

Primeira parte - A poeira e as nuvens?

2 - Michel Foucault

Igor Guedes Ramos

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

RAMOS, IG. Michel Foucault. In: *Genealogia de uma operação historiográfica*: Edward Palmer Thompson, Michel Foucault e os historiadores brasileiros da década de 1980 [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015, pp. 91-205. ISBN 978-85-7983-701-2. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

2 MICHEL FOUCAULT

Paul-Michel Foucault, por escolha própria apenas Michel Foucault, nasceu em 15 de novembro de 1926, na “bonita e sufocante” cidade de Poitiers, na França, onde viveu até 1945, quando se instalou em Paris para continuar seus estudos. Filho de Paul Foucault, cirurgião e professor de Anatomia na Escola de Medicina da cidade, e de Anne Malapert, ambos descendentes de uma longa linhagem de cirurgiões, tradição que criou “problemas” para Foucault tanto na relação com seu pai – já que ele resistiu a segui-la – quanto para a reflexão intelectual.

É comum encontramos no início de biografias sobre nosso segundo personagem uma espécie de pedido de desculpas, certo remorso do biógrafo por impor-lhe um tipo de análise que ele tanto criticou. No breve exame que segue não há remorso, pois não se trata de uma biografia, mas da descrição de algumas relações entre certos aspectos da vida, da ação política e da produção intelectual “à moda” do próprio Foucault, que afirmou em 1977:

Existe atualmente – e é nisto que intervém a política – em nossas sociedades um certo número de questões, de problemas, de feridas, de inquietação, de angústias que são o verdadeiro motor da escolha que faço e dos alvos que procuro analisar, dos objetos que procuro analisar, e da maneira que

tenho de analisá-los. É o que somos – os conflitos, as tensões, as angústias que nos atravessam – que, finalmente, é o solo sobre o qual eu me desloco.¹

E complementou em 1981:

Cada vez que tentei fazer um trabalho teórico foi a partir de elementos de minha própria experiência: sempre em relação com processos que via desenrolarem-se à volta de mim. É bem porque pensava em reconhecer nas coisas que via, nas instituições nas quais tinha interesse, nos meus relacionamentos com as outras ranhuras, abalos surdos, disfuncionamentos com que empreendia um trabalho, alguns fragmentos de autobiografia.²

Desse modo, a questão é verificar como alguns “problemas” foram colocados para sua reflexão e ação ou, nas palavras de Judith Revel (2004, p.85), como “certo número de experiências [...] atuam como ‘detonadores’ do pensamento”. Vejamos: em 1946, em sua segunda tentativa, Foucault é admitido na École Normale Supérieure e inicia uma nova vida “difícil de suportar”. Nessa época, ele foi constantemente descrito pelas pessoas próximas como estudioso obstinado, genial, arrogante e psicologicamente instável; gostava (ou necessitava) da solidão e era obcecado pela ideia de morte, o que se concretizou em uma tentativa de suicídio em 1948.

Essas atitudes, por um lado, estavam relacionadas em parte com sua homossexualidade vivida em uma época de “vergonha e clandestinidade”, em que os médicos eram os detentores da “verdade da homossexualidade” e repetiam com certa constância: “Nunca conheci um homossexual feliz”. Por outro lado, fizeram que Foucault tivesse seu primeiro contato com a instituição psiquiátrica, em suas consultas com o renomado Dr. Jean Delay, no Hospital Sainte-Anne. Daí em diante seu interesse pela instituição parece se ampliar, em 1949 obtém licenciatura em psicologia e, em 1952, é diplomado em psicologia patológica, ambos pelo Institut de Psychologie, no qual também lecionou. No Hospital Sainte-Anne frequentou as “aulas clínicas” e trabalhou

1 Cf. “Poder e saber” (Foucault, 2006a, p.230).

2 Cf. “É importante pensar?” (Foucault, 2010a, p.357-58).

como psicólogo “estagiário”, função que também exerceu em uma prisão (Eribon, 1990, p.41-3, 55-7, 61-2).

As questões sobre psiquiatria/psicologia e sexualidade ocuparam profundamente o pensamento de Foucault em momentos distintos. A partir de meados da década de 1970, a sexualidade foi problematizada em pesquisas históricas e se concretizou nos três volumes de *Histoire de la sexualité* (primeiro volume publicado pela primeira vez em 1976, segundo e terceiro em 1984). Nos anos 1950 e 1960, foi o mal-estar em relação ao *status* científico da psicologia, da psiquiatria e da medicina, a ambiguidade de sua situação de psicólogo num hospital psiquiátrico etc. que lhe forneceram certos problemas a serem pensados: “essa experiência pessoal tomou para mim a forma de uma crítica histórica ou de uma análise estrutural” (Foucault apud Eribon, 1990, p.62). O que se efetivou, por exemplo, no prefácio ao artigo *Traum und Existenz* de Ludwig Binswanger, publicado pela primeira vez em 1954, no livro *Maladie mentale et personnalité* também de 1954, na sua tese de “doutorado” intitulada *Histoire de la folie à l’âge classique* defendida em 1961, e no livro *Maladie mentale et psychologie* de 1962 (uma reedição bastante modificada de *Maladie mentale et personnalité*). Os dois primeiros textos foram muito marcados pela fenomenologia e pelo marxismo, esta última vertente também marcou as poucas atitudes abertamente políticas de Foucault no período.

Seguindo o caminho de seu antigo professor e amigo, Louis Althusser, Foucault se filiou ao Partido Comunista em 1950, pois o marxismo lhe “parecia uma doutrina sensata”, na época era a única via possível de construção de outra forma de sociedade. Contudo, o filósofo raramente compareceu às reuniões ou participou das atividades militantes do partido, como disse Le Roy Ladurie (apud Eribon, 1990, p.50): “Nessa época Michel Foucault caía bem menos que os outros nos excessos do stalinismo”. Em poucos anos as diferenças se tornaram insuportáveis, Foucault se desvinculou do PC em 1953 e, ao longo da vida, alegou pelo menos dois motivos para isso: por um lado, os constrangimentos produzidos por sua ideologia política que “rejeitava e condenava a homossexualidade como um vício da burguesia e um sinal de decadência”; e, por outro lado, por indignação ao complô

antissemita dos “aventais brancos”,³ veiculado pelo PC sem qualquer comprovação. Se o totalitarismo do stalinismo se tornou intolerável até para um marxista convicto como Thompson, não é estranho que o mesmo ocorresse com Foucault, um filósofo que se aproximava cada vez mais do pensamento de Friedrich Nietzsche.⁴

A partir do final da década de 1960, alguns acontecimentos e experiências acrescentaram outros problemas ao seu pensamento, bem como o lançou em uma ação política mais vigorosa. O “maio de 68” sem dúvida mudou a atmosfera político-intelectual da França: num primeiro momento, colocaram-se para a política novos problemas (relações entre gêneros, hierarquia e dogmas intelectuais, delinquência, meio ambiente, vontade das minorias etc.) e, posteriormente, verificou-se “uma impotência cada vez mais manifesta do marxismo em enfrentar esses problemas”.⁵

Foucault pouco vivenciou as turbulências de 1968 na França, pois lecionava em Túnis, na Tunísia, desde 1966; presenciou apenas alguns eventos no final de maio, quando passou alguns dias em Paris. Contudo, na perspectiva do filósofo sua experiência em Túnis foi muito mais significativa, pois em junho de 1967 se inicia uma agitação estudantil que ele descreveu da seguinte forma:

Foi impressionante: assisti a tumultos estudantis muito fortes, muito intensos, precedendo em várias semanas o que aconteceu em maio na França. [...] Devo dizer que esses rapazes e moças que corriam riscos terríveis redigindo um panfleto, distribuindo-o ou fazendo um apelo à greve... que realmente corriam risco de ser privados da liberdade! [...] Lá, na Tunísia, fui levado a dar uma ajuda concreta aos estudantes... De algum modo tive de entrar no debate político. (Foucault apud Eribon, 1990, p.181)

Para o filósofo, ao contrário do que ocorreu na França em 1968 e 1969, ou seja, uma “hipermaxização dos discursos”, uma tentativa

3 Em 1952, um grupo de médicos, composto em sua maioria por judeus, foi acusado de atentar contra a vida de Stalin, oferecendo-lhe um tratamento inadequado.

4 Cf. Eribon, 1990, p. 64-73.

5 Cf. “Polêmica, política e problematização” (Foucault, 2006b, p.229-30).

de doutrinação; na Tunísia a ideologia marxista era instrumento para empreender lutas concretas, “a precisão da teoria, seu valor científico eram completamente secundários e nas discussões constituíram muito mais um engodo que um verdadeiro princípio de conduta justa e correto” (ibidem, p.182).

De qualquer modo, sendo precisa ou não a comparação de Foucault, no final dos anos 1960 se acentua o processo de “desestalinização” ou o esgarçamento da teoria marxista, iniciado por volta de 1955 – a Nova Esquerda inglesa é um exemplo disso. Isso favoreceu a problematização do poder e a construção de instrumentos conceituais para explicar esse fenômeno – e também outras questões como a cultura em Thompson. Segundo o filósofo francês, muitos intelectuais descobriram que se pode “resolver todos os problemas econômicos que se quiser, os excessos do poder permanecem”⁶ apoiados nos saberes jurídico, psiquiátrico, médico, prisional etc. Em seus estudos e ações, essa percepção repercutiu numa denúncia sistematizada dos diferentes mecanismos de saber-poder que operam na sociedade, bem como numa tentativa de “divulgação pura” (sem sistematização ou reconstrução do significado profundo) das falas submetidas por esses mecanismos (Foucault, 2006a, 225-8).⁷ É o que encontramos, por exemplo, nos cursos ministrados no Collège de France,⁸ *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974) e *Les anormaux* (1974-1975); na pesquisa coletiva *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère: un cas de parricide au XIX siècle* publicada em 1973, e no livro *Surveiller et punir* de 1975.

Essa postura se expressou também na *experimentação política* denominada Groupe d’Information sur les Prisons (GIP), um movimento que surge por iniciativa de Foucault em 8 de fevereiro de 1971, com a proposta de...

6 Cf. “Poder e saber” (Foucault, 2006a, p.225).

7 Cf. “Verdade e poder” (Foucault, 1979, p.1-3, 6).

8 Foucault foi admitido em 1970 nessa prestigiada instituição, voltada quase que exclusivamente para a pesquisa, na cadeira denominada História dos Sistemas de Pensamento.

[...] fazer saber o que é a prisão: quem entra nela, como e por que se vai parar nela, o que se passa ali, o que é a vida dos prisioneiros e, igualmente, a do pessoal de vigilância, o que são os prédios, a alimentação, a higiene, como funcionam o regulamento interno, o controle médico, os ateliês; como se sai dela e o que é, em nossa sociedade, ser um daqueles que dela saiu. Essas informações, não é nos relatórios oficiais que as encontramos. Nós as perguntamos àqueles que, por uma razão qualquer, têm uma experiência da prisão ou uma relação com ela. Nós lhes solicitamos que entrem em contato conosco e que comuniquem o que sabem. Redigiu-se um questionário que nos pode ser pedido. Logo que forem bastante numerosos, os resultados serão publicados.⁹

Em poucas palavras, dar voz aos envolvidos com a “experiência da prisão” e que são silenciados pelo discurso oficial/verdadeiro. Os efeitos do projeto foram significativos: por exemplo, possibilitou a entrada da imprensa na prisão, encorajou movimentos de revolta, reformas prisionais e serviu de base para o surgimento de grupos semelhantes (Grupo de Informação Saúde, Grupo de Informação Asilo etc.) (Foucault, 2006a, p.1).

Foi em meio a essas reflexões teóricas e experimentações políticas que Foucault forjou gradativamente sua postura ético-política. O filósofo francês é contrário ao *intelectual universal*; ou seja, indivíduos que se consideram capazes, pelas suas condições materiais e subjetivas, de verificar a verdade, tendo a função de ensiná-la às massas incapazes de reconhecê-la sozinhas, dizê-la no lugar das massas silenciadas e, por fim, conduzir as massas para a concretização prática dessa verdade; em suma, os *vanguardistas*. Essa postura de profeta é imensamente coercitiva, produz dominação independente da “ideologia” que comporta: nazista, estalinista, leninista, capitalista etc.. Ao contrário, para Foucault é preciso operar como um *intelectual específico*, indivíduos que compreenderam “que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas dizem muito bem”; porém, existe um sistema de poder – do qual o *intelectual universal* faz parte – que proíbe e desqualifica as vontades

9 Cf. “Manifesto do GIP” (Foucault, 2006a, p.2).

e os saberes das massas. Nesse sentido, a função do *intelectual específico* é denunciar diferentes mecanismos de dominação, questionar as naturalidades, deixar os dominados falarem e ser um cidadão como todos os outros (Foucault, 1979, p.69).¹⁰ Ou, como ele próprio bem definiu em uma entrevista dada alguns meses antes de falecer (25 de junho 1984):

A função de um intelectual não é dizer aos outros o que eles devem fazer. Com que direito o faria? Lembrem-se de todas as profecias, promessas, injunções e programas que os intelectuais puderam formular durante os dois últimos séculos, cujos efeitos agora se veem. O trabalho de um intelectual não é moldar a vontade política dos outros; é, através das análises que faz nos campos que são os seus, o de interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a avaliação das regras e das instituições e, a partir dessa nova problematização (na qual ele desempenha seu trabalho específico de intelectual), participar da formação de uma vontade política (na qual ele tem seu papel de cidadão a desempenhar).¹¹

Em suma, experiência e experimentação, pensamento e ação, produção intelectual e política estão imbricados em Foucault, a vida colocou problemas para seu pensamento que, por meio de pesquisas históricas, forjou pensamentos para agir na vida.

Saber, poder e ética: noções e procedimentos

Da mesma maneira que muitos de seus comentaristas e o próprio Foucault, para discutir seu pensamento, optamos por considerar três momentos em seu percurso, denominados eixos do saber, do poder e da ética.¹² Isso não significa que entre os eixos existam rupturas definitivas, para recorrer a conceitos do próprio Foucault, o que ocorreu foram,

10 Cf. “La fonction politique de l’intellectuel” (Foucault, 1994d); Adorno (2004, p.53-62).

11 Cf. “O cuidado com a verdade” (Foucault, 2006b, p.249).

12 Cf. “O que são as Luzes?” (Foucault, 2005a, p.350).

de um lado, um *desenvolvimento adicional* que permitiu acrescentar novos objetos, questões, argumentações, modelos explicativos etc., e, de outro lado, uma *reorganização* para conectar essas “novidades” (Foucault, 2004, p.174-5); em suma, *deslocamentos*. Neste estudo, essa divisão possui a vantagem de coincidir com o modo como a produção do filósofo foi em geral apropriada pelos historiadores brasileiros dos anos 1980, isto é, de forma “parcelada”. Por tudo isso, a forma como discutimos o pensamento de Foucault se distingue da forma como discutimos Thompson. Como vimos, apesar de um número significativo de textos publicados, não existe *deslocamento* na *prática historiográfica* entre o prefácio de *A formação da classe operária inglesa* e a introdução de *Costumes em comum*.

Os livros que compõem o eixo do saber são *História da loucura*, *O nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*; todas da década de 1960, período que Foucault se concentrou em estudar a constituição dos *saberes* sobre a loucura, a doença, o homem etc. O termo *saberes* já é uma noção foucaultiana, pois não circunscreve simplesmente as disciplinas como Psiquiatria, Medicina, Economia etc. Os territórios explorados para se estudar um saber “podem atravessar textos ‘literários’ ou filosóficos’, bem como textos científicos. Um saber não está contido somente em discursos científicos; pode estar também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas” (ibidem, p.205); enfim, está articulado em diferentes tipos de discursos. Um *saber* também não é uma pré-ciência como um conjunto de experiências e concepções que ainda não acendeu ao estatuto científico; ou o avesso da ciência uma alternativa, como uma religião. Apesar de poder existir um saber independente do estatuto científico (um código moral, as normas de um trabalho etc.), não existe ciência sem um campo de saber, ou melhor, “uma ciência se inscreve e funciona no elemento saber” (ibidem, p.207).

Desde o eixo do saber, Foucault entende o discurso “*como prática entre outras práticas*” (ibidem, p.208, grifo nosso), ou seja, considera sua autonomia e também as formas específicas como se relacionam com o não discurso. Em *História da loucura* e *O nascimento da clínica* procurou descrever os limites e as transformações nos discursos sobre a loucura

e a doença; e, também, suas relações específicas com as instituições, as práticas sociais, as condições econômicas etc. Em *As palavras e as coisas* o autor deu prioridade à análise do discurso, ou seja, em uma “aproximação lateral” confrontou os discursos de uma mesma época e também de outras épocas, verificando o que existia – ou o que poderia ser descrito – de comum ou de diferente entre eles (ibidem, p.177-8; Dreyfus; Rabinow, 1995, p.114).

Em outras palavras, a descrição arqueológica dos discursos se desdobra na dimensão de uma história geral; ela procura descobrir todo o domínio das instituições dos processos econômicos, das relações sociais nas quais pode articular-se uma formação discursiva; ela tenta mostrar como a autonomia do discurso e sua especificidade não lhe dão, por isso, um *status* de pura idealidade e de total independência histórica, o que ela quer revelar é o nível singular em que a história pode dar lugar a tipos definidos de discurso que têm, eles próprios, seu tipo de historicidade e que estão relacionados com todo um conjunto de historicidades diversas. (Foucault, 2004, p.185-6)

Essa forma de análise dos *saberes* também está atenta às *descontinuidades* da história, ou seja, aos momentos em que ocorrem reorganizações tão profundas nos *saberes* que seria impossível explicá-las a partir de uma “história contínua”, que contorce, reduz e oculta essas reorganizações; que recorre, segundo Foucault, a conceitos “mágicos”, como tomada de consciência, influência, crise etc. (ibidem, p.9-10); ou, ainda, que confrontada com essas rupturas recorre imediatamente “a uma explicação pelas condições sociais, pela mentalidade, pela visão de mundo, etc.” (Foucault, 2005a, p.65). Considerando a noção de *saber* e discurso como *prática entre outras práticas*, a questão fundamental para o filósofo nesse momento é: “como é possível que se tenha em certos momentos e em certas ordens de saber, estas mudanças bruscas, estas precipitações de evolução, estas transformações que não correspondem à imagem tranqüila e continuísta que normalmente se faz?”¹³

13 Cf. “Verdade e poder” (Foucault, 1979, p.5).

Do mesmo modo que Thompson forjou suas noções em oposição a algumas formas de marxismo, Foucault forjou gradativamente ao longo de suas pesquisas da década de 1960 as noções e princípios dessa “arqueologia do saber” em oposição a certas formas de pensamento, a saber. Em oposição à história contínua do conhecimento, o filósofo “deixou de considerar a história de uma ciência como o desenvolvimento linear e contínuo a partir de origens que se perdem no tempo e são alimentadas pela interminável busca de precursores” (Machado, 1979, p.VII). Isto é, nessa perspectiva, a história do pensamento não é progresso, não é o acúmulo gradativo de experiências ou desenvolvimento da razão rumo à verdade universal (Foucault, 2004, p.3-5; Revel, 2004, p.68 passim; Candiotto, 2007, passim).

Segundo Cesar Candiotto (2007, p.204), tradicionalmente se entende que a verdade “permanece inalterável a quaisquer contingências”, está sempre aí para ser descoberta; portanto, em princípio ninguém está desqualificado para descobri-la, desde que tenha acesso a instrumentos, conceitos e linguagem adequados a essa tarefa. Ao contrário, para Foucault, em cada época é engendrada uma verdade a respeito dos “objetos”, como a loucura, a doença, o homem, a sexualidade, a história etc. A questão fundamental é que, diferente da concepção tradicional, para o filósofo essas verdades não existem universalmente, pois os próprios objetos não são universais, são constituídos historicamente por discursos e não discursos. Paul Veyne já esclarecia o método foucaultiano para os historiadores desde 1978:¹⁴

A originalidade da busca foucaultiana está em trabalhar a verdade no tempo. Para começar, podemos ilustrar isso de maneira completamente ingênua: por trás da obra de Foucault – como por trás da de Heidegger – esconde-se um não dito truístico e esmagador: o passado antigo e recente da humanidade não passa de um vasto cemitério de grandes verdades mortas. Isso se tornou uma evidência há mais de um século ou mais de um milênio. Durante a mesma longa duração, a grande filosofia pensou,

14 Data da primeira publicação de *Foucault révolutionne l'histoire*. A primeira publicação em português do Brasil, ocorreu em 1982 (cf. Veyne, 1998, p.256-8, 268, 274, passim).

contudo, em muitas outras coisas que não nessa verdade primeira; cada pensador, Hegel, Comte, Husserl, esperava ter vindo encerrar pessoalmente a era das errâncias. Foucault, em compensação, atacou esse problema do cemitério e o fez sob um ângulo de busca pessoal e inesperado: a investigação profunda do “discurso”, a explicitação das derradeiras diferenças entre formações históricas e, por esse viés, o fim das últimas ideias gerais. (Veyne, 2011, p.26)

Desse modo, a arqueologia do saber não tem pretensão de aproximar mais nosso conhecimento da Verdade, mas de verificar como em cada época uma verdade foi constituída. Em suma, pretende estudar “os jogos entre o verdadeiro e o falso” (Foucault, 2010b. p.13) ao longo da história. É importante notar que essa recusa da Verdade não significa negar fatos muito “concretos e teimosos”, como a grande internação do século XVII, a existência de pessoas com problemas mentais, a dominação de classe na sociedade moderna, que fazemos sexo, que ficamos doentes etc. Ou, ainda, relativizar o horror dos suplícios do Antigo Regime ou do genocídio dos judeus por Hitler (Veyne, 2011, p.22-6, 70-1, 79-81, 126-9, passim). Para encerrar essa questão, uma anedota:

Hélio Pelegrino: Há umas experiências hoje de um psicanalista muito importante chamado René Spitz. Ele mostra o fenômeno hospitalístico. As crianças que não têm *maternização* simplesmente perecem, morrem por falta de “mãe materna”.

Michel Foucault: Compreendo. Isso só prova uma coisa: não que a mãe é indispensável, mas que o hospital não é bom. (Foucault, 2002a, p.133-4)

Esse fragmento jocoso de um longo debate ocorrido em 1974, nas instalações da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, contém aquele truísmo assinalado por Veyne. A partir de um fato empírico – o adoecimento de crianças órfãs em hospitais – temos, pelo lado de Hélio Pelegrino, uma dedução universalizante: toda a criança depende inexoravelmente da mãe. E, pelo lado de Foucault, o estabelecimento de relações com outros fatos – as péssimas condições dos hospitais – e, o mais importante, a preocupação em verificar a própria

possibilidade dessa dedução universalizante, por meio da “estrutura histórica da família, da pedagogia, dos cuidados dispensados à criança” (ibidem, p.133) etc.

O próprio Foucault afirmou que sua arqueologia procurou escapar das duas formas de análise que predominavam na época de sua formação na França, a saber: a fenomenológica e o materialismo histórico dialético, “uma remetia ao sujeito constituinte e a outra que remetia ao econômico em última instância”.¹⁵ Em linhas gerais, a fenomenologia de Edmund Husserl e sua derivação, o existencialismo de Maurice Merleau-Ponty e, sobretudo, de Jean-Paul Sartre, em primeiro lugar, pretendem descrever objetivamente o mundo a partir da consciência dos sujeitos, para Foucault a própria consciência dos sujeitos é constituída historicamente, o que retira sua suposta objetividade e universalidade. Em segundo lugar, supõem a possibilidade de uma transparência, uma adequação perfeita entre o que se “vê” e o que se “diz”; ao contrário, Foucault afirma uma diferença de “natureza” entre o “ver” e o “dizer”. Em terceiro lugar, afirmam a “função fundadora do sujeito”, isto é, todo o devir e toda a ação emergem do sujeito e devem ser explicadas em “última instância” a partir do que ele é; e afirmam também a “atividade sintética do sujeito”, ou seja, ele é a instância em que todas as determinações se encontram, se totalizam e recebem um sentido. Ao contrário, Foucault (2004, p.13-17) procura descrever as práticas e suas relações sem recorrer à “soberania do sujeito”.¹⁶

Se tal descrição fosse possível, veríamos que não haveria necessidade de passar pela instância de uma consciência individual ou coletiva para compreender o lugar de articulação entre uma prática e uma teoria política; não haveria necessidade de procurar saber em que medida essa consciência pode, de um lado, exprimir condições mudas, de outro, mostrar-se sensível a verdades teóricas; não teríamos de colocar o problema psicológico de uma tomada de consciência; teríamos de analisar a formação e as transformações de um saber. (ibidem, p.218)

15 Cf. “Verdade e poder” (Foucault, 1979, p.6).

16 Cf. Veyne (1998, p.278-9; 2011, p.184-7); Deleuze (1988, p.64-5); Dreyfus; Rabinow (1995, p.XVI passim); Hurssel (2008, p.21-35, passim).

Do materialismo, por sua vez, Foucault recusa veementemente a explicação dos discursos a partir do socioeconômico; por exemplo, o discurso dos “fisiocratas” e dos “utilitaristas” – “economistas” do século XVIII – corresponderia de acordo com os marxistas às suas respectivas posições nas relações de produção, “burguesia agrícola” em oposição à “burguesia comercial”.

Mas, se o fato de pertencer a um grupo social pode sempre explicar que este ou aquele tenha escolhido um sistema de pensamento de preferência a outro, a condição para que esse sistema tenha sido pensado não reside jamais na existência desse grupo. É preciso distinguir com cuidado duas formas e dois níveis de estudos. Um seria uma pesquisa de opiniões para saber quem, no século XVIII, foi fisiocrata e quem foi antifisiocrata; quais os interesses em jogo; quais os pontos e os argumentos da polêmica; como se desenrolou a luta pelo poder. O outro, sem levar em conta personagens nem sua história, consiste em definir as condições a partir das quais foi possível pensar, em formas coerentes e simultâneas, o saber “fisiocrático” e o saber “utilitarista”. A primeira análise seria pertinente a uma doxologia. A arqueologia só pode reconhecer e praticar a segunda. (Foucault, 1999a, p.278)

Ainda, como esclareceu Paul Veyne, a fenomenologia e o materialismo – como prova o existencialismo de Sartre – não se excluem, pois partem de um fundamento universal (a consciência ou a economia) para explicar as práticas, bem como possuem a “mesma crença na consciência: a ideologia age sobre o real passando pela consciência dos agentes” (Veyne, 1998, p.279); é, por exemplo, a consciência alienada que permite a reprodução do sistema capitalista. Em suma, ao contrário dessas vertentes, o que Foucault se propõe a fazer no eixo do saber é descrever a constituição dos *saberes* sem recorrer à economia ou à consciência.

Segundo Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, Foucault desde esse momento também recusa procedimentos hermenêuticos. Um primeiro tipo de hermenêutica é aquele presente na Divisão I de *Ser e tempo* de Martin Heidegger e foi empreendida por Harold Garfinkel, Charles Taylor, Clifford Geertz, Thomas Kuhn, entre outros intelectuais ao

longo do século XX. Esse tipo de hermenêutica procura recuperar o significado “de nossas práticas e discursos cotidianos, não percebido pelos agentes destas práticas, mas por eles reconhecido, se lhes fosse chamado a atenção”. O segundo tipo de hermenêutica – aquele que Paul Ricoeur denominou “hermenêutica da suspeita” – acredita em uma verdade profunda escondida pelos significados das práticas cotidianas. Este segundo tipo está presente na Divisão II de *Ser e tempo* de Heidegger, em que o autor afirma que essa verdade profunda “é a perturbadora falta de fundamento da maneira de ser”, e ao encarar essa verdade os indivíduos alcançam a liberdade. Para Marx, também praticante da “hermenêutica da suspeita”, essa verdade profunda e ocultada pelos significados cotidianos é a *luta de classes*, seu desvelamento permite perceber que sua classe é explorada ou exploradora. Em Freud, essa verdade é a libido, sua compreensão permite “encarar os segredos profundos da própria sexualidade” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.xvii-xix).

Foucault não está preocupado em recuperar o sentido das práticas cotidianas e não acredita em uma verdade profunda no sentido de Marx ou Freud, mas acredita na inexistência dessa verdade, de sentido ou essência profundo. Desse modo, Heidegger e Friedrich Nietzsche foram desde o início da década de 1950, segundo afirmou o próprio Foucault em entrevista de 1984,¹⁷ fundamentais para seu “devir filosófico”, pois a partir deles seria possível empreender não a busca da Verdade, mas sim a busca das formas de constituição das verdades na história. Todos esses princípios e oposições de Foucault ficam mais compreensíveis se retomarmos algumas passagens, noções, teses e debates referentes aos livros da década de 1960.

As experiências da loucura e da doença: dizibilidade e visibilidade

Em *História da loucura*, sua tese defendida em 20 de maio de 1961 e publicada logo em seguida, Foucault descreve três *experiências* da loucura ocorridas na Europa Ocidental, entre os séculos XV e XIX.

17 Cf. “O retorno da moral” (Foucault, 2006b, p.259).

Segundo o autor, na Renascença a loucura era “livre”, existia a prática de embarcar os loucos e deixá-los navegar sem rumo pelos rios; pelo lado prático, embarcar o louco é uma forma eficaz de evitar que fique perambulando nas cidades, e, pelo lado simbólico, a água significa a purificação e a navegação errante significa a entrega do louco ao seu próprio destino (Foucault, 1978, p.16). Nesse momento emergem duas formas distintas da *experiência* da loucura, a saber: a *trágica* da iconografia e a *crítica* da literatura, do teatro e da filosofia. Na primeira, a loucura manifesta a natureza primitiva do homem, a sua bestialidade e o além-mundo. Na segunda, a loucura manifesta as ilusões do homem e é reduzida à mediocridade ante os sábios (ibidem, p.32-3).

