

---

CADERNOS de  
**Ética e**  
**Filosofia Política**

NÚMERO 35  
DOSSIÊ ESPECIAL

FOUCAULT, POLÍTICAS DA ARQUEOLOGIA  
50 ANOS DE *A ARQUEOLOGIA DO SABER* (1969)

# CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

**CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA**

**Nº 35 - São Paulo - 2º semestre de 2019**

**Publicação semestral - ISSN 1517-0128**

**Editores:** Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, André Manoel do Nascimento, Caio Eduardo Cunha Leitão, Christiane Cardoso Ferreira, Eugênio Mattioli Gonçalves, Giovanni Valério Graciano Borges, Lourenço Fernandes Neto Silva, João Pedro Argondizo Correia, Priscila Aragão Zaninetti, Taynam Santos Luz Bueno, Thiago Dias da Silva, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

**Conselho Editorial:** Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sald (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (UnB), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (USP), Sérgio Cardoso (USP).

**Imagem de capa:** Diego Velázquez, Las Meninas (1656)

**USP**

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

Vice-reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez

**FFLCH**

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Prof. Dr. Maria Arminda do Nascimento

Arruda

Vice-Diretor: Paulo Martins

**Departamento de Filosofia da USP**

Chefe: Prof. Oliver Tolle

Vice-chefe: Prof. Luiz Sérgio Repa

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação:**

Prof. Carlos Eduardo de Oliveira

Prof. Maurício Cardoso Keinert

**Endereço para correspondência e aquisição:**

Profa. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: [cefp@usp.br](mailto:cefp@usp.br)

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por: The Philosopher's Index e Latin Americanist Research Resources Project - LARRP

**WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP**

## APRESENTAÇÃO

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política surgiram da necessidade que nós, pesquisadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tínhamos da publicação de trabalhos recentes, pondo em debate as pesquisas ligadas a um ramo do saber que cada vez mais assume importância dentro e fora do meio acadêmico. Estes Cadernos visam suprir em alguma medida esta demanda, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É este caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão. Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras.

A revista é editada em meio eletrônico, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação. É importante notar que segundo as normas das agências de fomento, o valor de um artigo publicado por meio eletrônico equivale ao de um artigo impresso.

Convidamos todos os estudantes de filosofia e pesquisadores interessados em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

## SUMÁRIO

### Três razões para obedecer, segundo Thomas Hobbes

*Felipe Morales e Moraes*.....06

### Variações estéticas e políticas sobre um pensamento não-representativo

*André Vinícius Nascimento Araújo*.....22

### DOSSIÊ FOUCAULT, POLÍTICAS DA ARQUEOLOGIA: 50 anos de *A arqueologia do saber*

#### APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

##### Na orla do tempo, os mil rostos de nossa atualidade: porque ainda a *Arqueologia*

*Carlos Eduardo Ribeiro, Silvio Ricardo Gomes Carneiro e Victor Fiori Augusto*.....33

##### Sobre o descentramento do sujeito: transgredindo os limites kantianos

*Suzete de Oliveira Piza e Izabela Loner Santana*.....42

##### Formação, alcance e embaraços da arqueologia do saber: a política das relações nas condições históricas de possibilidade

*Fillipa Carneiro Silveira*.....56

##### Miserável ou irracional: os marxistas brasileiros recepcionam Foucault

*Felipe Luiz*.....70

##### O panoptismo eletrônico virtual e sua ameaça ao exercício da atitude crítica

*Cesar Candiotti e Silvio Couto Neto*.....83

##### “Em pleno Foucault”: arqueologia e engajamento político

*Daniela Lima*.....102

##### De Canguilhem a Foucault, em torno da psicologia

*Marcio Luiz Miotto*.....112

##### Uma arqueologia da sociologia?

*Marcos Lacerda*.....143

**Byron e o byronismo no centro da epistémê moderna**

*Pedro Augusto Pinto e Pedro Ivan Moreira de Sampaio*.....153

**Da fundamentação antropológica da psicologia à crítica antropológica de história da loucura de Michel Foucault**

*Raphael Thomas Ferreira Mendes Pegden*.....171

**Política e análise do discurso na arqueologia de Foucault**

*Daniel Verginelli Galantin e Thiago Fortes Ribas*.....186

**A arqueologia e a política do anti-humanismo**

*Lara Pimentel Figueira Anastacio*.....200

**Há ainda alguma relevância à arqueologia? Considerações entre história dos discursos de verdade e de poder**

*Marcos Nalli*.....216

**Arqueologia e magia**

*Tiago Brentam Perencini*.....232

**RESENHA**

***Foucault and the human subject of science*, de Garðar Árnason**

*Jonas Muriel Backendorf*.....250

**TRADUÇÃO**

**Um Foucault neoliberal?**

*Edgardo Castro (Tradução: Mario Antunes Marino)*.....258

**Obrigação política e a sociedade aberta**

*Alessandro Passerin D'Entrèves (Tradução: Máisa Martorano Suarez Pardo)*.....277

# TRÊS RAZÕES PARA OBEDECER, SEGUNDO THOMAS HOBBES

*Felipe Moralles e Moraes<sup>1</sup>*

Resumo: Este artigo apresenta três interpretações conflitantes sobre o modo de justificação do dever de obediência no *Leviatã* de Thomas Hobbes. Estas interpretações resultam em diferentes compreensões acerca dos conceitos hobbesianos de *conhecimento*, *estado de natureza* e *lei de natureza*. A intenção do artigo é mostrar as deficiências das assim chamadas interpretações científica e moral, a fim de defender a interpretação de uma justificação crítica e recursiva do dever de obediência.

Palavras-chave: Hobbes – obediência – conhecimento – estado de natureza – lei de natureza.

## INTRODUÇÃO

Thomas Hobbes aclamava-se o fundador da filosofia política, a qual “nem Platão, nem nenhum outro filósofo até agora colocou em ordem, e suficientemente ou com probabilidade provou todos os teoremas da doutrina moral, a partir dos quais os homens podem aprender como governar e como obedecer”.<sup>2</sup> Porém, os intérpretes consideram diferentemente como pretendia colocar a matéria em ordem e justificar o dever de obediência. Estão de acordo que seu objetivo central era evitar a guerra civil. Na primeira página da *Introdução*, na famosa comparação entre o corpo humano e o corpo político, a sedição é identificada com a doença; a guerra civil, com a morte. A pior coisa que pode ocorrer é a guerra civil.<sup>3</sup> Nem a natureza, nem uma concepção do bem, nem a graça divina

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia política pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: felipe.moralles@gmail.com.

<sup>2</sup> HOBBES. *Leviathan*, XXXI, p. 194. As traduções utilizadas neste artigo são livres e o número da página refere-se à edição original.

<sup>3</sup> HOBBES. *Leviathan*, XVIII, p. 94.

unem as pessoas politicamente. As pessoas discordam radicalmente sobre o *summum bonum*, embora haja certamente um *summum malum*, que é a vida miserável e a morte violenta provocadas pela guerra civil. Teoricamente, divergem os intérpretes sobre o significado dos conceitos que justificam a coexistência de pessoas com opiniões contrárias sem se destruírem uns aos outros. Minha intenção neste trabalho é apresentar os conceitos de (i) *conhecimento*, (ii) *estado de natureza* e (iii) *lei de natureza* sob o ponto de vista de três interpretações conflitantes sobre a justificação hobbesiana do dever de obediência, que denomino científica, moral e crítica. Em lugar de uma justificação materialista ou moral, defendo que Hobbes justifica o dever de obediência ao soberano recursivamente, como uma condição de possibilidade da ciência e da moral.

## A TESE CIENTÍFICA

Em sua *Teoria Política do Individualismo Possessivo*, C. B. Macpherson defende que a conclamação de fundador da ciência política justificava-se por uma concepção original de filosofia sistemática, construída a partir dos elementos mais simples, recompostos lógica e dedutivamente.<sup>4</sup> Todo o aparato conceitual de “estado de natureza”, “direitos naturais”, “lei de natureza” e “contrato social” podia ser explicado como uma influência da filosofia da época; mas que a justificação do dever de obediência prescindiria desses conceitos.<sup>5</sup> A interpretação é reproduzida em sua introdução à edição inglesa do *Leviathan*.<sup>6</sup> Do que Hobbes não dispensaria é, ao lado dessa reconstrução da filosofia política a partir dos elementos mais simples, de generalizações do comportamento dos indivíduos da sociedade que alvorecia na época, a partir das quais justificava a existência de um poder soberano. Junto com postulados mecanicistas (de indivíduos dissociados da sociedade política e participantes de um mercado competitivo), traz um postulado social (de indivíduos com desejos ilimitados de poder). Em célebre tese, Macpherson propõe que o liberalismo moderno estaria impregnado dessa qualidade possessiva – herdada, entre outros, de Hobbes –, de indivíduos como possuidores de capacidades, pelos quais nada devem à sociedade. A sociedade política liberal serve, então, como proteção de um sistema de trocas individuais dessas capacidades.<sup>7</sup>

O primeiro postulado do sistema hobbesiano é mecanicista: “movimento não produz nada mais que movimento”.<sup>8</sup> Os seres humanos podem ser explicados como um sistema de órgãos sensitivos, nervos, músculos, imaginação, memória e razão, afetado pelo impacto de corpos externos. As ações humanas resultam do movimento de objetos externos ou da reação a impactos imaginários de objetos externos, associado ao desejo de continuar o movimento e afastar o que impeça o movimento: “a vida mesmo não é outra coisa que movimento”.<sup>9</sup> A formação de um corpo político não teria outro fundamento que o impulso de manutenção e maximização do movimento dos indivíduos.<sup>10</sup> Nisso identifica Macpherson

---

<sup>4</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 41.

<sup>5</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 277.

<sup>6</sup> MACPHERSON. *Introduction*, p. 19 e 40.

<sup>7</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 15.

<sup>8</sup> HOBBS. *Leviathan*, I, p. 2

<sup>9</sup> HOBBS. *Leviathan*, VI, p. 29.

<sup>10</sup> MACPHERSON. *Introduction*, p. 27-9.

o primeiro elemento da teoria do individualismo possessivo: um indivíduo abstraído da sociedade política.<sup>11</sup>

É ilustrativo o conceito de poder, que o filósofo de *Malmesbury* define, primeiramente, como os “meios presentes para obter um bem aparente futuro”.<sup>12</sup> Ele pode ser natural (as faculdades do corpo ou do espírito) ou instrumental (riqueza, reputação, amizades, que acrescem as faculdades do corpo ou do espírito). Todos indivíduos procuram possuir algum poder, como meio de obtenção de desejos futuros, embora não necessariamente mais poder do que outros ou mais do que já têm. As primeiras causas de querela decorreriam simplesmente do desejo individual de viver bem: “plantar, semear, construir um abrigo conveniente”.<sup>13</sup> Até esse ponto o desejo de poder parece inofensivo ou, ao menos, neutro.<sup>14</sup>

Entretanto, Hobbes complementa o conceito de poder no sentido de que o natural é “a eminência das faculdades do corpo, ou da mente; a força extraordinária, forma, prudência...”. Também as formas de poder adquirido são descritas como forças defensivas ou ofensivas contra os outros.<sup>15</sup> Não se trata, portanto, de uma medida absoluta, mas comparativa.<sup>16</sup> Forma-se, em razão disso, um mercado de poder: “o valor... de um homem é, como de todas outras coisas, seu preço; quer dizer, tanto seria dado para o uso de seu poder; e conseqüentemente não é absoluto. Mas uma coisa dependente da necessidade e julgamento de outro”.<sup>17</sup> Falar em valor ou preço do indivíduo é supor cada um como vendedor ou comprador do poder de outros. Nesse mercado, “o poder de um indivíduo é tratado como mercadoria, para transações regulares nas quais são estabelecidos os preços de mercado”.<sup>18</sup> Eis o segundo elemento da teoria do individualismo possessivo: um mercado competitivo, em que cada indivíduo é uma coisa oferecida competitivamente para troca.<sup>19</sup>

Todavia, compreende o intérprete canadense que esse postulado da natureza humana não é puramente mecanicista, mas social.<sup>20</sup> O poder de cada um impede ou restringe os efeitos do poder dos demais porque os indivíduos se comparam: “se todas as coisas fossem iguais em todos os homens, nada seria estimado”.<sup>21</sup> E alguns indivíduos “tomam prazer em contemplar seu próprio poder em atos de conquista que perseguem mais além do que sua segurança requer”.<sup>22</sup> Segundo Macpherson, há nisso uma generalização da sociedade burguesa e mercantil, em que alguns desejos não têm limites e algumas pessoas buscam converter os poderes naturais dos outros para seu próprio uso.<sup>23</sup> É esse postulado que arrastaria todos para uma corrida por acumulação de poder, em que alguém “não pode assegurar o poder e os meios de viver bem que ele possui no presente sem a aquisição de

---

<sup>11</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 29.

<sup>12</sup> HOBBS. *Leviathan*, X, p. 41.

<sup>13</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIII, p. 61.

<sup>14</sup> MACPHERSON. *Introduction*, p. 33-6.

<sup>15</sup> HOBBS. *Leviathan*, X, p. 41.

<sup>16</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 46.

<sup>17</sup> HOBBS. *Leviathan*, X, p. 42.

<sup>18</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 48.

<sup>19</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 50-1.

<sup>20</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 51.

<sup>21</sup> HOBBS. *Leviathan*, VIII, p. 32.

<sup>22</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIII, p. 61.

<sup>23</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 57 e 69.

mais”.<sup>24</sup> Se todos os desejos fossem limitados, seria possível alguma acomodação entre sua satisfação e a do resto das pessoas, em algum nível moderado de satisfação. Porém, na medida em que alguns têm desejo de dominar os outros, isso obriga esses últimos a sempre levar em conta a possibilidade de se defrontarem com os primeiros: todos, os com desejos moderados não menos do que os com desejos imoderados, são empurrados à luta competitiva e constante por poder sobre os outros, ou ao menos à conservação de seus poderes contra o domínio dos outros. Porque alguns desejos são ilimitados, as outras pessoas são movidas a resistir à transferência de seus poderes e, para poder resistir, lutar por mais poder.<sup>25</sup> O terceiro e decisivo postulado da teoria do individualismo possessivo consiste, portanto, nesse desejo de alguns indivíduos de ter mais poder que outros.<sup>26</sup>

A força desintegrativa da luta por mais e mais poder conduziria a repetidos colapsos e recursos à violência. O aumento do perigo de morte violenta mostraria a necessidade das pessoas de entregar a um soberano todo poder necessário para sua prevenção. Esse passo é introduzido por uma abstração lógica, que é o “estado de natureza”. Ele consiste na suposição da inexistência de poder comum, a fim de mostrar como são as paixões dos indivíduos e sua tendência a uma vida “solitária, pobre; desprezível; brutal e curta”. O estado de natureza é, nas palavras de Hobbes, “uma inferência feita das paixões”<sup>27</sup>, isto é, uma condição hipotética na qual os indivíduos se encontrariam inevitavelmente, como são agora, com naturezas formadas na sociedade moderna, se não existisse poder comum.<sup>28</sup> Ele demonstra que, no estado da sociedade moderna, uma vida conforme a natureza necessariamente não será bem-aventurada.

Não obstante, os direitos naturais e as leis de natureza, assim como os desdobramentos da teoria, prescindem desse estado hipotético.<sup>29</sup> O direito natural é definido como “a liberdade que cada homem tem de usar seu próprio poder como ele mesmo quiser para a preservação de sua própria natureza; o que é dizer, da sua própria vida; e conseqüentemente de fazer qualquer coisa que em seu próprio julgamento e razão pode conceber ser os meios mais aptos para isso”.<sup>30</sup> O direito natural decorre do próprio impulso individual, independentemente de estar ou não no estado de natureza.<sup>31</sup> Similarmente, a primeira lei de natureza: “um preceito, ou regra geral, descoberta pela razão, pela qual cada homem é proibido de fazer aquilo que é destrutivo da sua vida ou de retirar os meios de preservá-la; e de omitir aquilo pelo qual ele pensa seria melhor preservada”.<sup>32</sup> Em outras palavras, é uma regra que qualquer pessoa razoável, dentro ou fora do estado de natureza, pode ver como necessária.<sup>33</sup> As leis de natureza são teoremas racionais ou prudenciais que conduzem à satisfação ótima dos desejos e estão na base do dever de obedecer ao soberano.

---

<sup>24</sup> HOBBS. *Leviathan*, XI, p. 47.

<sup>25</sup> MACPHERSON. *Introduction*, p. 36-7.

<sup>26</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 70.

<sup>27</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIII, p. 62.

<sup>28</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 30.

<sup>29</sup> MACPHERSON. *Introduction*, p. 41.

<sup>30</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIV, p. 64.

<sup>31</sup> MACPHERSON. *Introduction*, p. 42-3.

<sup>32</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIV, p. 64.

<sup>33</sup> MACPHERSON. *Introduction*, p. 43.

