade. É nesse sentido que consideramos que na passagem de uma “análise arqueológica” para uma “análise genealógica” Foucault se viu obrigado a abandonar o referencial epistemológico dos anos 60 para não cair numa armadilha e/ou contradizer suas próprias pretensões. Afinal, como pensar a relação saber-poder do ponto de vista epistemológico (que, de certo modo, realiza uma análise internalista do conhecimento)? Nessa mesma linha de raciocínio, como defender que as “ciências do homem” nascem do dispositivo disciplinar, da vontade (anônima) de adestrar, corrigir, controlar? Ou ainda: como pensar que todo o discurso moderno sobre a sexualidade (pedagogia, medicina, psicanálise, catolicismo romano etc.) resulta de uma estratégia de estabelecer, a partir da confissão, tipos normais e anormais, de, no final das contas, aprisionar o desejo e a sexualidade em subjetividades geradas pela culpa? Ou seja, essas abordagens não poderiam mais ser pensadas ao nível da arqueologia porque seria insuficiente e, talvez, impreciso sustentá-las à luz da arqueologia do saber. É assim que na década de 70, ao abandonar a análise arqueológica, Foucault se interessa em analisar o sujeito constituído por relações de poder. O filósofo abandona o referencial epistemológico da década de 60, mas não o “sujeito” como referencial teórico de suas investigações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CALMOM, Jean. *O Dom Quixote de Foucault*. e-papers editora. Rio de Janeiro: 2003.
- CRISOSTON, Terto Vilas Boas. *Para Ler Foucault*. 2ª edição (edição eletrônica): 2002.
- DAVIDSON, Arnold. *Arqueologia, Genealogia, Ética*. In: *Foucault*. DAVID, Couzens (comp.). Ediciones Nueva Visión. Bueno Aires. Coleccion Cultura y Sociedad.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de José Carlos Rodrigues. Lisboa: Vega, 1992. 4ª edição.
- _____. *O Que é a Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2007. 2ª edição.
- _____. *Conversações (1972 – 1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992. 1ª edição.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Ruth Joffly Dias e Edmundo Fernandes Dias. Editora Rio, 1ª edição. Rio de Janeiro: 1976.
- _____. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, vol. 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1995. 1ª edição.
- DESCARTES, René. *Meditação Primeira*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Brado Júnior. São Paulo: Nova Cultura. Coleção os Pensadores.
- Ditos e Escritos*, vol. I. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2ª edição.
- _____. vol. II. Tradução de Elisa Monteiro. Forense Universitária, 2ª edição. Rio de Janeiro: 2005.
- _____. vol. III. Tradução de Inês A. Dourado Barbosa. Forense Universitária, 2ª edição. Rio de Janeiro: 2006.
- _____. vol. IV. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2ª edição.
- _____. vol. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 2ª edição.
- DOSSE, François. *História do Estruturalismo – O Campo do Signo*, vol. I e O Canto do Cisne, vol. II. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: EDUSC, 2007.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault – uma biografia*, (1926-1984). Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia Das Letras, 1990.

_____. *Michel Foucault y sus contemporâneos*. Traducido por Viviana Ackerman. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1995.

FOUCAULT: leituras da história da loucura. ROUDINESCO, Elisabeth; CANGUILHEM, Georges; MAJOR, René; DERRIDA, Jacques. Tradução de Maria Igenes Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005. 8ª edição.

_____. *O Nascimento da Clínica*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 6ª edição.

_____. *As Palavras e as Coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 8ª edição.

_____. *Las Palabras y las Cosas – una arqueología de las ciencias humanas*. Tradução de Elsa Cecilia Front. Argentina: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 1999. 6ª edição.

_____. *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. 7ª edição.

_____. *Vigiar e Punir – História da Violência nas Prisões*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002. 25ª edição.

_____. *Doença Mental e Psicologia*. Tradução de Lílian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 2000. 6ª edição.

FORLIN, Enéias. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo: Fapesp/Unijuí, 2005. Coleção Filosofia.

HARBERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. Martins Fontes, 1ª edição. São Paulo: 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução de Ernildo Stein. Abril Cultural. Coleção Os Pensadores. São Paulo.

KANT, Immanuel. *Lógica*. Tradução de Carlos Henrique Boaventura. Argentina: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 1994. 3ª edição, p. 13.

JANINE, Renato. (org.) *Recordar Foucault*. São Paulo: BRASILIENSE, 1985.

LEOPOLDO, Franklin. *Descartes – a Metafísica da Modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 2ª edição.

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

_____. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2006. 22ª edição.

FAERMANN, Marisa. *Michel Foucault – um pensador do presente*. Rio Grande do Sul: Ijuí Editora, 2005. 2ª edição.

MERQUIOR, José Guilherme. *Michel Foucault ou o Niilismo de Cátedra*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MOUSSAIEFF, Jeffrey. *Atentado à Verdade – a supressão da teoria da sedução de Freud*. Tradução de Ana Maria Sarda. Rio de Janeiro: José Olimpo, 1984. 2ª edição.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo – como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 2ª edição.

_____. *Genealogia da Moral – Uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Assim Falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. 16ª edição.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Humano, Demasiado Humano – um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PEREIRA, Daniel. *Nietzsche – a experiência de si como transgressão (loucura e normalidade)*. FAPESP; Annablume, 1ª edição. São Paulo: 2007.

RABINOW, Paul. e DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault – Uma Trajetória Filosófica para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. 1ª edição.

RAGO, Mergareth; Veiga-neto, Alfredo (orgs). *Imagens de Foucault e Deleuze – ressonâncias nietzschianas*. DP&A editora, Rio de Janeiro: 2005.

_____. *Figuras de Foucault*. Autêntica, São Paulo: 2006.

RAJCHMAN, Jan. *Foucault: A Liberdade da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ROGER, Pol-Droit. *Michel Foucault – Entrevistas*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. São Paulo: Graal, 2006.

Retratos de Foucault. Guilherme Castelo Branco e Vera Portocarrero (orgs). Nau Editora Universitária. Rio de Janeiro: 2000.

SALMA, Tannus Muchail. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Loyola, 2004.

SARGENTINI, Vanice; Navarro, Pedro (orgs). *Michel Foucault e os Domínios da Linguagem – discurso, poder, subjetividade*. Claraluz, 1ª edição. São Paulo: 2004.

VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade – niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 1ª edição.

VEYNE, Paul. *Como se Escreve a História – Foucault revoluciona a história*. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: UnB, 1982.