De acordo com Foucault, a partir do século XVII, a *experiência crítica* foi privilegiada – a *trágica* ficará latente até reaparecer com Nietzsche, Van Gogh, Freud, Artaud, entre outros – e constituiu uma das peças da *experiência clássica* da loucura. *Meditações* (1641) de René Descartes, que acompanha a *experiência crítica*, opera definitivamente uma separação na filosofia entre razão e loucura, pois “eu, que penso, não posso estar louco” (ibidem, p.53); no sonho, na ilusão e no erro o sujeito do conhecimento pensa, na loucura não existe pensamento, não existe sujeito do conhecimento (ibidem, p.52-5).¹⁸

Além desse movimento na filosofia, ocorreu outro talvez mais importante, a saber: o grande internamento. Segundo Foucault (1978, p.56), é uma prática que emerge em diversos lugares da Europa, diversos prédios (como o Hospital Geral de Paris) são construídos ou reformados para “recolher, alojar, alimentar aqueles que se apresentam de espontânea vontade, ou aqueles que para lá são encaminhados pela autoridade real ou judiciária”; ou seja, uma pluralidade de indivíduos como mendigos, desordeiros, doentes, loucos, miseráveis, prostitutas etc. Esses locais possuíam uma administração própria dotada também de poderes policiais, judiciários, de correção e de castigo. Foi a solução encontrada para a crise econômica que assolou a Europa no

18 Jaques Derrida discorda dessa leitura feita por Foucault. Para Derrida, em linhas gerais, o pensamento de Descartes não opera uma separação definitiva entre razão e loucura. Sobre isso, ver “Resposta a Derrida” (Foucault, 2002b, p.268-84).

século XVII, ou seja, tinha por função controlar o desemprego e, nos momentos de prosperidade econômica, podia deslocar sua função: “A alternativa é clara: mão de obra barata nos tempos de pleno emprego e de altos salários; e em período de desemprego, reabsorção dos ociosos e proteção social contra a agitação e as revoltas” (ibidem, p.77).

Apesar de possuírem médicos como funcionários, as instituições de internamento não eram instituições propriamente médicas, eram instâncias da “ordem monárquica e burguesa”, preocupados em pôr ordem no mundo da miséria. Nesse sentido, a nova ética da época clássica – oriunda da Reforma – reforça esses procedimentos. Pois, segundo Foucault, a pobreza deixa de ser entendida como uma provação, um caminho para a salvação, e se torna ao mesmo tempo “efeito da desordem e um obstáculo à ordem. Portanto, não se trata mais de exaltar a miséria no gesto que a alivia mas, simplesmente, de suprimi-la” (ibidem, p.66) e, conseqüentemente, a caridade já não é a “correta” forma de lidar com a miséria, e sim a internação que “encerra” a desordem. Além disso, a ociosidade passou a ser entendida como a pior afronta a Deus, conseqüentemente o “trabalho nas casas de internamento assume assim uma significação ética: dado que a preguiça tornou-se a forma absoluta da revolta, obrigam-se os ociosos ao trabalho, no lazer indefinido de um labor sem utilidade nem proveito” (ibidem, p.82). A loucura seguiu o mesmo caminho, entendida como uma forma de miséria e de ociosidade, o louco também ganha uma “morada” que não perturbava a ordem social, “seu lugar é entre os pobres, os miseráveis, os vagabundos” (ibidem, p.72).

Foucault descreve também o discurso médico sobre a loucura que emerge na época clássica, baseado na “medicina das espécies” (ou nosológica) que procurou descrever as formas do desatino (da desrazão), como a histeria, a mania, a melancolia etc.; as terapêuticas empreendidas como a purificação dos líquidos corporais e regulação dos movimentos evitando a agitação desatinada das fibras etc. Enfim, o que filósofo francês procurou demonstrar ao longo de centenas de páginas é que a *experiência clássica* da loucura foi constituída na confluência de diferentes discursos e práticas sociais. “As novas significações atribuídas à pobreza, a importância dada à obrigação do

trabalho e todos os valores éticos a ele ligados determinam a experiência que se faz da loucura e modificam-lhe o sentido” (ibidem, p.89). Em oposição a outras leituras do século XIX e XX, Foucault não atribuiu o surgimento dessa *experiência clássica* a vitória da Razão sobre as mistificações morais do medievo:

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

Mais ainda: se ele indica o movimento pelo qual a razão se distancia do desatino e se liberta de seu velho parentesco com este, o internamento manifesta também a sujeição do desatino a coisa bem diferente da apreensão pelo conhecimento. Ele o sujeita a toda uma rede de obscuras complicitades. É esta sujeição que vai atribuir lentamente ao desatino o rosto concreto e indefinidamente cúmplice da loucura, tal como o conhecemos agora em nossa experiência. (ibidem, p.119)

Para Foucault, porém, a *experiência moderna* também não é um simples desenvolvimento da *experiência clássica*, para sua formação foram necessários outros acontecimentos e transformações. Segundo o autor, no interior do próprio internamento surgiu uma importante separação entre o louco e os outros desatinados, não para proteção do louco, pois ele era o que ali havia de pior: “A presença dos loucos representa aí o papel de uma injustiça, mas injustiça para os *outros*” (ibidem, p.439). O medo de se tornar louco pelo contato com a loucura, a indignação por ser assemelhado a essa “espécie”, fez que os abastados, internados por motivos diversos, reivindicassem a separação (ibidem, p.435-9).

Além disso, ocorreu uma desvalorização de caráter econômico e social do internato. Pois, em primeiro lugar, parte da população ativa dos internatos é direcionada para a colonização da América (ibidem, p.439-40). Em segundo lugar, as crises econômicas do século XVIII mostraram a ineficácia do internamento. E, em terceiro lugar, a miséria deixa de ser falta ética e é reabilitada com um sentido econômico:

[O lado pobre da sociedade é] Necessário porque não se pode suprimi-lo, esse lado pobre também é necessário porque torna possível a riqueza. Porque trabalha e pouco consome, a classe dos necessitados permite que uma nação se enriqueça, valorizando seus campos, suas colônias e suas minas, permite a fabricação de produtos que serão postos à venda no mundo todo; em suma, um povo seria pobre mesmo não tendo pobres. A indigência torna-se elemento indispensável ao Estado. Nela se oculta a vida mais secreta, porém a mais real, de uma sociedade. Os pobres formam a base e a glória das nações. (ibidem, p.446)

Esses processos explicam o fim do grande internamento e a possibilidade de um internamento específico para o louco ou, mais precisamente, para o doente economicamente inútil. É dessa forma que a loucura é “libertada” desse conjunto confuso do desatino e da miséria, e pode ser circunscrita em outra experiência; foi todo um trabalho “de ‘despojamento’ que, poucos anos antes da reforma de Tuke e de Pinel, permite que ela apareça enfim isolada na grande figura flagrante e arruinada do desatino” (ibidem, p.458).

Para Foucault, outro ponto fundamental para a constituição da *experiência moderna* da loucura foi a afirmação do princípio jurídico da liberdade como essência da psicologia humana – “com Cabanis, a liberdade tornou-se uma natureza para o homem” (ibidem, p.479) – o louco é entendido como um indivíduo essencialmente desprovido de liberdade, portanto o internamento é o desdobramento lógico dessa “prisão” essencial. “O desaparecimento da liberdade, de consequência que era, torna-se fundamento, segredo, essência da loucura. É esta essência que deve prescrever o que se deve impor como restrição à liberdade material dos insensatos” (ibidem, p.479-80).

É esse duplo movimento de libertação e “reinternação” da loucura que permite torná-la objeto de conhecimento a partir do final do século XVIII. Assim, por um lado, não é o alienado (louco) que é internado por um saber objetivo em desenvolvimento, foi a alienação judicial e moral dos indivíduos que constituiu a base para a loucura tornar-se objeto de conhecimento (ibidem, p.501-4). E, por outro lado, a eventualidade de estar louco gradativamente deu nascimento “aos ternos de uma ciência objetiva do homem” (ibidem, p.503) e, conseqüentemente, a “loucura não mais falará do não ser, mas do ser do homem, no conteúdo daquilo que ele é e no esquecimento desse conteúdo” (ibidem, p.560). Isso ocorre em uma instituição específica, daí o “nascimento do asilo”.

Foucault procurou descrever os procedimentos do asilo de Philippe Pinel e do Retiro *Quaker* de William Tuke, sem recorrer aos mitos da libertação,¹⁹ da humanidade e da filantropia veiculados pela história “tradicional” da psiquiatria. De acordo com o autor, o asilo foi um local de “uniformização ética” de acordo com os “valores da família e do trabalho”, as virtudes burguesas (celibato, vivacidade, decoro etc.) seriam da natureza humana, nem a loucura mais louca pode apagá-las totalmente, é preciso resgatá-las para curar o louco. Uma passagem do *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (1809) de Pinel é elucidativa:

[...] o número de moças atacadas de idiotia é 7 vezes maior que o número de casadas na mesma situação nos anos XI e XIII; para a demência, a proporção é de duas a quatro vezes. Portanto, pode-se presumir que para as mulheres o casamento é uma espécie de preservativo contra as duas espécies de alienação mais inveteradas e, de ordinário, mais incuráveis. (apud Foucault, 1978, p.537)

Assim, a “virtude inalienável é ao mesmo tempo verdade e resolução da loucura. É por isso que, se ela impera, deverá imperar ainda mais. O asilo reduzirá as diferenças, reprimirá os vícios, extinguirá

19 Esse mito da libertação está fundado no ato de soltura parcial (já que nem todos foram soltos) dos loucos das correntes e das celas, efetivamente feito por Pinel.

as irregularidades” (Foucault, 1978, p.537). Além disso, o asilo produz efeitos na sociedade, isto é, permite afirmar que existe “uma classe da sociedade que vive na desordem, na negligência e quase na ilegalidade” (ibidem, p.538). Portanto, para Foucault, o asilo é ao mesmo tempo um “instrumento de uniformização moral e de denúncia social” (ibidem).

Essa exposição de *História da loucura* certamente desconsidera boa parte de seu conteúdo e argumentação, destacamos apenas alguns pontos significativos para demonstrar os princípios e procedimentos empregados por Foucault, a saber: o autor procurou descrever as *experiências* da loucura a partir de diferentes tipos de discursos e não discursos, que a constituíram em cada época; não procurou estabelecer o discurso verdadeiro ou assinalar aquele que seria uma pré-ciência do objeto fixo loucura; não recorreu ao econômico ou à consciência dos sujeitos para fundar esse objeto; e demonstrou que essa história não é a do progresso da ciência e sim a história do acaso, dos problemas e das soluções que foram impostas.

Daí, a sensação de vazio descrita por Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2012, p.3-4) ao final de sua leitura: “Ao terminarmos de ler o livro de Foucault não sabemos mais sobre o que é a loucura, temos mais dúvidas que certezas, passamos a duvidar se ela tem um ser, já que este expõe as diferentes formas como este ser foi visto e dito ao longo do tempo”. Essa passagem expõe elegantemente a tese do livro, ou seja, em cada um desses momentos socioculturais da Europa o louco foi especificado de uma determinada forma, que não obedece a um movimento de progresso rumo à Verdade da loucura ou a uma “ciência exata” da loucura. Por isso, também, Foucault (1978, p.581-4) encerra o texto questionando as “promessas da dialética” e assinalando o “retorno”, na modernidade, da *experiência trágica* da loucura, que estava latente desde a Renascença.

Esse estudo até hoje suscita polêmicas, nos interessa agora o debate em torno da noção de *experiência*. No prefácio da edição original – substituído nas reedições a partir de 1972 por um texto que não oferece uma “direção” teórico-metodológica ao livro –, o autor afirmou:

Há que se encontrar o momento dessa conjuração, antes de ela ter sido definitivamente estabelecida no reino da verdade, antes de ela ter sido reanimada pelo lirismo da protestação. Tratar de ir ao encontro, na história, desse grau zero da história da loucura, na qual ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha.²⁰

Considerando a versão original do livro, “Foucault parece ter pensando que havia ‘algo’ como uma loucura pura, buscada e encoberta por todas estas diferentes formas culturais – visão que ele abandona mais tarde” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.4). Essa projeção de um “grau zero” ou “essência pura” da loucura fez que alguns comentadores associassem os procedimentos analíticos de Foucault à fenomenologia, da qual o autor tentava se desprender; e outros associassem ao estruturalismo, em grande ascensão na época e concorrente da fenomenologia.²¹

Pierre Macherey, ao contrastar *História da loucura* com *Maladie mentale et personnalité* de 1954 e sua reedição bastante modificada e denominada *Maladie mentale et psychologie* de 1962, sustenta a tese de que a elaboração do livro de 1961 é o “primeiro passo” do autor em seu percurso para escapar da fenomenologia e do marxismo, bem como constituir um método particular de análise. Macherey assinala que na década de 1950 Foucault ainda acreditava em um discurso científico desmistificado e capaz de esclarecer com precisão os fatos patológicos reais, objetivos e trans-históricos relativos à “doença mental”. Argumenta, também, que o livro de 1954 é bastante influenciado pelo pensamento do jovem Marx de *A ideologia alemã* e, podemos acrescentar, pela psicologia de Ivan Pavlov. Pois nele Foucault procurou explicar o “fato patológico relativamente às condições reais” (Macherey, 1985, p.56), a alienação psicológica é um *reflexo* ou *projeção* da alienação socioeconômica (relações produtivas). “A verdade da alienação reside, pois, nas relações sociais que os homens mantêm entre si na sua existência que, de qualquer forma, quer esteja situada na categoria do normal ou na do patológico,

20 Cf. Prefácio (“Folie et déraison”) (Foucault, 2002b, p.152).

21 Cf. Dosse (1993, p.169-85); Candiottto, 2007, p.211-13); Dreyfus; Rabinow, 1995, p.4; Castro, 2009, p.264).

sempre é perturbada pelos conflitos materiais que lhes determinam as formas” (ibidem, p.56). Portanto, a função da psicologia de tipo marxista-existencialista, ao lado das outras ciências humanas, seria desalienar histórica e psicologicamente o homem.

Essa perspectiva também opera as seguintes associações:²² com a “propriedade comunitária privada” da Antiguidade o alienado psicologicamente é o “energúmeno” (indivíduo desprezível, inumano); na “propriedade feudal ou estamental” da Idade Média é o “demoníaco” (ser humano possuído, desviado); na “propriedade privada” (sociedade burguesa, capitalismo) entra no sistema contraditório da exclusão e inclusão. Assim, além da “determinação material” da alienação psicológica, essa perspectiva inclui uma teleologia histórica, “que leva da possessão à doença mental gradualmente tornando mais preciso”, menos mistificado, “um conceito de alienação, cujo o sentido apenas se desenvolveria progressivamente no correr da história” (Macherey, 1985, p.57).

Nos livros de Foucault da década de 1960, Macherey assinala não existir qualquer referência a uma “determinação material” ou a uma “teleologia histórica”. Porém, existiria a alusão a uma *experiência Verdadeira da loucura*, que é de tempos em tempos captada pelo discurso:

[...] nova problemática que Foucault definiu no começo dos anos 60, e que devia servir de ponto de partida, mas somente de ponto de partida, para suas investigações futuras. Nelas se esboça uma interpretação da história como processo de ocultação da verdade, cuja inspiração é evidentemente heideggeriana: se não existe verdade psicológica da loucura – o *homo psychologicus* não passando de uma tardia invenção da nossa cultura –, é porque a própria loucura, em sua verdade essencial e intemporal, rasga a história com seus relâmpagos que, embora intermitentes (Hölderlin, Nietzsche, Artaud...), não deixam de ser sinais indiscutíveis de sua inal-terável permanência. (ibidem, p.70)

22 Aqui estamos remetendo tanto ao texto de Macherey (1985, p.56-8), quanto a Marx e Engels (2007b, p.41-50, passim).

Desse modo, como também destacou Pierre Macherey, para circunscrever sua noção de *experiência*, Foucault necessitou fazer algumas correções em relação à definição “original”. Primeiro, em uma entrevista de 1971:

[...] de um lado, você tem as instituições, as práticas, espécies de hábitos, a maneira, por exemplo, como a polícia, as famílias ou a justiça classificavam, faziam a triagem dos loucos e os punham à sombra; era uma prática que apenas se enunciava, e têm-se todas as dificuldades do mundo para encontrar justamente as formas, as regras desses hábitos que não deixaram rastros porque elas não se formulavam. Eram sem enunciado. E, de outro lado, essas instituições, essas práticas da loucura eram, mesmo assim, até certo ponto ligadas e sustentadas por um discurso filosófico, religioso e jurídico, médico sobretudo, e foi esse conjunto de “práticas e discursos” que constituiu o que chamei de experiência da loucura, má palavra aliás, pois, na realidade, não é uma experiência.²³

Esse momento já corresponde ao eixo do poder, em que Foucault já não faz nenhuma alusão a uma *experiência Verdadeira da loucura*; e define a noção de *experiência* como um conjunto histórico de práticas e discursos que constituem em cada época um determinado modo de ser louco, de se experimentar a loucura. Posteriormente, na década de 1980, Foucault definiu sua noção de *experiência* em rejeição declarada à fenomenologia, ao existencialismo e ao marxismo, bem como inseriu mais detalhes aos termos de 1971, sem refutá-los:

Estudar assim, em sua história, formas de experiência é um tema que me veio de um antigo projeto: fazer uso de métodos de análise existencial no campo da psiquiatria e no domínio da doença mental. Por duas razões, que não eram independentes uma da outra, o projeto me deixou insatisfeito: sua insuficiência teórica no desenvolvimento do conceito de experiência e sua relação ambígua com uma prática psiquiátrica que, ao mesmo tempo, ignorava e supunha. Podia-se tentar resolver o primeiro

23 Cf. “Um problema que me interessa há muito tempo é o do sistema penal” (Foucault, 2006a, p.34).

problema, referindo a uma teoria geral dos seres humanos e tratar de outra forma o segundo problema, recorrendo ao “contexto econômico e social” tão frequentemente utilizado; poderia aceitar, assim, o dilema então dominante de uma antropologia filosófica e da história social. Mas eu me perguntava se não era possível, ao invés de jogar com estas alternativas, pensar a historicidade das formas de experiência. O que implica duas tarefas negativas: uma redução “nominalista” da antropologia filosófica e das noções que se poderia construir sobre esta; e um deslocamento em relação ao campo, os conceitos e métodos da história social. Positivamente, a tarefa era descobrir o domínio em que a formação, o desenvolvimento, a transformação das formas de experiência podem ter o seu lugar: isto é, uma história do pensamento. Por “pensamento”, quero dizer o que estabelece, em diversas formas possíveis, o jogo de verdadeiro e falso e, portanto, constitui o ser humano como sujeito do conhecimento; que fundamenta a aceitação ou rejeição da regra e constitui os seres humanos como sujeitos sociais e jurídicos; o que estabelece a relação consigo mesmo e com os outros, e que constitui o ser humano como um sujeito ético.²⁴

24 “Étudier ainsi, dans leur histoire, des formes d’expérience est un thème qui m’est venu d’un projet plus ancien: celui de faire usage des méthodes de l’analyse existentielle dans le champ de la psychiatrie et dans le domaine de la maladie mentale. Pour deux raisons qui n’étaient pas indépendantes l’une de l’autre, ce projet me laissait insatisfait: son insuffisance théorique dans l’élaboration de la notion d’expérience et l’ambiguïté de son lien avec une pratique psychiatrique que tout à la fois il ignorait et supposait. On pouvait chercher à résoudre la première difficulté en se référant à une théorie générale de l’être humain; et traiter tout autrement le second problème par le recours si souvent répété au ‘contexte économique et social’; on pouvait accepter ainsi le dilemme alors dominant d’une anthropologie philosophique et d’une histoire sociale. Mais je me suis demandé s’il n’était pas possible, plutôt que de jouer sur cette alternative, de penser l’historicité même des formes de l’expérience. Ce qui impliquait deux tâches négatives: une réduction «nominaliste» de l’anthropologie philosophique ainsi que des notions qui pouvaient s’appuyer sur elle, et un déplacement par rapport au domaine, aux concepts et aux méthodes de l’histoire des sociétés. Positivement la tâche était de mettre au jour le domaine où la formation, le développement, la transformation des formes d’expérience peuvent avoir leur lieu: c’est-à-dire une histoire de la pensée. Par ‘pensée’, j’entends ce qui instaure, dans diverses formes possibles, le jeu du vrai et du faux et qui, par conséquent, constitue l’être humain comme sujet de connaissance; ce qui fonde l’acceptation ou le refus de la règle et constitue l’être humain comme sujet social et juridique; ce qui instaure le rapport avec soi-même et avec les autres, et constitue l’être humain comme sujet éthique” (Préface à l’Histoire de la sexualité, in Foucault, 1994d, p.579).

Em outras palavras, a noção de *experiência* em Foucault, por um lado, não remete a uma procura das significações profundas a partir da experiência vivida, que seriam a expressão do que é em seu *ser* o sujeito humano – tarefa da “antropologia filosófica” que emerge na fenomenologia e no existencialismo. E, por outro lado, não é determinada em última instância pelo socioeconômico, nem mesmo se refere a um “conceito de junção” entre “ser social” e “consciência social” como em Thompson; enfim, não possui um fundamento (relações de produção) como no marxismo. Sua noção de experiência, nessa última definição, remete às práticas (discursivas ou não) que variam historicamente e constituem os seres humanos como sujeitos, essas práticas podem ser lidas a partir de três domínios que correspondem aos eixos: as práticas relativas aos saberes, às relações de poder e ao governo de si. Daí a noção de *experiência limite* pensada a partir da leitura de Nietzsche, Maurice Blanchot e Georges Bataille que tem por função “arrancar o sujeito de si próprio, de fazer com que não seja mais ele próprio ou que seja levado a seu aniquilamento ou à sua dissolução. É uma empreitada de dessubjetivação”²⁵ operada por práticas que levam ao limite aquelas “predominantes” em cada época, possibilitando o surgimento de outro sujeito.

Independentemente dos deslocamentos na noção de *experiência*, é possível dizer que tanto em *História da loucura* quanto em *O nascimento da clínica* – livro publicado em 1963 que descreve a ruptura entre a medicina clássica (século XVIII) e a medicina moderna (século XIX), não como o momento em que a “ciência médica depois de especular durante muito tempo” tinha, finalmente, “recomeçado a perceber ou a escutar mais a razão do que a imaginação” –, Foucault (1977a, p.X) se dedica a *descrever séries de elementos* (práticas, discursos, acontecimentos etc.) e suas relações. Essas descrições constituem *quadros* que se alteram no tempo estabelecendo uma época (um tipo de *experiência* da loucura ou uma forma de medicina). Essa *descrição* é feita a partir, basicamente, de duas camadas: *dizibilidades e visibilidades*.²⁶ É a

25 Cf. “Conversa com Michel Foucault” (Foucault, 2010a, p.291).

26 Acompanhamos aqui as discussões feitas por Deleuze (1988, p.57-77).

partir da interpenetração dessas camadas que se formam os *saberes*, os enunciados compõem a camada discursiva que possui regras próprias que variam historicamente; as “práticas de dizer” obedecem em cada época a um “regime enunciativo”. Por exemplo, entre os séculos XVII e XVIII, o discurso médico sobre a doença em geral opera pelas possibilidades dadas pela “classificação das espécies”.

As visibilidades, por sua vez, formam a camada não discursiva, “não são formas de objetos, nem mesmo formas que se revelariam ao contato com a luz e com a coisa, mas formas de luminosidade” (Deleuze, 1988, p.62); ou seja, se referem as práticas de *ver* que mudam ao longo da história, não se discute a verdade do objeto ou a forma verdadeira como este se dá a uma ciência positiva. Por exemplo, a “liberdade” do mundo, a aglomeração do internato ou a especificação do asilo são formas distintas de luminosidade da loucura; ou, em relação à doença, essas formas de luminosidade fazem “reverberarem os sintomas, quer como a clínica, desdobrando capas em duas dimensões [espacial e temporal], quer como a anatomia patológica, redobrando-as segundo uma terceira dimensão que devolve ao olho a profundidade e ao mal um volume (a doença como ‘autópsia’ do vivo)” (ibidem, p.67).

Essas duas camadas de práticas que constituem os *saberes* possuem naturezas distintas, obedecem a regimes diferentes, uma produz o “ser-linguagem” e a outra, o “ser-luz”: “Entre os dois não há isomorfismo, não há conformidade, embora haja pressuposição recíproca e primado do enunciado” (ibidem, p.70). Em outras palavras, na interpenetração do enunciado e da visibilidade surgem os *saberes*, mas esses são antes de tudo práticas discursivas, por isso existe o *primado* (que não se deve confundir com *determinação*) do regime enunciativo sobre o regime visual no que concerne à constituição dos *saberes* (ibidem, p.78-100). Por exemplo, a existência da clínica no século XVIII e, conseqüentemente, sua forma de visibilidade de duas dimensões (espacial e temporal) não desarticulam o discurso da medicina das espécies (unidimensional, preocupado com a descrição da essência), por isso nesse caso Foucault utilizou o termo *protoclínica*; foi preciso uma mudança no regime enunciativo para o que era *visível* na clínica se tornar *dizível*, por isso que ele afirmou sobre essa época: “Não se sabia

como restituir pela palavra o que se sabia ser apenas dado ao olhar, o *Visível* não era *Dizível*, nem *Ensinável*” (ibidem, p.56).

Dizibilidade, *visibilidade* e *saber* são noções que, no livro *Vigiar e punir* mais de uma década depois, serão incorporadas na noção de *microfísica do poder*. Porém, o *primado* já não será do enunciado, pois a “questão do poder” já terá sido tematizada. No livro seguinte, ainda atentando para o *primado* do enunciado, Foucault discorreu principalmente sobre a regularidade entre os discursos, considerando os conhecimentos empíricos como da vida, e os especulativos, como da “antropologia filosófica”.

Nem palavras, nem coisas: uma crítica

Em *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas, publicada pela primeira vez em 1966, Foucault descreve as três *epistémês* do conhecimento Ocidental, da Renascença até os dias atuais. As definições dos métodos e noções utilizados nessa arqueologia são minimamente explicitadas no prefácio e ao longo do livro – em nota fica a promessa de um livro posterior que as elucide –, trata-se da descrição das *condições de possibilidade* (do *a priori* histórico, do *sistema geral de pensamento*, da *positividade*, da *modalidade de ordem*, entre outras sinónimas utilizadas pelo autor) que regem em cada cultura (especificada no tempo e no espaço) suas diversas formas de conhecimento empírico e especulativo (Foucault, 1999a, p.xvi-xix). Em outras palavras, é uma descrição das regularidades entre os *saberes* de uma época, que servem como regra histórica (portanto, transitória) para sua (re)produção e transformação (ibidem, p.218-19).

Dessa forma, a arqueologia empreendida em *As palavras e as coisas*, em primeiro lugar, não é uma “história das opiniões, isto é, das escolhas operadas segundo os indivíduos, os meios, os grupos sociais” (ibidem, p.103); é a descrição de como um mesmo “*a priori* histórico” possibilitou uma variedade de opiniões e de *saberes* em uma época (ibidem). E, em segundo lugar, conforme o autor, não é uma história tradicional das ideias ou das ciências. Pois não pretende avaliar os conhecimentos a partir “de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas

formas objetivas”, bem como recusa a teleologia dos conhecimentos, “de sua perfeição crescente” ou de “seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer” (ibidem, p.xvi-xvii). Inclusive, Foucault insiste na existência de uma significativa *descontinuidade* entre as *epistémês*, a ponto de, por estarmos na *epistémê* moderna, “perdermos a memória” (ibidem, p.102-3) sobre certos aspectos do pensamento clássico.²⁷

Os procedimentos, as noções e as teses de *As palavras e as coisas* suscitaram o que Foucault denominou muitos anos depois “uma surra por todos os lados”, inclusive do amigo e ex-professor Louis Althusser, que chegou a dizer: “Vou ter que lhe passar um belo ‘sabão’, um dia destes. Ele deu entrevistas idiotas sobre Marx”.²⁸ A profusão das críticas teve como ápice ou forma sintética o debate ácido entre Foucault e Jean-Paul Sartre, ocorrido entre 1966 e 1967, por meio de entrevistas em que os debatedores nunca ficaram frente a frente. Contra o livro foram levantados, em síntese, quatro pontos: rejeição da *práxis* ou, dito de outras formas, inversão da dialética, predomínio e independência da superestrutura ou do discurso sobre as relações materiais etc.; acepção “monolítica” de *epistémê*, que seria uma unidade soberana que faria todo mundo pensar igual; primazia do *sistema* sobre os *sujeitos*, os homens como *trägers* das estruturas para recordarmos as palavras de Thompson; e ênfase na *descontinuidade*, predomínio da sincronia em detrimento da diacronia, o que produziria um método a-histórico.²⁹

O importante é que essas críticas visam, sobretudo, desqualificar as investidas de Foucault contra o existencialismo e o marxismo. É quase nesses termos que Sartre resume sua análise do livro, na conhecida frase:

27 Por exemplo: “É, sem dúvida, porque o pensamento clássico da representação exclui a análise da significação que nós, que só pensamos os signos a partir desta, temos tanta dificuldade, a despeito da evidência, em reconhecer que a filosofia clássica, de Malebranche à Ideologia, foi inteiramente uma filosofia do signo” (Foucault, 1999a, p.91).

28 Cf. Althusser, “Carta a Franca Madiona. 3 de agosto de 1966” (apud Eribon 1996, p.194).

29 Cf. Eribon (1990, p.164-70; 1996, p.100-10, 192-4); Sartre (1966); Foucault, 2010a, p.289-347; 1994a, p.662-8).

“Por trás da história, fique bem entendido, que é o marxismo que é visado. Trata-se de constituir uma ideologia nova, a última barragem que a burguesia pode ainda erguer contra Marx”.³⁰ Ora, que barragem seria essa?