Da procura por meios melhores, expressa na primeira lei de natureza, deduz Hobbes a segunda lei: “que o homem concorde, quando outros também o façam, e tão longe para a paz e para a defesa de si mesmo ele pensa como necessário resignar esse direito a todas as coisas; e contente-se com tanta liberdade contra outros homens quanto ele permitiria a outros homens contra ele mesmo”.<sup>34</sup> A segunda lei de natureza demanda um ato concertado de renúncia concomitante aos direitos naturais. Mas não basta o acordo de renúncia, porque a decisão racional de cooperar espontaneamente existe somente em situações em que há certa segurança de que o outro também irá cooperar. Ainda que uma pessoa acredite que a outra é um cooperador racional e enxergue os benefícios a longo prazo, há o risco da falta de reciprocidade: “pois aquele que fosse modesto e tratável e cumprisse tudo que promettesse, em tal tempo e lugar onde ninguém mais o fizesse, não faria mais do que oferecer a si como presa aos outros e procurar sua certa ruína...”.<sup>35</sup> Nunca se sabe se os demais vão manter o acordo de paz, de modo que é mais racional não cooperar do que contar com a cooperação do próximo. É sempre preferível, diz Hobbes, “a antecipação, isto é, pela força ou ardil”.<sup>36</sup> Ademais, a sociedade está cheia de pessoas dispostas a buscar benefícios de curto prazo. Os seres humanos continuam sendo criaturas sequiosas por poder e retomariam seus antigos direitos sempre que vissem nisso uma vantagem imediata.<sup>37</sup>

A garantia para o cumprimento dos pactos precisa ser, por isso, a violência que se abaterá sobre quem não o fizer. A razão impõe que se transfiram os direitos para alguma pessoa ou corpo que mantenha o acordo efetivo e use todas as forças necessárias para isso. Pessoas racionais chegariam à conclusão de que precisariam não só desistir de seu direito a tudo, mas também transferi-lo a alguma autoridade.<sup>38</sup> Em especial, seria preciso deixar ao soberano a decisão de quanto do poder seria necessário, do contrário, não teriam segurança se o poder seria suficiente para fazer valer o pacto e manter a paz.<sup>39</sup> Dessa forma, tomando como pressuposto o autointeresse dos indivíduos em uma sociedade de mercado possessivo, Hobbes teria justificado validamente a obrigação de constituir um poder todo poderoso.<sup>40</sup>

Nesse passo, ainda que Hobbes extraia conclusões não-liberais, descreve os deveres do soberano como típicos de um Estado burguês. A necessidade de paz e ordem é a exigência mais urgente em uma sociedade de mercado.<sup>41</sup> A justiça baseia-se unicamente no valor de mercado.<sup>42</sup> A tarefa do soberano é garantir a segurança das pessoas, não só a preservação da vida, “mas todos os demais contentamentos que os homens, por indústria lícita, sem perigo ou ferimento ao bem público, possa adquirir para si mesmo”.<sup>43</sup> Em suma, conclui Macpherson: “o Estado soberano que ele justificou é um Estado burguês”.<sup>44</sup>

---

<sup>34</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIV, p. 64-5.

<sup>35</sup> HOBBS. *Leviathan*, XV, p. 79.

<sup>36</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIII, p. 61.

<sup>37</sup> MACPHERSON. *Introduction*, p. 45-6.

<sup>38</sup> MACPHERSON. *Introduction*, p. 43-4.

<sup>39</sup> HOBBS. *Leviathan*, XVIII, p. 89-90.

<sup>40</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 83 e 109.

<sup>41</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 113.

<sup>42</sup> MACPHERSON. *Individualismo possessivo*, p. 73-4.

<sup>43</sup> HOBBS. *Leviathan*, XXX, p. 175.

<sup>44</sup> MACPHERSON. *Introduction*, p. 51.

A tese, por assim dizer, científica é de uma teoria que pretendia fundar o poder político (i) em pressupostos mecanicistas da ação humana, sobre os quais baseia (ii) uma situação hipotética de guerra de todos contra todos e (iii) teoremas racionais para a satisfação ótima dos desejos. Hobbes justificaria o poder soberano a partir de pressupostos mecanicistas e generalizações sobre a sociedade burguesa.

Acontece que os intérpretes que enxergam Hobbes numa tentativa de fundar a filosofia política em axiomas mecanicistas acabam geralmente concordando que as deduções dependem de elementos completamente estranhos a esses axiomas.<sup>45</sup> A lacuna entre os princípios científicos e as generalizações sobre o ser humano e sobre a sociedade motivou, por isso, interpretações no sentido de que o fundamento filosófico para o dever de obediência é antes moral do que científico.

## A TESE MORAL

Inicialmente, a interpretação moral vinculou-se à tese de uma filosofia deontológica cristã, como sustentaram A. E. Taylor e H. Warrender. As leis naturais seriam comandos de Deus. Elas obrigariam o soberano *in foro interno* a não cometer pecados e iniquidades.<sup>46</sup> Essa interpretação esbarra, no entanto, em obstáculos dificilmente superáveis, como o objetivo de Hobbes de combater as doutrinas religiosas sediciosas, de submeter a religião ao poder político e de recusar a resistência ao soberano com invocação a leis divinas. O conteúdo das leis naturais é definido racionalmente, ainda que a justificação teológica lhes sirva como um complemento: a ameaça de punição divina. Em especial, as leis naturais não implicam a renúncia do direito de agir segundo a própria vontade, de maneira que não podem ser consideradas autênticas obrigações, no conceito hobbesiano do termo.<sup>47</sup>

A tese de uma filosofia moral ganhou novo vigor com a vinculação à justificação moral do Estado burguês. Para Leo Strauss, a aclamação de fundador da filosofia política era uma tentativa de restauração dos princípios morais da política, isto é, do direito natural no interior de um realismo maquiavélico de pessoas movidas pelo autointeresse. O seu propósito era divorciar o direito natural do perfectibilismo humano aristotélico. Diferente dos demais animais gregários, como abelhas e formigas, as pessoas vivem em competição contínua por honras e dignidade, o que provoca inveja, ódio e guerra. O erro da filosofia política tradicional estaria na assunção do ser humano como um animal racional e político por natureza.<sup>48</sup> Se os seres humanos são movidos pela satisfação de seus desejos em vez de pela razão, como concebia a filosofia política tradicional, cabia reconhecer que a paixão mais poderosa era o medo da morte e, particularmente, o medo da morte violenta nas mãos de outro.<sup>49</sup> O desejo de autopreservação toma o lugar do *summum bonum*.

---

<sup>45</sup> Para um apanhado, cf. GREENLEAF. *Hobbes: o problema da interpretação*, p. 53.

<sup>46</sup> TAYLOR. *The ethical doctrine of Hobbes*, p. 411, 414-5, 418; WARRENDER. *The political philosophy of Hobbes*, p. 7, 54-8, 159-76.

<sup>47</sup> Para uma discussão pormenorizada sobre as teses de Taylor e Warrender, cf. BRODANI. *Ética e política em Hobbes*, p. 154-211.

<sup>48</sup> STRAUSS. *Natural right and history*, p. 169.

<sup>49</sup> STRAUSS. *Natural right and history*, p. 179-80.

Sendo o desejo de autopreservação a única raiz possível de toda moralidade, o fato moral fundamental deixa de ser um dever do indivíduo diante do melhor regime político, para se tornar um direito “que não pode ser deposto”.<sup>50</sup> Segundo Strauss, portanto, Hobbes pretendia refundar as doutrinas de direito natural – o que fez, na trilha de Maquiavel, abandonando a discussão sobre o regime político mais condutivo à prática da virtude e deslocando a justificação dos princípios morais da política para um direito individual de autopreservação. “Uma vez – escreve o intérprete – que o fato moral fundamental e absoluto é um direito e não um dever, a função e os limites da sociedade civil devem ser definidos em termos de direito natural do homem e não em termos de seu dever natural. O Estado tem a função, não de produzir ou promover a vida virtuosa, mas de salvaguardar o direito natural de cada um”.<sup>51</sup> Há “alguns direitos que ninguém pode ser entendido por qualquer palavra ou sinal como tendo abandonado ou transferido”.<sup>52</sup> O direito subjetivo toma o lugar do bom.

Enquanto doutrina que considera os direitos individuais como fato político fundamental; e a salvaguarda desses direitos individuais, como a função do Estado, chama Hobbes de o fundador do liberalismo.<sup>53</sup> O estado de natureza torna-se um tópico essencial da filosofia política, enquanto estado que fundamenta a sociedade política e faz inteligível a primazia dos direitos sobre os deveres: nele há direitos perfeitos, não deveres perfeitos. Não há mais uma tensão entre sociedade civil e natural, porque no estado de natureza já se encontram os conflitos de interesses e os desejos elementares que caracterizam a sociedade civil.<sup>54</sup> Se cada um deseja sua autopreservação, permanece sendo naturalmente o juiz dos meios mais apropriados para a satisfação desse desejo fundamental. O consentimento precede à razão. A vontade é o núcleo da soberania. Se houver um soberano, não será por causa da sabedoria, mas por causa de um pacto social.<sup>55</sup> A justiça deixa de ser justificada com base em padrões independentes da vontade humana; as obrigações de justiça vêm do acordo dos contratantes.<sup>56</sup>

Acompanhando essa interpretação, Pierre Manent repete que o filósofo de *Malmesbury* inaugurou a linguagem e valor primeiro do liberalismo: o direito individual. E acrescenta que, com estado de natureza e consentimento, inaugura outra categoria fundamental do pensamento liberal: a representação política. O poder político, enquanto produto artificial, deve ser instrumental e representar a vontade dos indivíduos, mais especificamente, a vontade deles de viverem em paz, para a qual a submissão ao soberano absoluto é um instrumento necessário. A vontade do soberano passa a ser vista, assim, no final das contas, como sua própria vontade.<sup>57</sup>

A questão é que os seres humanos, em sua estupidez, nem sempre percebem, pela crença em “poderes invisíveis”, isto é, pelas crenças religiosas, o medo da morte violenta como sua paixão mais poderosa. Em razão disso, não são capazes de fundar o poder

---

<sup>50</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIV, p. 66.

<sup>51</sup> STRAUSS. *Natural right and history*, p. 181.

<sup>52</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIV, p. 66.

<sup>53</sup> STRAUSS. *Natural right and history*, p. 181-2.

<sup>54</sup> STRAUSS. *Natural right and history*, p. 184-5.

<sup>55</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIV, p. 66.

<sup>56</sup> STRAUSS. *Natural right and history*, p. 186-7.

<sup>57</sup> MANENT. *An intellectual history of liberalism*, p. 25-7.

soberano, baseado na “reta razão”.<sup>58</sup> Os principais adversários são os fanáticos, os visionários e falsos profetas, que confundem suas fantasias com verdades reveladas por Deus. Tal é a importância do conflito entre as ordens temporais e divinas (e a guerra civil inglesa que vivenciava era também uma guerra religiosa) que empenha metade do *Leviathan* a uma exegese bíblica para defender a inexistência de leis acima do Estado. É preciso iluminar o autointeresse das pessoas, enfraquecendo ou, melhor, eliminando o medo desses poderes invisíveis. O poder de decidir sobre as coisas espirituais cabe exclusivamente ao Estado. Daí a importância do *Leviathan*, cuja função seria o esclarecimento das pessoas sobre sua real natureza, sobre suas reais paixões, sobre seus reais direitos, sem o que o poder soberano acabaria por malograr.<sup>59</sup> É o que conclama a *Introdução* da obra: as pessoas não são ruins? Lê-te a ti mesmo!

Noutra versão, menos pretensiosa e desvinculada de uma defesa do Estado burguês, Norberto Bobbio filia-se à tese da fundamentação moral da obediência ao direito positivo. A pretensão era de um sistema político tão válido como a geometria; “mas, para dar validade absoluta ao sistema, havia apenas um único caminho: colocá-lo no pedestal das leis naturais”. Embora as leis naturais sejam descritas como teoremas científicos, a redução não é completa, servindo como ponto de apoio moral ao dever de obediência.<sup>60</sup> Bobbio visualiza a filosofia moral não necessariamente do Estado burguês, mas do Estado moderno. As leis naturais são um expediente eficaz para dar fundamento aceitável à supremacia incontestável do direito positivo.<sup>61</sup> Não há verdadeiro conteúdo na lei natural. Elas são tão indeterminadas que se tornam inaplicáveis na prática.<sup>62</sup> Mesmo quando invocadas diante das lacunas do direito positivo, seriam determinadas e manipuladas pelo juiz, um órgão do Estado.<sup>63</sup> As leis naturais não vigoram no estado civil, apenas valem na fase de transição do estado de natureza.<sup>64</sup> Desse modo, não impõem mais do que o caráter irrevogável (obediência ao pacto social); absoluto (pacto de sujeição a um terceiro acima dos associados); e indivisível (o terceiro é uma única pessoa) do poder soberano. O jusnaturalismo hobbesiano serve para justificar moralmente o Estado absoluto moderno.<sup>65</sup>

Bobbio nega, pois, que filósofo de *Malmesbury* fosse um precursor seja do Estado burguês, seja do liberalismo. Como todos conservadores, tinha a convicção de que a sociedade só poderia se sustentar sobre a desigualdade entre soberano e súditos, entre o que tem direito de mandar e o que têm apenas o dever de obedecer. Os homens nasceram iguais, mas devem tornar-se desiguais se desejam sobreviver.<sup>66</sup> A definição de liberdade como ausência de interferência, de usar seu próprio poder como quiser e de não ser impedido, era um desafio aos republicanos da época, que defendiam a igualdade entre soberano e súditos.<sup>67</sup>

---

<sup>58</sup> HOBBS. *Leviathan*, II, p. 7.

<sup>59</sup> STRAUSS. *Natural right and history*, p. 198-200.

<sup>60</sup> BOBBIO. *Thomas Hobbes*, p. 125-6.

<sup>61</sup> BOBBIO. *Thomas Hobbes*, p. 108.

<sup>62</sup> BOBBIO. *Thomas Hobbes*, p. 115.

<sup>63</sup> BOBBIO. *Thomas Hobbes*, p. 119.

<sup>64</sup> BOBBIO. *Thomas Hobbes*, p. 123.

<sup>65</sup> BOBBIO. *Thomas Hobbes*, p. 57.

<sup>66</sup> BOBBIO. *Thomas Hobbes*, p. 62.

<sup>67</sup> PETTI. *Republicanism*, p. 37-8.

Pouco importa se a obediência é devida às leis de Luca ou ao despotismo de Constantinopla, dizia Hobbes: a falta de liberdade é a mesma.<sup>68</sup> Pouco importa se a invasão da liberdade seja arbitrária ou não, em nenhum caso o cidadão seria mais livre numa república do que num regime absolutista: em ambos haveria a mesma coerção. Até o direito do súdito condenado à morte não passa de um direito de escapar pela força à imposição, ou seja, um retorno ao estado de natureza que não obriga o soberano, continua Bobbio.<sup>69</sup> A única causa de rompimento do dever de obediência “não é o abuso, e sim o não-uso, não é o excesso, e sim a escassez de poder”.<sup>70</sup> O primeiro direito do soberano é não aceitar as transferências de poder para outra pessoa ou assembleia, nem o retorno ao caos da multidão.<sup>71</sup>

Nesse sentido, Gérard Lebrun acrescenta que o paralelo do modelo hobbesiano de Estado está mais próximo das democracias modernas do que do liberalismo. A única finalidade de garantir segurança está muito aquém de uma garantia da propriedade, porque somente uma lei civil arbitrária daria sentido à repartição entre aquilo que é “meu” e o que é “teu”<sup>72</sup>; de uma garantia ao comércio exterior, estritamente regulamentado; dos contratos, delimitados pelo soberano<sup>73</sup>. Assim, entende Lebrun, o imperativo de segurança não equivale ao de um Estado burguês, mas, em uma visão bastante perspicaz, ao de um Estado social. As pessoas tendem a obedecer ao poder soberano, escreve Hobbes, pelo “desejo de comodidade e de deleite sensual”.<sup>74</sup> Assim, as pessoas “voltam-se hoje para as seguranças (no emprego, de moradia, na velhice, etc.) e não para um aprimoramento das liberdades individuais... Reclamar mais segurança do Estado, é reclamar mais leis – e toda lei civil, como Hobbes vira, não pode senão limitar um pouco mais a ‘liberdade natural’ dos cidadãos”.<sup>75</sup> O modelo de Estado concebido não se limitava à segurança do burguês, porque todas as classes têm a possibilidade de exigir garantia política das seguranças que lhes interessam.<sup>76</sup>

A tese moral é, em suma, de uma teoria que pretendia (iii) refundar o direito natural sem pressupor a natureza política do ser humano, baseada numa (ii) situação pré-política fundamental e no (i) esclarecimento da natureza autointeressada dos indivíduos. A filosofia política de Hobbes justificaria o poder soberano com base em um direito subjetivo ou paixão natural primeira dos indivíduos.

No entanto, ambas as teses anteriores estão baseadas num modelo de passagem (mecanicista, sociológica ou moral) do estado de natureza para o estado civil e se sujeitam a uma lacuna na argumentação identificada por Jean Hampton.<sup>77</sup> A instalação do poder soberano depende de uma autorização individual em seu favor: que cada um desista de seus poderes de dirigir a própria vida segundo a própria vontade. As ideias de autorização e de direitos são abstratas: o que as pessoas realmente fazem para pôr o soberano em posição de

---

<sup>68</sup> HOBBS. *Leviathan*, XXI, p. 110.

<sup>69</sup> BOBBIO. *Thomas Hobbes*, p. 123.

<sup>70</sup> BOBBIO. *Thomas Hobbes*, p. 51.

<sup>71</sup> HOBBS. *Leviathan*, XVIII, p. 88.

<sup>72</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIII, p. 63.

<sup>73</sup> HOBBS. *Leviathan*, XXIV, p. 129-30.

<sup>74</sup> HOBBS. *Leviathan*, XI, p. 48.

<sup>75</sup> LEBRUN. Hobbes aquém do liberalismo, p. 251.

<sup>76</sup> LEBRUN. Hobbes aquém do liberalismo, p. 252.

<sup>77</sup> HAMPTON. *Political philosophy*, p. 48.

autoridade e para permitir que capture e puna quem desobedeça aos comandos é fornecer-lhe força e bens o suficiente, afinal, diz Hobbes, “a obrigação dos sujeitos ao soberano é compreendida durar enquanto e não mais que o poder dure, pelo qual ele está apto a os proteger...”.<sup>78</sup> Agora, transferir toda força e todos bens a fim de resistir àquele que pode violar o acordo não é mais do que assumir a obrigação de obedecer tudo o que o soberano ordenar. As pessoas não alienam racionalmente nada mais do que a própria obediência. Mas todos estão sempre dispostos a mobilizar seus bens e a levantar novamente seus direitos se entenderem que o soberano não confere segurança suficiente: o vínculo racional com o soberano pode ser conservado pelo perigo, não pela dificuldade de o quebrar.<sup>79</sup> Assim, conclui Hampton, que o pacto real do *Leviathan* precisa assumir que “quando as pessoas criam o regulador, fazem isso de modo que torne possível para eles rescindir sua concessão de autoridade e poder se eles acreditarem que o regulador não está governando de um modo que avançaria seus interesses em segurança e proteção”.<sup>80</sup> Isso significa que as pessoas nunca depõem racionalmente direitos e armas, pois, se o fizerem não terão a certeza de que os outros também o farão e de que o governo garantirá efetivamente sua segurança.

## A TESE CRÍTICA

Em vez de uma tentativa de aplicação do método científico na análise política ou de refundação do direito moral, Michael Oakeshott visualiza no *Leviathan* o ensaio da separação entre ciências naturais e filosofia política. As proposições de Hobbes partem das sensações e da adição e subtração de nomes às sensações, não do movimento dos corpos.<sup>81</sup> A investigação que lhe interessa não é a de causas empíricas e efeitos, mas a de causas hipotéticas e efeitos, isto é, das condições de possibilidade para certos efeitos. Para Oakeshott, a teoria política de Hobbes inaugura antes uma nova concepção de filosofia do que uma nova concepção de mundo – seja cientificista, seja liberal. À filosofia política caberia mostrar as condições racionais necessárias para a associação civil.<sup>82</sup>

Avançando uma interpretação alternativa às tradicionais, Lebrun esclarece, em seu estudo sobre o nominalismo hobbesiano, que não poderia haver ciência política ou moral sem um poder soberano. O mesmo que ocorre com a justiça, ocorre com a verdade: nem uma, nem outra têm sentido fora das convenções.<sup>83</sup> Segundo Hobbes, a geometria era até o momento a única ciência, porque era a única a estabelecer as significações das palavras empregadas: partem da “explicação das denominações que vão utilizar”.<sup>84</sup> Na ciência moral, o ponto de partida deveria ser a sensação, a única sobre a qual poderíamos estar indubitavelmente certos: “não há concepção na mente humana a qual não tenha por primeiro, total ou parcialmente, nascido nos órgãos dos sentidos”.<sup>85</sup> Pode fazer parecer, em

---

<sup>78</sup> HOBBS. *Leviathan*, XXI, p. 114.

<sup>79</sup> HOBBS. *Leviathan*, XXI, p. 109.

<sup>80</sup> HAMPTON. *Political philosophy*, p. 51.

<sup>81</sup> OAKESHOTT. Introduction to *Leviathan*, p. 20.

<sup>82</sup> OAKESHOTT. Introduction to *Leviathan*, p. 26-7.

<sup>83</sup> LEBRUN. Hobbes e a instituição da verdade, p. 301.

<sup>84</sup> HOBBS. *Leviathan*, IV, p. 14.

<sup>85</sup> HOBBS. *Leviathan*, I, p. 3.

um primeiro momento, que as sensações bastariam para a comunicação moral, isto é, uma estipulação e encadeamentos exatos a partir dos dados fornecidos pelas sensações.<sup>86</sup> Entretanto, a possibilidade de os nomes designarem sensações comuns, sem equívoco, é bastante restrita. Cada pessoa denomina bem o que lhe agrada e mal o que lhe desagradar.<sup>87</sup> Um dá o nome de crueldade àquilo que o outro chama de justiça: “os homens julgam a maldade ou bondade de suas ações, das ações dos outros e do próprio Estado, por suas próprias paixões; ninguém chama bem ou mal outra coisa que aquilo que é assim a seus próprios olhos, sem consideração alguma para com as leis públicas”.<sup>88</sup> Por isso, a possibilidade de os nomes designarem concepções comuns fica limitada às matérias – restringe Hobbes – que “não vão de encontro à ambição, ao lucro ou à cobiça de ninguém”.<sup>89</sup> Em matéria moral, a unidade de sentido das palavras é inalcançável; a universalidade intersubjetiva, inconcebível.<sup>90</sup>

Nem por isso Hobbes abandona o discurso moral sobre o justo e o injusto à autoridade que cada um admira, ou ao relativismo das paixões particulares, sob pretexto de que as disputas semânticas seriam absolutamente indecidíveis.<sup>91</sup> Em suas palavras: “o louco disse em seu coração que não há tal coisa como Justiça... porque, onde não há segurança de performance em qualquer lado, a questão não é de promessas mútuas”.<sup>92</sup> As doutrinas filosóficas e morais podem ser tão verdadeiras como a geometria, se estiverem baseadas nas sensações e na fixação de nomes, cuja lembrança implica um conhecimento. Da mesma forma que a verdade depende da memória, por exemplo, da convenção da palavra “triângulo”, para que não precisemos a cada vez repetir a contemplação do objeto e de suas propriedades<sup>93</sup>, a justiça depende da “memória da primeira constituição de seu Estado”.<sup>94</sup> O conhecimento implica, em quaisquer dos casos, na ciência ou na moral, de uma lembrança das convenções.

A diferença entre verdade e justiça está em que a convenção linguística, em geral, não precisa temer a execução do pacto pelos demais, porque a falta de obediência apenas torna a comunicação impossível.<sup>95</sup> A convenção civil implica, enquanto isso, temor à segurança pessoal:

Se tivesse alguma coisa contrária a qualquer direito de alguém à dominação, ou ao interesse de homens que têm domínio, que os três ângulos do triângulo fossem iguais a dois ângulos de um quadrado, essa doutrina seria, senão disputada, suprimida pela queima de todos os livros de geometria, tão longe aquele a que diziam respeito fosse capaz.<sup>96</sup>

---

<sup>86</sup> LEBRUN. Hobbes e a instituição da verdade, p. 312.

<sup>87</sup> HOBBS. *Leviathan*, IV, p. 17 e VI, p. 24.

<sup>88</sup> HOBBS. *Leviathan*, XLVI, p. 376.

<sup>89</sup> HOBBS. *Leviathan*, XI, p. 50.

<sup>90</sup> LEBRUN. Hobbes e a instituição da verdade, p. 313-4.

<sup>91</sup> LEBRUN. Hobbes e a instituição da verdade, p. 317-8.

<sup>92</sup> HOBBS. *Leviathan*, XV, p. 72.

<sup>93</sup> HOBBS. *Leviathan*, IV, p. 14.

<sup>94</sup> HOBBS. *Leviathan*, XXVI, p. 142.

<sup>95</sup> LEBRUN. Hobbes e a instituição da verdade, p. 301.

<sup>96</sup> HOBBS. *Leviathan*, XI, p. 50.

Muitos juízos de valor são mais ou menos consensuais e, como na geometria, não carecem da referência à instituição do Estado. Porém, mesmo aquele que profere o verdadeiro jamais será por todos reconhecido como tal. Sempre que as sensações e os nomes não bastem como regra e isso gere temor aos interesses fundamentais dos indivíduos, caberá ao soberano completar o código de signos, para torná-los universais.<sup>97</sup>

O ponto é distinguir a verdade das proposições, que deveriam racionalmente contar com a adesão dos demais, das proposições que se tornaram lei pela autoridade, as quais devem necessariamente contar com a adesão dos súditos. Nos termos de John Rawls, as leis naturais contêm princípios da razoabilidade, mas que só podem ser justificados se forem, ao mesmo tempo, racionais.<sup>98</sup> Fora da coação legal, a universalidade dos princípios permanece irrealizável. As leis naturais deixam de ser simples regras hipotéticas e passam a obrigar universalmente somente dentro de um ordenamento constituído: “só depois de constituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes”.<sup>99</sup> A teoria política é justificada razoavelmente com base em direitos morais e em interesses sensíveis de autopreservação, mas sua realização depende racionalmente do Estado.

Com isso, é possível compreender o famoso adágio: *non veritas, sed auctoritas facit legem*.<sup>100</sup> Embora somente o soberano possa fazer que os sujeitos cheguem ao entendimento mútuo, sem o qual muitas verdades não estariam em vigor, não há confusão entre verdade e autoridade. A verdade consiste “na ordenação correta de nomes em nossas afirmações”.<sup>101</sup> A autoridade, no “direito de fazer uma ação”.<sup>102</sup> À ciência cabe expor o verdadeiro, mesmo que a instituição da verdade dependa da lei e da ordem. A instituição política não é um substituto da verdade ou da moralidade, mas uma condição de possibilidade para seu funcionamento.<sup>103</sup> No Estado, a lei civil não suprime a verdade sobre os assuntos morais, somente impede que cada um pretenda comportar-se como medida e tomar sua concepção como norma. A universalidade da moral torna-se possível na medida em que cada um abdique da sua condição de medida e da sua pretensão pessoal de legiferar sobre os temas universais.<sup>104</sup> É a existência do soberano que torna possível, enfim, aderir racionalmente às leis de natureza e considerar injustas as leis ou atos que desestabilizam as condições necessárias à paz.<sup>105</sup>

Dentro dessa corrente interpretativa que delinea o saber político como condição de possibilidade para o saber científico e moral, Michel Foucault desenvolve a noção hobbesiana de um estado de natureza que não é nem hipotético como na interpretação mecanicista, nem

---

<sup>97</sup> LEBRUN. Hobbes e a instituição da verdade, p. 321.

<sup>98</sup> RAWLS. *Lectures*, p. 55.

<sup>99</sup> HOBBS. *Leviathan*, XXVI, p. 138.

<sup>100</sup> HOBBS. *Leviathan*, XXVII, p. 143.

<sup>101</sup> HOBBS. *Leviathan*, IV, p. 15.

<sup>102</sup> HOBBS. *Leviathan*, XVI, p. 81.

<sup>103</sup> LEBRUN. Hobbes e a instituição da verdade, p. 322-3.

<sup>104</sup> LEBRUN. Hobbes e a instituição da verdade, p. 326.

<sup>105</sup> HOBBS. *Leviathan*, XV, p. 79.

fundamental como na interpretação moral, mas premente. Hobbes supõe como primeira condição objetiva do estado de guerra a igualdade dos seres humanos. Uma desigualdade evidente entre fortes e fracos brecharia a possibilidade de guerra: “a relação de força seria fixada logo de saída por uma guerra inicial que excluiria que ela continuasse, ou então, ao contrário, essa relação de força permaneceria virtual dada a própria timidez dos fracos”.<sup>106</sup> No estado diferenças insuficientes, a aleatoriedade na relação de forças (o fraco não renuncia, o forte não é o bastante para não ficar inquieto) conserva um estado de guerra.<sup>107</sup>

A igualdade fundamental da qual Hobbes extrai os direitos e as obrigações naturais decorre do simples medo da morte, e não da igual sujeição ao mercado: “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, ou por maquinação secreta, ou se confederando com outros”.<sup>108</sup> Ninguém está imune à possibilidade de sofrer morte violenta. Dessa igualdade extrai que nenhum ser humano pode pretender para si qualquer regalia acima dos outros, ou seja, todos possuem igual expectativa de satisfação das vontades.<sup>109</sup> E o estado natural não é necessariamente brutal, de um enfrentamento direto entre os indivíduos, com punhos, sangue e batalhas, reforça Foucault, mas um estado de incertezas e riscos. É mais um estado de guerra, ou disposição a qualquer tempo de lutar, do que uma guerra. Esse estado de guerra de todos contra todos é permanente em qualquer sociedade: não somente num Estado civilizado, em que um viajante nunca esquece de fechar com cuidado a fechadura da porta; mas também nas florestas da América, entre as tribos indígenas; entre um Estado e outro da Europa.<sup>110</sup> De maneira concreta, “a guerra de todos contra todos, Hobbes não a situa simplesmente no nascimento do Estado – na manhã real e fictícia do Leviatã –, ele a segue, ele a vê ameaçar e manar, depois mesmo da constituição do Estado, em seus interstícios, nos limites e nas fronteiras do Estado”.<sup>111</sup> Enfim, “não é uma fase que o homem abandonaria definitivamente no dia em que nascesse o Estado; trata-se, de fato, de uma espécie de pano de fundo permanente...”.<sup>112</sup>

A soberania fundamenta-se na vontade de preferir a vida à morte violenta, independente de uma renúncia geral e consentida dos poderes. Ela congloba tanto a dominação estabelecida por “instituição” na comunidade “política”, quanto a dominação estabelecida por “aquisição” ou pela “força natural”. O soberano por aquisição tem os mesmos direitos que o soberano por instituição. A dominação após a vitória de um Estado sobre outro – em que os vencidos aceitam obedecer, trabalhar, ceder a terra aos vencedores – não difere da dominação de uma mãe sobre a criança, que obedece aos pais porque, sem eles, não pode viver.<sup>113</sup> O que é decisivo na constituição da soberania, conclui Foucault, “não é a qualidade da vontade, nem mesmo sua forma de expressão ou seu nível...pouco importa que se esteja com a faca na garganta, pouco importa que se possa ou não formular

---

<sup>106</sup> FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 103-4.

<sup>107</sup> FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 104-5.

<sup>108</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIII, p. 60.

<sup>109</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIII, p. 60-1.

<sup>110</sup> HOBBS. *Leviathan*, XIII, p. 63.

<sup>111</sup> FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 102.

<sup>112</sup> FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 107.

<sup>113</sup> HOBBS. *Leviathan*, XX, p. 101-2.

explicitamente a vontade”.<sup>114</sup> Não importa, em suma, que se trate de um acordo, de uma batalha, de uma relação entre pais e filhos: o que sempre encontramos por trás da soberania é a vontade de viver e o medo da morte.<sup>115</sup> O pacto extorquido pelo medo é válido, pois todo sistema político é baseado no medo. Hobbes colocou a relação de guerra no fundamento de toda relação de poder.<sup>116</sup>

Para Foucault, a teoria hobbesiana pretendia tornar o fato da guerra e da conquista real indiferente à soberania: mostrar que ela não é a gênese dos Estados, nem reconduz ao poder civil.<sup>117</sup> Queria eliminar certo papel do saber histórico na luta política, isto é, o uso prático e retórico de guerras e invasões passadas para fundamentar a soberania. “Numa palavra – escreve o filósofo francês – o que Hobbes quer eliminar é a conquista, ou ainda a utilização, no discurso histórico e na prática política, desse problema que é o da conquista”. E fazia isso dizendo que “guerra ou não guerra, derrota ou não, conquista ou acordo, é tudo a mesma coisa”, é tudo o mesmo contrato baseado no medo e na vontade de viver.<sup>118</sup> Essa prática e retórica havia surgido na conquista normanda em 1066 e no exercício do poder monárquico, desde então, em virtude do poder de conquista. Do lado dos parlamentares e da pequena-burguesia saxã, havia a necessidade de revolta contra esses supostos conquistadores e contra as leis normandas. O pano de fundo da guerra de conquista como traço permanente das relações sociais era o grande adversário de Hobbes. Ele queria eliminar do pensamento político o problema da conquista e o historicismo político, enquanto discurso de dominação histórica.<sup>119</sup> É aclamado pai da filosofia política porque punha “o contrato atrás de toda guerra e de toda conquista e salvando assim a teoria do Estado”.<sup>120</sup>

A tese crítica identifica, portanto, uma teoria que (iii) não pretendia demonstrar um modelo de passagem, mas as condições de possibilidade da moral. A gramática política serve como (i) condição para um saber universalizável. Apela, por isso, a (ii) um pano de fundo do estado de guerra, independentemente de qualquer fundamento histórico. A filosofia política de Hobbes justifica o poder soberano recursivamente, como condição de possibilidade de discursos científicos e morais com caráter universal.

## CONCLUSÃO

A forma de resolver o impasse da implausibilidade da deposição dos poderes individuais é insistir – e nisso não há diferença entre as interpretações de pensadores tão diversos como Oakeshott, Foucault e Rawls –, que a situação do estado de natureza não pretende fundamentar o Estado por meio de uma racionalidade estratégica ou moral, mas o conservar da possibilidade sempre presente de esfacelamento.<sup>121</sup> Não devemos entrar no estado de natureza, pois não há mecanismo racional de saída. A questão não é explicar como

---

<sup>114</sup> FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 109-10.

<sup>115</sup> HOBBS. *Leviathan*, XX, p. 103.

<sup>116</sup> FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 102.

<sup>117</sup> FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 112.

<sup>118</sup> FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 113.

<sup>119</sup> FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 132-3.

<sup>120</sup> FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*, p. 114.

<sup>121</sup> RAWLS. *Lectures*, p. 30-2.

sair do estado de natureza, mas os requisitos para não abandonar o estado civil existente e cometer um retrocesso nos interesses fundamentais de todos.<sup>122</sup> A racionalidade do discurso científico e moral é independente, mas sua universalidade depende de um poder político instituído. É um materialismo crítico, que não justifica a obediência política de modo científico ou moral, senão recursivamente, como condição de possibilidade para a ciência e a moral. Muito tempo depois de começarem a construir “comunidades imperfeitas, e capazes de recair na desordem, podem ser descobertos princípios de raciocínio, por industriosa meditação, para tornar sua constituição (com exceção da violência externa) eterna. E tais são os que neste discurso expus...”<sup>123</sup>

### THREE REASONS TO OBEY, ACCORDING TO THOMAS HOBBS

Abstract: This article presents three conflicting interpretations of Thomas Hobbes’ justification of the obligation of obedience in *Leviathan*. These interpretations result in different understandings of the Hobbesian concepts of knowledge, state of nature, and law of nature. The intention of the article is to show the deficiencies of the so-called scientific and moral interpretations in order to defend the interpretation of a critical and recursive justification of the obligation of obedience.

Keywords: Hobbes – obedience – knowledge – state of nature – law of nature.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BRODANI, C. *Ética e política em Hobbes*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). UFSC, Florianópolis, 2012.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek R. de (org.). *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- LEBRUN, G. Hobbes aquém do liberalismo. In: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. [et. al.] (org.). *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- \_\_\_\_\_. Hobbes e a instituição da verdade. In: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. [et. al.] (org.). *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- HAMPTON, J. *Political philosophy*. Colorado: Westview Press, 1997.
- HOBBS, T. *Leviathan*. C. B. Macpherson (ed.). Harmondsworth: Pelican Books, 1968.

---

<sup>122</sup> RAWLS. *Lectures*, p. 33.

<sup>123</sup> HOBBS. *Leviathan*, XXX, p. 176.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke*. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MANENT, P. *An intellectual history of liberalism*. Transl. Rebecca Balinski. Princeton: Princeton University Press, 1995.

OAKESHOTT, M. Introduction to Leviathan. In: \_\_\_\_\_. *Hobbes on civil association*. Indianapolis: Liberty Fund, 1975.

PETTIT, P. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

RAWLS, J. *Lectures on the history of political philosophy*. Samuel Freeman (Ed.) Cambridge: Harvard University Press, 2007.