Enquanto Thompson criticou texto de Marx na tentativa de corrigir/completar seu pensamento, Foucault se dedicou a descrever o sistema de pensamento do qual o marxismo faz parte, com esse procedimento denunciou suas falhas. As críticas a Marx presentes em *As palavras e as coisas* podem ser divididas em três pontos, a saber: o lugar de Marx na constituição da hermenêutica moderna, na economia política e na analítica da finitude.

O primeiro ponto aparentemente não é uma crítica, uma vez que Foucault designa Marx como um dos fundadores da hermenêutica moderna. Segundo o autor, na *epistémê clássica* (séculos XVII e XVIII) a linguagem era totalmente transparente, permitia sem distúrbio representar a ordem do mundo e “só se podia conhecer as coisas do mundo passando por ela” (Foucault, 1999a, p.409). A partir do século XIX, a análise do discurso é substituída pela análise da linguagem, pois essa se torna opaca em relação à sua capacidade de representar as coisas. É o retorno³¹ do “ser da linguagem” e da possibilidade de ela ser tomada como objeto de conhecimento, com leis e história próprias, de modo diverso pela filologia, hermenêutica, semiologia etc. Por isso, o “ser da linguagem” emerge na modernidade num “pulular múltiplo”, existe de modo disperso:

[...] para os filólogos, as palavras são como tantos objetos constituídos e depositados pela história; para os que querem formalizar, a linguagem deve despojar-se de seu conteúdo concreto e só deixar aparecer as formas universalmente válidas do discurso; se se quer interpretar, então as palavras tornam-se texto a ser fraturado para que se possa ver emergir,

30 “*Derrière l’histoire, bien entendu, c’est le marxisme qui est visé. Il s’agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx*” (Sartre 1966, p.1).

31 É um retorno, pois na *epistémê* da Renascença a linguagem também é opaca, as palavras também são coisas do mundo e estão ligadas as outras coisas pela *semelhança*. A tarefa do homem é reconstituir o “Texto primitivo” por meio da interpretação dessas *semelhanças* (cf. Foucault, 1999a, p.23-63).

em plena luz, esse outro sentido que ocultam; ocorre enfim à linguagem surgir por si mesma num ato de escrever que não designa nada mais que ele próprio [que é a literatura]. (ibidem, p.419)

Em meio a esse retorno do “ser da linguagem”, destacamos³² o valor crítico atribuído a seu estudo. Pois, quando tornada realidade histórica, a linguagem torna-se também o depósito dos hábitos mudos e das tradições obscuras dos povos; quando os homens exprimem seu pensamento a partir dela não percebem que são dominados por todo o ruído histórico acumulado nas palavras: “A verdade do discurso é burlada pela filologia” (ibidem, p.412). Daí, segundo Foucault, o desenvolvimento no pensamento moderno de duas técnicas correlatas de análise, as únicas que conhecemos, a saber: a formalização e a interpretação.³³ A primeira, diz respeito “a pretensão de fazer falar a linguagem por sob ela própria e o mais perto possível do que, sem ela, nela se diz; [...] a pretensão de controlar toda a língua eventual e de a vergar pela lei do que é possível dizer” (ibidem, p.414). Em relação à segunda, se a linguagem é opaca, falsificadora etc., surge a

32 Ao contrário de nós, Foucault (1999a, p.412-13) destacou o surgimento da literatura, pois é somente aí, segundo ele, que a linguagem “cintila no esplendor do seu ser”.

33 De acordo com Foucault (1999a, p.414-15), essas técnicas são em parte interdependentes, uma vez que a hermenêutica moderna precisa de uma linguagem formalizada para expor sua interpretação; ao mesmo tempo, para formalizar é preciso um mínimo de exegese. Disso o autor concluiu que, em relação à “divisão entre a interpretação e a formalização, é verdade que ela hoje [década de 1960, na França] nos pressiona e nos domina. Mas não é bastante rigorosa, a bifurcação que ela delinea não se entranha suficientemente longe em nossa cultura, seus dois ramos são demasiado contemporâneos para que possamos dizer sequer que ela prescreve uma simples escolha ou que nos convida a optar entre o passado que acreditava no sentido e o presente (o futuro) que descobriu o signifiante. Trata-se, de fato, de duas técnicas correlativas, cujo solo comum de possibilidade é formado pelo ser da linguagem, tal como se constitui no limiar da idade moderna. A relevância crítica da linguagem, que compensava seu nivelamento ao objeto, implicava que ela fosse reaproximada, ao mesmo tempo, de um ato de conhecer isento de toda fala, e daquilo que não se conhece em cada um de nossos discursos. [...] O estruturalismo e a fenomenologia encontram aqui, com sua disposição própria, o espaço geral que define seu lugar-comum” (ibidem).

“necessidade de remontar das opiniões, das filosofias e talvez mesmo das ciências até as palavras que as tornaram possíveis e, mais além, até um pensamento cuja a vivacidade não estaria ainda presa na rede das gramáticas” (ibidem, p.412); em suma, é preciso interpretar como fizeram Nietzsche, Freud e Marx.

As *palavras e as coisas* não é o primeiro momento em que Foucault discute essa questão, já havia tratado dela em sua apresentação denominada “Nietzsche, Freud e Marx” no Colloque de Royaumont em julho de 1964. De acordo com o autor, o pensamento desses três autores não opera pelas regras das *epistémês* anteriores. Por um lado, o próprio ato de interpretar já é uma ruptura em relação ao classicismo, em que a linguagem é transparente. Por outro lado, em oposição à exegese renascentista, a hermenêutica moderna percebe os signos como “malévolos” e não descobre um “discurso primeiro” (ibidem, p.413). Isto é, para Nietzsche, Marx e Freud os signos não transparecem sua relação com o significado por meio do jogo da semelhança, bem como a interpretação não pode se concluir, “pois no fundo tudo já é interpretação; cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos”.³⁴ Em relação a Marx, isso fica evidente, segundo Foucault, no primeiro livro de *O capital*, que já é uma interpretação da interpretação, uma “exegese do ‘valor’” (Foucault, 1999a, p.412-13), e no *18 de Brumário de Luís Bonaparte*, livro em que Marx “jamais apresenta sua interpretação como interpretação final” e afirma “que se poderia interpretar em um nível mais profundo, ou em um nível mais geral”.³⁵

Essa análise de Foucault gerou polêmica; após sua apresentação no referido Colóquio, ele foi questionado se Marx não estaria em oposição a Nietzsche? E se a *infraestrutura* não seria o “fim da interpretação” – o fundamento, o signo absoluto etc. – em Marx? Foucault, por um lado, não recusa as diferenças entre os três pensadores, apenas destacou a regularidade existente na forma como eles tratam os signos em comparação às *epistémês* anteriores. E, por outro lado, afirmou que

34 Cf. “Nietzsche, Freud e Marx” (Foucault, 2005a, p.47).

35 Cf. “Nietzsche, Freud e Marx” (Foucault, 2005a, p.52).

ainda não havia desenvolvido completamente sua ideia em relação a Marx (Foucault, 2005a, p.51-2), dando a entender no final de sua apresentação que foram os marxistas – não Marx – que remetem a interpretação ao “signo absoluto”:

A morte da interpretação é acreditar que há signos, signos que existem primeiramente, originalmente, realmente, como marcas coerentes, pertinentes e sistemáticas. A vida da interpretação, pelo contrário, é acreditar que só há interpretações. Parece-me que é preciso compreender uma coisa que muitos de nossos contemporâneos esquecem, que a hermenêutica e a semiologia são dois inimigos implacáveis. Uma hermenêutica, que se restringe de fato a uma semiologia, acredita na existência absoluta dos signos: ela abandona a violência, o inacabado, a infinitude das interpretações, para fazer reinar o terror do índice e suspeitar da linguagem. Reconhecemos aqui o marxismo, após Marx. Ao contrário, uma hermenêutica que se envolve consigo mesma entra no domínio das linguagens que não cessam de implicar a si mesmas, essa região intermediária entre a loucura e a pura linguagem. É ali que reconhecemos Nietzsche. (ibidem, p.50)

É certo que entre Marx, Freud e Nietzsche o “fiel da balança”³⁶ é o último no pensamento de Foucault, pois é o único que recusa veementemente a essência das coisas, o sentido da história e a Verdade; bem como entende a história como “luta de interpretações”. Isso levou Foucault a recusar definitivamente a “hermenêutica marxiana” em favor da “genealogia nietzschiana”, pelo menos é desse modo que o próprio filósofo francês descreve e se apropria do pensamento nietzschiano a partir da década de 1970.³⁷

36 Essa expressão foi retirada de Ernani Chavis (2009, p.296), que ao discutir a diferença entre a perspectiva de Foucault e a de Paul Ricoeur, afirmou: “É Nietzsche o fiel da balança e é ele quem, no fundo, dá as cartas quando Foucault se refere à questão da interpretação. Interpretação e perspectivismo no sentido nietzschiano se constituiriam assim, nos grandes antípodas, para Foucault, da hermenêutica enquanto restauração do sentido [como defende Ricoeur]”.

37 Essa posição de Foucault foi por ele detalhada no texto “Nietzsche, a genealogia e a história”, que discutiremos quando tratarmos o “eixo do poder”. Essa questão é discutida nesse mesmo sentido em Dreyfus e Rabinow (1995, p.116-31).

Em relação ao segundo ponto, o lugar de Marx na economia política, sem dúvida as análises de Foucault foram entendidas pelos marxistas da época como um ataque. Segundo o filósofo francês, foi o pensamento de David Ricardo que primeiro deixou de operar pelas regras da *epistémê* clássica no “campo da economia”, e o pensamento econômico de Marx não introduz nenhuma novidade ou ruptura em termos *epistêmicos*; ambos operam pelas mesmas regras da *epistémê moderna*.

Segundo Foucault, Ricardo, ao entender a produção como “a fonte de todo o valor”, rompe com o princípio da *representação* próprio da *epistémê clássica*, em que o valor de uma coisa se refere à sua capacidade de *representar* outra coisa no comércio. As teorias do valor na *epistémê clássica* procuravam explicar “como, pelo gesto primitivo da permuta, uma coisa pode ser dada como equivalente a outra, como a estimação da primeira pode ser reportada à estimação da segunda” (Foucault, 1999a, p.279). Diferentemente, na perspectiva de Ricardo:

Se as coisas valem tanto quanto o trabalho que a elas se consagrou, ou se, pelo menos, seu valor está em proporção a esse trabalho, não é porque o trabalho seja um valor fixo, constante e permutável sob todos os céus e em todos os tempos, mas sim porque todo valor, qualquer que seja, extrai sua origem do trabalho. E a melhor prova disso está em que o valor das coisas aumenta com a quantidade de trabalho que lhes temos de consagrar se as quisermos produzir; porém não muda com o aumento ou baixa dos salários pelos quais o trabalho se troca como qualquer outra mercadoria. (ibidem, p.349)

Assim, a produção é um elemento anterior a toda *representação*, mesmo que na circulação das mercadorias a noção de *representação* ainda opere, o fundamento do valor é a produção. Dessa transformação, Foucault destaca três importantes consequências. Primeira, a análise da cadeia produtiva (divisão do trabalho, capital investido, instrumentos utilizados etc.), por um lado, insere um índice temporal em que o valor se acumula sucessivamente, e, por outro lado, essa acumulação depende das próprias condições de produção (os custos podem ser maiores ou menores); não de valores temporais fixos, como uma “jornada de subsistência” (ibidem, p.350-1).

Segunda consequência, desde Ricardo surge a noção de uma “raridade” natural, uma “carência originária” de produtos de subsistência que aflige o ser humano desde as primeiras formações sociais. Isso é o que Foucault denomina fundamento antropológico da economia, que consiste em afirmar que essencialmente todo ser humano precisa trabalhar – gastar sua vida – para evitar sua morte:

A cada instante de sua história, a humanidade só trabalha sob a ameaça da morte: toda população, se não encontra novos recursos, está fadada a extinguir-se; e inversamente, à medida que os homens se multiplicam, empreendem trabalhos mais numerosos, mais longínquos, mais difíceis, menos imediatamente fecundos. Como a pendência da morte se faz mais temível à proporção que as subsistências necessárias se tornam de mais difícil acesso, o trabalho, inversamente, deve crescer em intensidade e utilizar todos os meios de se tornar mais prolífico. (ibidem, p.352-3)

A terceira consequência é a “evolução econômica”, o princípio de raridade presente no pensamento de Ricardo já indica um sentido de desenvolvimento para economia: aumento de população, aumento das necessidades e, conseqüente, aumento da produção; novo aumento da população... até os limites já previstos por Thomas Malthus; ou seja, emerge aí um sentido e um fim para História:

Paradoxalmente, é a historicidade introduzida na economia por Ricardo que permite pensar essa imobilização da História. O pensamento clássico concebia para a economia um futuro sempre aberto e sempre cambiante; mas tratava-se, de fato, de uma modificação de tipo espacial: o quadro que, pensava-se, as riquezas formavam ao se desenvolverem, e ao serem trocadas e ordenadas, podia muito bem ampliar-se permanecia, porém, o mesmo quadro, cada elemento perdendo um pouco de sua superfície relativa mas entrando em relação com novos elementos. Em contrapartida, é o tempo cumulativo da população e da produção, é a história ininterrupta da raridade que, a partir do século XIX, permite pensar o empobrecimento da História, sua inércia progressiva, sua petrificação e, dentro em breve, sua imobilidade rochosa. (ibidem, p.356)

Para Foucault, é a mesma *configuração epistêmica* que governa o discurso de Ricardo e o de Marx. A única diferença é que o primeiro apresenta uma solução pessimista para o “fim” da história, a saber: ao mesmo tempo que a “raridade” das condições de subsistência é compensada pelo desenvolvimento da produção e da população, esse desenvolvimento amplia o rigor da raridade até a estabilização. Marx, por sua vez, apresenta uma versão positiva ou revolucionária, a saber: o desenvolvimento capitalista da produção gera um número cada vez maior de proletários e de condições revolucionárias (limiar de subsistência, estagnação do desenvolvimento das forças produtivas, vanguarda esclarecida etc.), com o comunismo chegaríamos ao fim da “pré-história” humana, atingiríamos nossa finitude que é ao mesmo tempo completude histórica. “Mas, sem dúvida, pouco importa a alternativa entre o ‘pessimismo’ de Ricardo e a promessa revolucionária de Marx” (ibidem, p.359), são apenas duas opções de um mesmo sistema.

O marxismo está no pensamento do século XIX como peixe n’água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar. Se ele se opõe às teorias “burguesas” da economia e se, nessa oposição, projeta contra elas uma reversão radical da História, esse conflito e esse projeto têm por condição de possibilidade não a retomada de toda a História nas mãos, mas um acontecimento que toda a arqueologia pode situar com precisão e que prescreveu simultaneamente, segundo o mesmo modo, a economia burguesa e a economia revolucionária do século XIX. Seus debates podem agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície: são tempestades num copo d’água. (ibidem, p.360)

Enfim, diferente do que pensam os marxistas, nomeadamente Althusser e seus discípulos,³⁸ para Foucault, Marx não estabelece nenhuma ruptura epistemológica, não aproxima o nosso conhecimento da Verdade (ou da ciência em oposição à ideologia) e opera sobre a mesma base *epistêmica* do “pensamento burguês”.

38 Segundo Didier Eribon (1996, p.193), a última frase (na versão original) da passagem citada acima faz referência direta ao “lago dos Ernests” que se encontra no pátio da École Normale, instituição a qual os althusserianos estão vinculados.

Finalmente, o último ponto da análise de Foucault sobre Marx, a *analítica da finitude*. Em linhas gerais, segundo Foucault, no começo do século XIX emerge uma forma de pensamento filosófico circular e estéril que define a finitude do homem, ou seja, seus limites e as possibilidades concretas e intelectuais de seu *ser*; a partir das determinações empíricas da vida, da linguagem e do trabalho. Ao mesmo tempo, essa forma de pensamento afirma que essas empiricidades têm como fundamento e só podem ser conhecidas a partir do próprio *ser* do homem. Assim, a *analítica da finitude* abre a possibilidade do homem conhecer toda a verdade e atingir o máximo de suas capacidades, a partir de uma reduplicação do *positivo* no *fundamental* e vice-versa. Nas palavras de Foucault (1999a, p.436):

A experiência que se forma no começo do século XIX aloja a descoberta da finitude não mais no interior do pensamento do infinito, mas no coração mesmo desses conteúdos que são dados, por um saber finito, como as formas concretas da existência finita. Daí o jogo interminável de uma referência reduplicada: se o saber do homem é finito, é porque ele está preso, sem liberação possível, nos conteúdos positivos da linguagem, do trabalho e da vida; e inversamente, se a vida, o trabalho e a linguagem se dão em sua positividade, é porque o conhecimento tem formas finitas.

Ou seja,

Os temas modernos de um indivíduo que vive, fala e trabalha segundo as leis de uma economia, de uma filologia e de uma biologia, mas que, por uma espécie de torção interna e de superposição, teria recebido, pelo jogo dessas próprias leis, o direito de conhecê-las e de colocá-las inteiramente à luz. (ibidem, p.427)

Essa *analítica* opera por três *estratégias*, a saber: *empírico-transcendental*, *cogito-impensado* e *recuo-retorno da origem*; o pensamento de Marx dá testemunho de cada uma delas. No primeiro caso, Foucault afirma que Marx – e Comte – oscila entre o *positivismo* e a *escatologia*, entre fundamentar sua verdade transcendental na verdade verdadeira

do objeto (homem) empírico: “a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação” (ibidem, p.441); e antecipar a verdade verdadeira e fomentá-la pelo discurso que, portanto, é verdadeiro: “a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação” (ibidem). O que temos nesses procedimentos é a repetição do empírico no transcendental:

Comte e Marx são realmente testemunhas desse fato de que a escatologia (como verdade objetiva por vir do discurso sobre o homem) e o positivismo (como verdade do discurso definida a partir daquela do objeto) são arqueologicamente indissociáveis: um discurso que se pretende ao mesmo tempo empírico e crítico só pode ser, a um tempo, positivista e escatológico; o homem aí aparece como uma verdade ao mesmo tempo reduzida e prometida. A ingenuidade pré-crítica nele reina sem restrições. (ibidem, p.441-2)

No segundo caso, para Foucault, a forma do *impensado* em Marx é o homem alienado. Contudo, o que é o homem alienado? Para Marx, o trabalho constitui a natureza humana, deve servir para satisfazer os desejos e as necessidades do próprio ser que produz, é isso que diferencia o homem dos outros animais:

É justamente em seu trabalho exercido no mundo objetivo que o homem realmente se comprova como um *ente-espécie*. Essa produção é sua vida ativa como espécie; graças a ela, a natureza aparece como trabalho e realidade *dele*. O objetivo do trabalho, portanto, é a objetificação da *vida como espécie do homem*, pois ele não mais se reproduz a si mesmo apenas intelectualmente, como na consciência, mas ativamente e em sentido real, e vê seu próprio reflexo em um mundo por ele construído. (Marx, 1844, p.5)

Assim, em Marx, o homem alienado é aquele destituído dessa atividade produtora, nesses termos fundamentais. Ou seja, é alienado em relação ao produto de seu trabalho, o que eu produzo não atende minhas necessidades ou desejos; e em relação à própria produção, desconheço os aspectos técnicos e sociais do meu trabalho; conseqüentemente, o meu trabalho não é expressão objetiva do meu *ser*, é apenas uma meio

de sobrevivência. Ainda, ser alienado em relação à expressão objetiva do seu próprio *ser*, implica uma alienação em relação a minha *espécie*, isto é, “cada homem ser alienado dos outros, e cada um dos outros ser igualmente alienado da vida humana” (ibidem); o que explica a dominação de classe, a ideologia etc. (ibidem; cf. Quintaneiro, 2002, p.51-6).

A questão para Foucault é que o “homem alienado” de Marx não foi pensado de um “modo autônomo”, uma vez que só pôde ser pensado em relação ao “homem desalienado”, em relação à *espécie homem* – um duplo empírico-transcendental bastante confuso e ambíguo. “De fato, o inconsciente e, de maneira geral, as formas do impensado, não foram à recompensa oferecida a um saber positivo do homem. O homem e o impensado são, ao nível arqueológico, contemporâneos” (Foucault, 1999a, p.450). Nesse sentido, Marx não descobriu positivamente (empiricamente) o “homem alienado”, apenas estabeleceu o “homem na sua verdade” e, como corolário, o “homem em sua ilusão”. O homem alienado é o esquecimento do *ser* do homem, mas que não se aparta completamente dessa essência. Esse homem alienado deve ser pensado e, como o pensamento moderno é sempre um “modo de ação” (ibidem, p.452-3), desalienado ou “reconciliado com sua própria essência”. Pois, fundamentalmente “o pensamento moderno avança naquela direção em que o outro do homem deve tornar-se o Mesmo que ele” (ibidem, p.453).

No último caso, para Foucault o pensamento moderno abre a possibilidade da existência de um sentido para a história. Pois alguns pensadores, ao depararem com a impossibilidade de conhecer as origens do homem no passado, vão prometer o conhecimento de sua verdade no fim da história, no momento em que esse *gêrmen* encontra seu acabamento; aqui encontramos, entre outros, novamente Marx:

Assim, de Hegel a Marx e a Spengler, desenvolveu-se o tema de um pensamento que, pelo movimento em que se realiza – totalidade alcançada, retomada violenta no extremo despojamento, declínio solar – curva-se sobre si mesmo, ilumina sua própria plenitude, fecha seu círculo, reencontra-se em todas as figuras estranhas de sua odisséia e aceita desaparecer nesse mesmo oceano donde emanara [...]. (ibidem, p.461)

O fundamental para Foucault, nessa busca da origem aberta pela configuração da *epistémê moderna*, nessa promessa do retorno, “da realização e das plenitudes acabadas”; é a procura do “Mesmo”, daquilo que o *ser* do homem já é; enfim, a confirmação do Homem: “através do domínio do originário que articula a experiência humana com o tempo da natureza e da vida, com a história, com o passado sedimentado das culturas, o pensamento moderno se esforça por reencontrar o homem em sua identidade” (ibidem, p.462).

Segundo Foucault, todas essas formas da *analítica da finitude* requerem uma antropologia. A questão filosófica primordial da *epistémê moderna*, que repercute e se sustenta no conhecimento empírico da biologia, da economia e da filologia; que fundamenta a existência das *ciências humanas*, psicologia, sociologia e teoria literária; é um deslocamento confuso da questão kantiana: *Was ist der Mensch?* [O que é o Homem]. Pois, para o pensamento moderno todo o conhecimento empírico sobre o homem “vale de campo filosófico possível, em que se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda a verdade” (ibidem, p.472). Daí, os intelectuais modernos, sobretudo os filósofos, aderiram ao “sono antropológico” que consiste em uma definição confusa e ambígua do que é o homem em sua essência, para assinalar tudo o que ele pode conhecer e o que deve fazer para tornar-se o que é na Verdade.

A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso. (ibidem, p.473)

O Homem que Foucault deseja sacrificar ao final do livro é, portanto, essa essência que fundamenta o modo de pensar moderno, em

favor da possibilidade de sermos Outros e não o Mesmo. Em uma entrevista do final de 1978, Foucault retomou e esclareceu precisamente o que entende pela “morte do Homem”: “Quando falo da morte do homem, quero pôr fim em tudo o que quer fixar uma regra de produção, um objetivo essencial a essa produção do homem pelo homem” (ibidem, p.352). Para além de todas as confusões e simplificações que ele gerou no livro – e isso ele admite – a tese defendida com a “morte do Homem” é que os seres humanos se constituem “em uma série infinita e múltipla de subjetividades diferentes, que jamais terão fim e que jamais nos colocarão em face de alguma coisa que seria o homem” (ibidem, p.326).

Apesar de não haver referências diretas na versão publicada³⁹ de *As palavras e as coisas*, o grande alvo de Foucault é o existencialismo sartriano, um dos principais inventores e defensores desse Homem. Por exemplo, segundo Luiz Damon Moutinho (2006), no livro *Crítica da razão dialética* de 1960, Sartre desenvolve sua noção de *prático-inerte* que se refere a toda a *matéria* (objetiva ou subjetiva) trabalhada pelo homem, carregada pelos sentidos humanos; que age novamente sobre ele, produzindo sua passividade. Assim, o que o homem produz acaba por o escravizar, o *aliena* de suas capacidades *essenciais* de produção; transformando o homem em um meio de reprodução. É preciso então fazer intervir novamente a *práxis*, gerando um movimento dialético de *interiorização* do *prático-inerte* e *exteriorização* da *ação humana* (essencial), o que possibilita articular determinação e liberdade, promover o processo histórico e *desalienar* o homem. Ora, na perspectiva de Foucault – sobretudo em sua oposição a Marx –, para operar essa *desalienação*, seria preciso existir o homem em sua Verdade, o que é um empírico-transcendental pouco

39 Segundo Didier Eribon (1990, p.160-1), parte desse livro é a “tese complementar”, uma introdução à *Antropologia de Kant*, que acompanhou *História da loucura* em 1961, na qual Foucault ataca veementemente a “antropologia” de Sartre e Merleau-Ponty. De acordo com Raymond Bellour, que leu as provas do livro pouco antes da publicação, essa continha numerosos ataques a Sartre que Foucault suprimiu para publicação.

convincente, uma invenção do pensamento moderno.⁴⁰ Em 1983, Foucault precisou suas reservas a Sartre, do mesmo modo que fez com a “morte do Homem”:

Sartre evita a ideia do eu como alguma coisa que nos é dada; mas, através da noção moral de autenticidade, ele retorna à ideia de que temos que ser nós mesmos – ser verdadeiramente o nosso verdadeiro eu. Penso que a única consequência prática aceitável do que Sartre afirmou é reunir seu ponto de vista teórico com a prática da criatividade – e não da autenticidade. [...] é interessante observar que Sartre refere o trabalho da criação a uma certa relação consigo mesmo – o autor consigo mesmo – que tem a forma da autenticidade ou da não autenticidade. Eu gostaria de afirmar exatamente o contrário: não deveríamos referir a atividade criativa de alguém ao tipo de relação que ele tem consigo mesmo, mas relacionar a forma de relação que tem consigo mesmo à atividade criativa.⁴¹

Desse modo, se é verdade que, segundo o próprio Foucault, *As palavras e as coisas* é um livro muito técnico, que trata um tema muito circunscrito resultante de problemas surgidos nas pesquisas anteriores, dirigido especificamente para pesquisadores da história do pensamento; enfim, oriundo de discussões com Georges Canguilhem.⁴² É verdade também que é um livro predominantemente crítico, no qual Foucault se posiciona efetiva e definitivamente contra as derivações da fenomenologia e do marxismo; como lembrou e insistiu Gerard Lebrun para os acadêmicos brasileiros e franceses dos anos 1980, que já não percebiam com a devida clareza seu “sabor polêmico”. Essa insistência de Lebrun – expressa, por exemplo, no primeiro Colóquio Foucault ocorrido no Brasil, em 1985 – foi em parte um alerta público para aqueles que aproximavam materialismo histórico e arqueologia, Thompson e Foucault (Lebrun, 1985a, p.21 passim; Eribon, 1990, p.161).

40 Cf. Lebrun (1985).

41 Cf. “Entrevista” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.261-2).

42 Cf. “Conversa com Michel Foucault” (Foucault, 2010a, p.326).

O método arqueológico: nem hermenêutica, nem estruturalismo

Conforme prometido, em 1969 foi publicado o livro *Arqueologia do saber*,⁴³ para dirimir os problemas suscitados pelo método utilizado nos livros anteriores, sobretudo por *As palavras e as coisas* (Foucault, 1999a, p. XIX). Porém, esse livro não é apenas uma explicação do que foi feito, mas sim outro *deslocamento* metodológico e uma resposta às inúmeras críticas, como as já referidas de Sartre.

O primeiro procedimento arqueológico explicado por Foucault diz respeito ao tratamento dos documentos, que se opõe ao da “história tradicional”. Essa, segundo o autor, entende os documentos como indícios da realidade, são testemunhos do passado, rastros decifráveis. Nesse sentido, ao “historiador tradicional” caberia interpretá-los para verificar o que dizem, se dizem a verdade, se estão bem informados etc. com o intuito de “reconstituir, a partir do que dizem estes documentos – às vezes com meias-palavras –, o passado de onde emanam e que se dilui, agora, bem distante deles” (Foucault, 2004, p. 7).

Ao contrário, o método arqueológico se dirige aos documentos como *monumentos*⁴⁴ do passado, “procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações”. É esse procedimento que permite descrever as práticas discursivas (as regras de formação dos discursos) que atravessam em cada época os documentos. A arqueologia não procura resgatar por meio dos documentos uma realidade subjacente: “Não se trata de uma disciplina interpretativa: não busca

43 Pelo menos outros dois textos anteriores tratam do mesmo tema: o artigo escrito em 1968, como resposta a questões colocadas pelo *Círculo de Epistemologia* em relação ao estatuto da ciência, de sua história e de seu conceito, considerando as obras *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*. Esse texto pode ser considerado uma primeira versão ou esboço de *Arqueologia do saber* (cf. “Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao círculo de epistemologia” in Foucault 2005a, p.82-118). E o texto publicado na revista *Esprit*, em maio de 1968, em resposta às questões colocadas pelos leitores da revista em relação à concepção teórico metodológica de Foucault (cf. “Resposta a uma questão” in Foucault, 2010a, p.1-24).