STRAUSS, L. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

TAYLOR, A. E. The ethical doctrine of Hobbes. *Philosophy*, vol. 13, n. 52, oct. 1938, p. 406-424.

WARRENDER, H. *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

# VARIAÇÕES ESTÉTICAS E POLÍTICAS SOBRE UM PENSAMENTO NÃO-REPRESENTATIVO

André Vinícius Nascimento Araújo<sup>1</sup>

Resumo: As representações conformam-nos a certos modos de ver, de sentir e de enunciar que são perspectivas fechadas de nossas experiências estéticas e políticas. Sendo assim, se elas tornam restritas as nossas maneiras de se relacionar com os acontecimentos, é possível pensar para além das representações? Colocamos tal questão no horizonte da leitura de pensadores como Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze, Michel Foucault e Jacques Rancière. Porém, nosso foco incide sobre a crítica ao paradigma representativo, apresentada em alguns momentos distintos da obra de Deleuze, inclusive daquela que escreve junto com Félix Guattari, quando trata da questão da *rostidade*. Pretendemos, primeiramente, abordar aquele que para Nietzsche não é senão o maior de todos os acontecimentos a se dar na existência humana: a morte de Deus. Acontecimento que implica uma cisão nos modos tradicionais de pensar, subsumidos a representações morais e metafísicas da existência. De que maneira a morte de Deus será o horizonte de sentido para um modo de pensar, tanto em Deleuze, quanto em Foucault, que considera as coisas e as representações que fazemos delas, como interpretações de um certo jogo de forças e de subjetivação? Por último, poderemos avaliar a partir do conceito ranciêriano de *partilha do sensível*, como encontramos em Deleuze uma prática do pensamento que busca escapar de uma distribuição sedentária do sensível e do político quando este se restringe ao paradigma das representações.

Palavras-chave: acontecimento – rostidade – modernidade estética – subjetividade.

## INTRODUÇÃO: IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO HEGEMÔNICA

Nos dias atuais, vemos constantemente na produção desenfreada de enunciados do campo político a presença de termos como “representação” e “identidade”. E não somente no âmbito de lutas micropolíticas, mas, como elemento de uma prática discursiva macropolítica que busca ganhar espaço no interior das instituições sociais, educacionais e culturais.

---

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGFIL) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), atuando na linha de pesquisa em Crítica da Metafísica. Bolsista CAPES. E-mail: andrenascimento07@yahoo.com.br. Orientador: Dr. Eduardo Aníbal Pellejero.

Há grupos que lutam pelo direito ou reconhecimento de identidades que lhes são negadas pelas representações hegemônicas do tipo macho-branco-europeu-heterossexual. Há outros que produzem formas dissidentes de pôr em questão não somente as representações e identidades hegemônicas, como as próprias noções de identidade e representação.

Se as representações hegemônicas parecem formar uma única identidade no singular, dominante sob a própria cultura e linguagem em que estamos de modo geral inseridos, as identidades que aparecem como “subalternas” são múltiplas e há até mesmo aqueles que não reclamam para si uma identidade, ou que reclamam no território de seus próprios corpos muitas delas.

Longe de querer dar conta de toda a complexidade desses processos de subjetivação política, nosso intuito é bem mais modesto e não menos problemático. Queremos discutir um paradigma estético do pensamento que não pensa mais sob o modelo da representação e subsequentemente da identidade. Então, a partir desse outro modo de pensamento, poderemos retomar o caminho por onde iniciamos.

## **UM ACONTECIMENTO GRANDE DEMAIS PARA SE PENSAR: A MORTE DE DEUS E SUAS IMPLICAÇÕES**

Friedrich Nietzsche é comumente lembrado na história da filosofia como um momento de ruptura no modo tradicional de pensar europeu-ocidental. E poderíamos dizer sem hesitar que muito disso se deve ao tom dramático que ele confere a um acontecimento decisivo ao destino do homem europeu e de sua cultura. E que grande acontecimento seria esse? A morte de Deus.

Ela é anunciada desde o primeiro aforismo do terceiro livro da *Gaia Ciência*, o aforismo 108, nas seguintes palavras: “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada”<sup>2</sup>. Quem matou Deus? Quais as consequências deste ato? Que sombras são essas que desfilam nas cavernas onde estaríamos encerrados?

É no aforismo 125 do mesmo livro que um “homem louco” anunciará o assassino: o próprio homem. E deixará uma importante questão para seu tempo e para o porvir: “A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós?”<sup>3</sup>. Justamente por ser tão grande esse ato, na impossibilidade de digeri-lo – esse cadáver sagrado – é que permanecemos imersos nas sombras da caverna. E o que seriam essas sombras senão aquilo que podemos chamar de “representações”?

Deus é o nome do fiador do “eu” e de suas representações (supostamente, por vezes tidas como “inatas”). Para utilizar os termos nietzschianos, sem esse fiador nossas formas de significar o mundo não passam de “antropomorfismos estéticos”. Se matamos Deus com o poder de domínio de nossa ciência sobre a natureza, descobrimos que as categorias provenientes da metafísica – das quais amplamente se serve a ciência – dizem menos sobre

---

<sup>2</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, aforismo 108.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, aforismo 125.

o que as coisas são, e mais sobre nossa forma de ordenar discursos e práticas. Essas categorias não são mais do que “artigos de fé”<sup>4</sup>: organismo, máquina, equilíbrio, ordem, necessidade, ciclo etc.; a ordem representativa do conhecimento se desfaz como atributo de uma realidade para entrar na longa história de nossas ficções teóricas, políticas, literárias, religiosas.

Além da descoberta, com a constatação desse evento funesto, do nosso potencial inventivo, descobrimos a grandiosidade do “acontecimento” enquanto dimensão da existência irreduzível às nossas ordens representativas.

A filosofia de Gilles Deleuze redescobre esse acontecimento como horizonte de sua tentativa de pensar a diferença. Em *Diferença e repetição* (1968), ele entende a morte de Deus como a “falência da representação” no mundo moderno, e diz no prólogo que este “é o [mundo] dos simulacros. Nele, o homem não sobrevive a Deus, nem a identidade do sujeito sobrevive à identidade da substância”<sup>5</sup>. Dito de outro modo, o “eu” ou o “*cogito*”, considerado enquanto “alma” ou substância pensante, tida como primária em relação ao corpo, só poderia ser assegurada por um Deus enquanto inteligência imaterial que ordenaria mundo e alma.

Se não há Deus nessas condições, portanto, não há “identidades” enquanto compreendidas como verdades fundantes e permanentes de nossas representações. As identidades seriam “apenas “simuladas”, produzidas como um “efeito” ótico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e repetição”<sup>6</sup>.

Na obra subsequente a *Diferença e repetição*, *Lógica do sentido* (1969), esse mundo – no qual as representações e as identidades não são mais do que um jogo de diferença e repetição – é pensado em termos de acontecimento. Não se trata mais de pensar em termos de uma consciência e suas representações, mas de pensar através de signos que subsistem dos encontros entre os corpos.

Os encontros que vivemos na imanência de nossas vidas produziram, desse outro ponto de vista (não representativo), uma instância problemática: o sentido. Aquilo que nos acontece no mundo não carrega em si uma significação dada, mas implica um sentido problemático, uma ideia a se pensar que remete a um signo irreduzível a qualquer palavra que utilizemos para nomear o acontecimento que o suscitou.

Não há nenhum misticismo nessa sugestão de que os acontecimentos são irreduzíveis às palavras, tampouco, nada neles se vela ou desvela, há uma proliferação indefinida de sentidos tão somente, a cada vez mais complexa, na qual o pensamento tenta compreender a multiplicidade de um encontro. O acontecimento torna indissociáveis, estética, ética, política e ontologia, enquanto instâncias de um pensamento não conformado. Um pensamento não de “causas” e “identidades”, mas de “efeitos” e “perspectivas”.

Um acontecimento político, por exemplo, uma revolução, não traz em si uma chave de leitura. Sobre ele multiplicam-se as narrativas: a do jornalista de direita, a do jornalista de esquerda, a de uma vedete de televisão etc. Mas nenhuma dessas vozes que se pretenda ser “representação dos fatos” compreende as possibilidades inesgotáveis dos acontecimentos. Tanto quanto, o momento de maior repressão, por vezes, pode ser aquele que suscita as maiores resistências.

---

<sup>4</sup> NIETZSCHE, *A Gaia Ciência*, aforismo 110.

<sup>5</sup> DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 15.

<sup>6</sup> DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 15.

Nessa lógica do sentido, as representações não nos informam mais do que os “estados de coisas”: o que nós e as nossas coisas temos sido em um determinado momento histórico. Mas, o acontecimento não se reduz nem se deixa deduzir das representações ou dos estados de coisa, nem sequer da história, que é a ordem da representação do homem branco, europeu, heterossexual, colonizador. O que o acontecimento contém são as possibilidades de outros possíveis, de recolocar em questão práticas e discursos; como o era com a morte de Deus: grande demais para ser pensada, tanto que preferiríamos acreditar na verdade de sombras que descobriríamos ser capazes de representar nas paredes de nossas cavernas. Afinal não é tão fácil que a ordem vigente seja posta novamente em questão pelo acontecimento sem que se produzam nos espaços políticos as reações mais violentas.

Podemos aproximar também desse horizonte aberto pela morte de Deus – horizonte de um *paradigma não representativo do pensamento* – a obra *As palavras e as coisas* (1966) de Michel Foucault. O próprio título já o indica: não há nada mais do que práticas discursivas, em dado contexto, definindo contingencialmente certas relações entre palavras e coisas por elas denominadas.

Chamamos atenção, nesta obra, para o capítulo IX, intitulado “O homem e seus duplos”, no qual, Foucault<sup>7</sup> constata na passagem do “classicismo para a modernidade” uma ruptura na rede de representações do pensamento clássico. Tal ruptura provoca o que ele chama de “dispersão da linguagem”, na qual “o ato de escrever” se fecha no interior das próprias palavras, ao invés de ordenar e classificar as coisas. O caso, por exemplo, da filologia que passa a perceber ao longo da história “palavras” que aparecem e desaparecem da ordem do discurso, e com elas desaparecem também as “coisas” tais como eram por aquelas designadas.

Uma vez que Foucault constata essa ruptura na ordem da representação na filologia, não será à toa que ainda no mesmo capítulo Nietzsche ganhará uma importância fundamental. O filólogo e filósofo de Basileia será apontado como aquele no século XX que é “o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem”<sup>8</sup>.

Mas a que ponto será levada tal reflexão? A um ponto onde o sujeito que fala no discurso corre o risco de “desaparecer”. Foucault propõe um diálogo entre Nietzsche e o poeta Stéphane Mallarmé em torno dessa questão descoberta nos limites da reflexão sobre a linguagem, a partir da questão: quem fala? Sendo, então, Mallarmé aquele que em sua poesia faz desaparecer o sujeito, deixando-nos signos que se oferecem como enigmas que sequer podem compor uma cena imaginável em sua totalidade. Nesse sentido, poesia que não “representa” ou “significa” nada, contudo, insinua coisas e faz falar o silêncio.

Nesse momento de seu texto, Foucault põe uma questão na qual, assim como Deleuze, se insere no horizonte da “morte de Deus”:

esse pensamento que fala desde milênios sem saber o que é falar, nem mesmo que ele fala – vai recuperar-se por inteiro e iluminar-se de novo no fulgor do ser? Não é isso o que Nietzsche preparava quando, no interior da linguagem, matava o homem e Deus ao mesmo tempo e assim prometia, com o [eterno] Retorno, o cintilar

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 418.

<sup>8</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 419.

múltiplo e recomeçado dos deuses? Ou será preciso admitir, muito simplesmente, que tantas questões sobre a linguagem não fazem mais que prosseguir e no máximo concluir esse acontecimento, cuja existência e cujos primeiros efeitos desde o fim do século XVIII, a arqueologia nos ensinou?<sup>9</sup>

Podemos a partir da densa questão de Foucault colocar uma outra: como é possível pensar para além da ordem representativa, uma vez que a partir da morte de Deus ela perde seu direito de soberania? A partir dessa questão, queremos retomar *Diferença e repetição* para pensar um outro paradigma do pensamento que para além da representação, descobre o simulacro como “ser do sensível”, e para além da identidade, descobre as diferenças enquanto elementos irreduzíveis dos acontecimentos.

### **O PENSAMENTO E SUAS REPRESENTAÇÕES DOGMÁTICAS: CRÍTICA DA REPRESENTAÇÃO E MODERNIDADE ESTÉTICA EM DELEUZE**

Queremos chamar esse outro paradigma de “modernidade estética”. Jacques Rancière, em *A partilha do sensível*, destaca na modernidade uma “transformação radical no paradigma representativo e nas suas implicações políticas”<sup>10</sup>. A ordem da representação – no sentido que Rancière a ela confere – é ao mesmo tempo estética e política, pois, se de um lado ela determina o que é visível e o que não é em dado contexto, por outro lado, ela distribui os lugares de autoridade, de identidade e direito a palavra.

Assim, a modernidade enquanto provoca uma ruptura na ordem representativa através de uma proliferação maciça de imagens e discursos, acabaria por implicar em outra distribuição dos lugares de cada quem no sensível e no político. Aparece, então, nesse horizonte, a ideia de uma “estética primeira”, na qual as práticas artísticas intervêm diretamente sobre as práticas em geral da vida em comum<sup>11</sup>.

Essa noção de uma “partilha”, ao mesmo tempo estética e política, permitirá a Rancière pensar regimes de identificação das práticas artísticas. No que diz respeito à modernidade não-representativa que nos interessa, ela será chamada de “regime estético das artes”.

Em outro regime, o regime poético – sob um paradigma da representação ou da *mimesis* no sentido aristotélico – a arte só poderia ser idealizada e realizada sob “formas de normatividade que definem as condições segundo as quais as imitações podem ser reconhecidas como pertencendo propriamente a uma arte e apreciadas, nos limites dessa arte,

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 421.

<sup>10</sup> RANCIÈRE, *A partilha do sensível*, p. 20.

<sup>11</sup> Quanto a essa intervenção das artes sobre a vida em comum, cito o próprio Rancière que diz ser “na interface criada entre ‘suportes’ diferentes, nos laços tecidos entre o poema e sua tipografia ou ilustração, entre o teatro e seus decoradores ou grafistas, entre o objeto decorativo e o poema, que se forma essa “novidade” que vai ligar o artista, que abole a figuração, ao revolucionário, inventor da vida nova” (RANCIÈRE, *A partilha do sensível*, p. 23).

como boas ou ruins, adequadas ou inadequadas”<sup>12</sup>. No regime estético, já não conta mais o critério normativo, mas, “um modo de ser sensível próprio aos produtos da arte”<sup>13</sup>.

Mas em que esse modo de ser sensível rompe com o paradigma da representação e faz da modernidade uma modernidade estética? Sem entrar na ampla significação que o regime estético tem no sentido de pôr em questão a própria noção de moderno e pós-moderno, podemos nos deter em dois de seus aspectos: o primeiro é a desobrigação da arte de regras, temas, gêneros etc., levando-a a uma autonomia tal que pode combinar estilos e entrar no espaço de outras práticas; o segundo, as “decisões de reinterpretação daquilo que a arte faz ou daquilo que a faz ser arte”<sup>14</sup>.

São alguns dos aspectos que encontramos em formas de artes modernas e contemporâneas e que estarão presentes no estilo filosófico de Deleuze. Nesse sentido, Rancière, em outro texto, reconhecerá Deleuze como um pensador da modernidade estética<sup>15</sup>. Para ilustrar isto, basta que lembremos o prólogo de *Diferença e repetição*, no qual o filósofo propõe a “pesquisa de novos meios de expressão”<sup>16</sup>, interesse que mostra uma inspiração de estilo nietzschiana e um esforço paralelo ao de “renovação de estilo de outras artes”<sup>17</sup> (Ibid.).

Deleuze reconhece na “arte moderna” um “teatro feito de metamorfoses e de permutações”, de modo que, a “obra de arte abandona o domínio da representação para se tornar ‘experiência’, empirismo transcendental ou ciência do sensível”<sup>18</sup>. Conta nessa acepção, não tanto a legitimidade de um produto da arte, mas a experimentação que o envolve: experimentação que conduz de um lado ao ato de criação, e por outro lado à experimentação da própria arte sob outros regimes de pensamento. No empirismo transcendental, a estética tem papel central enquanto “disciplina apodítica” que nos põe em contato com o “ser do sensível”, ou em outras palavras a diferença em seu estado intensivo e não-representativo.

Isso não significa que esse estado das diferenças se ofereça tão fácil ao pensamento. Na verdade, para Deleuze, não pensamos o tempo todo, justamente porque temos representações demais. Estamos sempre nos movendo em uma “imagem dogmática do pensamento” que nos dá pressupostos do que significa pensar. Tentemos resumir isso da seguinte maneira: o pensamento – segundo essa imagem – é naturalmente guiado por um bom senso e se dirige a um senso comum. Desse modo só posso saber o que “Todo mundo sabe”, pensar por representações não passa de um contínuo exercício de “reconhecer” ou de “reconhecimento”, em uma distribuição sensível determinada pelas grandes instituições: o

---

<sup>12</sup> RANCIÈRE, *A partilha do sensível*, p. 31.

<sup>13</sup> RANCIÈRE, *A partilha do sensível*, p. 32.

<sup>14</sup> RANCIÈRE, *A partilha do sensível*, p. 36.

<sup>15</sup> Trata-se do texto “Existe uma estética deleuziana?”, apresentado por Jacques Rancière no Colóquio Gilles Deleuze de 1996, que está publicado em Gilles Deleuze: uma vida filosófica, 2000, p. 505-516. Rancière entende “os objetos e os modos de descrição e conceitualização de Deleuze” como vinculados ao que chama de “destino da estética” no sentido de um esforço tipicamente moderno de pensar um “sensível puro”.

<sup>16</sup> DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 18.

<sup>17</sup> DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 18.

<sup>18</sup> DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 94.

“Estado” e a “Igreja”, por exemplo. Distribuição que Deleuze chamará de “sedentária” enquanto ela não passa de uma contínua reiteração de valores instituídos.

Por outro lado, só pensamos – e isso é um acontecimento muito raro na concepção deleuziana – quando somos forçados, violentados em nossas faculdades por uma potência impessoal. Justamente quando o acontecimento é grande demais para ser pensado, como dizíamos anteriormente, os valores e representações que nos asseguravam uma partilha fixa de identidades em nossos modos de sentir e viver já não dão conta de uma produção de singularidades e subjetividades. As diferenças só se mostram aí nesse momento em que não há fórmulas discursivas, em que temos que colocar questões, em que gaguejamos e temos de inventar conceitos que já não são mais “representações”, senão signos que remetem as intensidades de um vivido que não se deixa capturar.

Mas essa violência na sensibilidade que se dá nos encontros compondo um acontecimento, por si só não produziria o pensamento. É preciso mesmo uma longa preparação que Deleuze chamará de “pedagogia dos sentidos”<sup>19</sup>. E nela, a obra de arte possui papel fundamental, pois, quem mais senão a obra de arte tem como uma de suas potencialidades desestabilizar as percepções ordinárias? Essa pedagogia seria possível enquanto “experimentação”, trata-se de pôr as faculdades em jogo, desregrá-las de sua partilha sedentária do juízo determinante – falando em termos kantianos – e descobrir uma distribuição nômade das faculdades. Desviar nossos focos acomodados de atenção para desaprender o representado e só então aprender o que inventamos.

Toda obra de Deleuze parece mesmo atravessada por uma experimentação contínua. Se escreve comentários sobre outros filósofos, muito pouco os esclarece, senão que os rouba em uma zona de vizinhança que produz o conceito. E o mesmo se dá com as obras de arte, das quais extrai certas operações de pensamento. Exemplo disso é sua relação com o pintor Francis Bacon, descobrindo com ele uma “lógica da sensação”.

A primeira coisa que sobressai desse encontro entre Deleuze e Francis Bacon é o esforço de ruptura com a representação na pintura. A representação aparece ao pintor como “figuração”, principalmente o pintor moderno preso ao olhar das fotografias, do cinema e da televisão. Trata-se de clichês que povoam a tela em branco antes mesmo que ele inicie seu trabalho<sup>20</sup>. Para escapar da figuração, Bacon, conforme observa Deleuze, isola em seus quadros a “figura” em certas estruturas, de modo a impedir a formação de uma “narração” em conjunto com seus outros elementos.

O pintor se põe a desfazer os “dados figurativos”, mas em tensão com a figuração que se impõe no ato de pintar, ao invés de seguir um caminho abstrato da “pura forma”. Assim, além de isolar a figura, Bacon a distorce, como em seus autorretratos nos quais o rosto se desfaz<sup>21</sup>. Há uma série de figuras contorcidas nos quadros de Bacon que Deleuze compreende em termos de “histeria”, no sentido de um corpo que desfaz seu organismo<sup>22</sup>. Mas o que é visado afinal por essa operação “histérica”? Atingir, sobretudo, um corpo intensivo ou em outros termos attingir a “sensação” revestida pelo excesso de figuração.

---

<sup>19</sup> DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 333.

<sup>20</sup> DELEUZE, *Logique de la sensation*, p. 83.

<sup>21</sup> DELEUZE, *Logique de la sensation*, p. 27.

<sup>22</sup> DELEUZE, *Logique de la sensation*, p. 47.

Trata-se ainda do “ser do sensível” ou “intensidade” anterior a qualquer representação, o “insensível” da sensibilidade que força a sentir, que em *Logique de la sensation* é colocado em termos de “forças”. A pintura aqui, portanto, não “representa”, não é “cópia de um modelo”, ela pinta a sensação e as suas forças constituintes invisíveis ao corpo organizado.

## CONCLUSÃO: O QUE HÁ PARA ALÉM DE UM ROSTO?

Mas em que sentido essa crítica estética da representação pode nos conduzir a um questionamento dos paradigmas políticos da subjetividade colocados em nossa introdução?

As representações não fazem parte apenas de um espaço fechado na linguagem e na abstração, elas se efetuam nos corpos, elas produzem dispositivos que capturam os corpos em ordens de significância, atuam de forma ativa no processo de constituição das subjetividades. Nesse sentido, ter uma identidade é ter um rosto, através do qual possamos ser reconhecidos pelos poderes constituídos.

Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs* (1980), propõem analisar uma “máquina de rostidade” que não deixa de ser uma máquina abstrata, mas que atua como dispositivo concreto: tanto no sentido estético de traços como os da pintura ou da música (rostos em paisagens e em suas melodias), quanto no sentido político de uma seleção ou exclusão de certos tipos de rostos.

Um rosto não se reduz a cabeça, ele se sobrepõe a todo o corpo e mesmo a suas vestes ou *gadgets*. A uma rostidade corresponde sempre um modo significativo de expressar, uma linguagem de um grupo ou tipo subjetivo: há um rosto de policial, um de mãe e outro de pai de família e assim por diante; nas palavras de Deleuze e Guattari: “uma língua cujos traços significativos são indexados nos traços de rostidade específicos”<sup>23</sup>.

Não obstante, há subjetividades e rostos dissidentes, cujos traços escapam da conformação da rostidade Homem-branco-Europeu que a ordem de representações dominantes tenta nos conformar. Rosto de negro ou rosto de travesti. Todos nós temos um rosto um pouco estranho – porque não se parece exatamente com as máquinas abstratas que o constitui – e por vezes a uns é até mesmo difícil olhá-lo no espelho, pois, sequer é possível reconhecer-se nele. E será mesmo que a questão é se reconhecer em um? O rosto que está aí não fomos nós que colocamos, na verdade “são os rostos que escolhem o sujeito”<sup>24</sup>, a máquina de rostidade é uma “produção social do rosto”<sup>25</sup>.

Os “tiques” são um exemplo dado pelos autores desses movimentos nos quais os traços do rosto tentam escapar da violência de uma rostificação ordenadora. Nesse sentido, reivindicam que “o rosto é uma política”<sup>26</sup> e propõem para além de uma aventura de esteta, “desfazer o rosto”. Mas como é possível desfazê-lo? O que há para além dele? Ou o que dá no mesmo, o que há para além da ordem das representações?

O que Deleuze e Guattari afirmam como “destino” político não se oferece como uma tarefa fácil. Por um lado, logo vamos nos apercebendo dos dispositivos de conformação,

---

<sup>23</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs vol. 3*, p. 29.

<sup>24</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs vol. 3*, p. 43.

<sup>25</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs vol. 3*, p. 45.

<sup>26</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs vol. 3*, p. 53.

seleção e exclusão dos rostos. O racismo, por exemplo, determina as “variações de desvianças, em função do rosto Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes”<sup>27</sup>; ou ainda ser cristianizado é ser rostificado: rosto do Cristo ou da Virgem Maria. Todos servem como “detectores de desvianças” e “ordenação de normalidades”<sup>28</sup>.

Desfazer esses rostos não é uma tarefa fácil, pois, nos termos de Deleuze e Guattari, ricocheteamos no “muro branco do significante” e caímos no “buraco negro da subjetividade”. O risco da loucura ou da desintegração do corpo, ou ainda, da reterritorialização do rosto em uma nova identidade que nos conforme a ordem dominante. Nessa arriscada operação de arrebentar o muro, eles encontram na arte uma aliada, como atesta esta passagem:

Para isso [desfazer o rosto] são necessários, sem dúvida, todos os recursos da arte, e da mais elevada arte. É necessário toda uma linha de escrita, toda uma linha de picturalidade, toda uma linha de musicalidade... Pois é pela escrita que nos tornamos animais, é pela cor que nos tornamos imperceptíveis, é pela música que nos tornamos duros e sem recordação, ao mesmo tempo animal e imperceptível: amoroso<sup>29</sup>.

Para além das representações insinuam-se o que os autores vão chamar de *devires*. É nesse processo de “desfazer o rosto” que os acontecimentos se mostram, não como efetuados em estados de coisas permanentes, mas em um fluxo no qual a realidade dá lugar ao possível. Os devires são experienciados como formas distintas de sentir não humanas, pois o homem é precisamente o nome da ordem representativa remanescente da morte de Deus. Nesse sentido, não há “de vir homem”, pois a rostidade já o tem como parâmetro. Há um devir-mulher, um devir-animal, um devir-imperceptível, e tantos outros a se descobrir do ponto de vista de uma experiência minoritária e transversal. Contudo, não há conformação possível a eles – como novos rostos e formas de ser reconhecido – porque neles o corpo descobre a potência de produzir continuamente outros modos de povoar o mundo.

Se no conceito de “rostidade” que encontramos em *Mil platôs* podemos visualizar ainda uma crítica da representação, com o conceito de “devires” que figura na mesma obra, o pensamento se abre a uma maneira mais ampla de conceber as diferenças que nos atravessam em relação àquela que aparecia em *Diferença e repetição*. Há uma mudança de termos no modo de conceber essa instância não-representativa da experiência, não mais tão atrelada ao contexto do estruturalismo ou mesmo da psicanálise. Como observa Monique David-Ménard em seu *Deleuze e a psicanálise*: “Os devires desafiam todas as classificações por gêneros, sejam os gêneros do Ser, as espécies biológicas ou os gêneros sexuais”<sup>30</sup>. Os devires prolongam aquela experiência da diferença como elemento individuante e impessoal, quando já não postulamos um sujeito transcendental com suas representações como dado e pressuposto.

---

<sup>27</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs vol. 3*, p. 41.

<sup>28</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs vol. 3*, p. 41.

<sup>29</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil platôs vol. 3*, p. 53.

<sup>30</sup> DAVID-MÉNARD, *Deleuze e a psicanálise*, p. 121.

Mas o que é o rosto senão uma conjugação de linhas e pontos sob uma superfície? Linhas essas que atadas aos significantes (Deus, Pai, Homem) produzem as representações como máscaras identitárias contenedoras de desvios. Desfazer o rosto, desfazer a ordem imitativa de uma pintura, ou mesmo desfazer o corpo organizado constituem no ato de liberar linhas de suas fixações em pontos estabelecidos; uma abertura ao devir, seguir uma “linha de fuga”. Os devires se dão quando essas linhas não conformadas prolongam seus traçados por direções insuspeitas, mas ao invés de seguirem apenas um “desvio da norma” começam a ganhar uma consistência, como em um esboço ou um “plano de criação” – ainda que seja preciso muita “prudência [...] para que o plano de consistência não devesse ser um puro plano de abolição, ou de morte”<sup>31</sup>.

Devir é instaurar uma outra relação – “molecular”, conforme Deleuze e Guattari – com os elementos diferenciais de nossa experiência (planta, animal ou molécula) que não se dá por imitação. É um “processo do desejo”<sup>32</sup> que nos põe em contato com a “mulher molecular”, com o animal, com a criança, disparatantes em relação aos “sujeitos molares que conhecemos fora de nós, e que reconhecemos à força de experiência, de ciência ou de hábito”<sup>33</sup>. A crítica da representação, em suas implicações metafísicas, estéticas e políticas – ao encontrar no conceito de “devir” uma instância molecular das diferenças puras – descobre uma radicalidade pouco explorada do caráter experimental do pensamento. Descobre um movimento que vai de um “devir mulher-molecular”, como o primeiro “segmento” em confronto com o “homem molar”, ao “fim imanente do devir”<sup>34</sup> ou “devir imperceptível”: ao mesmo tempo imperceptível, indiscernível, impessoal.

Era justamente isso que a representação bloqueava em *Diferença e repetição*: o “insensível, o que não pode ser sentido, porque está sempre recoberto por uma qualidade que a aliena ou que a ‘contraria’, distribuída num extenso que a subverte e anula”<sup>35</sup>. O problema de todo experimentalismo, o de alcançar “estados alterados de percepção”, quando o movimento dos devires se liberta das mediações que conformavam sua experiência perceptiva (excesso de percepção), encontra no “devir-imperceptível” uma arte dos “planos” que alcança “o imperceptível enfim percebido, o clandestino que nada mais tem a esconder”<sup>36</sup>. Mudar a percepção é um modo de “devir todo mundo”<sup>37</sup> que é muito diferente de uma identificação com um ícone que “me representa” seja enquanto sujeito ou grupelho; implica encontrar uma “zona de indiscernibilidade” com o próprio mundo e as múltiplas formas de povoá-lo.

---

<sup>31</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil Platôs vol. 4*, p. 63.

<sup>32</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil Platôs vol. 4*, p. 67.

<sup>33</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil Platôs vol. 4*, p. 71.

<sup>34</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil Platôs vol. 4*, p. 76.

<sup>35</sup> DELEUZE, *Diferença e repetição*, p. 333.

<sup>36</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil Platôs vol. 4*, p. 91.

<sup>37</sup> DELEUZE E GUATTARI, *Mil Platôs vol. 4*, p. 77.

## AESTHETHICS AND POLITICS VARIATIONS CONCERNING TO THE NON-REPRESENTATIVE THINK

Abstract: The representations don't exhausts the *events*, but restrict us to defined modes of see, feel and enunciate, that are closed perspectives of ours aesthetics and politics experiences. In front of this, is it possible to think beyond representations? From discuss this question, our paper proposes one reading of Friedrich Nietzsche, Gilles Deleuze, Michel Foucault and Jacques Rancière concerning to the critic of the representative paradigm, focused on Deleuze's solo works and together with Félix Guattari, when they discuss the concept of *faciality*. First, we'll talk about the most important event to human existence, according to Nietzsche: the death of God. This implies one rupture in traditional modes of think with the morals and metaphysics representations of existence. In this way, the death of God will be the sense horizon for one mode of thinking in Deleuze and Foucault that considerate the things and the representations attributing to they, like an interpretation of a subjectivation process in a field of forces in conflict. Lastly, based on the Rancièrian's concept of the *distribution of sensible*, we can avaliates the other way at which Deleuze proposes other distribution of the sensible and politics.

Keywords: event – faciality – aesthetics modernity – subjectivity.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAVID-MÉNARD, Monique. *Deleuze e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

\_\_\_\_\_. *Francis Bacon: Logique de la sensation*. Paris: Ed. de la Différence, 1981.

\_\_\_\_\_. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs, vol. 3*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs, vol. 4*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. São Paulo: Editora 34, 2009.

\_\_\_\_\_. “Existe uma estética deleuziana?”. In: *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

## APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ ESPECIAL

### NA ORLA DO TEMPO, OS MIL ROSTOS DE NOSSA ATUALIDADE: PORQUE AINDA A *ARQUEOLOGIA*

Carlos Eduardo Ribeiro<sup>1</sup>  
Silvio Ricardo Gomes Carneiro<sup>2</sup>  
Victor Fiori Augusto<sup>3</sup>

*Teoria e prática*: funesta distinção, como se houvesse propriamente um instinto de conhecimento, que às cegas, se dirigisse à verdade, sem considerar a questão do que é útil e prejudicial, e dele estivesse separado, por completo, todo o universo dos interesses práticos...

Nietzsche

*A arqueologia do saber* é um livro escrito (não apenas, mas em boa parte) em razão das questões levantadas a Foucault no *Cercle d'épistémologie*. Talvez, por isso, Foucault diga, num tom acentuadamente evasivo, que na obra não se elaborou uma teoria, “na medida em que, por exemplo, eu não sistematizei as relações entre as formações discursivas e as formações sociais e econômicas, cuja importância foi estabelecida pelo marxismo de forma incontestável”<sup>4</sup>; tampouco teria sido exclusivamente uma reflexão metodológica, pois se deixou de lado a maior parte dos “problemas puramente metodológicos”<sup>5</sup>. Opção irresoluta e pouco confortável para o leitor, especialmente aquele que poderia ter se perguntado o que

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia do CCNH/UFABC. Programa de pós-graduação em Filosofia (UFABC). E-mail: c.ribeiro@ufabc.edu.br.

<sup>2</sup> Professor de Filosofia do CCNH/UFABC. Pesquisador do grupo Nexos Sudeste – Teoria Crítica e Pesquisa Empírica. E-mail: silviocarneiro@gmail.com.

<sup>3</sup> Mestre em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. E-mail: vicfiori@gmail.com.

<sup>4</sup> ROUANET, Sérgio P. Entrevista com Michel Foucault, p. 17-18. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org). *O Homem e o Discurso. A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 17-18.

haveria de comum entre *História da loucura*, com seu arquivo tão amplo e diverso e *As palavras e as coisas*, cuja marca isomórfica entre epistemes exige todo cuidado para que não se considere o escrito uma espécie de história total do conhecimento Ocidental.

Como bem se percebe logo no primeiro capítulo, *A arqueologia do saber* não confronta detalhadamente as histórias feitas com o quadro teórico que ali se expõe. Na verdade, este trabalho de Foucault pode ser visto como a designação de um objeto, resultado dos exercícios praticados de suas histórias arqueológicas. Trata-se, pois, de um caminho em construção: já familiar a Foucault, já longamente trabalhado nas suas histórias, mas para o qual não havia forjado noções que o operassem formalmente. Assim, de fato, não se tratava de justificar metodologicamente a feitura das histórias, dentro da especificidade do ponto de vista arqueológico, mas de tornar a arqueologia apreensível pelos próprios materiais dos quais elas foram feitas. É o tratamento desses *materiais* que nos indica a singularidade de uma nova história já que, para além da história de seus conteúdos (aceitos ou não como *históricos*), e da epifania de suas verdades (interiores ou exteriores às ciências ou a tantos discursos que Foucault convocou), toda uma nova economia analítica de discursos tornara-se possível.

Daí resulta uma *descrição insistente* dos discursos, na forma de sua existência, em que o Arquivo é uma espécie de unidade em aberto, portador de várias dimensões organizadas por uma pesquisa das “razões pelas quais a ciência existiu ou uma determinada ciência começou, num momento dado, a existir e a assumir um certo número de funções em nossa sociedade”<sup>6</sup>. E o Arquivo, que não se deterá nos discursos das ciências (embora elas sempre tenham sido um ancoradouro para o arqueólogo do saber) vai aparecendo como este complexo *sistema de enunciabilidade e funcionamento* de enunciados; o conjunto, enfim, das coisas que puderam ser efetivamente ditas. Tendo em vista esta diversificação enorme de conceitos operatórios, este livro tem o caráter de uma certificação crítica da existência do discurso como matéria da história, de como ele funciona socialmente sem, contudo, pressupor que haja determinado funcionamento social deste ou daquele discurso.