44 Mais adiante veremos que não se trata da mesma noção de Jacques Le Goff.

um ‘outro discurso’ mais oculto. Recusa-se a ser ‘alegórica’”, ou seja, não considera os documentos evidências de uma realidade latente, reconstituível pelo discurso historiográfico. Desse modo, o *arquivo* deixa de ser o lugar inerte da memória, que com o esforço do pesquisador dá conta da totalidade da história; para ser um sistema geral que rege em cada época e lugar o que pode ser dito, como será dito e o que deve ou não ser conservado (Foucault, 2004, p.7-8, 146-9, 153-8).⁴⁵

O segundo procedimento da análise arqueológica do discurso é suspender as “categorias” que produzem *a priori* unidades discursivas como tradição, evolução, mentalidade, influencia, espírito, obra etc. (ibidem, p.23-8). Esse procedimento permite, por um lado, ver as *emergências* ou as *descontinuidades* da história, e, por outro lado, apreender outras relações “entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de uma ordem inteiramente diferente (técnica, econômica, social, política)” (ibidem, p.32). Enfim, “temos a possibilidade de descrever outras unidades, mas, dessa vez por um conjunto de decisões controladas” (ibidem), que não obedece aos procedimentos, por um lado, da linguística estrutural que verifica as regras de construção dos discursos e estabelece todas as suas possibilidades de construção, nem, por outro lado, de uma “hermenêutica” que procura *através* dos discursos seu fundamento ou sentido (a intenção do sujeito falante, um inconsciente – libido – que emerge involuntariamente, uma posição de classe etc.), reconstruindo sobre o enunciado outro discurso (uma alegoria) (ibidem, p.28-34).

Como, então, descrever as relações entre os enunciados ou “estabelecer” um grupo de enunciados diferentes em sua forma, dispersos no tempo e no espaço?

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata

45 Cf. “Michel Foucault explica seu último livro” (Foucault, 2005a, p.145).

de uma *formação discursiva* – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e conseqüências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como “ciência”, ou ideologia”, ou “teoria”, ou “domínio de objetividade”. Chamaremos de *regras de formação* as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva. (ibidem, p.43)

Aqui são necessários dois esclarecimentos. Em primeiro lugar, Foucault procurou demonstrar exaustivamente que um enunciado não corresponde à proposição ou à frase; conseqüentemente, sua descrição não corresponde às análises lógica ou linguística. O enunciado é uma *função* que deve ser descrita, se exerce por meio dos signos e pode se articular por meio da frase, da preposição, da enunciação etc., mas não equivale ou se reduz a essas unidades; não está de forma alguma escondido no texto, mas é preciso uma “conversão do olhar” para percebê-lo e descrevê-lo. Foucault está recusando as duas formas modernas de análise da linguagem – conforme indicou em *As palavras e as coisas* –, a interpretação e a formalização. Por um lado, a hermenêutica interpreta o discurso à procura do sentido implícito e fundamental; e, por outro lado, o estruturalismo analisa os significantes para estabelecer todas as suas possibilidades combinatórias (ibidem, p.89-129; Dreyfus; Rabinow, 1995, p.49-50); esses métodos supõem os enunciados, mas “contornam” sua análise:

Trata-se de suspender, no exame da linguagem, não apenas o ponto de vista do significado (o que já é comum agora), mas também o do significante, para fazer surgir o fato de que em ambos existe linguagem, de acordo com domínios de objetos e sujeitos possíveis, de acordo com outras formulações e reutilizações eventuais. (Foucault, 2004, p.126)

Em segundo lugar, as regularidades necessárias para definir uma *formação discursiva* (um grupo de enunciados ou, ainda, uma *prática*

*discursiva*⁴⁶) ocorrem nas *regras de formação*; em outras palavras, existe “formação discursiva individualizada cada vez que podemos definir um jogo parecido de regras”⁴⁷ de formação dos objetos, da modalidade enunciativa, dos conceitos e das estratégias. Isso não contradiz a afirmação de que é preciso regularidade entre os *enunciados* para existir uma *formação discursiva*, pois, como mencionado, o enunciado é uma função e cada *função enunciativa* remete a uma *regra de formação*, descrever *enunciados* e individualizar *formações discursivas* são procedimentos correlativos e reversíveis. Assim, a “lei dos enunciados e o fato de pertencerem à formação discursiva constituem uma única e mesma coisa” (Foucault, 2004, p.132).

Por isso, Foucault define quatro regras de formação discursiva, referentes ao objeto, à modalidade enunciativa, aos conceitos e às estratégias; e suas correlatas funções enunciativas, referencial, sujeito, campo associado e materialidade. Para analisar a formação dos objetos, ao invés de partimos da noção de um objeto universal para explicar como em cada época esse foi descrito pelo discurso, é preciso analisar a *dizibilidade* e a *visibilidade* – por isso um enunciado não se refere a um objeto, mas constituí um referencial.

Em relação à formação da modalidade enunciativa, não se trata de definir o *estilo* da enunciação (narração, estimativa estatística, interpretação), mas descrever as regras que definem o lugar institucional da enunciação, o *status* do sujeito enunciante e sua posição em relação ao

46 Foucault (2004, p.133) definiu o conceito *prática discursiva* da seguinte forma: “[...] é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa”. Uma *formação discursiva*, como veremos, possui basicamente essa mesma definição; o que podemos afirmar é que, por um lado, *prática discursiva* é um feixe ou área dentro de uma *formação discursiva* e, por outro lado, o termo *formação discursiva* foi utilizado por Foucault quase que exclusivamente em *Arqueologia do saber*, pois se prestou a explicar com maior precisão a “análise lateral” – as regularidades entre discursos na região da *episteme* – empreendida em *As palavras e as coisas*. Sobre a frequência de utilização do termo *formação discursiva* por Foucault, ver Castro, 2009, p.180).

47 Cf. “Resposta a uma questão” (Foucault, 2010a, p.3).

domínio de objetos (descreve, ensina, transforma etc.). Assim, o enunciado não possui um autor ou uma consciência fundadora, mas sim um espaço regrado que um sujeito ocupa (ibidem, p.45-61, 99-108).

A terceira regra de formação diz respeito ao estabelecimento de unidade ou dissimetria entre conceitos. Nesse caso, Foucault não faz uma história das opiniões, dos conceitos e de seus “contraconceitos”, mas das regras que permitem uma pluralidade de conceitos, às vezes antagônicos. É uma descrição do “campo pré-conceitual” que “deixa aparecerem as regularidades e coações discursivas que tornam possível a multiplicidade heterogênea dos conceitos”, e “não é preciso relacioná-los nem ao horizonte da *idealidade* nem ao curso empírico das *ideias*” (ibidem, p.62-70). Nesse caso, “não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e papéis” (ibidem, p.112).

Finalmente, as estratégias discursivas que devem reger as escolhas teóricas, a direção tomada dentro das possibilidades abertas pelas outras regras. Foucault admite que, na época de *Arqueologia do saber*, possuía dificuldades nas análises estratégicas, pois, cada domínio discursivo que havia pesquisado até então exigiu maior esforço reflexivo em determinada regra de formação: *História da loucura* exigiu atenção especial nas regras de formação dos objetos; *Nascimento da clínica*, nas regras de formação das modalidades enunciativas; em *As palavras e as coisas*, o campo associado dos enunciados foi o foco das preocupações, permitindo descrever as redes de conceitos e suas regras de formação (ibidem, p.71-2). “Digamos que a análise das escolhas teóricas [ou estratégicas] ainda continuará incipiente até que se realize um estudo ulterior em que ela possa reter o essencial da atenção. No momento, só é possível indicar as direções da pesquisa” (ibidem, p.72-3). Somente com o *deslocamento* para o eixo do poder ele dará conta dessa questão. De qualquer modo, está mais ou menos evidente que Foucault não faz uma análise das coisas, nem uma análise das palavras. Seu campo de estudo são as *regularidades pré-terminais*, isto é, ele *descreve* as regras históricas que permitem os “estados terminais do discurso” (ibidem, p.54-5, 84-5). As *práticas discursivas* são assim entendidas como um –

para usar o termo de Paul Veyne (2011, p.64 (nota 41), p.175) – *tertium quid* (terceiro elemento), o intermediário que “pode definir o que são as coisas e situar o uso das palavras”,⁴⁸ que não se resolve por uma análise dos “objetos reais”, nem por uma análise linguística.⁴⁹ Em relação a isso, Foucault foi categórico:

Tento fazer uma outra coisa e mostrar que havia, em um discurso como a história natural, regras de formação dos objetos (que não são as regras de utilização das palavras), regras de formação dos conceitos (que não são leis de sintaxe), regras de formação das teorias (que não são regras de dedução, nem regras retóricas). São essas regras postas em ação por uma prática discursiva em um momento dado que explicam que tal coisa seja vista (ou omitida); que ela seja enfocada sob tal aspecto e analisada em tal nível; que tal palavra seja empregada com tal significação e em um tal tipo de frase. Consequentemente, a análise a partir das coisas e a análise a partir das palavras apareciam nesse momento como secundárias em relação a uma análise primeira, que seria a análise da prática discursiva.⁵⁰

É preciso acrescentar, em primeiro lugar, que as quatro “instâncias” (regras de formação e funções enunciativas) não são livres, são dependentes entre si, e uma pode implicar outra, é o jogo entre essas “instâncias” que constitui uma formação discursiva. “Desta maneira, existe um sistema vertical de dependências: todas as posições do sujeito, todos os tipos de coexistência entre enunciados, todas as estratégias discursivas não são igualmente possíveis, mas somente as que são autorizadas pelos níveis anteriores” (Foucault, 2004, p.81).

E, em segundo lugar, diferentemente do que foi dito pelos críticos, uma formação discursiva não é um bloco inerte, não “para o tempo e o congela por décadas ou séculos”, não significa que durante uma determinada época o mundo todo pensou igual, não é o espírito do tempo ou a forma única de racionalidade de um período. Uma for-

48 Cf. “Michel Foucault explica seu último livro” (Foucault, 2005a, p.149).

49 Como lembra Paul Veyne (2011, p.57, 64 (nota 41)), é por isto também que Foucault escapa aos equívocos do *linguistic turn* dos anos de 1960.

50 Cf. “Michel Foucault explica seu último livro” (Foucault, 2005a, p.150).

mação discursiva é uma regularidade entre discursos em um recorte espacial e temporal,⁵¹ o mesmo pode ser dito da *epistémê* que é tanto uma regularidade verificável entre formações discursivas quanto uma das “regiões” que o arqueólogo pode apontar suas lentes.

A análise empreendida em *As palavras e as coisas* adota uma perspectiva lateral às formações discursivas que compõem a “região dos discursos científicos”, isto é, a *epistémê*. Foucault confrontou nesse livro, por exemplo, a gramática geral, a análise das riquezas e a história natural para verificar as regularidades efetivamente existentes entre essas práticas discursivas, daí denominou essas regularidades de *epistémê clássica*. “Trata-se de fazer aparecer um conjunto bem determinado de formações discursivas, que têm entre si certo número de relações descritíveis” (Foucault, 2004, p.178). Ele nos informa que poderia também, por exemplo, confrontar a gramática geral com a história e verificar outro conjunto de regularidades ou o mesmo, somente com a análise isso poderia ser estabelecido – toda a unidade definida pela arqueologia é *a posteriori* à descrição. Ainda, poderia virar sua lente para outra “região” e fazer, por exemplo, uma arqueologia da sexualidade na região da ética e não da *epistémê* (ibidem, p.178-80, 214-17)⁵² – proposta que irá se efetivar posteriormente com alguns deslocamentos metodológicos.

Enfim, uma última regra de método do arqueólogo ratifica sua oposição aos procedimentos hermenêuticos, uma vez que consiste em descrever as *positividades* dos discursos⁵³ obedecendo aos princípios da

51 Esses recortes são informados pelo próprio discurso, não por uma prática ou um acontecimento exteriores, por um conceito ou uma categoria.

52 Cf. “Resposta a uma questão” (Foucault, 2010a, p.4).

53 Lembrando que *positividade, a priori histórico, regras de formação discursiva etc.* são sinônimas. Em *Arqueologia do saber*, Foucault (2004, p.144) afirmou: “[...] a positividade desempenha o papel do que se poderia chamar um *a priori* histórico. Justapostas, as duas palavras [*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. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem”.

raridade, da *exterioridade* e do *acúmulo* dos enunciados; como forma de evitar os problemas do “sono antropológico” (Foucault, 2004, p.134-42).⁵⁴ De acordo com o autor, a análise do discurso normalmente entende que os diferentes discursos (e também as práticas e instituições) de uma época são diferentes expressões de uma totalidade, remetem para um sentido implícito, soberano e comunitário; inversamente por encobrirem esse sentido único, os discursos são multiplicadores dos significados. O princípio da *raridade* recusa esse jogo entre uma totalidade subterrânea que unifica os enunciados e a multiplicidade superficial dos sentidos, para estudar as regras de aparecimento dos enunciados e suas formas de apropriação e utilização. Contra a *hermenêutica da suspeita*, nesse momento Foucault pela primeira vez e de modo bastante ligeiro insere a “questão do poder”, pois o sentido das coisas não é inerente, é produzido na luta política.

O princípio da *exterioridade* é a recusa da referência à *interioridade* de um *cogito*, ou seja, a análise arqueológica do discurso não explica os enunciados por meio do sujeito que os pronuncia, mas sim a partir do “lugar possível dos sujeitos falantes” que é efeito do próprio campo enunciativo. Assim, não existe a preocupação com os significados dos discursos e das práticas que, em geral, são reconhecidos por meio dos agentes, dos sujeitos – tal como em Thompson, Geertz, Ginzburg etc.

Por fim, o princípio do *acúmulo*, apesar da confusão que o termo possa causar, recusa a ideia de um acúmulo constante e sucessivo dos enunciados que permitiria estabelecer uma linha de continuação – uma racionalidade ou uma teleologia verdadeiras – por meio das errâncias e, conseqüentemente, possibilitando a retomada de uma verdade originária do discurso – tal como em Hegel, Marx, Spengler etc. Pelo contrário, esse princípio defende o acúmulo inconstante e descontínuo dos enunciados, portanto é preciso descrever suas aberturas, agitações e ruínas – gêneses, desdobramentos e acabamentos.

Em outras palavras, uma positividade é um *a priori* histórico, que não é o *a priori* kantiano, pois não é o fundamento transcendental do conhecimento, mas as condições históricas de formação dos enunciados, ou seja, as regras de formação discursivas.

54 Sobre isso, ver também Dreyfus e Rabinow (1995, p.58).

Em síntese, nas palavras de Foucault (2004, p.141):

Descrever um conjunto de enunciados, não como a totalidade fechada e pletórica de uma significação, mas como figura lacunar e retalhada; descrever um conjunto de enunciados, não em referência à interioridade de uma intenção, de um pensamento ou de um sujeito, mas segundo a dispersão de uma exterioridade; descrever um conjunto de enunciados para aí reencontrar não o momento ou a marca de origem, mas sim as formas específicas de um acúmulo, não é certamente revelar uma interpretação, descobrir um fundamento, liberar atos constituintes; não é, tampouco, decidir sobre uma racionalidade ou percorrer uma teleologia.

A questão colocada pelos críticos – particularmente Sartre – que resta para Foucault responder em relação ao seu método é: Como ocorrem as passagens de uma formação discursiva (ou *epistémê*) para outra? Como ocorrem as transformações históricas? Para isso, Foucault recusa veementemente a razão dialética (hegeliana ou marxista) que reduz um sem número de contradições a uma contradição principal que se resolve pela proposição lógica: *tese + antítese = síntese*. Para ele, a realidade não opera nesses termos, o que temos são processos antagonistas, encontros locais, múltiplas contradições irredutíveis a uma contradição principal e posterior reconstituição (ibidem, p. 159-72).⁵⁵ A arqueologia deve descrever os diferentes tipos, níveis e funções desses processos antagonistas ou dessas contradições múltiplas. “Em suma, trata-se de manter o discurso em suas asperezas múltiplas e de suprimir, em consequência disso, o tema de uma contradição uniformemente perdida e reencontrada, resolvida e sempre renascente, no elemento indiferenciado do logos” (Foucault, 2004, p.175-6).

Nesse sentido, para Foucault o discurso é “uma prática [histórica] que tem suas formas próprias de encadeamento e de sucessão” (ibidem, p.191). Ele não nega que o discurso pode se transformar pela correlação com “acontecimentos exteriores”, mas cada formação discursiva possui

55 Cf. “Diálogo sobre o poder” (Foucault, 2006a, p.259-61). Como veremos no “eixo do poder”, Foucault dará mais “corpo” à sua crítica à dialética e a essa “teoria da mudança” (cf. “Verdade e poder” in Foucault, 1979, p.5, 25 passim).

sua própria “embreagem” que define a forma, as regras, a sensibilidade etc. dessa correlação (ibidem, p.189). Ele também não nega que as regras de formação discursiva obedeçam a relações diacrônicas, isso significa que tipos determinados de análises, objetos, conceitos etc. só podem surgir depois de certos fundamentos discursivos. “Em outros termos, a ramificação arqueológica das regras de formação não é uma rede uniformemente simultânea; há relações, ramificações, derivações que são temporalmente neutras; há outras que implicam uma direção temporal determinada” (ibidem, p.190).

Para o arqueólogo, portanto, cada formação discursiva define um campo de possibilidades de transformação, sem implicar uma forma ou modelo universal de desenvolvimento. Segundo Dreyfus e Rabinow (1995, p.84), nesse momento Foucault procura apenas descrever precisamente os fenômenos de dispersão dos discursos para estabelecer o “sistema de transformações”:

Foucault gostaria de analisar as tendências a longo prazo sem recorrer à teleologia humanista ou às metarregras estruturalistas, e compreender as discontinuidades como mais do que mudanças aleatórias, porém a esta altura ele é mais claro sobre os problemas colocados pelas propostas correntes do que sobre a possibilidade de uma abordagem alternativa.

Arqueologia do saber é o último livro que compõe o eixo do saber, após sua elaboração ocorre um longo período de reflexão sem publicação de livros. De acordo com Dreyfus e Rabinow, esse recesso se deve à percepção por parte do próprio Foucault dos limites do método arqueológico, seria necessário definir melhor a relação entre práticas discursivas e não discursivas, a relação entre saber e poder ou, ainda, a noção de *estratégia*.

Nos livros seguintes de Foucault, [...] as estratégias aparecerão em primeiro plano. Elas não serão mais restritas a opções teóricas, mas serão mostradas como o verdadeiro sustentáculo da atividade discursiva. Quando o caráter e o papel das estratégias é, assim, ampliado, e compreendido como fundamental, a questão da influência relativa das práticas discursivas em

relação às práticas não discursivas é finalmente tematizada e algumas contradições latentes em *Arqueologia do Saber* são resolvidas. (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.88)

O eixo do poder é constituído pelos livros *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* (primeiro volume de *História da sexualidade*), publicados respectivamente em 1975 e 1976; pelas aulas ministradas no Collège de France, bem como por outros textos, entrevistas e palestras até meados da década de 1970.⁵⁶ Nesse eixo, Foucault não deixa de utilizar as noções e os procedimentos arqueológicos:

A arqueologia ainda isola e indica a arbitrariedade do horizonte hermenêutico do significado. Ela mostra que aquilo que parece ser o contínuo desenvolvimento de um significado é cruzado por formações discursivas descontínuas. As continuidades, ele nos lembra, revelam que não há finalidade, nem significado subjacente e escondido, nem certezas metafísicas. (ibidem, p.118)

Nas primeiras páginas de *Vigiar e punir*, por exemplo, nas quais Foucault opõe a descrição do suplício de Damiens (1757) ao regulamento da “Casa dos jovens detentos em Paris” (três décadas depois), é o método arqueológico que permite perceber uma descontinuidade entre esses enunciados, uma diferença entre suas regras de formação; no lugar de verificar o “desenvolvimento da razão ou das forças produtivas”, Foucault verificou outra economia do castigo, outro estilo penal (Foucault, 2003, p.9-11, 117-42).

Genealogia: a história como luta e a microfísica do poder

Em sua aula inaugural no Collège de France (*A ordem do discurso* – 2 de dezembro de 1970), Foucault faz os primeiros movimentos para estabelecer a genealogia ao lado da arqueologia. Porém, o texto

⁵⁶ Os textos e entrevista mais importantes desse eixo foram reunidos por Roberto Machado no livro *Microfísica do poder* (Foucault, 1979), muito popular entre os historiadores brasileiros da década de 1980.

denominado *Nietzsche, a genealogia e a história* datado de 1971, se consolida como “manifesto inaugural” desse *deslocamento* no pensamento foucaultiano. Nesse texto, a partir do pensamento de Nietzsche, o filósofo francês define o que pretende com a história genealógica ou *Wirkliche Historie* [História efetiva].

Em primeiro lugar, essa história recusa a busca das “origens” (*Ursprung*) das coisas, seu *gérmen* que define sua Verdade, seu desenvolvimento, enfim, seu sentido histórico:

“Procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.”⁵⁷

Isso também se aplica ao ser humano, uma vez que “nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles” (Foucault, 1979, p.27).

Assim, o segundo princípio do genealogista afirma que todo o *sentido* é resultado de uma imposição em uma relação de forças; “forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta” (ibidem, p.28); “então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes” (ibidem, p.26) que foram estrategicamente impostas. Com isso, as *estratégias* dos enunciados – pouco problematizadas na arqueologia – recebem seu atributo nas relações de poder: é a luta que rege as escolhas teóricas,

57 Cf. “Nietzsche, a genealogia e a história” (Foucault, 1979, p.17).

a direção tomada dentro das possibilidades abertas do discurso são resultado de estratégias bem sucedidas.

Enfim, o genealogista deve admitir que seu conhecimento é perspectivado e temporário, “é um olhar que sabe tanto de onde olha quanto o que olha”; não procura apagar a historicidade do lugar de onde olha para estabelecer a Verdade, “não recusa o sistema de sua próxima injustiça”; é, portanto, um diagnóstico da atualidade e de si mesmo: “O sentimento histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no movimento de seu conhecimento, sua genealogia” (ibidem, p.30).

No “eixo do poder”, as análises de Foucault estão saturadas por noções de combate, daí a importância do conceito de *tática*, este se refere aos “núcleos” de práticas discursivas e/ou não discursivas, que possuem uma *polivalência*, ou seja, podem assumir diferentes direções. Por exemplo, o suplício era um instrumento do monarca para demonstrar seu poder e incutir o medo e a obediência em seus súditos; porém, esse ritual era, com alguma frequência, revertido em revoltas contra as autoridades, ou seja, existia nesses rituais, “que só deveriam mostrar o poder aterrorizante do príncipe, todo um aspecto de carnaval em que os papéis são invertidos, os poderes ridicularizados e os criminosos transformados em heróis” (Foucault, 2003, p.51); outra forma de reversão dessa técnica de “punição teatralizada”, pode ser pensada a partir dos estudos de Thompson sobre *Rough Music (Charivari)*.⁵⁸

Correlato ao conceito de *tática* está o de *estratégia*, uma forma de racionalidade que dá uma direção global as *táticas*, é a escolha de soluções que podem levar à vitória – é preciso notar que as estratégias também sofrem inversões.⁵⁹ A partir do final do século XVIII, por exemplo, surgiu a *estratégia* de *pedagogização do sexo da criança*: era afirmado que toda a criança é suscetível a atos sexuais, mas que isso é contra a natureza (um verdadeiro perigo) e devia ser evitado, isso se manifestou no combate cerrado ao onanismo entre os séculos XVIII e XIX. Pois bem, essa é uma estratégia global que condiciona e dá suporte às táticas locais de fiscalização dos filhos pelos pais, dos alunos pelos professores,

58 Cf. “Rough Music” (Thompson, 1998, p.353-405).

59 Cf. “Não ao sexo Rei” (Foucault, 1979, p.234).

de instrução dos pais pelos médicos etc. Em contrapartida, essas táticas locais dão suporte e condicionam a estratégia de pedagogização do sexo da criança; a forma e a própria existência da guerra contra o onanismo dependem da forma e do que é manifestado na fiscalização feita pelos pais, professores etc. (Foucault, 1998, p.115-16).⁶⁰ Enfim, as táticas e as estratégias se articulam da seguinte forma:

Entre elas, nenhuma descontinuidade, como seria o caso de dois níveis diferentes (um microscópico e o outro macroscópico); mas, também, nenhuma homogeneidade (como se um nada mais fosse do que a projeção ampliada ou a miniaturização do outro); ao contrário, deve-se pensar em duplo condicionamento, de uma estratégia, através da especificidade das táticas possíveis e, das táticas, pelo invólucro estratégico que as faz funcionar. Assim, o pai não é o “representante” na família, do soberano, ou do Estado; e os dois últimos não são, absolutamente, projeções do pai em outra escala. A família não reproduz a sociedade; e esta, em troca, não imita aquela. Mas o dispositivo familiar, no que tinha precisamente de insular e de heteromorfo com relação aos outros mecanismos de poder pôde servir de suporte às grandes “manobras” pelo controle malthusiano da natalidade, pelas incitações populacionistas, pela medicalização do sexo e a psiquiatrização de suas formas não genitais. (Foucault, 1998, p.110-11)

Um *dispositivo*, por sua vez, é uma composição tática e estratégica. É, em primeiro lugar, um conjunto heterogêneo de ditos e não ditos, “que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (Foucault, 1979, p.244) etc. Em segundo lugar, a relação entre esses elementos heterogêneos é modificável e novos elementos podem surgir, ou seja, em cada momento histórico os elementos de um dispositivo podem se articular de formas diferentes. E, em terceiro lugar, esse conjunto heterogêneo em cada momento histórico é constituído para “responder a uma urgência”, a um problema; portanto, é atravessado por um ou

60 Cf. “O sujeito e o poder” in Dreyfus; Rabinow (1995, p.247-49); Foucault (2003, p.141-2, 111-12, 254).

mais feixes estratégicos que lhe atribuem uma direção. Nas palavras de Foucault (1979, p.244):

O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Este foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle-dominação da loucura, da doença mental, da neurose.

Outro exemplo é o *dispositivo disciplinar* que emerge no final do século XVIII, como resposta a uma necessidade econômica emergente; esse dispositivo operava de diferentes formas (punição, recompensa, normalização, visibilidade, organização espaçotemporal e corporal etc.) em diferentes instituições (hospitais, exército, fábrica, escolas etc.), com a função de tornar os indivíduos dóceis e produtivos (Foucault, 2003, p.119) – retornamos esta discussão no próximo subitem.

As *estratégias*, as *táticas* e os *dispositivos* constituem as *relações de poder*, de acordo com os princípios elementares da *microfísica do poder*, a saber. Primeiro, o poder não é uma coisa que se adquire, é uma relação que se estabelece; não opera pela lógica do contrato (por uma correta ou equivocada cessão de direitos), opera sim pela lógica da luta:

Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas – efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. (ibidem, p.26-7)

É importante notar que, nesse momento, Foucault descreve e opõe três hipóteses para análise do poder. Primeira, o poder com base econômica e forma jurídica, própria da concepção liberal ou “marxista ortodoxa”. Segunda, *hipótese repressiva* ou *hipótese Reich* – fazendo alusão ao psicanalista freudo-marxista Wilhelm Reich (1896-1957) – que entende o poder como algo que reprime a natureza. Enfim, a *hipótese Nietzsche* que entende as *relações de poder* a partir da *lógica*

da luta e de todos os jogos estratégicos e táticos que lhe correspondem. Durante todo o “eixo do poder”, o filósofo francês opera a partir dessa última hipótese, mas com alguma frequência assinala a necessidade de aprimorá-la (Foucault, 1998, p.100; 1979, p.xiv-xv, 15-38, 143, 174-7, 241-2; 1999b; Castro, 2009, p.188, 308, 323-7, 399).

Segundo elemento, o poder não está situado ou centralizado em uma instituição específica da sociedade, como o Estado; está espalhado em diversos pontos.

O que significa que essas relações aprofundam-se dentro da sociedade, que não se localizam nas relações do Estado com os cidadãos ou na fronteira das classes e que não se contentam em reproduzir ao nível dos indivíduos, dos corpos, dos gestos e dos comportamentos, a forma geral da lei ou do governo; que se há continuidade (realmente elas se articulam bem, nessa forma, de acordo com toda uma série de complexas engrenagens), não há analogia nem homologia, mas especificidade do mecanismo e de modalidade. (Foucault, 2003, p.26-7)

Consequentemente as relações de poder não respondem a uma matriz geral que se estabelece sobre todo o corpo social. Em outras palavras, são táticas diversas e dispersas no corpo social, que ao se articularem com grandes estratégias produzem determinadas relações de poder, como a dominação de classe na modernidade.

Terceiro elemento, “as relações de poder são, ao mesmo tempo, intencionais e não subjetivas”. Isso significa que a racionalidade do poder é da ordem das táticas calculadas e com objetivos precisos (controlar, disciplinar, fazer produzir etc.), mas não resulta da escolha ou da decisão de sujeitos individuais ou coletivos, concretos ou abstratos; em termos mais irônicos, “não busquemos a equipe que preside sua racionalidade” (Foucault, 1998, p.105). É preciso estudar os *dispositivos*, ou seja, *práticas discursivas e não discursivas* que produzem as relações de poder, não explicá-las a partir de *sujeitos fundadores*, como a burguesia; ou, ainda, é preciso descrever as *práticas* e os efeitos que pretendem imprimir na sociedade, não seu *significado* ou *sentido profundo* de acordo com os *sujeitos que as utilizam*.

Quarto elemento, o *poder* produz *saber* e vice-versa. Nesse sentido, Foucault (2003, p.24-6) recusa a ideia de *saber* desinteressado ou “que só pode haver saber onde as relações de poder estão suspensas e que o saber só pode desenvolver-se fora de suas injunções, suas exigências e seus interesses”. Pelo contrário, para o filósofo existe uma relação íntima entre saber e poder: “não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”.

Quinto elemento da *microfísica do poder*, o poder não é apenas repressão (negativo) é também produção (positivo). Isso significa que as relações de poder, além de proibirem determinadas práticas, estabelecem o “modo correto de agir” (ibidem, p.24-6); por exemplo, existem *saberes* e *técnicas* de controle do corpo, denominados por Foucault de tecnologia política do corpo, que se preocupam em torná-lo produtivo e dócil.

Finalmente, em sexto lugar, temos um dos elementos mais polêmicos da *microfísica do poder*. Foucault afirmou “que lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”, “são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível” (ibidem, p.106; Foucault, 1998, p.105-6). Assim, as resistências têm os mesmos atributos do poder, operam tática e estrategicamente, são produtivas (positivas), não possui um lugar privilegiado de exercício (como é o Partido Comunista para o “marxismo ortodoxo”), possui a “‘mesma’ vontade de verdade”; ou seja, “o par resistência/poder não é o par liberdade/dominação” (Revel, 2005, p.75).

Ora, se o genealogista afirmar que não existe “essência das coisas”, o poder não remete à ilusão e a resistência à Verdade. A “resistência” é outra interpretação das coisas, outra forma de agir; pois, na luta e em suas reversões táticas e estratégicas surgem permutas, inversões, sobreposições, avanços, retrocessos etc. Para Foucault, por exemplo, os movimentos de “liberação sexual”, como das mulheres e dos homossexuais; partem do *dispositivo da sexualidade* para operarem inversões táticas por meio de outra *estratégia*:

Durante muito tempo se tentou fixar as mulheres à sua sexualidade. “Vocês são apenas o seu sexo”, dizia-se a elas há séculos. E este sexo, acrescentaram os médicos, é frágil, quase sempre doente e sempre indutor de doença. [...] Ora, os movimentos feministas aceitaram o desafio. Somos sexo por natureza? Muito bem, sejamos sexo mas em sua singularidade e especificidade irreduzíveis. Tiremos disto as conseqüências e reinventemos nosso próprio tipo de existência, política, econômica, cultural... Sempre o mesmo movimento: partir desta sexualidade na qual se procura colonizá-las e atravessá-la para ir em direção a outras afirmações.⁶¹

Tudo isso é “a inversão estratégica de uma ‘mesma’ vontade de verdade” (Foucault, 1979, p.234), ou seja, é a busca por impor outra interpretação/direção às coisas que não nos levará, finalmente, a liberdade e a Verdade das coisas.

Desse modo, ao invés de estabelecer um antagonismo entre *poder* e *resistência*, em que um dos dois lados deve ao termo sair vitorioso; Foucault estabelece uma *agonismo* (um combate perpétuo), ou seja, uma relação de “incitação recíproca e de luta”, daí...

[...] dizer que não pode existir sociedade sem relação de poder não quer dizer nem que aquelas que estão dadas são necessárias, nem que de qualquer modo o “poder” constitua, no centro das sociedades, uma fatalidade incontornável; mas que a análise, a elaboração, a retomada da questão das relações de poder e do “agonismo” entre relações de poder e intransitividade da liberdade, é uma tarefa política incessante; e que é exatamente esta tarefa política inerente a toda a existência social.⁶²

Mais do que teorizar essa tarefa política, Foucault participou dela como *intelectual específico* e como cidadão. Em seu curso no Collège de France (1975-1976), afirmou que suas críticas – e de outros intelectuais, como Gilles Deleuze – aos mecanismos de poder, produziu uma insurreição dos *saberes sujeitados*. Esse termo significa, por um lado, conteúdos históricos sepultados pelas análises sistêmicas, por

61 Cf. “Não ao sexo Rei” (Foucault, 1979, p.234).

62 Cf. “Entrevista” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.246).

exemplo, as regras e rupturas *epistêmicas* aplainadas pela história contínua (progressista) da ciência. Por outro lado, os “saberes das pessoas” (que não remete ao “bom senso” geral, mas sim a um conhecimento particular e pontual) que são constantemente desqualificados por possuírem uma formalização insuficiente, por exemplo, o saber dos prisioneiros divulgado nos anos 1970, pelo *Grupo de informação prisão* liderado por Foucault. Desse modo, trata-se “de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns” (Foucault, 1999b, p.13),⁶³ enfim, fazer que intervenham contra a manutenção de uma determinada relação de poder-saber.

Dispositivos: disciplina e sexualidade

Em *Vigiar e punir* e em *A vontade de saber*, Foucault descreve respectivamente os dispositivos disciplinar e o da sexualidade que emergem no final do século XVIII. Isto é, descreve uma série de *práticas* (discursivas e não discursivas) que surgem, se relacionam e constituem um *quadro* ou um determinado conjunto de *relações de poder-saber*. Com a genealogia, apesar de ocorrerem *deslocamentos* teórico-metodológicos que permitem problematizar mais adequadamente as *relações de poder*, não existe novidade na *escrita*, ou seja, no estilo de exposição. Desde a *História da loucura* Foucault “pinta quadros”: da nau dos loucos ao asilo psiquiátrico, da medicina das espécies à medicina das febres, do saber organizado pela semelhança ao saber organizado pela história, do castigo exemplar à disciplina, da aliança à sexualidade percorremos uma exposição de momentos com suas características e fluxos. Nenhum sentido profundo permeia esses *quadros*, não existe a *lógica do processo* ou o nexo explicativo da *luta de classes* como ocorre no pensamento thompsoniano; encontramos no

63 O resumo desse curso, elaborado pelo próprio Foucault, com essas mesmas reflexões quase nos mesmos termos está disponível em Foucault (1979, p.167-77).

máximo reminiscências de *práticas* que perduram e/ou se transformam, outras que emergem e, ainda, aquelas que desaparecem.

Como veremos detalhadamente na Segunda Parte deste estudo, *Vigiar e punir*, *Microfísica do poder* e *A vontade de saber* foram os três textos de Foucault mais citados pelos historiadores brasileiros dos anos 1980 (de 87 obras/fontes que citam textos de Foucault, 53 citam *Vigiar e punir*, 52, *Microfísica do poder* e 26, *A vontade de saber*); e a maior parte dessas citações se refere às descrições dos dispositivos. Por isso, é preciso agora destacar, ainda que brevemente, essas descrições dentro da problematização elaborada pelo próprio Foucault, começando pela disciplina...

No final do século XVIII, existiam nas sociedades europeias três modos de punição: O primeiro era o “cerimonial de soberania” ou suplício público aperando há séculos, articulado em torno do patíbulo, representava a vingança do soberano contra aquele desobedeceu a suas leis; o corpo do inimigo é marcado e, muitas vezes, destruído; esse modo de punição pretende produzir um efeito intenso de terror aos espectadores e incutir a obediência, entretanto se manifesta de forma irregular e descontinua. O segundo modo é o “projeto reformador” desenvolvido por intelectuais para suprir as deficiências do primeiro, articulado pela ideia de “cidade punitiva”, representava a restituição do dano causado à sociedade pela quebra do contrato social por meio do trabalho público (a vista de todos e para o usufruto de todos); o corpo do criminoso é tocado o mínimo possível, serve de superfície para sinais de alerta aos outros cidadãos das desvantagens do crime; procura opera em todo o lugar e constantemente, não haverá impunidade e ninguém estará acima da lei que deve ser conhecida por todos, do julgamento até pena, todo o processo dever ser notório. O terceiro modo surge de *práticas* que vinham se desenvolvendo em diversas instituições com interesses diversos, é a “instituição carcerária” em que o processo de punição visa à correção e treinamento dos indivíduos desviantes, não é efetivado em público, possui grande autonomia em relação às instituições judiciárias, cabe exclusivamente a um corpo de funcionários especializados e é uma instituição de produção de conhecimento sobre os indivíduos (Foucault, 2003, p.107-8 *passim*).

A questão fundamental para Foucault é como a “instituição carcerária” se impõe sobre os outros modos de punição? O “cerimonial de soberania” se tornava incapaz de responder as novas demandas – “de uma modificação no jogo das pressões econômicas, de uma elevação geral do nível de vida, de um forte crescimento demográfico, de uma multiplicação das riquezas e das propriedades e ‘da necessidade de segurança que é uma consequência disso’”.⁶⁴ Daí surgiu o projeto reformador, com a seguinte estratégia:

[...] fazer da punição e da repressão das ilegalidades uma função regular, coextensiva à sociedade; não punir menos, mas punir melhor; punir talvez com uma severidade atenuada, mas para punir com mais universalidade e necessidade; inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir. (ibidem, p.69-70)

Como referido, entretanto, a prisão não era o elemento tático, a *prática* de castigo privilegiada pela estratégia dos reformadores. O que explica sua “escolha” como instituição punitiva foi a “vitória” do *dispositivo disciplinar* em que a prisão é uma das suas instituições operacionais.

De acordo com Foucault, na época clássica ocorreu “uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder” (ibidem, p.117). Por exemplo, no início do século XVII um indivíduo era reconhecido como soldado pelos sinais de seu corpo (altura, postura, agilidade, força, formas do pé e das coxas, tamanho dos braços etc.), assim, um soldado já nascia soldado. Na segunda metade do século XVIII, um soldado é algo que se fabrica por meio de treinamento.

A diferença entre esses dois momentos é o surgimento do que Foucault denomina *disciplinas*, são técnicas que operam de diferentes formas: distribuição dos indivíduos no espaço, localizações funcionais, compartimentação e controle do tempo, padronização dos movimentos do corpo, aperfeiçoamento das relações entre o corpo e os instrumentos

64 Para essas afirmações, Foucault (2003, p.65) recorre aos estudos do historiador Pierre Chaunu.

utilizados, composição das forças de muitos indivíduos etc. Ainda, três procedimentos organizam essas técnicas: a *sanção normalizadora* – diferente da Lei que apenas proíbe – estabelece as regras, as medidas e os bônus dos “bons comportamentos” (ou ônus dos “maus comportamentos”), a *vigilância hierárquica* garante o cumprimento das normas e o *exame* acumula informação garantindo o aperfeiçoamento geral, isto é, permite a composição entre saber-poder:

Finalmente, o exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber. É ele que, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões. Portanto, de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética e combinatória. (ibidem, p.160)

Segundo Foucault, as técnicas disciplinares emergiram em diferentes lugares da sociedade, de forma gradual e cada vez para responder a uma urgência, a um problema muitas vezes pontual. Encontramos essas técnicas nos colégios, nos hospitais, nos quartéis, nas fábricas, nos asilos, nas prisões etc.

Circularam às vezes muito rápido de um ponto a outro (entre o exército e as escolas técnicas ou os colégios e liceus), às vezes lentamente e de maneira mais discreta (militarização insidiosa das grandes oficinas). A cada vez, ou quase, impuseram-se para responder a exigências de conjuntura: aqui uma inovação industrial, lá a recrudescência de certas doenças epidêmicas, acolá a invenção do fuzil ou as vitórias da Prússia. (ibidem, p.119)

O autor nos alerta também que já existiam de modo fragmentado ou isolado procedimentos disciplinares antes do século XVIII, por exemplo nos conventos, no exército, nas oficinas, na colonização, na escravidão etc. (ibidem p.188 (nota 8); Foucault, 1979, p.105) – locais que serão estudados pela historiografia brasileira dos anos 1980. Entretanto, é apenas entre os séculos XVII e XVIII que as disciplinas se

tornam a estratégia, ou seja, a forma geral em que as relações de poder se exercem na sociedade (Foucault, 2003, p.118, 120).

É preciso, entretanto, diferenciar a *disciplina moderna* de outras, pois seus métodos...

[...] permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade [...].

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). (ibidem, p. 118, 119, grifo nosso)

Diferentemente, a *escravidão* é uma relação de propriedade violenta e custosa – isso não exclui a existência de mecanismos disciplinares fragmentados em sistemas escravistas, por exemplo, no Brasil, especialmente no século XIX. A *domesticidade* que se define exclusivamente pela vontade (“capricho”) do patrão é intensa, constante e não analítica. A *vassalagem* praticamente não se exerce sobre o corpo, mas sobre o produto do trabalho. O *ascetismo* é renúncia, não é aumento de utilidade ou sujeição a outro. Ou, ainda, a *disciplina moderna* não é uma *disciplina-bloco* (ou de exceção) – como o modelo da peste que Foucault opõe ao modelo panóptico – que impede o movimento, as comunicações, o tempo, isto é, cessa a atividade por uma urgência (ibidem p.118-19, 173 passim).

Enfim, foi a expansão do *dispositivo disciplinar* que impôs a prisão (entre outras instituições de outros campos) como instrumento eficiente de punição, capaz de produzir indivíduos dóceis e produtivos, capaz de produzir *saber* (criminologia, psicologia etc.) e exercer *poder* sobre esses indivíduos. Ao mesmo tempo, a estratégia dos reformadores organiza todo um aparato político-jurídico que estabelece um “duplo condicionamento” com as táticas disciplinares, nas palavras de Foucault:

A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e

físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas. E se, de uma maneira formal, o regime representativo permite que direta ou indiretamente, com ou sem revezamento, a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos. (ibidem, p.183)

Então, é possível dizer que Foucault, principalmente quando discute a disciplina na fábrica (ibidem, p.122, 124-5, 128-9, 139), aprofunda alguns exames já presentes em *O capital* de Marx; encontra-se com as discussões de Thompson, particularmente em *Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial*, e aproxima-se de outros estudos marxistas. Contudo, o filósofo francês não opera pelo mesmo método e argumentação, bem como não produz as mesmas conclusões.

Para Foucault não foi pela vontade de um sujeito coletivo, a burguesia, ou pelo desenvolvimento das forças produtivas que o *dispositivo disciplinar* se constituiu e se impôs, foi sim pelo surgimento de novos problemas e a confluência/articulação da ação de diferentes tipos de indivíduos com intenções variadas. As disciplinas que emergem a partir do século XVII operam por meio de três critérios ou táticas: reduzir os custos políticos (com discrição e pouca resistência suscitada) e econômicos (baixo dispêndio financeiro) do exercício do poder, operar com o máximo de intensidade e extensão na sociedade e, enfim, fazer crescer a submissão e a produtividade em todo o lugar. Esse conjunto tático respondeu a uma urgência (um problema) daquele contexto histórico, a saber: estabelecer um ajuste entre, por um lado, a “explosão demográfica” e, conseqüentemente, uma população flutuante e “perigosa”; e, por outro lado, o crescimento constante em quantidade e complexidade do aparelho produtivo. Nenhum mecanismo político-técnico anterior permitia esse ajuste, daí o aparecimento das disciplinas como “técnicas elementares do poder” (ibidem, p.179-81). Fazendo referência ao longo e “técnico” capítulo XIII – “Maquinaria e grande indústria” de *O capital* de Marx, Foucault afirmou:

Se a decolagem econômica do Ocidente começou com os processos que permitiram a acumulação do capital, pode-se dizer, talvez, que os métodos para gerir a acumulação dos homens permitiram uma decolagem política em relação a formas de poder tradicionais, rituais, dispendiosas, violentas e que, logo caídas em desuso, foram substituídas por uma tecnologia minuciosa e calculada da sujeição. Na verdade os dois processos, acumulação de homens e acumulação de capital, não podem ser separados; não teria sido possível resolver o problema da acumulação de homens sem o crescimento de um aparelho de produção capaz ao mesmo tempo de mantê-los e de utilizá-los; inversamente, as técnicas que tornam útil a multiplicidade cumulativa de homens aceleram o movimento de acumulação de capital. A um nível menos geral, as mutações tecnológicas do aparelho de produção, a divisão do trabalho, e a elaboração das maneiras de proceder disciplinares mantiveram um conjunto de relações muito próximas. Cada uma das duas tornou possível a outra, e necessária; cada uma das duas serviu de modelo para a outra. (ibidem, p.182)

Em poucas palavras, o desenvolvimento dos procedimentos disciplinares (que produz mais-poder) e da econômica capitalista (que produz mais-produção e mais-valia) são processos imanentes ou mutuamente condicionantes.

É a partir dessa mesma perspectiva que Foucault descreve o *dispositivo da sexualidade*. Vimos que, de acordo com um dos elementos da *microfísica do poder*, o filósofo demonstrou que a *disciplina* é também positiva, isto é, aumenta a produtividade dos indivíduos e permite a produção de *saber*. Isso está em foco em *A vontade de saber*, é uma crítica à tese de que a partir do século XVII, pelas necessidades do capitalismo e da cultura burguesa, o sexo foi violentamente reprimido.

Segundo Foucault, as hipóteses freudo-marxistas sobre a sexualidade são muito limitadas, pois nelas o poder opera apenas por mecanismos rudimentares, legislação e castigo; universais, não se modifica no tempo ou no espaço; e é exclusivamente negativo, só pode dizer não aos sujeitos. Para o autor, problema é, por um lado, que na Idade Média foi instaurada a dimensão jurídico-política como lugar privilegiado do exercício e da análise do poder. Porém, enquanto a análise do poder permanece operando pela dimensão jurídico-política,

ocorreram mudanças no exercício do poder: “novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos” (Foucault, 1998, p.100); enfim, não pela *soberania*, mas sim pela *disciplina*. E, por outro lado, afirmar a repressão possibilita a busca da liberdade, da Verdade do sexo, o que reforça as relações de poder: “O enunciado da opressão e a forma da pregação referem-se mutuamente; reforçam-se reciprocamente” (ibidem, p.14).

Ao contrário, Foucault pretende demonstra a parte positiva do *dispositivo da sexualidade*, ele não nega a repressão do sexo; entretanto, censuras, coerções, recusas, negações etc. “são somente peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber que estão longe de se reduzirem a isso” (ibidem p.18-19). Assim, acoplada à repressão, ocorreu também uma “incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado” (ibidem, p.24).

Alguns exemplos desse processo são: A nova pastoral católica, após o Concílio de Trento (1545-1563), repercutiu no sacramento da confissão auricular e fez “acelerar o ritmo da confissão anual”, impôs “regras meticulosas de exame de si” e, sobretudo, “atribui cada vez mais importância [...] a todas as insinuações da carne” (ibidem p.25). Isso significa, segundo Foucault, que pela primeira vez se impõe como obrigação fixa para todo o bom cristão – não significa que todos irão agir dessa forma – confessar com frequência “tudo o que possa se relacionar com o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos inumeráveis que, através da alma e do corpo tenham alguma afinidade com o sexo” (ibidem, p.26). Certamente, o ato da confissão interditava muitas palavras, primava pela decência das expressões, mas “todas as censuras do vocabulário poderiam muito bem ser apenas dispositivos secundários com relação a essa grande sujeição: maneiras de torná-la [a palavra sobre o sexo] moralmente aceitável e tecnicamente útil” (ibidem, p.27). O mais importante é que a partir do século XIX, a técnica da

confissão (aveu),⁶⁵ após alguns ajustes em relação ao saber médico, se torna a “matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo” (ibidem, p.72), se tornou a base da *scientia sexualis* moderna.

Outro exemplo de incitação do sexo provém do Estado, que passou a se preocupar com o sexo de seus cidadãos e controlar suas práticas. Algumas instituições, de modo mais ou menos independente, se articularam com o interesse do Estado; por exemplo, nos colégios do século XVIII a educação sexual era uma “disciplina séria” que “codificava a linguagem” e “qualificava os locutores” (alunos) para a “boa prática sexual”.⁶⁶ Ainda a temos, como focos que suscitaram e controlaram o discurso sobre o sexo: a medicina com as “doenças dos nervos”; a psiquiatria e a análise das extravagâncias sexuais, do onanismo, das “fraudes contra a natureza” (métodos anticoncepcionais) e, mormente, das perversões sexuais; a justiça penal que “aproximadamente na metade do século XIX se abriu à jurisdição miúda dos pequenos atentados, dos ultrajes de pouca monta, das perversões sem importância” (ibidem p.37). Em suma, em vez da repressão da fala sobre o sexo, ocorreu em diversos pontos da sociedade, por meio de diversas instituições e mecanismos, uma ampla colocação do sexo em discurso; mesmo que sujeita a uma censura vocabular.

Esse processo produziu também o que podemos denominar “mudanças qualitativas”. Por exemplo, surgiu um grande aparato médico-pedagógico sobre a sexualidade infantil que tem menos a função de encerrar os “vícios das crianças” do que permitir um poderoso avanço das relações de poder sobre a família. O ambiente residencial foi saturado por sexo, por exemplo, com as divisões rigorosas entre o quarto dos pais e dos filhos, todas as prescrições para a vigilância das crianças, todos os cuidados com os serviços e funcionários etc. (ibidem, p.45-51).

65 É preciso assinalar que *confissão (confession)* como sacramento cristão é uma das modalidades da *confissão (aveu)*: ato de declarar, admitir e/ou atestar algo de si mesmo. Ver nota do tradutor (Foucault, 2003, p.67).

66 Foucault (2003, p.33-6) atenta também para a própria arquitetura dos colégios, suas normas, punições etc., tudo era de alguma modo permeado por questões sexuais.

Ocorre também uma aproximação íntima entre poder e prazer, uma incitação circular: “Captação e sedução; confronto e reforço recíprocos: pais e filhos, adulto e adolescente, educador e alunos, médico e doente, e o psiquiatra com sua histérica e seus perversos, não cessaram de desempenhar esse papel desde o século XIX” (ibidem p.53). Enfim, tudo isso se refere ao...

[...] tipo de poder que exerceu sobre o corpo e o sexo, um poder que, justamente, não tem a forma da lei nem os efeitos da interdição: ao contrário, que procede mediante a redução das sexualidades singulares. Não fixa fronteiras para a sexualidade, provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas. Não a exclui, mas inclui no corpo à guisa de modo de especificação dos indivíduos. Não procura esquivá-la, atrai suas variedades com espirais onde prazer e poder se reforçam. Não opõe uma barreira, organiza lugares de máxima saturação. Produz e fixa o despropósito sexual. [...]

Proliferação das sexualidades por extensão do poder; majoração do poder ao qual cada uma dessas sexualidades regionais dá um campo de intervenção: essa conexão, sobretudo a partir do século XIX, é garantida e relançada pelos inumeráveis lucros econômicos que, por intermédio da medicina, da psiquiatria, da prostituição e da pornografia, vincularam-se ao mesmo tempo a essa concentração analítica do prazer e a essa majoração do poder que o controla. Prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e de incitação. (ibidem, p.54-5, 56)

Em *Vigiar e punir* e em *A vontade de saber*, portanto, Foucault empregou todas as regras de método e noções da genealogia. Sua escrita “pinta quadros”, isto é, descreve todo um conjunto de *práticas* (variações demográficas, procedimentos de vigilância, exame e treinamento dos corpos, sistema jurídico, procedimentos confessionais, organização de disciplinas escolares, distribuição de áreas domésticas, catalogação de “espécies sexuais” etc.) e as formas como essas se relacionam constituindo um *dispositivo*. Esse “pesa sobre” (não determina a vida, não é uma fatalidade incontornável) a sociedade de

uma época e se transforma de acordo com os problemas (urgências) e suas necessidades estratégicas. Não existe aí uma *lógica processual* (uma regularidade histórica) ou um *sistema teórico* que consiga explicar os *dispositivos* e suas transformações, sua explicação está em sua descrição e sua lógica é o acaso da luta.

Além disso, para Foucault, entre os reformadores do sistema judiciário, a burguesia industrial e os *quakers* “inventores” da prisão, ou entre um padre católico e os discípulos de Jean-Martin Charcot, não existe um interesse comum ou uma situação socioeconômica capaz de estabelecer um sujeito coletivo ou, ainda, um aparelho central como o Estado, responsável pela implantação desses dispositivos. A dominação de classe não produz os dispositivos, estes é que permitem aquela.

Com esses estudos Foucault não pretendeu nos aproximar mais da Verdade. Pois nessa perspectiva não existe, por exemplo, a essência (natureza) da sexualidade, coletiva ou individual, passível de ser descoberta pelo discurso científico; a sexualidade é o correlato de uma prática (ibidem p.77-9) – para o genealogista a sexualidade foi construída “peça por peça”. Se no século XIX emerge um projeto de ciência do sujeito, centrada na questão do sexo, “não [é] devido a alguma propriedade natural inerente ao próprio sexo, mas em função das táticas de poder que são imanentes a tal discurso” (ibidem p.80). Portanto, é um equívoco crer que a genealogia permite encontrar nossa sexualidade verdadeira, natural, essencial, livre etc.

Finalmente, os estudos dos *dispositivos* não apresentam antagonismos entre poder-saber-prazer. Ao contrário, fica evidente, por exemplo, que as relações de poder na fábrica permitem a constituição de um saber específico que aperfeiçoou os mecanismos de aumento de produtividade e de controle político dos operários; a catalogação das espécies sexuais pela psiquiatria permitiu novas relações de poder, que induziram outras utilidades para o prazer, como a pornografia.

Trata-se, portanto, de levar a sério esses dispositivos e de inverter a direção da análise: ao invés de partir de uma repressão geralmente aceita e de uma ignorância avaliada de acordo com o que supomos saber, é necessário considerar esses mecanismos positivos, produtores de saber,

multiplicadores de discursos, indutores de prazer e geradores de poder. [...] Em suma, trata-se de definir as estratégias de poder imanentes a essa vontade de saber. (ibidem, p.83)

A ética e o sujeito

Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior para... eu ia dizer “o interior”; deixemos de lado essa palavra (que, como sabemos, traz muitos problemas) e digamos simplesmente que é preciso converter o olhar, do exterior, dos outros, do mundo, etc. para “si mesmo”.

(Foucault, 2010c, p.12)

O último eixo do pensamento foucaultiano emerge na segunda metade da década de 1970 e se encerra sem completar seu programa com o falecimento de Foucault em 1984. É constituído pelos cursos ministrados no Collège de France, que começaram a ser publicados integralmente somente no final da década de 1990; e pelo segundo e terceiro volumes de *História da sexualidade* denominados respectivamente *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, ambos publicados pela primeira vez em 1984. Apesar de sua pouca repercussão entre os historiadores brasileiros dos anos 1980 – questão que discutiremos posteriormente –, é preciso discutir alguns *deslocamentos* que aparecem nesses dois últimos livros.

Na introdução de *O uso dos prazeres*, Foucault repensa a trajetória de seus escritos e define as noções e procedimentos do que empreenderia nos próximos volumes de *História da sexualidade*. Considerando que sua tarefa foi a de constituir uma história do pensamento, ele precisou descrever as formas como o ser humano *problematizou* “o que ele é, e o mundo no qual ele vive” ao longo da história. Daí os caminhos que seguiu:

[...] analisar, não os comportamentos, nem as ideias, não as sociedades, nem suas “ideologias”, mas as *problematizações* através das quais o ser se

dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam. A dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas da problematização; a dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações. Problematização da loucura e da doença a partir de práticas sociais e médicas, definindo um certo perfil de “normalização”; problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas obedecendo a certas regras “epistêmicas”; problematização do crime e do comportamento criminoso a partir de certas práticas punitivas obedecendo a um modelo “disciplinar”. Gostaria de mostrar, agora, de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma “estética da existência”. (Foucault, 2010b, p.19)

O termo *ética* se refere a esse último domínio de estudos que abarca as *práticas de si* e os *modos de subjetivação*, ou seja, as formas como um indivíduo “procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se” (ibidem, p.37); e esse estudo se desenvolve em torno do tema da “moral”. Segundo Foucault, haveria três modos de empreender um estudo sobre a moral: um estudo histórico dos “códigos morais” ou do conjunto de valores e regras propostos ou impostos por determinadas instituições (Igreja, família etc.); outro modo seria o estudo histórico das “moralidades do comportamento”, isto é, a análise da adequação ou não dos indivíduos àquele código; enfim, o estudo que ele empreendeu, ou seja, da forma como os indivíduos *se conduzem* em relação a elementos prescritivos.

O autor destaca os quatro pontos a partir dos quais podemos analisar esse “conduzir-se moralmente”: A *substância ética* diz respeito à parte do comportamento do indivíduo que deve ser conduzida; por exemplo, ser fiel a alguém pode comportar apenas não tocar outro ou controlar seus pensamentos em relação a outros ou, ainda, ter reciprocidade de sentimentos em relação ao cônjuge. O *modo de sujeição*, ou seja, o que me motiva a conduzir-me de determinada forma moral; por exemplo, ser reconhecido como parte de um determinado grupo social ou dar a minha vida certa beleza ou, ainda, me integrar à determinada tradição espiritual. O *trabalho ético* que se refere ao modo

como o indivíduo elabora seu comportamento; por exemplo, por meio de um longo trabalho de aprendizagem dos preceitos e de controle da conduta sexual ou renúncia global e definitiva dos prazeres ou, ainda, uma decifração minuciosa dos desejos. Por fim, a *teleologia do sujeito*, pois uma ação moral é uma etapa em um conjunto de condutas que visa um ponto ou um progresso eventual; por exemplo, a fidelidade conjugal pode levar ao domínio de si e ser condição necessária para o governo dos outros ou pode levar à purificação da alma que permite sua salvação após a morte (ibidem, p.33-42).