Se o estudioso dos trabalhos de Foucault quisesse fazer a arqueologia de *A arqueologia do saber* deveria admitir como seu “princípio” que a arqueologia é o termo final, como defendeu Machado, de uma trajetória que define o método ao praticá-lo.<sup>7</sup> Tarefa que se deu um filósofo-historiador experimentalista. Mas, dentro desta tese, não se pode ignorar que grande parte do livro está relacionada a um artigo de Foucault em réplica à revista *Esprit*, em maio de 1968<sup>8</sup>. Em *Réponse à une question*, Foucault escolhe responder uma única questão que lhe foi feita e que ele reproduz no início do artigo em nota de rodapé:

Um pensamento que introduz a obrigação (*contrainte*) do sistema e a descontinuidade na história do espírito não tira todo fundamento para uma intervenção política progressista? Ela não leva ao seguinte dilema:  
- ou bem a aceitação do sistema;

---

<sup>6</sup> ROUANET, Sérgio P. Entrevista com Michel Foucault, p. 19. In: ROUANET, Sérgio Paulo (org). *O Homem e o Discurso. A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.

<sup>7</sup> MACHADO, R. *Ciência e Saber. A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

<sup>8</sup> FOUCAULT, M. *Réponse à une question. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 701-723.

- ou bem o apelo ao acontecimento selvagem, à erupção de uma violência exterior apenas capaz de bascular o sistema?<sup>9</sup>

A resposta seguirá dizendo que não se tratava de falar de sistema, mas de *sistemas*, no plural, já que, declarando-se pluralista (*pluraliste*), Foucault tem como problema central obter as regras de individualização do discurso, ou melhor, da individualização do “universo do nosso discurso”<sup>10</sup>. A bem da verdade, são os conceitos que determinarão, posteriormente, o enunciado em *A arqueologia do saber*. Eles permitirão, numa palavra, substituir a “história totalizante” pela *epistémê* que “não é um tipo de grande teoria subjacente, é um espaço de dispersão, é um campo aberto”, “[...] indefinidamente descritível de relações”<sup>11</sup>.

Acontece que quando escreve *A arqueologia do saber*, o filósofo não mais responde à questão acima colocada. O que estará no horizonte do filósofo é o aperfeiçoamento dos conceitos operatórios de que já tinha traçado as hipóteses gerais. Devemos sublinhar que a questão levantada não fez nada menos que dar a ocasião para toda a reflexão conceitual da arqueologia. E esta opção parece ter sido escolhida a dedo por Foucault, porque comportava uma relação central: a fundamentação teórica da arqueologia (o método, portanto) e a perspectiva da sua ação política (aquilo a que o método não podia aceder). Foi um descortino moral que detonou a fundamentação conceitual da crítica arqueológica.

Leiamos outra vez: “Um pensamento que introduz a obrigação (*contrainte*) do sistema e a descontinuidade na história do espírito não tira todo fundamento para uma intervenção política progressista?”. Estar constringido ao método, entrar na dispersão do discurso para aquilatar suas regras é, no mínimo, supor que, ao ganharmos esse mundo, dele não poderemos mais sair. O que os interlocutores indagaram recaía sobre esse antigo *parti pris* que vê todo sistema coerente como uma imposição radical ao *espírito humano*. Sugere-se claramente que a arqueologia destitui a possibilidade de uma ação política, porque estaria submetida a uma obrigação de regras atemporais que, determináveis no sistema e na descontinuidade, deixavam-nos, contudo, órfãos da política. Quem lê apressadamente *A arqueologia do saber* não pode mesmo dar-se conta de se insere o político no método arqueológico: isso porque, em parte, a pergunta não está lá recolocada explicitamente; em parte, porque também cede ao vezo desse dualismo preconcebido, segundo o qual ou bem entramos no sistema, ou bem estamos no acontecimento selvagem.

A esse respeito, o longo artigo em questão tem toda uma última parte que trata da fundamentação da prática política inserida no método. O próprio Foucault, então, denuncia que a pergunta está carregada de falsa oposição. Política *versus* discurso? O que há de capcioso a se supor para que essa oposição valha efetivamente? Num longo parágrafo Foucault repõe e reescreve minuciosamente para o seu interlocutor a pergunta que este próprio lhe colocara, de modo a expor o disparate: “Enfim”, resume o final do parágrafo, “devemos pensar que uma *política progressista* esteja ligada à *desvalorização de práticas discursivas* a fim de *triumfar em sua idealidade incerta uma história do espírito, da consciência, da razão, do conhecimento, das idéias e das*

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 701.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 703.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 703-704.

opiniões?”<sup>12</sup>. E replica: “[...] *les périlleuses facilités que s'accorderait la politique dont vous parlez* [...]”. É grande a tentação de lembrar aqui que os maiores inimigos de Nietzsche eram exatamente assaltados por uma autodelação com a qual o filósofo alemão os provocava, colocando falas imaginárias inteiras na boca do dogmático, para ali textualmente os destituir. Foucault o faz igualmente: as perigosas facilidades de se conceber a política como ainda o grande progresso da razão sem acatar o que foi que Foucault fizera até ali 1969 como histórias.

É neste âmbito que devemos situar o esforço “metodológico” de *A arqueologia do saber* que, a bem de todo um trabalho já constituído, tem como fim situar o historiador em seu lugar-próprio. Como reflexão que não se pretende uma pesquisa acabada, o livro forja uma série de noções operatórias que balizariam as histórias arqueológicas desenvolvidas anteriormente, a fim de dar-lhes a coerência (mínima?) de que não dispunham<sup>13</sup>.

Mas em nome desta coerência, novas coerências foram exigidas de Foucault. Sobre a arqueologia, Arnold Davidson afirmou:

[...] a verdade deve ser entendida como um sistema de procedimentos ordenados para a produção, regulação, distribuição, circulação e operação de enunciados [...] história dos enunciados que afirma a condição da verdade, história desses procedimentos ordenados<sup>14</sup>.

Se o discurso funda uma ordenação de procedimentos de verdade, é preciso justificar tal autonomia do discurso, é preciso dizer, afinal, como ele funda as relações reais de que fala. A arqueologia inscrever-se-ia, assim, na *querela do humanismo* desencadeada pelo programa estruturalista. Como afirmara Vincent Descombes: “a semiologia [...] move todas as questões, por meio da análise do discurso, ela traz para o primeiro plano a relação do emissor ao código ou, como dizem os lacanianos, do sujeito ao significante” e, com isso, resume Descombes, “As estruturas decidem e não o homem! O homem não é mais nada!”<sup>15</sup>. Tal assertiva, embora possa apenas sintetizar uma opinião vulgar sobre o programa estruturalista, conserva algo de fundamental para a arqueologia: o significante não depende das ações com significado, antes lhe é exterior e o determina. Inúmeras consequências a arqueologia sofrerá ao destronar o sujeito da história e o sujeito perceptivo.

De todo modo, o fato da história do saber não estar nas mãos do homem, de não ter sido ele que “conscientemente criou a história de seu saber, mas a história do saber e da ciência humana obedece ela própria a condições determinantes que nos escapam”<sup>16</sup>, vai produzir a grande cilada arqueológica e o quase defeito moral de ser “estruturalista” que se percebe na necessidade posta e repostada a Foucault de explicar de *onde* fala tal arqueologia. Se

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 715.

<sup>13</sup> FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 17-18.

<sup>14</sup> DAVIDSON, Arnold I. Arqueologia, genealogia, ética. In: HOY, David C. (org). *Foucault*. Traducción de Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 243.

<sup>15</sup> DESCOMBES, Vicent. *Le Même et L'autre – quarant-cinqs de Philosophie Française (1933-1978)*. Paris: Les Éditions Minuit, 1979, p. 125-126.

<sup>16</sup> FOUCAULT, M. Interview avec Michel Foucault. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001 p. 687.

todo território de saber é marcado pelas configurações historicamente determinadas de uma racionalidade, em que solo se fundamentaria a própria tarefa arqueológica? O solo da arqueologia é sua própria exaustão, diante da constante ameaça de rendição a alguma forma de recorrência? Ou o frio historiador se conformaria com as lanternas mágicas que construiu até ali (1969)? E talvez algo pior se siga daí.

Sobre a recepção de *As palavras e as coisas*, Jean Zoungrana, por exemplo, faz um extenso apanhado para constatar que

aos olhos de numerosas pessoas, *As palavras e as coisas* apareceu como um livro sustentado por uma ideologia fortemente conservadora. A ênfase no sistema com sua determinação anuncia o *sonne le glas* de toda política que se queria revolucionária.<sup>17</sup>

E este suposto caldo conservador só engrossa os problemas para o arqueólogo. Como bem anota Márcio Alves da Fonseca,

especialmente após a publicação de *As palavras e as coisas*, multiplicam-se as acusações à sua história arqueológica. Foucault é acusado de ter deixado de considerar as condições reais dos processos históricos, negando, assim, a dimensão das práticas<sup>18</sup>.

É preciso ainda reforçar nisso tudo outro aspecto: que descobrir regras anônimas, que nos instituem em nossa atualidade, nunca constituiu uma oposição à história em Foucault. Revisitar a arqueologia, em suma, para evitar o contrassenso de uma história sem dever que muitas vezes ao pensador foi atribuída. Com razão bradou Foucault, pedindo que se analisem as formas próprias de seu trabalho. Formas que nos impõem um reencontro 50 anos depois:

[...] não neguei a história; mantive em suspenso a categoria geral e vazia da mudança para fazer aparecerem transformações de níveis diferentes; recuso um modelo uniforme de temporalização para descrever, a propósito de cada prática discursiva, suas regras de acúmulo, exclusão, reativação, suas formas próprias de derivação e suas modalidades específicas de conexão em sequências diversas<sup>19</sup>.

Suspender a categoria de mudança para situar *o que muda*, tal discurso *diferente* é um “estilo de pesquisa” que se viu na necessidade de evitar as categorias generalizantes da História. Por princípio, o arqueólogo evita o “problema da anterioridade da teoria em relação à prática, e inversamente”. O filósofo não pretendeu explicar o saber de um “ponto de vista

---

<sup>17</sup> ZOUNGRANA, Jean. *Michel Foucault: Un parcours croisé: Levi-Strauss, Heidegger*. Paris, Editions L’Harmattan, 1998, p. 85

<sup>18</sup> FONSECA, Márcio A. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002 p. 41.

<sup>19</sup> FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 225.

prático-inerte”, mas insistiu numa análise que ele chama de “teórico-ativo”<sup>20</sup>. Última seria, realmente, a opção de a arqueologia arrogar-se à condição de uma teoria. Como esclarece Bento Prado, a filosofia de Foucault é como a de Deleuze:

só tem sentido quando provocada pela vida [...] Essa espécie de violência exige, como resposta, uma “clínica de si mesmo”. Eis o aspecto *ético* sublinhado por Foucault que faz a filosofia aproximar-se mais da **poiesis** e da **ars** que da pura teoria<sup>21</sup>.

Mas talvez já tenha passado o tempo de resolver esta problemática do estatuto racional da arqueologia e de que realidade ela falava, especialmente a considerar até onde foi Foucault com sua prática histórica singular, das práticas de si na cultura greco-romana ao empresariamento de si de um ainda inaudito neoliberalismo no *seu* século XX.

De todo modo, nem teoria nem metodologia *strictu sensu*, *A arqueologia do saber* vai se definindo como um reajuste geral, em nome da coerência em relação aos trabalhos precedentes de Foucault. Afirma-se que as histórias realizadas, embora feitas em desordem, encontravam um denominador comum: tentavam “desfazer as últimas sujeições antropológicas” querendo, em troca, “mostrar como essas sujeições puderam-se formar”<sup>22</sup>. Foucault resume *A arqueologia do saber* por meio da dupla relação que este mantém com os trabalhos anteriores:

Ela tenta formular, em termos gerais (e não sem muitas retificações e elaborações), os instrumentos que essas pesquisas utilizaram ou criaram para atender as necessidades da causa. Mas, por outro lado, ela se reforça com os resultados então obtidos para definir um método de análise que esteja isento de qualquer antropologismo. O solo sobre o qual repousa é o que ela descobriu. As pesquisas sobre a loucura e o aparecimento de uma psicologia, sobre a doença e o nascimento de uma medicina clínica, sobre as ciências da vida, da linguagem e da economia, foram tentativas de certa forma cegas: mas elas se esclareciam sucessivamente, não somente porque precisavam, pouco a pouco, de seu método, mas porque descobriram – neste debate sobre o humanismo e a antropologia – o ponto de sua possibilidade histórica<sup>23</sup>.

É complexo, e até mesmo um enorme descaminho, o percurso que Foucault faz em *A arqueologia do saber*, especialmente porque é uma espécie de andaime colocado depois de os edifícios terem sido construídos, como quem quer descobrir a regra depois do ato consumado. Queremos, entretanto, assinalar um aspecto pontual neste percurso do livro e

---

<sup>20</sup> FOUCAULT, M. Les mots e les choses. *Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 526-527.

<sup>21</sup> PRADO Jr, Bento. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. [comentários de Arley Ramos Moreno, Sérgio Cardoso, Paulo Eduardo Arantes]. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 218.

<sup>22</sup> FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 17.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 18.

que possivelmente nos dê contorno para retornar ao fazer arqueológico do pensador. Há um momento no livro que Foucault aproxima o nível enunciativo da noção de atos ilocutórios. Dreyfus e Rabinow ressaltam que existe uma grande proximidade destes atos ilocutórios com a noção foucaultiana de enunciado. De fato, Foucault quase aceita a definição dos ingleses de *speech act* e utiliza-se em alguns momentos da noção de *performances* verbais, para se referir ao enunciado, na dimensão do Arquivo e do *A priori histórico*:

O ato ilocutório (*acte illocutoire*) não é o que ocorreu antes do momento do enunciado (no pensamento do autor ou no jogo de suas intenções); não é o que se pôde produzir, depois do próprio enunciado, no sulco que deixou atrás de si e nas consequências que provocou; mas sim o que se produziu pelo próprio fato de ter sido enunciado – e precisamente esse enunciado (e nenhum outro) em circunstâncias bem determinadas. Pode-se, então, supor que a individualização dos enunciados depende dos mesmos critérios que a demarcação dos atos de formulação: cada ato tomaria corpo em um enunciado e cada enunciado seria, internamente, habitado por um desses atos. Existiriam um pelo outro e em uma exata reciprocidade<sup>24</sup>.

Todavia, se o ato ilocutório e o enunciado são admitidos igualmente como determinado conjunto de usos de formulações, Foucault rejeita, na sequência, a aproximação. Afirma que um *speech act* necessita de “mais de um enunciado”, para se realizar como tal: “juramento, prece, contrato, promessa, demonstração”, contrapõe Foucault, “exigem, na maior parte do tempo, um certo número de fórmulas distintas ou de frases separadas: seria difícil contestar, em cada uma delas, o *status* de enunciado, sob o pretexto de que são todas atravessadas por um único e mesmo ato ilocutório”<sup>25</sup>.

Porém, segundo Dreyfus e Rabinow, Searle contestará que o ato ilocutório e o enunciado sejam distintos, porque “na teoria do ato ilocutório, é possível encontrar um tipo de ato discursivo, por exemplo, uma afirmação que faça parte de um outro ato discursivo, como uma promessa”<sup>26</sup>. Essa posição teria sido acatada por Foucault, em carta dirigida a Searle, garantem os dois autores. Seja como for, eles esclarecem acertadamente que essa teoria do discurso de Foucault não tem um propósito pragmático de análise de atos discursivos cotidianos, mas quer encará-los “numa espécie de teste institucional, como regras do argumento dialético, interrogatório inquisitório, ou confirmação empírica”<sup>27</sup>. Curioso que se o enunciado pode ser tratado como um ato ilocutório que se pratica como experimento de como um discurso opera, o que se destaca desta formulação é a dimensão instituinte e atual de como os discursos acontecem: *o solo sobre o qual a arqueologia repousa é o que ela descobriu*, para retomar a expressão de Foucault.

---

<sup>24</sup> FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 93.

<sup>25</sup> FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 94.

<sup>26</sup> DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 51

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 53.

Revisitar a arqueologia de Foucault, assim, para apreender as práticas como “traços verbais”<sup>28</sup>, não porque são predicções de uma função linguística, mas porque tais traços são práticas discursivas, compreendidas como “um conjunto de regras **anônimas, históricas**, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiriam, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa”<sup>29</sup>.

Seja como método ou como história (praticada) de discursos, seja como pensamento filosófico sobre a história, seja então como diferentes arquivos organizados para a posteridade de outras histórias (são infindáveis os rostos do arqueólogo!), a arqueologia é este exercício da função de enunciar e, portanto, é instituinte e atualidade dos discursos. O princípio arqueológico de individualização de enunciados nos garante que possamos reconhecer a história em atos instituintes e em acontecimentos atuais. Neste ponto, os leitores de Foucault podem ouvir antecipada a antologia do presente: “A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: *ao mesmo tempo próxima de nós*, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da *orla do tempo que cerca nosso presente*, que o domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita”.<sup>30</sup> E neste mesmo ponto podemos dizer que corpos que performatizam gêneros, por exemplo, não serão uma percepção estranha à noção de exercício da função enunciativa.

Para parodiar Foucault, *Como na orla do mar, um rosto de areia* (na belíssima tradução de Salma Tannus Muchail<sup>31</sup>), adicionaríamos: a arqueologia (instituinte e atual) é como *na orla do tempo, os mil rostos de nossa atualidade*. Implicado nos discursos que o conduzem e conduzem seu fazer, o historiador-arqueólogo (e em particular no empreendimento de *A arqueologia do saber*) reafirma que este tempo atual (do qual não podemos nos desvencilhar, e do qual conhecemos, contudo, apenas o limite de um traçado) é o princípio de abertura para toda alteridade discursiva. É com ela que se pode fazer a arqueologia destes novos sujeitos que falam efetivamente ao nosso lado sem pressupor ou oferecer, para eles, uma fala mais audível que a nossa; sem lhes dar uma enunciação que, afinal, não *os diz*.