A pesquisa que possibilitou a Foucault a percepção dessas questões mostrou-lhe também que em determinadas sociedades o código de comportamento assume uma forma jurídica, submetendo os indivíduos à lei, cuja desobediência implica um castigo, como no sistema penitencial do cristianismo do século XVIII até a Reforma. Em outras sociedades esse código é “rudimentar”, não implica uma lei nem castigos ou uma tentativa de normalizar a população; era um problema de escolha individual reservada a umas poucas pessoas (por exemplo, aos indivíduos do sexo masculino, adultos e livres na Antiguidade), daí o “elemento forte” ser os *modos de subjetivação* e as *práticas de si*, como na sociedade grega ou greco-romana. A divisão dos volumes de *História da sexualidade* a partir do volume dois serviria exatamente para destacar todas essas diferenças (em relação aos modos de subjetivação, práticas de si e o “lado forte”) até os dias atuais, entretanto Foucault pôde publicar apenas os volumes referentes à cultura grega clássica do século IV a.C. (*O uso dos prazeres*) e à cultura grega e latina dos séculos I e II d.C. (*O cuidado de si*). Nesses dois volumes ele trata da *conduta sexual* a partir de quatro *eixos de experiência*:

Relações com o corpo, com a questão da saúde e, por trás dessa questão, todo o jogo da vida e da morte; relação com o outro sexo, com a questão da esposa como parceira privilegiada, no jogo entre a instituição familiar e o vínculo que ela cria; relação com o seu próprio sexo, com a questão dos parceiros que se pode escolher, e o problema do ajustamento entre papéis sexuais; finalmente, relação com a verdade, onde se coloca a questão das condições espirituais que permitem ter acesso à sabedoria. (ibidem, p.32)

Para evidenciar a forma de análise empreendida por Foucault nessa sua última fase (eixo da ética), vejamos algumas linhas da sua discussão sobre a “relação com o outro sexo” em *O uso dos prazeres* e em *O cuidado de si*. Na cultura grega clássica o homem possui uma esposa para cuidar da casa e para ter filhos legítimos que serão futuros cidadãos, ele tem certas obrigações para com sua esposa, como manter seu *status* privilegiado em relação às outras mulheres, entretanto não é “obrigado” a manter fidelidade sexual à sua esposa. O homem casado deve restringir seus prazeres e seus parceiros, porque ao exercer o poder em relação à esposa “deve dar provas de domínio de si na prática desse poder”; essa maneira moderada de *se conduzir* “tem efeitos sobre sua reputação de cidadão” (ibidem, p.192). Nessa época, existia uma “relação essencial entre dominação sobre os outros e dominação de si” (ibidem, p.216), se o indivíduo (adulto do sexo masculino) é capaz de governar seus atos é capaz de governar os outros, de exercer seu poder de forma moderada. No caso da mulher, a obrigação de fidelidade sexual provém de uma imposição externa, se deve ao fato de estar sob o poder do marido. Desse modo, existe uma dissimetria nessa relação que não aparece em outras épocas:

A temperança nos moralistas gregos da época clássica era prescrita aos dois parceiros da vida matrimonial; mas ela concernia, em cada um deles, a um modo diferente de relação consigo. A virtude da mulher constituía o correlativo e a garantia de uma conduta de submissão; a austeridade masculina inscrevia-se em uma ética da dominação que se limita. (ibidem, p.229)

Diferentemente, durante a época helenística e romana o problema da relação pessoal entre os cônjuges vai se tornando mais fundamental, a conduta sexual do homem será moderada em razão da reciprocidade conjugal e não do governo dos outros:

De fato, por um lado, as relações sexuais intraconjugais não são mais simplesmente a consequência e a manifestação de um direito; é preciso que elas tomem lugar no interior de um feixe de relações que são as da afeição, do apego e da reciprocidade. Por outro lado, embora o prazer como finalidade deva ser eliminado, ele deve ser, pelo menos em algumas das

formulações mais sutis dessa ética, utilizando como elemento (ao mesmo tempo instrumento e garantia) no jogo das expressões afetivas entre os esposos. (Foucault, 1985, p.185)

A forma de conduzir os prazeres sexuais de modo moderado e dentro do casamento diz respeito a uma forma de o homem “honrar-se a si mesmo como ser racional”, não por objetivos sociopolíticos, como na Grécia clássica; ou porque o prazer é um mal originário que deve ser controlado para salvação da alma, como na pastoral cristã (ibidem, p.147-86).

O que está em questão no eixo da ética, portanto, são as práticas que os indivíduos encontram em sua cultura e que lhes permitem constituir a si mesmos como sujeitos morais. Poderíamos supor – como alguns intelectuais fizeram – que esse último *deslocamento* significa o retorno do sujeito ao pensamento de Foucault? De forma alguma! Em uma determinada perspectiva o *sujeito* sempre foi o tema geral dos estudos de Foucault. Podemos dizer que ele empreendeu, primeiro, um estudo dos saberes, como a psiquiatria, a medicina, a economia, a filologia etc.; para verificar as *formas verdadeiras* que esses saberes atribuem aos sujeitos, não apenas em relação aos indivíduos referidos nesses discursos, mas também em relação à *forma* que um indivíduo deve se enquadrar para “operar” determinado saber – por exemplo, o que é preciso para ser um “médico” em uma determinada época? Segundo, um estudo sobre as técnicas ou práticas que dividem os sujeitos, por exemplo, entre louco e são, criminoso e bom cidadão, etc. como meio para disciplinar, normalizar a *forma* dos sujeitos. Enfim, um estudo das práticas que um indivíduo utiliza para constituir a si mesmo em uma determinada *forma* de sujeito. O termo principal aqui é *forma*, pois Foucault não considera o sujeito uma *substância* ou portador de uma *essência*, o sujeito é simplesmente uma *forma* historicamente constituída, essa *forma* não tem nenhum referente ao qual se adequar de modo verdadeiro, correto e definitivo⁶⁷ – reencontramos aqui aquela crítica ao “sono antropológico”, presente desde o eixo do saber.

67 Cf. “O sujeito e o poder” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.231-32). “A ética do cuidado de si como prática da liberdade” (Foucault, 2006b, p.274-6).

Desse modo, no último eixo não ocorreu um retorno ao sujeito, por um lado, porque a reflexão sobre ele nunca foi abandonada e, por outro lado, porque não se trata do sujeito da fenomenologia, do humanismo etc. Foucault sempre admitiu, talvez de forma mais obscura no início e de forma mais clara no final de seu percurso, “que o homem toma iniciativas, mas nega que ele faça graças à presença do *logos* nele e que suas iniciativas possam desembocar no fim da história ou na pura verdade” (Veyne, 2011, p.185).

Se, entretanto, a noção de sujeito permaneceu, a de *história como luta* e, conseqüentemente, a de *microfísica do poder* foram *deslocadas*. Considerando as incompreensões causadas, as insuficiências epistemológicas e a própria genealogia da concepção de *história como luta*), Foucault (1998, p.100; 1979, p.xiv-xv, 15-38, 143, 174-7, 241-2; 1999b; Castro, 2009, p.188, 308, 323-7, 399) passa a utilizar o termo “governo” para designar todos os procedimentos, técnicas e discursos de “constituição correlativa do sujeito e do objeto”, em relação a si mesmo e aos outros:

A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do governo. [...]

O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não pode ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo.⁶⁸

Com esta última especificação, Foucault (2006b, p.234-9) pretendeu – entre outras coisas – que as *relações de poder* deixassem definitivamente de insinuar noções como de repressão versus liberdade, de “times” (sujeitos) em luta, de Falso contra Verdadeiro etc.; eliminando um significativo ruído de seu método de *problematização*.

68 Cf. “O sujeito e o poder” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.243-4).

Estruturalista: uma tática de desqualificação

As pessoas rancorosas dizem que ele é o novo representante de uma tecnologia, de uma tecnocracia estrutural. Outros, que tomam sua própria estupidez por inteligência, dizem que é um epigono de Hitler, ou, pelo menos, que ele agride os direitos do homem (não lhe perdoam o fato de ter anunciado a “morte do homem”). Outros dizem que é um farsante que não consegue apoiar-se em nenhum texto sagrado e que mal cita os grandes filósofos. Outros, ao contrário, dizem que algo de novo, de profundamente novo, nasceu na filosofia, e que esta obra tem a beleza daquilo que ela mesma recusa: uma manhã de festa.

(Deleuze, 1988, p.13)

Até hoje Foucault é considerado por muitos intelectuais um praticante do “estruturalismo”, forma de análise que teria sua origem na linguística de Fernand de Saussure e, ao ser *deslocada* para o estudo da antropologia por Claude Lévi-Strauss, se tornou muito popular na França e foi adaptada e adotada por um sem número de intelectuais de diferentes especialidades, tendo se apogeu na década de 1960 (Dosse, 1993, v.1, *passim*). Nessa época, Foucault era apelidado de “estruturalistas” por seus alunos, amigos e a mídia em geral como forma de homenageá-lo (Veyne, 2011, p.173). No princípio ele não contestava o rótulo, considerava que existiam pelo menos dois estruturalismos. O primeiro era um “método de especialistas”, importante por revelar novos objetos científicos em campos específicos como da etnologia, linguística, psicanálise etc. e fazer avançar a ciências humanas, como defendeu em *As palavras e as coisas*. O segundo, diferente daquele dos especialistas e no qual ele se enquadraria, era uma forma de reflexão teórica e filosófica para “diagnosticar a atualidade”, “definir as relações

atuais que podem existir entre tal e tal elemento de nossa cultura”.⁶⁹ E concluía:

Desde ponto de vista, tenho com o [primeiro] estruturalismo uma relação ao mesmo tempo de distância e de reduplicação. De distância, já que falo dele em vez de praticá-lo diretamente, e de reduplicação, já que não quero falar dele sem falar sua linguagem. [...] Portanto, não pode haver uma teoria geral do estruturalismo. Foucault, 2005a, p.60)

Dreyfus e Rabinow assinalam que o subtítulo inicial de *As palavras e as coisas*, substituído antes da publicação, era: *Uma arqueologia do estruturalismo*,⁷⁰ o que parece evidenciar o distanciamento afirmado por Foucault na passagem anterior.

De uma perspectiva que “perdoa Foucault por ter matado o homem”,⁷¹ sua afirmação: “O estruturalismo não é um método novo; é a consciência desperta e inquieta do saber moderno” (Foucault, 1999a, p.287) – repetida insistentemente (parcial ou integralmente) por alguns de seus críticos como sendo a prova irrefutável da adesão plena de Foucault ao “estruturalismo” (Dosse, 1993, v.1, p.367, 378, 388, passim; Piaget, 1979, p.105) – pode ser suplantada por outra frase do mesmo livro, que também se refere a esse método, a saber: “O estruturalismo e a fenomenologia encontram aqui, com sua disposição própria, o espaço geral que define seu *lugar-comum*” (Foucault, 1999a, p.415), ou seja, o que está em jogo (ou que está sendo descrito) é a condição histórica de possibilidade de determinados discursos e não a fundamentação filosófica da cientificidade do estruturalismo.

[...] Foucault não foi um estruturalista; apenas considerava o estruturalismo a posição mais avançada no campo das ciências humanas. Entretanto,

69 Cf. “A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é ‘a atualidade’” (Foucault, 2005a, p.57).

70 Dreyfus e Rabinow (1995, p.IX, 171) complementam seu argumento afirmando que se *As palavras e as coisas* é uma arqueologia do estruturalismo, *Vigiar e punir* é sua genealogia, já que examina os dispositivos (por exemplo, a codificação e organização “estrutural” dos espaços) que possibilitaram o discurso estruturalista.

71 Parafraseando Gilles Deleuze (1988, p.13), conforme epígrafe deste subcapítulo.

ele não estava praticando as ciências humanas: estava analisando, na qualidade de observador externo, o discurso como um domínio autônomo. (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.IX)

De qualquer modo, Foucault confessou a Dreyfus e Rabinow que deveria ter resistido com mais vigor aos “avanços sedutores da terminologia” estruturalista (ibidem), o que ocorre a partir da segunda metade da década de 1960. Após a publicação de *As palavras e as coisas* e a severa crítica dos sartreanos, seguida dos movimentos de maio de 1968, que tornou popular frases como “o estruturalismo é o ópio dos intelectuais” e “as estruturas não descem às ruas”; o rótulo adquiriu uma enorme carga pejorativa, já que supostamente esse método negaria a história e a liberdade humana. Considerando essa suposta característica, Foucault passa a ter atitudes extravagantes de negação, como em sua entrevista para Niklaus Meienberg, em 25 de março de 1972:

- *Existe uma relação entre seus trabalhos filosóficos estruturalistas e seu engajamento no GIP [Grupo de Informação sobre a Prisão]?*

- Em primeiro lugar, não sou estruturalista, nunca disse que era estruturalista, eu inclusive insisti no fato de que não sou estruturalista, e lembrei isso várias vezes seguidas. Nada, absolutamente nada no que publiquei, nada, nem em meus métodos nem em nenhum dos meus conceitos, lembra, ainda que de longe, o estruturalismo. Há que se chamar Piaget para imaginar que sou estruturalista.⁷²

Certamente as perguntas do entrevistador favoreceram a resposta irritada de Foucault que, por mais alguns momentos, insistiu que se “colocasse claramente em evidência” que não era estruturalista, bem como a “incapacidade intelectual” de Jean Piaget. Essa afronta não foi sem razão, foi uma resposta – certamente descabida – à obra *Le structuralisme* publicada em 1968, em que Piaget (1979, p.104) critica Foucault – entre outras coisas – por reter “do estruturalismo corrente somente os aspectos negativos, sem que se consiga discernir na sua ‘arqueologia das ciências humanas’ [...] outra coisa além da pesquisa

72 Cf. “O grande internamento” (Foucault, 2005c, p.285).

de arquétipos conceituais, ligados principalmente à linguagem”. Além disso, a insistência em marcar essa distinção fez Foucault modificar a “terminologia demasiada estruturalista” de *O nascimento da clínica* em sua segunda edição⁷³ e, também, o conduziu para alegações equivocadas sobre não ter utilizado o termo “estrutura” em *As palavras e as coisas*, livro em que o termo aparece 79 vezes, sendo uma no índice (Castro, 2009, p.152).⁷⁴

Em uma conferência de fevereiro de 1972, denominada *Retorno à história*, Foucault procurou demonstrar, ao contrário do que dizia a crítica em grande parte existencialista, que o “estruturalismo” não era um método a-histórico, para exemplificar isso descreveu e comparou as análises do “estruturalista” George Dumézil e do historiador Pierre Chaunu, concluindo:

A rejeição da interpretação e do procedimento exegético que vai buscar por trás dos textos ou dos documentos o que eles significam é um elemento que, atualmente, se encontra tanto nos estruturalistas quanto nos historiadores. [...]

O estruturalismo e a história contemporânea são os instrumentos teóricos graças aos quais se pode, contrariamente à velha ideia da continuidade, pensar realmente a descontinuidade dos acontecimentos e a transformação das sociedades.⁷⁵

Em muitos outros ditos e escritos, durante muitos anos, Foucault retomou esse debate sempre afirmando não existir uma teoria geral do *estruturalismo*, nunca ter utilizado um método efetivamente estrutural em suas análises; e, enfim, que uma análise das estruturas não é necessariamente um método a-histórico, negador da inventividade

73 Segundo Daniel Defert (2005, p.38), foi uma reedição “sem as palavras, conceitos ou torneios que induziam a uma interpretação estruturalista, e com uma atenção marcada para a análise das formações discursivas”; publicada na mesma época da referida entrevista a Meienberg e de grande atividade do GIP.

74 É preciso assumir que esse dado meramente quantitativo revela muito mais a irritação de Foucault em relação ao epíteto, do que uma adesão aos métodos estruturais.

75 Cf. “Retorno à história” (Foucault, 2005a, p.294-5).

humana, mas é um método que rejeita a história continua e a noção de sujeito da fenomenologia e de suas diversas vertentes.

Em entrevista de 1983, uma de suas últimas, Foucault faz uma avaliação do momento de ascensão do “estruturalismo” na França, que foi recentemente corroborada por Paul Veyne (2011, p.172-5).⁷⁶ De acordo com ambos, depois da Segunda Guerra Mundial predominou nas universidades francesas uma forma de pensamento que articulava ou oscilava entre Freud, Marx e Husserl, o maior exemplo disso foi a articulação marxismo-fenomenologia operada pelo existencialismo de Jean-Paul Sartre. Na década de 1960, essa forma de pensamento é definitivamente “confrontada” por uma variedade de intelectuais como Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Jacques Lacan, Roland Barthes, Georges Dumézil, Georges Canguilhem, o próprio Foucault, entre outros. Por essa oposição, todos esses intelectuais frequentemente foram agrupados sob a denominação de “estruturalistas”, entretanto partem de tradições muito diferentes. Foucault e Canguilhem se destacam dos outros por fazerem parte da tradição francesa da “história da ciência”, que remonta a Auguste Comte, Friedrich Nietzsche, Jean Cavaillès, Gaston Bachelard etc., bem como os outros irão se diferenciar por diversos outros motivos.

Como vimos ao discutirmos *Arqueologia do saber*, a análise arqueológica do discurso é muito diferente de uma análise estrutural da linguagem, as reflexões de Dreyfus e Rabinow nos ajudam a compreender melhor essa diferença em relação ao “estruturalismo holístico” de Lévi-Strauss – como denominaram para diferenciarem do “estruturalismo atomista” de Vladimir Propp (1984)⁷⁷ – que consiste em compreender um fenômeno por meio da construção de um sistema geral (virtual) de possíveis permutações entre elementos, sempre vinculados a uma função no sistema; por exemplo, os elementos cru (natureza), cozido (transformação cultural) e podre (transformação natural) compõem um conjunto específico (real) de mitos. O sistema geral é um quadro abstrato de *todos os elementos e permutações possíveis*, dessa maneira,

76 Cf. “Estruturalismo e pós-estruturalismo” (Foucault, 2005a, p.310-13.).

77 A diferença fica evidente no debate entre Lévi-Strauss e Propp (Propp, 1984).

além de permitir a compreensão científica do fenômeno real (do mito nesse caso), revela sua lei de construção e transformação (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.xv-xvi, 60-4, 83).

Para Lévi-Strauss, todos os mitos, considerando o conjunto de suas variantes podem ser reduzidos à “fórmula canônica” seguinte: $F_x(a):F_y(b)\approx F_x(b):F_{a-1}(y)$ na qual temos dois termos (“a” e “b”) dados simultaneamente com suas funções (“x” e “y”) como uma situação do mito que equivale a outra situação em que o termo “b” ocupa agora a função “x”, desde que o termo “a” seja substituído por seu inverso (“a-1”) e que ocorra uma inversão de “valores” entre o termo (y) e função (“a-1”). Por exemplo, considerando o conjunto de variantes do mito de Édipo, poderíamos ler essa fórmula aproximadamente do seguinte modo: A superestima dos parentes consanguíneos (Édipo casa com a mãe) está para a negação da autoctonia (destruição da esfinge, que é um monstro ctônico); assim como a desvalorização dos parentes consanguíneos (Édipo mata o pai) está para a afirmação da autoctonia (Édipo manco, característica de seres ctônicos). Assim, para Lévi-Strauss o sentido geral do conjunto de variantes do mito de Édipo serve para expressar e “atenuar” uma contradição insolúvel de uma sociedade que crê na autoctonia (o homem nasce do mesmo, como no modelo da planta), mas que “sabe” que o indivíduo nasce da mulher e do homem (um nasce de dois) (Lévi-Strauss, 1985, p.237-65, passim; Almeida, 2008, p.147-82; Meletinski, 1984, p.92-102). Portanto,

Enquanto o estruturalista afirma encontrar leis transculturais, a-históricas e abstratas que definem o espaço total de permutações possíveis dos elementos sem significado, o arqueólogo limita-se a encontrar as regras locais de transformação que num dado período, numa formação discursiva particular, definem a identidade e o sentido de um enunciado. [...] Não há sistema completo; não há modo de determinar, antecipadamente, as condições de possibilidade das quais o sistema atual é um exemplo possível. Pode-se apenas descrever sistemas específicos e determinar que tipos de enunciados sérios realmente ocorrem. De fato, a arqueologia é empreendimento puramente descritivo. (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.62)

Em poucas palavras, o “estruturalismo holístico” verifica as condições de possibilidade e a arqueologia as condições de existência.

A arqueologia de Foucault também se diferencia do estruturalismo de Althusser por motivos semelhantes. Como vimos antes, os althusserianos procuram determinar o *modo de produção em geral*, que seria a *estrutura formal* de todas as sociedades; e os *modos de produção particulares* (capitalismo, feudalismo etc.), que seriam as variações possíveis daquela *estrutura*; essa não está no “real”, são “causas inexistentes” que regem as práticas; só podem ser descritas por meio de abstração e formalização. Isso não é o mesmo que a *epistémê* (ou que as *regras de formação discursiva*) por pelo menos dois motivos: Primeiro, porque as *regras de formação discursiva* estão no discurso, não o “anima por trás” numa relação metonímica; são descritas a partir dele e não por meio de uma abstração. E, segundo, não são uma *estrutura formal* que oferece um determinado número de possibilidades ou regras fundamentais que permitem todas as variações históricas; são as próprias condições históricas de existência.

Além dessas diferenças que dizem respeito exclusivamente à concepção estrutural de Althusser, Foucault em *As palavras e as coisas* demonstra que os pensamentos de Ricardo e Marx possuem as mesmas condições de existência, conseqüentemente recusa o corte dos althusserianos entre ciência, Marx maduro, e ideologia, Marx jovem, Ricardo, Smith etc. Com *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* recusam também o princípio althusseriano de que a luta de classes é conduzida em torno da posse do “poder de Estado”, para utilização dos seus aparelhos (ideológicos ou repressivos) como ferramentas de dominação, por exemplo, da classe burguesa. É preciso insistir, para Foucault o poder não é uma coisa que se conquista, como o “poder do Estado”; é uma relação que se exerce de forma dispersa em toda a sociedade, conseqüentemente não existe um “lugar” (o Estado) de onde o poder emana ou é organizado de maneira uniforme e coerente de acordo com os interesses de uma determinada classe. Como lembra Didier Eribon (1996), apesar da manutenção da amizade entre ambos, todas essas discordâncias impossibilitam quaisquer trocas intelectuais entre Foucault e seu antigo mestre, desde a década de 1960; e prossegue afirmando:

Isso mostra, diga-se de passagem, que é muito difícil englobar Althusser e Foucault sob o rótulo de “pensadores estruturalistas”. O “anti-humanismo teórico” de Althusser não coincide com o diagnóstico epistemológico de Foucault, segundo o qual a figura do homem está se apagando sobre a areia do saber contemporâneo. No caso de Althusser, trata-se, antes de tudo, de compreender [cientificamente e, portanto, verdadeira e definitivamente] como se desenrolam os processos históricos (uma história sem sujeito), no caso de Foucault, de definir o que está acontecendo nas ciências. Althusser e Foucault não falam da mesma coisa. (Eribon, 1996, p.194)

Em suma, é impossível definir os pensamentos de Foucault, Althusser e Lévi-Strauss como o mesmo método “estruturalista”. Entretanto, essa não é uma opinião unânime; pelo menos desde o debate com Sartre – após a publicação de *As palavras e as coisas* – o epíteto de “estruturalista” acompanha Foucault; é retomado quase nos mesmos termos por diferentes críticos. A associação mais recente e vigorosa foi elaborada por François Dosse, nos dois volumes de *História do estruturalismo*, em que o autor procura descrever características compartilhadas por diversos intelectuais, que seriam próprias do “movimento estruturalista”. Em linhas gerais, as características fundamentais que ligam os textos de Foucault à dos outros “estruturalistas” seriam: a crítica à fenomenologia, que remete à afirmação do inconsciente em detrimento do consciente e à negação da iniciativa e da liberdade dos sujeitos; a autonomia absoluta do discurso em relação à “realidade socioeconômica”, ou do signo em relação ao referente; e a rejeição de análises causais ou da dialética entre sincronia/diacronia, que remete a um método a-histórico.

Para Dosse (1993, v.1, p.178), *História da loucura*, em primeiro lugar, rastreia uma estrutura profunda da loucura que atravessa os tempos, sua história seria apenas variações desse “grau zero”, o que “corresponde inteiramente à temática estruturalista do momento que assume a forma da investigação dos diversos graus zero da escritura, da língua, do parentesco, do inconsciente...”. Em segundo lugar, rompe a hierarquia entre razão e loucura, do mesmo modo que Lévi-Strauss operou entre primitivo e moderno em *Tristes trópicos* (ibidem, p.169-70). E, em terceiro lugar, defende a autonomia do discurso em relação ao “real”:

Michel Foucault atém-se aos limites do social sem se comprometer numa história social que procurasse estabelecer uma coerência global da sociedade ocidental. Nesse plano, ele já se situa no terreno privilegiado de um estruturalismo que atribui à esfera do discurso uma autonomia máxima em relação às contingências sociais. (ibidem, p.180)

As *palavras e as coisas* representaria “a fase mais estruturalista de Foucault” (ibidem, p.377), prova que ele foi “carregado pela onda” (ibidem, p.367), tornando-se o “filho pródigo” da filosofia que aplicou “o golpe de misericórdia no projeto fenomenológico e nas pretensões de uma filosofia acima das querelas das ciências empíricas” (ibidem, p.63); enfim, seria a necessária fundamentação filosófica do método, mas seria também sua aplicação plena. Pois, para Dosse, Foucault se recusa a explicar as causas da mudança das *epistémês* a partir de fundamentos sociais, institucionais, econômicos, enfim, “reais”. Disso resultou uma atribuição absoluta de autonomia à esfera do discurso e a negação do processo histórico, devido à sua “incapacidade de dialetizar os vínculos diacronia/sincronia” (ibidem, p.69), que é característica do estruturalismo oriundo de Fernand Saussure (ibidem, p.105, 367-8).

Para Dosse (1994, v.2, p.137-60), em *maio de 1968* a ação dos estudantes e trabalhadores franceses demonstrou os limites do pensamento estrutural, invocando o retorno do sujeito sartriano, o que obriga uma mudança de postura dos “estruturalistas”. Nas atitudes de Foucault, isso se manifesta por seu engajamento político contra o “poder disciplinar” – a criação do GIP é o maior exemplo (ibidem, p.146-7). Em suas obras, *Arqueologia do saber* e em *Vigiar e punir*, isso se manifesta pelo repensar da noção de *epistémê* “de uma grande teoria subjacente” (uma estrutura), para “substituí-la pela de um espaço de dispersão que torna possível uma pluralidade de análises sempre diferenciadas” (ibidem, p.190); e “invoca a necessária abertura do discurso para as práticas não discursivas, e sua articulação recíproca” (ibidem, p.195). Porém, ele continua a evitar qualquer referência a um sujeito decisório ou qualquer sistema de causalidades, utilizando a história para mostrar as discontinuidades e operar uma severa crítica à razão moderna.

Finalmente, segundo Dosse, com a derrocada definitiva do estruturalismo, teríamos a partir de 1976 uma última fase de Foucault, que corresponde aos volumes de *História da sexualidade*. Com efeito, a atualidade lhe impõe pensar o sujeito (ibidem, p. 267-92, 375-89): “Não só ele reintegra o sujeito ao seu trabalho teórico como, além disso, enfrenta um problema que o preocupa muito especialmente, a sexualidade. [...] É não só o retorno do sujeito, mas do indivíduo Foucault ao mais profundo de si mesmo” (ibidem, p.377).

É difícil aceitar esses argumentos, pois já demonstramos a impossibilidade de associar os procedimentos de Foucault aos métodos de outros “estruturalistas”. Além disso, é possível contestar as afirmações de Dosse em relação aos livros de Foucault e ao sentido atribuído à sua trajetória. Por exemplo, vimos que em *História da loucura e O nascimento da clínica* já havia uma “abertura para as práticas não discursivas” e a descrição da forma específica com que essas se relacionam com o discurso. O livro *As palavras e as coisas* – focado na descrição das regularidades entre discursos – foi concebido como um “complemento” das livros anteriores, por isso não havia interesse em discutir o não discurso e a *epistémê* já era “um espaço de dispersão” não uma estrutura fixa. O eixo da ética não foi de forma alguma uma adesão ao sujeito fenomenológico ou existencial.

Em relação às atitudes de Foucault, Dosse afirma, a partir de alguns fatos, uma “evolução” gradual do filósofo em direção ao *intelectual global* ou sartriano. Primeiro fato, em 21 de junho de 1977, “é sob impulso de Foucault⁷⁸ que os intelectuais franceses se reúnem [...] com os dissidentes soviéticos” para uma manifestação contra o governo de Leonid Brejnev, na qual Sartre figura ao lado de Foucault. Ora, se a comunhão com Sartre é sinal de adesão ao *intelectual global*, como parece supor Dosse (1994, p.375), isso já havia ocorrido em 27 de novembro de 1971, no comitê Djellali;⁷⁹ alguns meses depois da criação do GIP

78 É importante notar que a presença de Foucault nessa manifestação contra o governo de Brejnev se deve ao pedido de André Glucksmann e Pierre Victor e não por sua própria iniciativa (cf. Defert, 2005, p.52).

79 O comitê Djellali, encarregado de conduzir o inquérito sobre a existência de um racismo politicamente organizado, surge após o assassinato do emigrante argelino

e, portanto, segundo o próprio Dosse (1994, p.303-6, 315-16), ainda na fase do *intelectual específico* (radical e antidemocrático). Assim, não há nada de “inaugural” na participação de Foucault nessa manifestação contra o governo de Leonid Brejnev.

Para Dosse, existe outro fato que marca definitivamente a adesão de Foucault ao *intelectual global*, datado de novembro de 1977:

O caso Croissant é um momento decisivo, pois Foucault se põe no estrito plano do respeito aos direitos de defesa do advogado Croissant, sem caucionar de maneira nenhuma as práticas terroristas do bando de Baades. Essa posição revela um distanciamento crítico em relação aos seus compromissos de ontem, uma manifestação de solidariedade com os valores democráticos em nome dos quais se bate, ao passo que eles eram apresentados até então como a própria expressão da mistificação. (ibidem, p.376)

Mesmo se admitirmos a absurda associação entre *intelectual específico* e valores antidemocráticos e terroristas, que Dosse (1994, p.303-6, 315-16) parece supor, outra vez é preciso contestar: Foucault nunca deixou de questionar a violência, o terrorismo, o suplício ou qualquer tipo de crueldade (Artières, 2004, p.17-26; Eribon, 1996, p.30-1; Veyne, 2011, p.72-3); por exemplo, na época do assassinato de Djellali (1971) quando os manifestantes tendem a uma resposta violenta, ele “exprime regularmente sua hostilidade ao terrorismo” (Defert, 2005, p.36). Ainda, em junho de 1971, Foucault organiza a comissão de inquérito sobre o espancamento do jornalista Alain Jaubert por policiais, e seu manifesto reivindica explicitamente a Constituição Francesa e a Declaração dos Direitos do Homem (Defert, 2005, p.34-5).⁸⁰ Essas e muitas outras ações “democráticas e antiterroristas” ocorrem muito antes da suposta conversão de Foucault aos “valores do intelectual global”, afirmada por Dosse. Enfim, é preciso lembrar que, em 1980, com a doença de Sartre, Foucault é constantemente “solicitado para

de 15 anos Djellali Ben Ali, que provoca diversas manifestações e debates sobre o racismo (Cf. Defert, 2005, p.36-7).

80 Cf. “O artigo 15” (Foucault, 2010a, p.25-6).

representar o papel de intelectual maior, o que ele recusa” (ibidem p.60).⁸¹

Não obstante, essas objeções só nos interessam aqui para refutar o “sentido” que Dosse atribui à trajetória de Foucault, a questão é compreender para que serve o estabelecimento daquela “evolução” específica e uniforme. Segundo Dosse (1994), fundado em interpretações e fatos, como vimos, equivocados, gradativamente Foucault desenvolve um “humanismo prático” que o afasta de sua origem estruturalista e “o leva, de fato, a reconciliar-se fundamentalmente com a maneira como Sartre considerava o engajamento intelectual”. Pouco a pouco, a partir de 1978, substituí o sujeito “submetido às diversas modalidades do poder”, por uma “problematização do próprio sujeito”. Esse processo de evolução é resultado, por um lado, da “nova relação que mantém com a política”, e, por outro lado, da repercussão psicológica de sua doença e homossexualidade (Dosse, 1994, v.2, p.376, 382-3) ou, em outras palavras, essa nova postura remete...

[...] em grande parte, ao não dito do indivíduo Foucault, à sua busca desesperada e urgente de uma ética, de uma ascese espiritual compensatória de um desprendimento próximo de seu corpo, de uma libertação da culpabilidade mortífera que o habita, e de uma reconciliação final consigo mesmo. Decididamente, o sujeito está de volta. (ibidem, p.389)

Em suma, Dosse funda um sentido para a “vida e obra” de Foucault: a realidade de suas condições sociais e psicológicas gradativamente lhe mostrou a Verdade – no fim, sua grande inimiga retorna para se vingar. Isso o obrigou a reconhecer aquilo que ele havia recusado errônea e perversamente em sua origem, a saber: o sujeito e algum tipo de consciência e ética humanistas. Não é preciso esforço para ver na análise de Dosse o “retorno ao sujeito” como a extrema-unção de Foucault, é uma crítica duplamente intransigente: ele estava errado em suas teses e em sua vida! Os arautos da consciência rastream...

81 Para uma análise detalhada desse período da vida de Foucault e outra crítica da análise de Dosse, ver Eribon (1990, p.221-43; 1996, p.60-2).

[...] nos textos finais da vida de Foucault, uma certa angústia proveniente de seu modo de ser, de estar doente de uma certa *peste gay*. Ora, então o suposto retorno à subjetividade em Foucault conteria mais do que uma simples incoerência quanto à continuidade de sua obra, pois esse retorno anunciaria, no fim das contas, uma dialética mais sutil, ou seja, a insinuação de uma culpa que não pode ser negada diante da morte eminente. (Cardoso Jr., 2005, p.345)

Dessa forma, qualificar o jovem Foucault de estruturalista, para posteriormente demonstrar sua “adesão ao humanismo”, é o que permite Dosse desqualificar em bloco e em um só movimento todas as teses e reflexões de Foucault, pois ele próprio reconhecera no final da vida todos os equívocos de seu pensamento. Encontramos nessa análise uma tautologia: o hermeneuta usa a hermenêutica para provar que a hermenêutica é superior à arqui-genealogia (ou o estruturalismo)!

Aparentemente foi contra essas táticas de desqualificação, que atualiza as críticas sartrianas de meados dos anos 1960, que Foucault se levanta com violência, recusando o epíteto de “estruturalista”. Segundo Didier Eribon, outros intelectuais tiveram a mesma atitude:

Certamente Foucault sentiu uma verdadeira sensação de sufocamento no desenrolar dos debates, frequentemente muito polêmicos, às vezes violentos, que acompanharam a publicação de seu livro [*As palavras e as coisas*]. A maneira pela qual todo um conjunto de pensadores, teóricos de horizontes e de disciplinas diferentes se encontram englobados na “vulgata” de uma “ideologia estruturalista” acabara por fechar toda possibilidade de discussão. [...] [O mesmo ocorreu com Dumézil e sua] exasperação se explica facilmente: acabou-se por discutir seu trabalho não mais para examinar os resultados, mas para avaliar seu grau de conformidade com os requisitos de um método arbitrariamente definido por pessoas que não conheciam nada do seu campo de pesquisas e vinham lhe dar lições sobre o que deveria fazer. (Eribon, 1996, p.144)

Dá as exaltações e ironias dos supostos estruturalistas que tinham também o intuito de recuperar a atenção para o conteúdo de seus estudos e escapar dos *slogans*. Pois, ser rotulado de estruturalista – ou

reacionário e irracional, como também foi rotulado Foucault, especialmente no Brasil, como veremos adiante – interrompia qualquer diálogo, não era preciso abrir os livros, bastava ler as capas (algumas vezes as contracapas e as orelhas) para professar avaliações sintéticas e equivocadas, verdadeiros *slogans*. Por isso, ele retrucava: “[...] gostaria muito que todas as facilidades sobre o estruturalismo me sejam poupadas, ou que se dê ao trabalho de justificá-las”⁸².

O próprio Thompson (1981, p.220 (nota 34)) recorreu a essa tática a única vez que citou Foucault em seus textos: “É significativo que o único historiador comentado por Althusser seja Foucault, seu ex-aluno, que em sua obra inicial (dominada pelo conceito do ‘episteme’) também nos apresenta a história como uma estrutura sem sujeito, e na qual homens e mulheres são obliterados por ideologias”. Contudo, os equívocos dessa afirmação são menos significativos que a definição de Foucault como historiador, aqui entramos em outro campo de batalha...

Os historiadores, o filósofo, a história e a ontologia histórica

“Fazer-me passar por quem nega a história é verdadeiramente ridículo. Só faço história.”

*(“Conversa com Michel Foucault”,
Foucault, 2010a, p.328)*

Em seus últimos ditos e escritos, Foucault procurou assinalar sua posição em relação à história-disciplina e aos historiadores. Afirmou nunca ter procedido como um historiador ou ter dependido das análises dos historiadores para empreender seus estudos – um filósofo que sempre fez suas próprias pesquisas históricas. O que empreendeu ao

82 Trecho da resposta de Foucault (2001, p.294) a Lucien Goldmann, que analisou sua exposição a partir da pressuposição de que ele era estruturalista.

longo da vida, de forma mais ou menos consciente, foi um exercício crítico fundado na história. “Um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (Foucault, 2010b, p.16). Por exemplo, consiste em demonstrar que a loucura foi ao longo da história algo completamente diferente do que se tornou – de modo pouco científico – no final do século XVIII, isso lhe permitiu semear a dúvida: É a loucura o que acreditamos ser? Seria possível pensá-la diferente?

No texto *O que são as luzes?*, publicado em 1984, Foucault denominou seu empreendimento *ontologia histórica de nós mesmos* – assim como no caso de *a priori histórico*, temos outro paradoxo somente aparente. Em uma breve reflexão sobre um texto de Kant e outros de Charles Baudelaire, o autor recusa os elementos doutrinários da *Aufklärung* (Iluminismo) e destaca o que ele denominou seu *ethos* (a atitude dos sujeitos, seu modo de ser) que corresponderia a uma “atitude crítica permanente de nosso ser histórico” associada à “constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos”. Esse *ethos moderno* nega a existência de um “núcleo essencial de racionalidade” e, consequentemente, a escolha dualista entre a racionalidade e a irracionalidade; bem como nega a crença do humanismo na existência de uma essência universal do homem que deveríamos perseguir. Portanto, esse *ethos* não parte dos limites universais do homem, como a crítica transcendental de Kant ou a fenomenologia de Husserl, mas sim de seus limites concretos e históricos para propor a “forma de ultrapassagem possível”. Daí a necessidade de uma pesquisa histórica de caráter arqueológico, para evitar a busca de universais; e genealógico, para deduzir “da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos”.⁸³

Quero dizer que esse trabalho realizado nos limites de nós mesmos deve, por um lado, abrir um domínio de pesquisas históricas e, por outro, colocar-se à prova da realidade e da atualidade, para simultaneamente

83 Cf. “O que são as Luzes?” (Foucault, 2005a, p.348).

aprender os pontos em que a mudança é possível e desejável e para determinar a forma precisa a dar a essa mudança. (Foucault, 2005a, p.348)

Essa forma de estudo (científico) é guiada por alguns princípios. Primeiro, uma *aposta* de desvincular o aumento da capacidade técnica e a intensificação das relações de poder. Segundo, um domínio *homogêneo* de estudo que é o das *práticas*, ou seja, o domínio são as “maneiras de fazer” (aspecto tecnológico) de cada época e as possibilidades de ultrapassagem (aspecto estratégico) oferecidas por essas “maneiras de fazer”. Terceiro, uma *sistematização* que corresponde à análise dos três eixos (saber, poder e ética) suas especificidades e suas formas de relacionamento. Em outro momento, Foucault esclareceu esse princípio:

Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais. Portanto, três eixos são possíveis para a genealogia. Todos os três estavam presentes, embora de forma um tanto confusa, em *História da Loucura*. O eixo da verdade foi estudado em *Nascimento da Clínica e As Palavras e as Coisas*. O eixo do poder foi estudado em *Vigiar e Punir*, e o eixo ético em *História da Sexualidade*.⁸⁴

Quarto princípio, último e talvez mais significativo em relação às controvérsias com os historiadores, ainda que esse empreendimento recuse projetos globais e radicais – já que esses só conduziram a tragédias ao longo do século XIX e XX –, evoca certa *generalidade*. É particular já que sempre se refere a uma época e a um conjunto de práticas específicos (uma série), bem como recusa qualquer continuidade meta-histórica (aperfeiçoamento progressivo ou variações de um núcleo essencial). Contudo, as práticas de punição, psiquiátricas etc. são recorrentes, estão amplamente distribuídas no espaço e presentes

84 Cf “Entrevista” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.262).

em nossa sociedade, enfim estão generalizadas. O que não se pode acreditar, a partir da perspectiva foucaultiana, é que um conjunto de *práticas* determine ou permita a inteligibilidade de todas as outras.

Em suma, é um empreendimento de pesquisas diversas que tem...

[...] sua coerência metodológica no estudo tanto arqueológico quanto genealógico de práticas enfocadas simultaneamente como tipo tecnológico de racionalidade e jogos estratégicos de liberdades; elas têm sua coerência teórica na definição das formas historicamente singulares nas quais têm sido problematizadas as generalidades de nossa relação com as coisas, com os outros e conosco. Elas têm sua coerência prática no cuidado dedicado em colocar a reflexão histórico-crítica à prova das práticas concretas.⁸⁵

Essa *ontologia histórica de nós mesmos*, que é definida nos textos de Foucault da década de 1980 e oferece uma coerência sistêmica aos seus estudos anteriores, pouco se parece com o empreendimento da história-disciplina. Porém, antes de uma conclusão é preciso assinalar algumas relações estabelecidas entre alguns historiadores e o filósofo ao longo de sua trajetória; vejamos, primeiro, a perspectiva deste...

Desde meados da década de 1960, Foucault foi simpático em relação ao pensamento dos historiadores dos *Annales*, como Marc Bloch, Fernand Braudel, Pierre Chaunu, François Furet, entre outros.⁸⁶ Nesse sentido, se destaca a introdução de *Arqueologia do saber*, em que ficam claros os motivos dessa simpatia. Segundo Foucault, os historiadores mais ou menos como ele próprio, ao longo do século XX, converteram os *documentos* em *monumentos* e, conseqüentemente, substituíram as tentativas de narrar fatos, ligar acontecimentos díspares, reconstruir encadeamentos, definir totalidades e estabelecer significações de conjunto; pelo estabelecimento de séries (camadas, estratos, durações etc.) e pela descrição dos sistemas de relações verificáveis entre essas (hierarquia, dominância, causalidade circular, determinação unívoca

85 Cf “O que são as Luzes?” (Foucault, 2005a, p.351).

86 Cf. “Sobre as maneiras de escrever a história” (Foucault, 2005b, p.62); “Michel Foucault explica seu último livro” (Foucault, 2005b, p.146); “Retorno à História” (Foucault, 2005b, p.290-5); Foucault (2004, p.3-13).

etc.). Esses procedimentos produziram dois efeitos de superfície: por um lado, na história das ciências, dos discípulos Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, ocorreu o destaque às descontinuidades, já que o primeiro procurou suspender “o acúmulo indefinido dos conhecimentos” e o segundo, mostrar “que a história de um conceito não é, de forma alguma, a de seu refinamento progressivo” (Foucault, 2004, p.4-5); por outro lado, a “história propriamente dita [...] parece apagar, em benefício das estruturas fixas, a irrupção dos acontecimentos”, aqui podemos reconhecer nomeadamente a linhagem de Fernand Braudel com a “longa duração” e um deslocamento de foco, da “mobilidade política” para as “lentidões da civilização material” (Foucault, 1999a, p.3-7).

Desse modo, segundo Foucault, gradativamente se substitui – o processo não se concluiu e talvez nem se conclua – uma *história global* (factual e/ou totalizante) por uma *história geral* (serial ou problema). A forma “tradicional” de história supõe que todos os fenômenos de um mesmo espaço-tempo são variações ou exprimem um núcleo central, supõe a existência de uma mesma historicidade para diferentes séries (econômica, política, religiosa, técnica etc.); enfim, supõe uma continuidade ou sucessão de estágios cada um com um princípio de coesão próprio e/ou parte de conceitos ou objetos gerais constituídos antecipadamente (como feudalismo, capitalismo, luta de classes etc.) para decifrar os documentos. A forma “nova” de história supõe a existência de diferentes séries de fenômenos, acontecimentos e temporalidades, procura descrever essas diferentes séries e o jogo (não a unidade) de correlações com as outras, define seu objeto a partir de um problema e de um conjunto de documentos selecionados. Em suma:

Uma descrição global cinge todos os fenômenos em torno de um centro único – princípio, significação, espírito, visão do mundo, forma de conjunto; uma história geral desdobraria, ao contrário, o espaço de uma dispersão. (Foucault, 2004, p.11)

O exemplo maior da “nova história” para Foucault é a “história dita serial” de Pierre Chaunu, empreendida em sua tese denominada *Séville et l’Atlantique* e defendida em 1954. Nesta, a partir da documentação

da “Casa de Contratação de Sevilha” e de documentos de mesmo tipo de outros portos, o autor estabeleceu estimativas estáticas, recortou elementos e séries, descreveu ciclos, padrões e rupturas, descobriu acontecimentos difíceis de serem percebidos, mas fundamentais para compreender, por exemplo, a mudança de uma tendência econômica. Desse modo, exatamente como quer Foucault, Chaunu

não interpreta mais o documento para apreender por trás dele uma espécie de realidade social ou espiritual que nele se esconderia; seu trabalho consiste em manipular e tratar uma série de documentos homogêneos concernindo a um objeto particular e a uma época determinada, e são as relações internas ou externas desse *corpus* de documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador.⁸⁷

Segundo Le Goff (1976, p.205), Foucault também ficou fascinando com a “história geográfica” de Braudel, por fazer surgir, por meio do estabelecimento de uma “longa duração”, múltiplas descontinuidades. Contudo, discorda da existência de apenas três temporalidades como definiu Braudel, preferindo a ideia de múltiplas temporalidades de Bloch; e, evidentemente, cabe aqui aquela mesma distinção feita em relação aos “pais fundadores”. Da produção do próprio Le Goff, de Emmanuel Le Roy Ladurie, de Pierre Nora e de Jean Delumeau, Foucault se interessava pelos “novos objetos”, como o corpo, o sexo,

87 Cf. “Retorno à História” (Foucault, 2005b, p. 291). É importante notar, como assinala José D’Assunção Barros (2011b, p.47-51), que a história serial não é necessariamente quantitativa, toda a “história serial” parte de um conjunto documental coerente com um recorte temporal e espacial e um determinado problema; procura identificar elementos, verificar algum padrão ou diferença, descrever variações etc.; só é quantitativa quando essas análises estão significativamente permeadas pela noção de “valor numérico” e recorrem amplamente às técnicas estatísticas. Nesse sentido, pode se dizer, por exemplo, que em *As palavras e as coisas*, Foucault empreende uma história de tipo serial não quantitativo, pois a partir de um determinado conjunto documental (coerentes com uma época, local e problema) descreve padrões e rupturas em determinados elementos. Apesar de ter recorrido às análises de Chaunu em *Vigiar e punir*, seria difícil - ou mesmo impossível - afirmar que ele em algum momento empreendeu uma “história serial quantitativa” (cf. Barros, 2011a).

a morte, o medo etc. excluídos da história “tradicional” e retomados por esses autores demonstrando toda sua importância. Pela noção de mentalidade, utilizada por muitos *annalistas*, existia um interesse contraditório, podia ser uma arma contra a história tradicional das ideias, mas “lhe parecia desprovida de dinamismo” (ibidem, p.204).

É, portanto, possível afirmar que Foucault procurou se aproximar dos historiadores de “ofício”, especificamente dos *annalistas*. Isso ocorreu por existir certo número de reflexões e problemas em comum, o que possibilitou ao filósofo retomar de forma mais ou menos equivalente – como vimos ocorreram deslocamentos significativos – algumas noções, métodos e conceitos próprios da reflexão historiográfica de sua época. A diferença marcante, aquela que Foucault se refere explicitamente entre o seu empreendimento e dos historiadores dos *Annales*, é que, em geral esses, para se oporem à história *événementielle* (da ação dos “grandes homens”, dos Estados etc.), se preocuparam principalmente em iluminar “um grande número de estruturas permanentes” ou de longa duração. Ao contrário, Foucault e certo número de historiadores contemporâneos a ele “retornam aos acontecimentos e buscam ver de que maneira a evolução econômica ou a evolução demográfica podem ser tratada como acontecimentos”; por exemplo, o estudo do momento (acontecimento) em que a taxa de proteína na alimentação da população aumentou criando um impacto específico na economia, na saúde, na demografia etc.⁸⁸ Isto é, não se trata do acontecimento tal como na história “tradicional”, mas Foucault recusa qualquer afirmação ou suposição de estruturas permanentes, sentido profundo, história total etc.

O que dizer a respeito do outro lado? Como os historiadores enxergaram Foucault? Allan Megill, em artigo de 1987 sobre a recepção do pensamento de Foucault entre os historiadores, nos oferece uma primeira análise quantitativa e qualitativa dessa recepção. Considerando os *reviews* dos livros de Foucault, o autor afirma que *História da loucura* e *Nascimento da clínica* tiveram pouca repercussão no meio

88 Cf. Diálogo sobre o poder (Foucault, 2006a, p.256-7).

intelectual.⁸⁹ Somente com o estrondoso número de vendas de *As palavras e as coisas* – que só pode ser explicado pelo clima intelectual francês, isto é, o confronto entre fenomenologia e estruturalismo –, e com a tradução dos livros para outras línguas, que seu pensamento se “popularizou” entre os intelectuais. Contudo, foram os livros *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* que atraíram o interesse dos historiadores, além de revigorarem os dois primeiros livros (Megill, 1987, p.120-5). É neste último momento que se estabelece uma relação mais estreita entre Foucault e os historiadores, que corresponde, por um lado, a uma assimilação pontual⁹⁰ e, por outro lado, uma grande confrontação.

Uma assimilação pontual foi a de Le Goff (1990, p.104), ambos partilham, em primeiro lugar, o interesse pelos “novos objetos provocadores da história”, e, em segundo lugar, a noção de documento/monumento. Entretanto, em relação ao segundo ponto, Le Goff conscientemente parte de percepções análogas às de Foucault e desemboca em um método diametralmente oposto ao da arqueologia, que é o da interpretação ou da desconstrução, vejamos...

A concepção do documento/monumento é, pois, independente da revolução documental e entre os seus objetivos está o de evitar que esta

89 Para compreender esse desconhecimento é preciso considerar também a ausência de diálogo entre os “historiadores” e os “historiadores da ciência”, como já assinalou Chartier (2002b, p.45): “Desconhecimento [...] do modelo proposto a qualquer método de história intelectual pela epistemologia, a de Bachelard, de Koyré ou Canguilhem. É sintomático encontrar nos *Annales* apenas um artigo consagrado a Bachelard [...] e nenhum sobre as obras de Canguilhem ou Koyré [...]. Essa extraordinária cegueira tem muitas consequências: ela privou os historiadores franceses de todo um conjunto de conceitos que os teria alertado contra as certezas demasiado grosseiras advindas da investigação estatística e que lhes teria permitido substituir a descrição não articulada das produções culturais ou dos conteúdos de pensamento de uma época (aquela estabelecida pelo estudo quantitativo) pela compreensão das relações que existem, em um dado momento, entre os diferentes campos intelectuais”.

90 Paul Veyne é um raro exemplo de ampla e recíproca comunhão, ambos recusam a existência de objetos naturais, existem apenas objetos historicamente constituídos; cabe ao historiador verificar as práticas (discursivas ou não) que constituem os objetos em cada época (cf. Foucault, 2006a, p.351; Veyne, 1998).

revolução necessária se transforme num derivativo e desvie o historiador do seu dever principal: a crítica do documento – qualquer que ele seja – enquanto monumento. O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa. Michel Foucault colocou claramente a questão. Antes de mais nada, ele declara que os problemas da história podem se resumir numa só palavra: “o questionar do documento”. E logo recorda: “O documento não é o feliz instrumento de uma história que seja, em si própria e com pleno direito, *memória*: a história é uma certa maneira de uma sociedade dar estatuto e elaboração a uma massa documental de que se não separa”.

[...]

O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo. [...] Mais ainda do que estes múltiplos modos de abordar um documento, para que ele possa contribuir para uma história total, importa não isolar os documentos do conjunto de monumentos de que fazem parte. (ibidem, p.546-7, 548-9)

Assim, tanto para Le Goff quanto para Foucault o documento não é um “índice neutro” do passado, foi construído por relações de força. Daí, o procedimento de Foucault é manter-se na *exterioridade* do documento e descrever historicamente as diferentes relações de força, é fazer valer a *raridade* e o *acúmulo* dos discursos. Ao contrário, o procedimento de Le Goff é opor, desconstruir, criticar e interpretar os documentos para verificar as relações de força que o constituíram e, também, “atravessá-las” para reconstituir o que está oculto, contribuindo para uma história total que dê conta dos múltiplos aspectos das sociedades do passado. Por isso, o próprio Le Goff esclareceu que

“a noção e o uso foucaultiano da noção de monumento são diferentes do princípio e da prática da desconstrução, mesmo se as duas noções denunciam a produção de documentos pelos poderes” (Le Goff, 2003, p.207). Essa diferença diz respeito à recusa de Foucault em interpretar e sua suspeita em relação à “história total”, que poderia se tornar uma *história global*: “ele tinha medo de reencontrar aí a história compacta, homogênea, e mesmo teleológica da história tradicional [...] uma história que reunificasse, que coagulasse muito” (ibidem, p.206-7).

Segundo Megill, algumas noções do pensamento de Foucault foram bem recebidas pelos historiadores em geral, a saber: a ampliação dos objetos e temas (sexualidade, prisão, loucura etc.), o estudo dos mecanismos de poder (as disciplinas) e a crítica aos conceitos convencionais de revolução política (contestação da centralidade do Estado e descrição das lutas locais); aspectos que estavam presentes nos primeiros livros, mas foram reforçados e elucidados por *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, e sem esses livros considerados de “história social” o interesse dos historiadores em geral seria muito reduzido. Talvez, o maior exemplo dessa forma de *apropriação* – fora do Brasil – tenham sido os estudos sobre os operários, as mulheres e os prisioneiros empreendidos por Michelle Perrot (1992), igualmente marcados pelas referências a E. P. Thompson. Nesse sentido, para Megill (1987, p.130-1) é difícil encontrar – pelo menos até a década de 1980 – um historiador puramente foucaultiano, entre ambos existiam apenas pontos de encontro.

Ao contrário dessas adesões pontuais, as críticas foram muitas, por exemplo: George Huppert denuncia em 1974 o número limitado de fontes e as péssimas interpretações de Foucault em *As palavras e as coisas*; em 1980, Erik Midelfort afirmou “que muitos dos seus argumentos [de Foucault] voam em face da evidência empírica, e que muitas das suas mais amplas generalizações são simplificações”;⁹¹ Pierre Vilar, em 1967, se posicionou na mesma perspectiva de Sartre e acusou Foucault de suprimir a história em favor da estrutura (Megill,

91 “[...] that many of its arguments fly in the face of empirical evidence, and that many of its broadest generalizations are over-simplifications” (Midelfort apud Megill, 1987, p.132).

1987, p.128, 132-3). Em 1974, Vilar (1976, p.162) assevera:

Foucault generalizou em grandes obras um método que deixa ver melhor seus vícios e menos suas virtudes. No início, hipóteses autoritárias. Vem a demonstração e, nos pontos onde se tem alguma clareza, eis que se descobrem datas misturadas, textos induzidos, ignorâncias tão grandes que nos vemos forçados a crer que sejam deliberadas, contrassensos históricos multiplicados.

As críticas dizem respeito, sobretudo, ao método e às teses de Foucault, entretanto também estão impregnadas pela defesa institucional da disciplina e por certo caráter “emocional”. Patricia O’Brien (2001, p.162) parece sintetizar essas questões ao afirmar:

Na França e nos Estados Unidos, a profissão tem demorado a reconhecer como um de seus membros alguém que não teve formação na disciplina histórica. Da parte de Foucault, sua rejeição da história positivista, sua linguagem codificada e obscura e sua rejeição aos críticos como “espíritos menores”, “burocratas e policiais” em nada contribui para transpor o abismo entre ele e os historiadores acadêmicos.

Em suma, as fronteiras institucionais, os diferentes idiotismos e as arrogâncias de ambos os lados desfavoreceram um diálogo sóbrio e produtivo.

Entre todas as análises críticas feitas por historiadores ao pensamento de Foucault, é significativo discutirmos detidamente três: a de Carlo Ginzburg, a de Michel de Certeau e a iniciada por Victor Leonard que resulta em um grande debate entre Foucault e os historiadores. As críticas de Ginzburg são direcionadas sobretudo ao livro *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... um caso de parricídio do século XIX* publicado pela primeira vez em 1973. Esse livro surge na esteira da ação de Foucault no GIP e dos estudos para elaboração de *Vigiar e punir*, das aulas no Collège de France sobre o poder psiquiátrico, enfim é um livro articulado ao seu objetivo geral de descrever os dispositivos de saber-poder que constituíram os sujeitos

ao longo da história, sobretudo os sistemas judiciário/penitenciário e psiquiátrico; e deixar falar os *saberes sujeitos*. Esse livro foi o resultado de um trabalho em grupo liderado por Foucault e consiste na edição da vasta documentação sobre um caso de parricídio, datado de 3 de junho de 1835, em que o autor foi Pierre Rivière; um caso relativamente comum entre muitos outros da época.

O que chamou atenção do grupo de Foucault foi a profusão e o embate de discursos que cercaram Rivière, já que essa profusão discursiva seria ideal para “estudar a história das relações entre psiquiatria e justiça penal”. Na época do parricídio foram produzidos três relatórios médicos com análises e conclusões contraditórias, proferidos pelo médico da província, pelo médico de um importante asilo na cidade e o último pelos maiores nomes da psiquiatria da época (Esquirol, Orfila etc.). Foram ainda produzidas diversas peças judiciais e, o mais importante, um fragmento de um memorial produzido pelo próprio Rivière. O livro é composto basicamente desses textos e de algumas notas sobre o saber psiquiátrico, os aspectos jurídicos, os testemunhos etc. Desse modo, esse livro não é exatamente o resultado de uma extensa aplicação dos procedimentos foucaultianos de *problematização*, é muito mais um instrumento político condizente com as concepções teórico-metodológicas de Foucault; o prefácio nos induz a essa percepção:

Creio que, se decidimos publicar esses documentos, todos esses documentos, é para fazer de algum modo o plano dessas lutas diversas, restituir esses confrontos e essas batalhas, reencontrar o jogo desses discursos, como armas, como instrumentos de ataque e defesa em relações de poder e de saber. (Foucault, 1977b, p.XII)

Essas lutas são os enfrentamentos entre os médicos, entre eles e os juristas, as testemunhas e o próprio Rivière, para dizer a Verdade sobre o crime e seu autor.

Alguns anos depois da publicação de *Eu, Pierre Rivière...*, mais especificamente em 1976, é publicado pela primeira vez o livro *O queijo e os vermes*: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido

pela inquisição. Nesse livro, Ginzburg (2006, p.11) analisa, entre outros documentos, os dois processos inquisitoriais abertos contra Domenico Scandella (ou simplesmente Menocchio), um moleiro que viveu em uma aldeia na região do Friuli na Itália, durante o século XVI. A partir dos documentos sobre esse “microcosmo” que foi a vida de Menocchio, foi possível a Ginzburg “reconstruir um fragmento do que se costuma denominar ‘cultura das classes subalternas’ ou ainda ‘cultura popular’”.