Será consequente concluir, para não nos enganarmos: retornar à arqueologia para converter a prática filosófica (engessada nos dogmas metodológicos de uma Filosofia hegemonicamente acadêmica) em prática arqueológica de histórias-outras. *Na orla do tempo, os mil rostos de nossa atualidade* é o princípio ético foucaultiano de um contorno crítico do tempo cristalizado para isso que estranhamente ainda chamamos Ocidente e Filosofia Ocidental. Forjado na Arqueologia, este princípio é uma dupla suspensão: suspender o Sujeito e suspender a História Universal para fazer emergir, no espaço em branco da crítica, todas as cores singulares a modos de subjetivação e a tramas históricas ignoradas.

---

<sup>28</sup> FOUCAULT, M. *Les mots e les choses. Dits et écrits I – 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001, p. 527.

<sup>29</sup> FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 133, grifo nosso.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>31</sup> FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\*\*\*

Nos 50 anos da publicação de *A arqueologia do saber*, os Cadernos de Ética e Filosofia Política dedicam ao pensador francês o número *Foucault, Políticas da arqueologia – 50 anos de A arqueologia do Saber (1969)*. O propósito inicial era marcar a atualidade do pensamento arqueológico de Foucault desde a perspectiva conforme a qual os objetos iniciais que emergiram de uma política do saber em Foucault, durante os anos 1960-1970, desdobraram-se eles próprios em diferentes percursos no interior deste variado e peculiar pensamento. Esta perspectiva, no entanto, pode ser ampla demais, se considerarmos que a dimensão arqueológica vai se reconfigurando e se redefinindo bastante ao longo dos diferentes trabalhos (e interesses) de Foucault até seu desaparecimento. Nada menos “arqueológico” que manter uma efeméride pela efeméride. Por isso, o conjunto dos artigos recebidos e avaliados, que compõem o número, se relaciona com a arqueologia de Foucault de modos muito próprios, o que indica a diversidade do seu legado no país. Pela mesma razão suprimimos para a publicação final os eixos inicialmente propostos, já que as temáticas desenvolvidas pelos autores, por vezes, combinavam dois ou mais eixos em suas contribuições e, em outros casos, ultrapassavam a temática geral no trato com a Arqueologia. Esperamos que, com isso, nossos leitores possam encontrar exercícios de leitura, desdobramentos de uma obra, cujas marcas políticas ressoam as camadas de seus discursos.

# **SOBRE O DESCENTRAMENTO DO SUJEITO: TRANSGREDINDO OS LIMITES KANTIANOS**

*Suze de Oliveira Piza*<sup>1</sup>

*Izabela Loner Santana*<sup>2</sup>

Resumo: O artigo que segue indica a presença de uma obra filosófica no interior de uma tarefa histórica compartilhada por grande parte da filosofia contemporânea, a saber, o descentramento da categoria de sujeito. Tal tarefa (im)posta pela filosofia moderna, em especial a partir de Kant, será realizada por Foucault em *A Arqueologia do saber* lançando mão dos próprios recursos kantianos em uma nova versão do projeto crítico e é base para a criação de uma nova imagem de nós mesmos delineada por diversos pensadores não só da filosofia, mas também da psicanálise.

Palavras-chave: Foucault – Kant – Lacan – descentramento do sujeito.

“Não me pergunte quem sou e não me diga para  
permanecer o mesmo”

Michel Foucault, *A Arqueologia do saber*.

A obra *A Arqueologia do Saber* de Michel Foucault se insere no quadro de uma tarefa histórica compartilhada por diversos filósofos contemporâneos, a saber, o empreendimento de descentramento da categoria de sujeito. Tal tarefa foi (im)posta pela filosofia moderna ao forjar uma noção de indivíduo, enquanto identidade permanente, com uma sensação de referencialidade e pertinência em um universo também centrado. A tarefa de descentrar é parte de uma crise cultural que questiona as fortes localizações sociais dos sujeitos e que se traduz em uma crise da própria noção de identidade moderna. O empreendimento anti-humanista de descentramento do sujeito foi assumido por pensadores de áreas distintas do saber com visões de mundo também distintas, mas que hoje podemos perceber como realizadores de uma tarefa que se mostrou muito frutífera.

Se Descartes, para muitos, inaugura o sujeito/indivíduo atomizado moderno, é com Kant que este atinge seu ápice, pois o sujeito kantiano passa a ser o grande protagonista de todas as esferas da vida. A criação dessa figura central deve-se a uma necessidade teórica do Iluminismo, mas funciona até hoje como uma espécie de recurso heurístico para resolver questões que vão da política à educação e à neurociência.

---

<sup>1</sup> Professora de Filosofia da UFABC.

<sup>2</sup> Mestranda em Filosofia pela UFABC.

Do ponto de vista estritamente filosófico, Kant precisava da figura do sujeito transcendental para acabar com as pretensões vazias da Metafísica de seu tempo. O sujeito transcendental entra como solução perfeita para a realização da crítica da razão pura que colocaria limites aos discursos vazios de sentido, no entanto, muito poderosos de seu tempo. A razão teórica, especulativa e sem freios atravancava o progresso do conhecimento, ao qual os humanos tenderiam, segundo o filósofo. A solução kantiana vem da inspiração de uma inversão de perspectiva, posições e prioridades; Kant evocará a figura de Copérnico e sua revolução como metáfora para reposicionar o sujeito sobre si mesmo e com isso recriá-lo como protagonista das questões primeiramente concernentes ao conhecimento e sua produção e depois de outras esferas da existência.

Contudo, a solução kantiana, segundo Michel Foucault, criará outro problema, talvez até maior e mais difícil de resolver. Ao criar essa figura que colocará fim à chamada ilusão transcendental, a filosofia kantiana acabará sendo o início de outra grande ilusão, maior que a anterior: *a ilusão antropológica*. Essa tese foucaultiana de que Kant nos livra do sono dogmático, mas nos joga no sono antropológico é a base para o que estamos defendendo aqui, pois em larga medida, uma infinidade de teorias produzidas nos séculos XX e XXI parecem estar justamente querendo nos acordar, oferecendo recursos para nos livrar desta nova e poderosa ilusão. A obra *A Arqueologia do saber* cumpre de forma incisiva essa função.

## 1. UM PASSO ATRÁS: GÊNESE E ESTRUTURA DA ANTROPOLOGIA DE KANT

A tese de Foucault do desaparecimento do sujeito, apresentada em *As Palavras e as coisas*, tem seu fundamento na leitura que faz da *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant. Em 1961, Michel Foucault defende como *Tese complementar* à sua tese principal, *Histoire de la folie à l'âge classique*, uma introdução à *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant, bem como a tradução da obra para o francês. Toda a *Tese complementar* resulta em uma crítica às antropologias tradicionais e à própria instauração dessa temática antropológica no pensamento ocidental. Parece, portanto, que é no interior da criação dessa figura 'homem' na filosofia de Kant que Foucault verá todo um movimento teórico que teria uma finalidade antropocêntrica e, a partir disso, o desenvolvimento de uma discussão teórica que fundará o pensamento antropológico, assim como todas as ciências humanas, com impactos severos também nas ciências naturais.

“A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que dirigiu o pensamento filosófico desde Kant até nós”, assegura Michel Foucault em *As Palavras e as coisas* (2007, p. 472). É nesse contexto teórico que Foucault alerta para o cumprimento da tarefa de Kant de nos livrar do sono dogmático, instaurando, no entanto, o novo sono que resultará na própria necessidade de uma arqueologia das ciências humanas e, desta feita, a descrição da fonte, do limite e da extensão de um dado tipo de *homem* que até então não existia.

Seguindo a argumentação de Foucault, a filosofia kantiana é uma das formas que configuram o acontecimento-aparecimento do homem, três grandes formas que a analítica da finitude tomou, a saber: a dobra entre o empírico e o transcendental, o cogito e o impensado, o retrocesso e o retorno da origem. Desde o momento em que a representação perdeu o poder de determinar por si só o jogo da análise e da síntese, isto é, com o desaparecimento da *epistémê* clássica, a Antropologia, como analítica da finitude, converteu-

se nessa disposição fundamental. Apareceu assim, essa forma de reflexão mista em que os conteúdos empíricos (do homem vivente, trabalhador e falante) são submissos em um discurso a um campo transcendental.

Como afirma Foucault em *As Palavras e as coisas*:

A Antropologia como analítica do homem teve indubitavelmente um papel constituinte no pensamento moderno, pois que em grande parte ainda não nos desprendemos dela. Ela se tornara necessária a partir do momento em que a representação perdera o poder de determinar, por si só e num movimento único, o jogo de suas sínteses e de suas análises. Era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do “Eu penso”. Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limite, isto é, na finitude do homem – finitude que é tanto a da consciência quanto a do indivíduo que vive, fala, trabalha. Kant já formulara isso na *Lógica* quando acrescentara à sua trilogia tradicional uma última interrogação: as três questões críticas (que posso eu saber? que devo fazer? que me é permitido esperar?) acham-se então reportadas a uma quarta e postas, de certo modo, “à sua custa”: *Was ist der Mensch?* [“O que é o Homem?”] (FOUCAULT, 2007, 471).

*As Palavras e as coisas* é a obra em que Foucault se dedica a tematizar particularmente o homem, compreendido como uma estranha “figura do saber”<sup>3</sup>, assim como o tipo de conhecimento proporcionado por essa figura. Trata-se não mais de explicitar as condições de possibilidade destes ou daquele saber específico, mas antes, mapear a *epistémê* fundante do saber ocidental em sua forma moderna. Explicitar, por conseguinte, as condições de possibilidade da *epistémê* moderna.

Essa questão, como se viu, percorre o pensamento desde o começo do século XIX: é ela que opera, furtiva e previamente, a confusão entre o empírico e o transcendental, cuja distinção, porém, Kant mostrara. Por ela, constituiu-se uma reflexão de nível misto que caracteriza a filosofia moderna. A preocupação que ela tem com o homem e que reivindica não só nos seus discursos como ainda seu *páthos*, o cuidado com que tenta defini-lo como ser vivo, indivíduo que trabalha ou sujeito falante, só para as boas almas assinalam o tempo de um reino humano que finalmente retorna; trata-se, de fato — o que é mais prosaico e menos moral — de uma reduplicação empírico-crítica pela qual se tenta fazer o homem da natureza, da permuta ou do discurso como fundamento da própria finitude. (FOUCAULT, 2007, p. 471)

Em poucas palavras: estamos diante de um projeto de recusa clara da Antropologia como discurso estruturado ou saber constituído, bem como dos seus impactos na forma como vivemos e nos concebemos. Há na obra de Foucault (como um todo) um confronto com o humanismo que, segundo ele, teria brotado deste solo antropológico. Mas, o que

---

<sup>3</sup> Expressão que aparece em *As Palavras e as coisas*, p. XXII.

queremos chamar à atenção é que em *As Palavras e as coisas*, e especialmente em *A Arqueologia do saber*, há uma premissa metodológica de desantropologizar a história como um todo. Ou seja, não é apenas um anúncio da fragilidade da centralidade da figura do sujeito soberano e autônomo e sim a explicitação de um projeto histórico.

## 2. O DESMONTE DAS FIGURAS DO SUJEITO MODERNO

O projeto de desantropologizar não começa com Foucault, pois já no fim da modernidade, contrapondo-se a figura do sujeito, emerge na filosofia contemporânea a partir de Hegel a tarefa de descentrar a categoria de sujeito, mostrando sua extensão e limites; Marx promoverá um descentramento do sujeito quando faz uma análise das relações de produção; Nietzsche com a sua filosofia quebra as estruturas desta noção e explícita a necessidade da tarefa que estava por vir; e Heidegger não se permite sequer usar o termo sujeito, humano, homem, tratando-nos como *Dasein* e, portanto *como tempo-lugar* longe de qualquer instância fundadora do que que seja.

O empreendimento anti-humanista, por estar no limite da antropologia (LACAN, 1985, p. 96), não se restringirá à filosofia alemã ou germânica — ainda que um nome como Freud também a radicalize e escancare a farsa do centramento com a sua chamada ‘descoberta freudiana’, mas ressoa na filosofia francesa contemporânea e na psicanálise de Lacan.

Na obra *Séminaire II, Le moi* de 1954-1955, Lacan também emprega o termo revolução copernicana para qualificar a descoberta de Freud. A lembrança da revolução de Copérnico será mobilizada novamente como metáfora para a criação de teorias sobre o sujeito, todavia, neste momento no sentido contrário, afinal é a perda do centro que será efetivada. Enquanto Lacan usará a figura da revolução copernicana para descentrar o sujeito, Kant o fez para dar-lhe primazia. Neste artigo pretendemos demonstrar que o que foi feito seja por Kant, seja por Freud, como metáfora, será realizado por Foucault como método, principalmente em *A Arqueologia do saber*. A obra de Foucault realiza duas tarefas: uma crítica da razão antropológica, necessária devido ao resultado da revolução kantiana ter nos livrado da ilusão transcendental e nos jogado na ilusão antropológica (tal como exposto amplamente em *As Palavras e as coisas*), e o descentramento da categoria de sujeito assumido *com* Freud/Lacan<sup>4</sup>.

Nas palavras de Lacan:

Não que aquilo que não é copernicano seja absolutamente unívoco. Nem sempre os homens acreditaram que a Terra fosse uma espécie de prato infinito, acreditam também que tivesse limites, formas diversas, por vezes, a de um chapéu de senhora. Mas, enfim, tinham a ideia de que havia coisas que estavam por baixo, digamos no centro, e que o resto do mundo se edificava por cima. Pois bem, se não sabemos direito o que um contemporâneo de Sócrates podia pensar do seu eu, havia, contudo, algo que devia de estar no centro, e não

---

<sup>4</sup> Com não no sentido de ser freudiano ou lacaniano, mas sim de compartilhar de uma mesma tarefa teórica de seu tempo – o descentramento do sujeito é uma das tarefas empreendidas por diversos pensadores que pretendem fazer uma ontologia do presente.

parece que Sócrates duvidasse disto. Este algo não tinha provavelmente o feito do eu que começa numa data que podemos situar ao redor dos meados do século XVI, início do XVII. Mas estava no centro, na base. Com relação a esta concepção, a descoberta freudiana tem exatamente o mesmo sentido de descentramento que aquele trazido pela descoberta de Copérnico. Ela se expressa bastante bem na fulgurante fórmula de Rimbaud - os poetas, que não sabem o que dizem, corno é bem sabido, sempre dizem, no entanto, as coisas antes dos outros — [Eu] é um outro. (LACAN, 1985, p. 14)

Lacan, em seu segundo *Seminário*, ministrado entre os anos de 1954 e 1955, ao tratar da noção de “eu” tanto na psicanálise freudiana quanto na que queria empreender, afirma que “o homem contemporâneo cultiva uma certa ideia de si próprio que se situa num nível meio ingênuo, meio elaborado. A crença de que ele tem de ser constituído assim e assado participa de um certo *medium* de noções difusas, culturalmente admitidas” (LACAN, 1985, p. 10).

Se Lacan, no decurso de seu ensino, irá apontar para Descartes como autor paradigmático da subjetividade ocidental (como podemos ver em textos iniciais como “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”, de 1957, e até mesmo em seu texto “A ciência e a verdade”, mais adiante em seu seminário, no ano de 1965 — ambos presentes em seus *Escritos*), para Foucault, é com Kant que essa crença começa, pois é com a criação do sujeito transcendental que se questiona o que se pode conhecer, se deve fazer ou o que é permitido esperar; chega-se pela primeira vez, inicialmente como uma pergunta lógica e depois propriamente antropológica à pergunta: *o que é o homem?* Essa origem kantiana da pergunta antropológica no Ocidente, que posteriormente será convertida em uma espécie de antropologismo, é uma das motivações de Foucault para empreender o destronamento do humano e acabar com a farsa da existência de um sujeito que baliza e faz girar tudo à sua volta.

No âmbito da psicanálise, Lacan observa que o humano contemporâneo crê tanto em si mesmo como meio para operação de fins, que chega a imaginar que essa é uma propensão natural:

Ele pode imaginar que ela é oriunda de uma propensão natural, quando, no entanto, no atual estado da civilização ela lhe é ensinada, de fato, por todos os lados. Minha tese é a de que a técnica de Freud, em sua origem, transcende esta ilusão que, concretamente, exerce uma ação sobre a subjetividade dos indivíduos. A questão é, portanto, saber se a psicanálise vai pouco a pouco se relaxando até abandonar o que foi por um instante entreaberto ou se, pelo contrário, ela vai tornar a patentear seu relevo, e de maneira que o renove. (LACAN, 1985, p. 10)

Com Freud acontece uma irrupção, uma nova perspectiva que revoluciona o estudo da subjetividade e que mostra justamente que o sujeito não se confunde com o indivíduo (LACAN, 1985, p. 10). E é isso que permite a Lacan, ainda, afirmar que “a relação toda do homem consigo mesmo muda de perspectiva com a descoberta freudiana” (LACAN, 1985, p. 23).

Foucault e Lacan se empenham em trocar o sinal da revolução kantiana abandonando todo e qualquer “desenvolvimento unilinear”, recusando etapas ou sequências, priorizando o movimento de dispersão para pensar em subjetividades e não fazer psicologia ou

sociologia, na medida que recusam a tarefa moderna de encontrar um fundamento antropológico, uma instância fundadora, ou mesmo a fixação de uma individualidade ou qualquer tipo de defesa de humanismos.

É analisando esta problemática, como tarefa de um tempo realizada por diversos movimentos teóricos distintos, e até divergentes em alguns aspectos, que conseguimos perceber o lugar privilegiado que ocupará a obra *A Arqueologia do saber*. Colocar a obra em perspectiva histórica ampla hoje possibilita uma abordagem vertical dos problemas que ela encerra seja construída, cujo escopo estará na elaboração das perguntas: o que há de novo entre Kant e Foucault acerca do sujeito e como esse período de tempo filosófico foi atravessado pela psicanálise pode nos ajudar a compreender a subjetividade em sociedades complexas como a nossa? O que podemos fazer de nós, hoje, a partir das revoluções ocorridas neste período?<sup>5</sup>

Ir contra o humanismo, contra a ideia de homem enquanto centro das teorias e da experiência humana, eis um imperativo comum entre Foucault e Lacan, apesar de seus outros muitos desencontros. Assim, apesar das divergências, ambos se colocam em uma só e mesma esteira teórica e de compreensão dos discursos sobre o homem e seus “cadáveres”.