No prefácio do livro o autor analisa brevemente os estudos de Foucault e afirma que aquilo que realmente interessa ao filósofo “são os gestos e os critérios de exclusão; os excluídos, um pouco menos” (ibidem, p.16). Especificamente em relação ao livro *Eu, Pierre Rivière...*, afirma que Foucault e seus colaboradores excluem a possibilidade de interpretar os textos sobre o parricida e o dele próprio, “porque equivaleria a alterá-lo, reduzindo-o a uma ‘razão’ estranha a ele” (ibidem, p.17). Ora, até aqui não há qualquer desentendimento, Ginzburg parece entender perfeitamente o que Foucault pretendeu e fez. Porém, o historiador italiano não concordou com a postura do filósofo francês e abusou da retórica para desqualificá-lo: é um “neopirronismo”, uma “involução”, só produz “estupor” e “silêncio”, é um “irracionalismo estetizante”, um “populismo às avessas” ou “negro” etc. (ibidem, p.16-18).

Além da diferença de interesses, um pela cultura popular e outro pelos dispositivos de saber-poder, existe uma distinção na concepção teórico-metodológica. Em primeiro lugar, diferente de Foucault, Ginzburg parece afirmar o socioeconômico como uma camada capaz de fornecer uma grade de inteligibilidade aos diferentes estratos culturais, organizando esses estratos em dois polos. Pois sua noção de *circularidade cultural* opera a partir do princípio que “entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas existiu na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas” (ibidem, p.10) e, contra a noção de *mentalidade*, afirmou: “Uma análise de classes é sempre melhor que uma interclassista” (ibidem, p.25).

Em segundo lugar, seu *método indiciário* (Ginzburg, 1990, p.143-79) opera em oposição aos princípios enunciativos de Foucault (*raridade, exterioridade e acúmulo*); como vimos, para este não existe

um sentido profundo e mais fundamental oculto pelos fenômenos superficiais, conseqüentemente não é preciso interpretar os signos ou indícios para reconstruir outro discurso que seria, na verdade, primeiro. Ao contrário, Ginzburg retoma toda uma tradição *indiciária* – entre alguns representantes dessa estariam o personagem de Arthur Conan Doyle, o detetive Sherlock Holmes; Freud e Marx – em que “entrevê-se o modelo da semiótica médica: a disciplina que permite diagnosticar as doenças inacessíveis à observação direta na base de sintomas superficiais, às vezes irrelevantes aos olhos do leigo” (ibidem, p.151). Daí se define um “paradigma científico do individual” – nomeadamente em oposição à história quantitativa ou “galileana”⁹² – capaz de decifrar a realidade por meio de sinais, indícios, pistas etc. uma vez que esses elementos individuais podem ser reveladores de fenômenos mais gerais. Ora, esse paradigma se fundamenta epistemologicamente na ideia, de fundo hermenêutico, que esses indícios são sintomas de um fenômeno mais profundo e fundamental, porém inacessível à comprovação empírica direta:

[...] a existência de uma profunda conexão que explica os fenômenos superficiais é reforçada no próprio momento em que se afirma que um conhecimento direto de tal conexão não é possível. Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la. (Ginzburg, 1990, p.177)

Podemos, portanto, dizer que Ginzburg e Foucault representam, respectivamente, dois métodos distintos, a que se pode recorrer para conduzir investigações sobre o passado.⁹³ Por um lado, a *hermenêutica* definida de forma genérica como técnica de interpretação dos documentos capaz de reconstituir os significados e/ou o sentido profundo que perpassa uma época, que permite a *circularidade*. Importante, sobretudo, quando se pretende resgatar a cultura, os costumes, a mentalidade etc. das classes subalternas, pois a escassez de testemunhos

92 Nesse ponto existe uma sintonia profunda entre Thompson e Ginzburg (cf. Ginzburg, 1990, p.162-4; 2006, p.19-23; Thompson, 1987d, p.349).

93 Sobre essa distinção, retomamos as reflexões de Cardoso Jr. (2011a; 2001).

obriga o investigador a interpretar os indícios diretos (como o pequeno testemunho de Menocchio) ou indiretos (os textos produzidos pelas classes dominantes) para estabelecer uma inteligibilidade ampla do passado (Ginzburg, 2006, p.11-16, 19-23). E, por outro lado, a *arqui-genealogia* como técnica capaz de descrever a partir dos *documentos/monumentos*, as *práticas* e seus efeitos sobre as sociedades.⁹⁴ As tentativas de eliminar – utilizando diferentes expedientes, nem sempre éticos – do horizonte historiográfico algum desses métodos é um desserviço à história-disciplina, é impor ao campo as mesmas *relações de poder* que tanto denunciávamos na sociedade.

Além dos procedimentos hermenêuticos ou indiciários, também está presente nos trabalhos de Ginzburg a tradição antiquária retomada especialmente de Arnaldo Momigliano. Segundo esse historiador, os procedimentos dessa tradição remontam à Antiguidade Clássica, ao modelo de Heródoto, fundado na *descrição densa* de aspectos e acontecimentos diversos do passado sem restrição ao que deveria ser escrito; isto é, não haveria um modelo teórico ounexo explicativo que organizaria os dados empíricos, produzindo hierarquia ou sentido profundo (regularidade, lei de desenvolvimento etc.). Esse modelo foi suplantando pelo de Tucídides que consistia na narração dos eventos políticos e militares, ou seja, se sustentava na concepção de que os aspectos políticos e militares – excluindo os outros como futilidades – eram os condutores dos homens no tempo, sua organização em uma narrativa sintética revelava o sentido da história. A hipótese de

94 Isso não significa que Foucault escape totalmente de técnicas interpretativas, uma vez que ele não recaiu no equívoco do “giro linguístico”, de considerar que só temos acesso ao passado por meio do discurso e, portanto, “tudo seria discurso”; foi preciso empreender uma “analítica interpretativa” – como denominaram Hubert Dreyfus e Paul Rabinow – para conhecer e descrever por meio de discursos, as práticas não-discursivas sem estabelecer um significado para estas práticas, um sentido profundo para história, enfim, sem tentar resgatar o passado em sua completude (História total). A “analítica interpretativa” permite a Foucault caminhar na “beira das falésias” – retomando o termo de Roger Chartier –, ou seja, manter a distinção entre as lógicas das práticas discursivas e das práticas não-discursivas, mesmo que as últimas só sejam acessíveis e demonstráveis por meio do discurso (cf. Foucault, 2002a, p.146-9; Dreyfus; Rabinow, 1995, p.114-39).

Momigliano foi matizada por outros intelectuais; de qualquer modo, o essencial é que ao longo do tempo esses métodos se excluíram e se imbricaram até que, por volta do século XVII, “o historiador utilizou-se das evidências fornecidas pelo antiquário, assim como o antiquário dependia da narrativa histórica para fornecer uma estrutura segundo a qual os artefatos do passado poderiam ser interpretados, tornaram-se, assim parceiros naturais” (Varella, 2012, p.3; Momigliano, 2004, p.53-83, 85-117; Hübscher, 2010).

A adesão de Ginzburg a essa tradição ajuda a explicar alguns elementos de seus estudos, por exemplo uma escrita bastante pontuada pela *descrição* – procedimento também presente nos textos de Foucault – dos inúmeros aspectos de uma sociedade, incluindo aqueles considerados pela História Política e Social como “futilidades”. E, apesar de utilizar a análise de classe como grade para pensar a *circularidade*, seus estudos são pouco marcados pela noção de *história como luta*; o que o diferencia ainda mais do pensamento de Foucault – sobretudo no eixo do poder – e também do pensamento thompsoniano. Essas características da tradição antiquária também foram retomadas, por meio dos estudos de Ginzburg, pelos historiadores brasileiros da década de 1980, favorecendo o (re)surgimento da história da cultura no Brasil.

Michel de Certeau (2002, p.113), por sua vez, não opera exatamente uma crítica a Foucault e sim acrescenta algumas questões à sua própria pesquisa a partir das reflexões foucaultianas. Não queremos entrar na controvérsia entre Luce Giard – aluna de Certeau – e Michelle Perrot sobre quem forjou primeiro as noções de *estratégia* e *tática*. Porém, arriscamos contradizer uma conclusão da discípula, de que as reflexões de Foucault foram lidas por Certeau, “com admiração e respeito, cuidadosamente discutidas e, enfim, postas de lado” (Giard, 1994, p.17). Não enxergamos essa exclusão.

Em *A escrita da história*, Certeau (1982, p.96-7) afirma que toda a *escrita* historiográfica inverte o sentido de sua *prática*, esta parte do *lugar* presente em direção ao passado e a *escrita* do passado em direção ao presente, estabelecendo assim um *sentido* para a história:

A exposição histórica supõe a escolha de um novo “espaço vetorial” que

transforma o sentido do percurso do vetor tempo e inverte sua orientação. Somente esta inversão parece tornar possível a articulação da prática com a escrita. Ao indicar uma ambivalência do tempo, coloca se inicialmente o problema de um recomeço: onde começa a escrita? Onde se estabelece para que haja historiografia?

A primeira vista, ela remete o tempo ao momento do, destinatário. Constrói, assim, o lugar do leitor em 1975. Do fundo dos tempos vem até ele. Quer participe (ou não) de uma temática do progresso, faça drenagem das longas durações ou conte uma sequência de “episteme”, enfim, qual quer que seja o seu conteúdo, a historiografia trabalha para encontrar um presente que é o término de um percurso, mais ou menos longo, na trajetória cronológica (a história de um século, de um período ou de uma série de ciclos). O presente, postulado do discurso, toma-se a renda da operação escriturária: o lugar de produção do texto se transforma em lugar produzido pelo texto. (ibidem, p.96-7)

Desse modo, a *escrita* historiográfica – tanto faz se ela é thompsoniana, foucaultiana etc. – geralmente produz a sensação de que caminhamos do passado em direção ao presente pelo único “caminho” possível. A *inversão escriturária* oculta que esse “caminho” só pôde ser estabelecido a partir de uma perspectiva do presente; na perspectiva do passado, não há sentido algum, apenas abertura ou expectativas.

Em *A invenção do cotidiano*, livro em que Certeau está preocupado principalmente com as *táticas de consumo* em oposição às *estratégias globais*, emerge uma análise de *Vigiar e punir* que coloca algumas questões fundamentais sobre os limites do método foucaultiano e que diz muito sobre os “riscos” da *inversão escriturária*. Refletindo sobre o estabelecimento da grande *estratégia disciplinar* descrita por Foucault, Certeau (1994, p.115) se inquieta com a sensação de coerência, de ordem, transmitida por sua escritura, daí questiona:

A formação final (a tecnologia observadora e disciplinar contemporânea), que serve de ponto de partida para a história regressiva praticada por Foucault, explica a impressionante coerência? A priori, não. O desenvolvimento excepcional, até mesmo canceroso, dos procedimentos panópticos parece indissociável do papel histórico que lhes foi atribuído, o de ser uma

arma para combater práticas heterogêneas e para controlá-las. A coerência é o efeito de um sucesso particular, e não a características de todas as práticas tecnológicas. Sob o monoteísmo aparente a que se poderia comparar o privilégio que garantiram para si mesmos os dispositivos panópticos, sobreviveria um “*politeísmo*” de práticas disseminadas, dominadas mas não apagadas pela carreira triunfal de uma entre elas.

Nessa perspectiva, a *ontologia histórica de nós mesmos* tem a qualidade de *denunciar* “a tecnologia observadora e disciplinar” que constituiu a nossa atualidade, a partir do olhar do presente. Contudo, sua “lente”, apesar de não negar o “politeísmo de práticas”, não ilumina igualmente todas. Seria preciso outra “lente” para iluminá-las e demonstrar o caos da história, a “imensa reserva” de esboços e traços que poderiam ter se tornado um *dispositivo* e que, talvez, estejam agora mesmo corroendo o *dispositivo disciplinar*. “Talvez com efeito (esta é pelo menos uma das hipóteses deste ensaio) o sistema da disciplina e da vigilância, formado no século XIX a partir de procedimentos anteriores, esteja sendo, ele mesmo, ‘vampirizado’ por outros procedimentos” (ibidem, p.116).

Entendemos que emergem daí duas perspectivas, duas lentes, que tendem muito mais a se complementarem do que se excluírem. Com Foucault, o “poder” e a “resistência” têm os mesmos atributos uma vez que funcionam pelos mesmos mecanismos (*práticas discursivas e não discursivas*) e funcionam pela lógica das *táticas* locais e *estratégias* globais. Pois bem, o que ele denominou *saberes sujeitos*, mais especificamente o “saber das pessoas”, elementos que a genealogia libera e podem ser utilizados contra as instâncias teóricas unitárias “e que não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas à contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam” (Foucault, 1999b, p.12) são em grande parte o mesmo que Certeau (1994, p.100-1) denomina *táticas*:

[...] a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo”, como dizia von Büllow, e no espaço por ele controlado. Ela não tem portanto a possibilidade de dar a si mesmo um projeto global nem de totalizar o

adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as “ocasiões” e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas.

[...]

Sem lugar próprio, sem visão globalizante, cega e perspicaz como se fica no corpo a corpo sem distância, comandada pelos acasos do tempo, a tática é determinada pela *ausência de poder* assim como a estratégia é organizada pelo postulado de um poder.

Os livros de Foucault, em geral, estavam preocupados em descrever os *dispositivos* (*táticas articuladas por estratégias globais*) enquanto Certeau se preocupou em descrever as *táticas sem lugar próprio*, aquelas que ainda não se tornaram (ou talvez nunca se tornem) *poder*, ou seja, não foram articuladas em dispositivo. Em suma, existe dissimetria apenas no “foco da lente”, não nas regras de método: ambos procuram contornar os universais antropológicos, recusam remontar ao sujeito constituinte para solucionar suas interrogações e têm como campo de estudo as *práticas* (o que se “fazia”). A própria forma como Certeau pensa a historiografia, como operação, atesta sua rejeição aos métodos de análise psicológico, sociológico ou transcendental, por exemplo: como nos referimos na Introdução, quando Certeau discute a inovação historiográfica presente nos textos de Febvre, não a explica por meio da posição de classe, da herança intelectual de sua família, da sua genialidade ou do seu círculo de influências e interesses; remete ao surgimento de outro *lugar* de produção, a Primeira Guerra havia sido capaz de substituir os problemas religiosos pelos problemas sociais (Certeau, 2002, p.75).

Finalmente, é preciso discutir o grande e ácido debate. Em 1977, Jacques Léonard publica um “elogio condenatório”⁹⁵ de *Vigiar e punir* denominada *O historiador e a filosofia*. Em resposta, Foucault redigiu um texto denominado *A poeira e a nuvem*, que pode ser definido como uma crítica à prática historiográfica “oficial” e as possibilidades de reformá-la (cf. O’Brien, 2001, p.40); e participou de uma mesa-

95 Recuperando a definição de O’Brien (2001, p.39).

-redonda em 20 de maio de 1978, com os seguintes historiadores: Maurice Agulhon, Nicole Castan, Catherine Duprat, François Ewald, Arlette Farge, Alexandre Fontana, Carlo Ginzburg, Remi Gossez, Jacques Léonard, Pascal Pasquino, Michelle Perrot e Jacques Revel. Podemos sintetizar os textos e todo o debate – mais ou menos como o próprio Foucault fez – nas seguintes questões: Para Foucault, qual a diferença entre a análise de um problema e o estudo de um período? Qual é o estatuto do real? Qual é seu método de “provação”? Não existe a Razão para Foucault?

Primeira questão, o livro *Vigiar e punir* foi criticado por não exaurir a documentação do período abordado, por não fazer uma repartição e um exame equitativo dos períodos, por não analisar todos os pensadores que trataram o tema em cada período e por não considerar devidamente a Revolução Francesa. Para Foucault, nenhuma de seus livros foi um estudo de um período, o que para ele é um “trabalho muito legítimo” e obrigaria a considerar todas essas questões. Porém, seus livros foram estudos de problemas, no caso de *Vigiar e punir*, da *gênese* da “prática de aprisionamento”, o que o obrigou a seguir outras regras, a saber:

[...] escolha do material em função dos dados do problema; focalização da análise sobre os elementos suscetíveis de resolvê-lo; estabelecimento das relações que permitem essa solução. E, portanto, indiferença para com a obrigação de tudo dizer, mesmo para satisfazer o jure dos especialistas convocados.⁹⁶

Em suma, para Foucault não se devem explicar esses procedimentos a partir do estereótipo do historiador (atento aos fatos, ao concreto, à poeira) e do filósofo (atento às ideias, às abstrações, às nuvens), como fez Leonard, mas como maneiras distintas de empreender uma pesquisa: “Uma que consiste em se dar um objeto e em tentar resolver os problemas que ele pode causar. A outra que consiste em tratar um problema e determinar, a partir daí, o domínio de objeto que é preciso percorrer para resolvê-lo” (Foucault, 2006a, p.327). A questão não é descrever exatamente tudo o que aconteceu, a totalidade do passado,

96 Cf. “A poeira e a nuvem” (Foucault, 2006a, p.326).

mas descrever o “regime de práticas” que constituíram historicamente um determinado objeto ou fenômeno.⁹⁷

Segunda questão, objetou-se que muitos dos “programas” descritos por Foucault em *Vigiar e punir* – como o *Panóptico* de Bentham – nunca funcionaram realmente, não são descrições precisas da “vida real nas prisões do século XIX”. Em resposta, Foucault afirma que sempre deixou isso muito claro no livro e que seu objetivo na pesquisa não era a “vida nas prisões”, mas sim o conjunto de esforços racionais e coordenados, as técnicas, os instrumentos, os programas etc. que procuraram constituir uma determinada sociedade e, em parte, constituíram:

Quando falo de sociedade “disciplinar”, não se deve entender “sociedade disciplinada”. [...] Na análise dos procedimentos ajustados para normalizar, não há “a tese de uma normalização maciça”. Como se, justamente, todos esses desenvolvimentos não fossem a medida de um insucesso perpétuo.⁹⁸

Para Foucault, essas objeções aos seus procedimentos se explicam da seguinte forma: com frequência se admite que a produção historiográfica deve restituir “o real”, como se houvesse “o real do qual se iria ao encontro sob a condição de falar de tudo ou de certas coisas mais ‘reais’ que outras, e que falharíamos, em benefício de abstrações inconscientes, se nos restringíssemos a fazer aparecer outros elementos e outras relações” (Foucault, 2006a, p.329). Esse “real” é frequentemente associado ao social, por exemplo, “a vida nas prisões”; consequentemente, falar do social seria falar de tudo que importa. Ao contrário, Foucault considera que isso “seria fazer-se do real uma ideia bem pobre”;⁹⁹ é “preciso se liberar da sacralização do social”.¹⁰⁰ Os discursos, os programas, os projetos, as técnicas etc. descritos em *Vigiar e punir* foram reais, aconteceram, entraram em uma luta para se imporem e produziram efeitos sobre a sociedade:

97 Cf. “Mesa-redonda em 20 de maio de 1978” (Foucault, 2006a, p. 335-8).

98 Cf. “A poeira e a nuvem” (Foucault, 2006a, p.330).

99 Cf. “Mesa-redonda em 20 de maio de 1978” (Foucault, 2006a, p.345).

100 Cf. “É importante pensar?” (Foucault, 2010a, p.356).

Essas programações de conduta, esses regimes de jurisdição/veredicto não são projetos de realidade que fracassam. São fragmentos de realidade que induzem esses efeitos de real tão específicos, que são aqueles da divisão do verdadeiro e do falso na maneira como os homens se “dirigem”, se “governam”, se “conduzem” eles próprios e os outros. Captar esses efeitos em sua forma de acontecimentos históricos – com o que isso implica para a questão da verdade (que é a própria questão da filosofia) – é, mais ou menos, meu tema. Vocês veem que isso nada tem a ver com o projeto (muito belo, aliás) de captar uma “sociedade” no “todo” de sua “realidade vivente”.¹⁰¹

Terceira questão, admitindo a ideia “ampla de realidade” de Foucault, seria preciso questionar como ele pode provar essa “realidade”? Qual seria a credibilidade de suas pesquisas? Ora, da mesma forma e com a mesma credibilidade que todo o historiador; por exemplo, *Vigiar e punir* é sobrecarregado de referências bibliográficas – inclusive a Marx –, dados econômicos e demográficos – muitos recuperados de outros historiadores, como Pierre Chaunu –, relatórios, normas, imagens, projetos arquitetônicos etc. Nesse sentido, é preciso suspeitar das interpretações que parecem levar muito a sério a provocação do autor de que só fez ficções, e concluem que ele não fala a verdade ou que não trata de coisas “reais”.¹⁰² Essa provocação tinha a intenção de reafirma que seus livros procuram fazer pensar diferente, que é preciso transformar o mundo em algo que não é, por isso “ficção”, e a *prática*

101 Cf. “Mesa-redonda em 20 de maio de 1978” (Foucault, 2006a, p.346).

102 Ver, por exemplo, as análises de Jurandir Malerba (2008; 2011). Neste último, a perspectiva de Malerba (2011) retoma declaradamente a de François Dosse (1993, p.398 passim) que afirmou, entre outras coisas, que Foucault é um dos intelectuais que manteve “certa distância da realidade do real”. Até mesmo um defensor de Foucault, Durval Muniz de Albuquerque Junior, ao contrastar a “história realista” de Thompson com a “história nominalista” de Foucault deixa a sensação – não afirma – que Foucault não fala de coisas “reais” (cf. Albuquerque Jr. 2007, p.134-5). Sem dúvida em seus livros Foucault elabora os documentos do passado com o intuito explícito de afetar a atualidade e entender que a historiografia em geral faz isso, mesmo sem o saber. Porém, não significa que Bentham não planejou o panóptico, que os reformistas não pensaram na “cidade punitiva” ou que não se desenvolveram técnicas disciplinares em varias instituições do século XIX; tudo isso foi real. A questão é que os historiadores têm uma determina noção de “real” ou do que é “mais real”, que difere da noção de Foucault.

historiográfica é um dos instrumentos para essa tarefa – Foucault como Marx¹⁰³ confessam um *não dito da operação historiográfica*, que é também produzir efeitos na sociedade da qual faz parte. De qualquer modo, essa “ficção” diz respeito à postura ético-política e não aos “métodos de provação”. Foucault é um positivista diria Veyne, uma das vezes que fez aquela provocação, afirmou logo antes:

[...] utilizo os métodos mais clássicos: a demonstração ou, em todo caso, a prova em matéria histórica, o envio aos textos, às referências, às autoridades, e a colocação relacionada às ideias e aos fatos, uma proposição de esquemas de inteligibilidade, de tipos de explicações. Não há lá nada de original. Desse ponto de vista, o que digo nos meus livros pode ser verificado ou invalidado por não importa que outro livro de história.¹⁰⁴

Para Foucault, seu objeto e também o da história-disciplina são resultado de um conjunto de práticas historicamente datadas, ou seja, não escapa à *visibilidade* e à *dizibilidade*. De modo algum isso significa que esse conjunto de *práticas historiográficas* historicamente determinadas produza ilusões, quimeras, fantasias etc.

Isso nos leva à quarta e última questão: durante a mesa-redonda surgiu o “problema” da inexistência da Razão no pensamento de Foucault, um dos temas mais polêmicos entre o filósofo e os historiadores. Para Foucault não existe a Razão, que seria uma forma de racionalidade definitiva que resolveria todos os problemas da humanidade e perfeitamente adequada à “realidade” e à Verdade e, conseqüentemente, caso não adotássemos essa Razão, cairíamos no irracionalismo. Certo número de condições poderia levar a essa queda, como a alienação causada pelo sistema capitalista, de acordo com o marxismo. Pelo contrário, para Foucault existem diversas formas de racionalidade que se inscrevem em *práticas*. Em suas palavras:

103 Refiro-me aqui tanto às afirmações de Marx sobre a importância do “conhecimento prático” como ato transformador da realidade (Teses sobre Feuerbach) quanto à óbvia intenção de seus escritos em fundar a sociedade comunista (Manifesto comunista, A ideologia alemã).

104 Cf. “Conversa com Michel Foucault” (Foucault, 2010a, p.292).

Digamos que não se trata de aferir práticas com a medida de uma racionalidade que as faria apreciar como formas mais ou menos perfeitas de racionalidade; mas, antes, de ver como formas de racionalizações se inscrevem em práticas, ou sistemas de práticas, e que papel elas desempenham ali. Pois é verdade que não há “práticas” sem um certo regime de racionalidade. Porém este, mais do que medi-lo por um valor razão, gostaria de analisá-lo segundo dois eixos: a codificação prescrição, de uma parte (no que ele forma um conjunto de regras, de receitas, de meios em vista de um fim etc.), e a formulação verdadeira ou falsa, de outra (no que ele determina um domínio de objetos em relação aos quais é possível articular proposições ou falsas).¹⁰⁵

Havia, por exemplo, uma racionalidade que “governava” a cerimônia dos suplícios públicos produzindo efeitos mais ou menos eficientes naquela sociedade, que é diferente da racionalidade que “governa” as práticas penais atuais. Dedicar-se a apenas descrever essa variedade de racionalidades, na qualidade de intelectual, não impede que se defenda uma delas ou outra qualquer, isto é, que se adote uma posição na qualidade de cidadão. Nesse sentido, uma ciência como a história poderia servir para descrever as formas de racionalidade e abrir a possibilidade de pensarmos outras, para tomarmos decisões, que não seriam de exclusividade dos “donos” da Razão.¹⁰⁶

Assim, a partir das respostas a essas quatro questões, podemos reencontrar aquele projeto de uma *ontologia histórica de nós mesmos*, que estuda um problema (não um período) em um feixe homogêneo de práticas (discursivas e não discursivas reais), por meio de uma pesquisa histórico-crítica fundamentada (provada) e com a pretensão de fazer pensar diferente (produzir outras racionalidades); projeto diferente daquele normalmente empreendido pelos historiadores:

Talvez porque meu problema não é construir algo novo ou validar o já feito. Talvez porque meu problema não é propor um princípio de análise

105 Cf. “Mesa-redonda em 20 de maio de 1978” (Foucault, 2006a, p.342).

106 Cf. “Conversa com Michel Foucault” (Foucault, 2006a, p.303-4, 323-6; “Estruturalismo e pós-estruturalismo” (Foucault, 2005a, p.317-18).

global da sociedade. E é nisto que meu projeto era, de partida, diferente daquele dos historiadores. Estes (se eles se enganam ou têm razão, é uma outra questão) fazem da “sociedade” o horizonte geral de sua análise e a instância em relação à qual devem situar tal ou tal objeto particular (“sociedade, economia, civilização”). Meu tema geral não é a sociedade, é o discurso verdadeiro/falso: quero dizer, é a formação correlativa de domínios, de objetos e de discursos verificáveis e falsificáveis que lhe são aferentes; não é simplesmente essa formação que me interessa, mas os efeitos de realidade que lhe estão ligados.¹⁰⁷

Em síntese, enquanto Foucault aplica um método arquiogenealógico, discute problemas por meio de uma pesquisa histórica, descreve séries e suas relações, recusa a relação exclusiva entre o real e a sociedade; enfim, não privilegia uma racionalidade. Uma parte considerável dos historiadores de “ofício” tende a aplicar um método “hermenêutico”, reconstituir o passado, descrever a rede de causalidade ou o sentido profundo que permeia as series, associar o real à sociedade, enfim privilegiar uma forma de racionalidade; ou seja, exatamente o oposto de Foucault. Essas diferenças fazem muitos historiadores repudiarem Foucault, alguns o considerarem contribuinte esporádico e raros aderirem ao seu empreendimento.

Paul Veyne (1998, p.281), participante do último grupo, uma vez afirmou:

Foucault ainda é historiador? Não há resposta, verdadeira nem falsa, para essa pergunta, pois a própria história é um desses falsos objetos naturais: ela é o que se faz dela, não deixou de se modificar, ela não prospecta um horizonte eterno; o que Foucault faz chamar-se-á história e, ao mesmo tempo, será história, se os historiadores se apossarem do presente que ele lhes faz e não considerarem como uvas verdes; em todo caso, a herança não ficará sem dono, pois a elasticidade natural (também chamada “desejo de poder”, mas essa expressão é tão equívoca...) tem horror ao vazio.

107 Cf. “Mesa-redonda em 20 de maio de 1978” (Foucault, 2006a, p.350).

Entendemos que há um longo tempo a definição da história-disciplina tem se processado, grande parte, por meio da luta. Assim, a definição da relação de Foucault com Clio dependeria – ou pelo menos até quando alguém se interessar por eles – do combate em torno dela. Em 1975, Patricia O'Brien (2001, p.60) afirmou: “o futuro da história foucaultiana está sendo decidido em seminários de pós-graduação dos três países”, Estados Unidos, Inglaterra e França. Entre os historiadores brasileiros essas polaridades são declaradas e começam a ganhar forma nos anos 1980; dois de seus representantes mais contundentes são respectivamente Durval Muniz de Albuquerque Junior (2007; 2012) e Ciro Flamarion Cardoso (1988).

Este estudo não tem a intenção de perpetuar essas lutas; pelo contrário, acreditamos que ao descrever suas formas, seus métodos, suas astúcias etc., podemos denunciar suas inconsistências. Evitar a luta não significa impor uma síntese dialética, reduzir o outro ao mesmo, compor uma só *operação* com os pensamentos de Thompson, de Foucault, de Ginzburg, de Veyne... Existe aqui a premissa da dispersão, das múltiplas possibilidades de empreender a *operação historiográfica*, da possibilidade das *práticas se diferenciarem, se aproximarem ou se complementarem...*