Nas palavras de Lacan:

[...] hoje, como sempre, a palavra humanismo é um saco no qual vão apodrecendo devagarinho, amontoados em cima uns dos outros, os cadáveres destes surgimentos sucessivos de um ponto de vista revolucionário sobre o homem. E é o que está ocorrendo agora no nível da psicanálise. (LACAN, 1985, p. 262)

A revolução do descentramento do sujeito, aquilo que levaria à sua morte, ocorre na filosofia de diversas formas e, como dissemos, Foucault cumpre esse papel talvez melhor do que qualquer outro com *A Arqueologia do saber*. Este texto é certamente um dos melhores exemplares de todo esse movimento cultural reativo contra o protagonismo assumido na modernidade pelo sujeito racional, o trabalho teórico não se limita à denúncia, mas nela o empreendimento torna-se método: o método arqueológico.

### 3. A ARQUEOLOGIA DO SABER: SUJEITO COMO EFEITO

Com a multiplicação dos níveis de análise da filosofia e das ciências humanas ocorrido nas últimas décadas, é possível notar hoje, 50 anos depois de sua publicação, a obra *A Arqueologia do saber* de Foucault de forma ainda mais inovadora. Afirmamos isso pelo fato de que a rede de problemas que exigiram a criação da filosofia de Foucault e seus conceitos ainda existem e carecem de tratamento, razão suficiente para continuar a interpretá-la. A própria noção de *acontecimento*, primeiramente usada por Kant<sup>6</sup>, Foucault e Deleuze passa a ser apropriada pela ciência histórica, quando essa começa a exigir mais que procedimentos que permitam rastrear a ‘história de algo’ e busca operar-se dirigida por novas interrogações

---

<sup>5</sup> A pergunta: “O que o homem pode fazer de si?” é a quinta pergunta kantiana, colocada na *Antropologia do ponto de vista pragmático* e que parece ter orientado toda a filosofia de Foucault de alguma maneira.

<sup>6</sup> Mesmo que no contexto moderno de valorização de uma estrutura moral-racional do sujeito.

que possibilitam, por exemplo, criar teses como as de Foucault sobre a loucura ou a doença mental. Em vez de categorizar as épocas, os séculos, os tempos lineares ou as cronologias, é na ruptura do *acontecimento* — como Kant fez com o entusiasmo pela Revolução Francesa, ou Hannah Arendt com a convivência das massas com o totalitarismo — que o olhar do filósofo e do historiador serão deslocados para as rupturas, para as dispersões e para as margens. O tratamento desse conceito de *acontecimento* pelos filósofos não está obviamente na origem cronológica desta forma de pensar a história, mas eles são uma ruptura simbólica de um processo fundamental do ponto de vista epistemológico que guiou a produção de pensamento no Ocidente por muito tempo.

A *Arqueologia do saber* de Foucault nos ajudou a valorizar a incidência das interrupções, nos impediu de organizar os tempos na forma do acúmulo dos conhecimentos, de procurar num dado período de tempo a lenta maturação dos processos (que só é possível, convenhamos, com a força de nossa imaginação que procura dar forma àquilo que não necessariamente tem). Permitiu demonstrar que a história de um conceito não pode ser descrita como uma progressão que exigiria uma espécie de racionalidade subjacente, concebida como obra de um plano determinado e sim como dispersão de diversos campos de constituição e, conseqüentemente, de validade e fez com que o problema de pensar a história não fosse mais o problema da tradição, da repetição e do padrão e sim de recorte e limite em que se criam campos semânticos com critérios próprios que faz com que as palavras correspondam às coisas.

Um dos feitos de Foucault em *A Arqueologia do saber* foi nos oferecer recursos epistêmicos para nos livrarmos de uma dada forma de pensar a história e os saberes, qual seja aquela forma de análise histórica que prima pelo discurso do contínuo e faz da consciência humana ou do sujeito histórico um *soberano* em que o tempo é concebido em termos de totalização, linearidade, seqüência e agentes históricos.

Desde o século XVIII houve um empenho em salvar a soberania do sujeito individual como agente na produção e reprodução da vida, ao mesmo tempo e justamente por isso, surge o empreendimento contrário de desantropologização. A obra de Foucault como um todo é um grande projeto de descentramento do sujeito, sem, no entanto, deixar de tratar de questões que se referem ao humano, à consciência e à origem da forma do sujeito. Mas, trata de uma origem não como causa, mas como condição de possibilidade histórica, pois esses temas aparecem em um contexto de desconfiança sobre a forma como cada um destes foi sendo encadeado ao longo da história. O que Foucault faz é tratar desses e de outros temas como *acontecimentos* dispersos, notando recortes e agrupamentos, regras e esquemas institucionalizados, formações e práticas discursivas que merecem ser analisadas conjuntamente. Em suma, toma os *acontecimentos* como unidades discursivas e só por isso, já os dissolve.

Na obra *A Arqueologia do saber*, o filósofo nos mostra que sem procurar pela origem do discurso, mas fazendo uma arqueologia dos arquivos pode-se perceber suas condições de possibilidade, seus momentos, formas prévias de continuidade e com isso é possível trabalhar com um campo de acontecimentos discursivos, que é sempre o conjunto limitado de enunciados e por isso mesmo passível de análise.

Como afirma Foucault, a arqueologia descreve a constituição do campo, uma espécie de rede de conceitos, de espaço de possibilidade de emergência dos discursos:

Empreguei o termo arqueologia para dizer que o tipo de análise que eu fazia estava deslocada não no tempo, mas no nível em que ela se situa. Meu problema não é estudar a história das ideias em sua evolução, mas, sobretudo ver debaixo das ideias como puderam surgir tais ou tais objetos como objetos possíveis de conhecimento. (FOUCAULT, 2000, p. 320).<sup>7</sup>

A descrição de acontecimentos do discurso possibilitará que se pergunte o que não é possível perguntar quando o sujeito é soberano e agente racional que simplesmente expressa com a linguagem os fatos. As questões ‘quem fala’ ou ‘o que é o homem, ou ‘quem é o sujeito que fala’ são deslocadas para ‘como se constituiu esse campo de acontecimentos discursivos e não outro campo qualquer em seu lugar’, ‘por que dizemos esses e não outros enunciados’. Como o foco não é o sujeito do discurso, mas o campo de acontecimentos discursivos do qual o próprio ‘sujeito’ é efeito, é falado, portanto, é possível compreender os enunciados, determinar suas condições de existência, fixar seus limites e sua extensão e por seu meio estabelecer o que não cabe em um determinado campo, ou seja, tudo que ele exclui. O resultado desta verdadeira revolução é que tudo o que era tomado como natural, universal, dado e imediato não sobrevive a esse processo.

Haverá, portanto, uma arqueologia das formações discursivas. Entendendo por formação discursiva, um conjunto de regras anônimas que “(...) determina uma regularidade própria de processos temporais: coloca o princípio de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, transformações, mutações e processos” (FOUCAULT, 2004, p. 83).

Com o conceito de formação discursiva, Foucault nos mostra que os enunciados diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto e passam a se referir ao que posteriormente será a referência de um único e mesmo objeto. Neste sentido, ocorre o descentramento do sujeito (bem como de qualquer outra substância ou objeto), pois o que chamamos de sujeito nada mais é que uma unidade discursiva que foi constituída pelo conjunto de enunciados que nomeavam e recortavam algo. No entanto, não há nada que justifique que esses enunciados estivessem juntos, nenhuma força unificadora, a não ser o *espaço* discursivo mesmo e as relações de poder de um dado campo. Isso significa dizer que os discursos não se fundam na existência concreta de um sujeito e sim no próprio campo semântico que o instaurou e que depois será usado para validar ou não ontologicamente o que é ou o que não é o objeto de referência. A unidade do objeto, no caso o ‘sujeito’ é, pois, resultado de um jogo de regras também discursivas.

Posto isto, é permitido que concluamos com Foucault que a unidade do discurso deve ser buscada junto aos próprios ‘objetos’ e no processo que antecede a nomeação. É na relação intencional que caracteriza a própria prática discursiva que descobrimos um conjunto de regras que são imanentes a tal prática e a circunscrevem como *singularidade*. Os discursos não mais devem ser tratados apenas como conjuntos de signos, mas como *práticas* que constituem esferas de existência e de verdade, logo, dos próprios objetos a que se referem.

É importante dizer, portanto, que o sujeito que aqui aparece não é agente, mas *efeito*, é falado, é súmula descontínua de vários discursos. Isso não faz com que as figuras que

---

<sup>7</sup>*Ditos e escritos II* (edição brasileira).

representam campos discursivos desapareçam simplesmente, as perguntas ‘quem fala’, ‘quem tem o direito de falar’ permanecem, porém agora deslocadas, pois o sujeito do conhecimento desaparece, a ‘mentalidade’ por trás do discurso desaparece no descentramento, mas não desaparece a conjunção de subjetividades de poder que se fixam aqui e ali como figuras e como marcação de uma posição. O discurso está no espaço, nas regras de formação, mas alguém o articula, o exerce. Esse processo não o faz deste alguém *um sujeito*, pelo contrário, no discurso podemos buscar um campo de regularidade para diversas posições de subjetividade. O discurso assim concebido é um amálgama em que se podem marcar a dispersão do sujeito e sua descontinuidade consigo mesmo. Esses conjuntos de regras são demasiado específicos, em cada um destes domínios, para caracterizar uma formação discursiva singular e bem individualizada, sem sujeito, no entanto.

Vale acrescentar que as formações discursivas acontecem em domínios específicos, âmbitos onde circulam os discursos, os objetos e os sujeitos falantes. São domínios associados em que a unidade do discurso é fundada na permanência e persistência de determinados conceitos. Não sendo sempre o mesmo campo em que os discursos são pronunciados, cabe à arqueologia descrever tal domínio em que os enunciados aparecem e onde terão seus referentes. Cada domínio ou campo associado tem um sistema de axiomas e regras (FOUCAULT, 2004, p.75-84). Estes podem aparecer em campos semânticos diferenciados e por analogia colaborar na compreensão de uma dada formação discursiva.

#### 4. ROMPENDO OS LIMITES KANTIANOS *COM*KANT

Foucault nega o sujeito kantiano e sua primazia de várias formas ao longo de seu percurso filosófico. Mas, nega mantendo uma relação formal com Kant, nega fazendo uma reprodução especular, pois no anverso do projeto crítico de Kant está um outro projeto crítico. Foucault continua o projeto kantiano quando produz *A Arqueologia do saber* e faz a crítica com o intuito de livrar o pensamento de todo e qualquer enunciado vazio (agora antropológico) por meio do exame do que ele denomina *arquivo*, quer dizer, a existência acumulada de discursos.

Foucault quer

(...) 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 coexistência com os outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem (...) a razão do uso desse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível... (FOUCAULT, 2004, p. 144).

A busca por outro tipo de *a priori*, nesse caso histórico, que será condição de realidade para enunciados e isolar suas condições de emergência, sua forma específica será a contribuição de Foucault à tarefa crítica. Tal processo evidentemente crítico (de

desantropologização) fica mais explícito com a compreensão do conceito de *arquivo* e sua importância para Foucault. O arquivo seria inicialmente a lei do que pode ou não pode ser dito, o sistema próprio que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Como afirma nosso autor:

O arquivo não é o que protege, apesar de sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva para as memórias futuras, seu estado civil de foragido; é o que, na própria raiz do enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o sistema de sua enunciabilidade. O arquivo não é, tampouco, o que recolhe a poeira dos enunciados que novamente se tornaram inertes e permite o milagre eventual de sua ressurreição; é o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa: é o *sistema de seu funcionamento*. Longe de ser o que unifica tudo o que foi dito no grande murmúrio confuso de *um* discurso, longe de ser apenas o que nos assegura a existência no meio *do* discurso mantido, é o que diferencia *os* discursos em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria (FOUCAULT, 2004, p.147).

A análise do arquivo, tal como explicitada em *A Arqueologia do saber*, permite adentrar numa região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, é aquilo que fora de nós nos delimita, o tempo que cerca nosso presente. Os discursos não são nossos, fazem parte do que é exterior a nossa linguagem. Foucault ao dar vida aos enunciados retira o foco do sujeito.

A elaboração da crítica dessa nova razão que está mergulhada em uma ilusão será uma *arqueologia*. Foucault resgata esse conceito do próprio Kant, quando este usa o termo “arqueologia” ao se referir à história do que torna necessária uma forma de pensamento<sup>8</sup>.

O termo é kantiano, em vários aspectos, sem dúvida. A arqueologia não se ocupa dos conhecimentos descritos segundo seu progresso em direção a uma objetividade, mas da *epistémé* em que os conhecimentos são abordados sem se referir ao seu valor racional ou à sua objetividade. A arqueologia, inicialmente do saber<sup>9</sup>, é uma “história” das condições históricas de possibilidade do saber.

Segundo Foucault, deve haver uma espécie de região (entre os códigos fundamentais de uma cultura) ou ordem intermediária,

---

<sup>8</sup> Em *Ditos e escritos* III (edição brasileira), p. 323, Foucault afirma que o terreno kantiano é o da arqueologia, no qual se inspirou, e não o de Freud como muitos afirmam.

<sup>9</sup> Foucault entende por saber as delimitações das relações entre: 1) aquilo do que se pode falar em uma prática discursiva (domínio de objetos); 2) o espaço em que o sujeito pode situar-se para falar dos objetos (posições subjetivas); 3) o campo de coordenação e subordinação dos enunciados, em que os conceitos aparecem, são definidos, aplicam-se e transformam-se; 4) as possibilidades de utilização e de apropriação dos discursos. O conjunto assim formado a partir do sistema de positividade e manifesto na unidade de uma formação discursiva é o que se poderia designar por saber. Este não é uma soma de conhecimentos, porque desses se deve poder dizer sempre se são verdadeiros ou falsos, exatos ou não, aproximados ou definidos, contraditórios ou coerentes. Nenhuma destas distinções é pertinente para descrever o saber, que o conjunto de elementos (objetos, tipos de formulação, conceitos e escolhas teóricas) formado a partir de uma única e mesma positividade, no campo de uma formação discursiva unitária (FOUCAULT, 2004, p. 203-206).

anterior às palavras, às percepções e aos gestos incumbidos então de traduzi-la com maior ou menor exatidão ou sucesso (razão pela qual essa experiência da ordem, sem seu ser maciço e primeiro, desempenha sempre um papel crítico) mais sólida, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais “verdadeira” que as teorias que lhes tentam dar uma forma explícita, uma explicação exaustiva ou fundamento filosófico (FOUCAULT, 2007, p. XVII).

Trata-se, como podemos observar na passagem indicada acima, de uma espécie de experiência desnuda da ordem e seus modos de ser. A arqueologia se propõe a investigar exatamente essa experiência peculiar da ordem.

A época a que *A Arqueologia do saber* se dedica a pensar não é a mesma época de *As Palavras e as coisas*. Aqui o homem não tem mais seus rastros buscados, trata-se de um legítimo processo de desantropologização. O documento, o arquivo, tem relevância isolada na medida em que não é signo de outra coisa, a arqueologia o descreve como prática. A arqueologia não é psicologia, nem é sociologia, pois ela não está ordenada para encontrar ali a expressão de uma individualidade ou de uma sociedade para encontrar a instância do sujeito criador. Também não é uma ciência histórica. O que se descreve na arqueologia são as práticas discursivas que atravessam um dado campo. É uma reescritura dos discursos em sua exterioridade, em que não se pretende saber quem disse, mas o dito e as regras que subjazem ao dito.

Foucault afirma no item “O *a priori* histórico e o arquivo”, em *A Arqueologia do saber*:

A positividade de um discurso — como o da história natural, da economia política, ou da medicina clínica — caracteriza-lhe a unidade através do tempo e muito além das obras individuais, dos livros ou dos textos. Essa unidade certamente, não permite decidir quem dizia a verdade, quem raciocinava rigorosamente, quem se adaptava melhor a seus próprios postulados: Lineu ou Buffon, Quesnay ou Turgot, Broussais ou Bichat; ela não permite, tampouco, dizer qual dessas obras estava mais próxima de uma meta inicial ou última, qual delas formularia mais radicalmente o projeto geral de uma ciência (FOUCAULT, 2004, p. 143).

A obra se propõe fazer uma crítica da razão antropológica e da razão humanista, e se torna necessária considerando os equívocos cometidos pelos historiadores, principalmente do século XIX, que protegendo a soberania do sujeito acabam por criar o construto de uma história global que reduziria todas as formas de sociedade a uma forma única, num dado sistema de valores coerentes com um tipo específico de noção de civilização. O projeto de uma crítica antropológica torna-se possível quando Nietzsche denuncia que o fundamento originário, cujo *telos* da humanidade é a racionalidade, é uma farsa. A descentralização operada por Nietzsche é reiterada quando a psicanálise, a linguística, a etnologia, descentram o sujeito. Mas, quem faz isso à maneira kantiana é apenas Foucault.

(...) em relação às leis de seu desejo, as formas de sua linguagem, as regras de sua ação, ou aos jogos de seus discursos míticos ou fabulosos, quando ficou claro que o próprio homem, interrogado sobre o que era, não podia explicar sua sexualidade e

seu inconsciente, as formas sistemáticas de sua língua ou a regularidade de suas ficções... (FOUCAULT, 2004, p.15).

No auge da crítica foucaultiana aparece o tema da continuidade da história, que é antes de tudo um tema enraizado na Antropologia. Foucault considera que há um uso ideológico da História, em que se tenta restituir ao homem tudo que nos últimos séculos lhe teria escapado. Mas, não é uma restituição de direito. O exame que aqui será realizado por Foucault é uma medição das mutações que se operam, que acontecem em geral no campo da História, a posição de questionamento dos métodos e limites, empresa que pretende desfazer as últimas sujeições antropológicas e as condições de possibilidade de seu surgimento: o campo em que aparecem as questões do ser humano, da consciência e do sujeito.

A proposta de Foucault é definir um método histórico-filosófico que seja livre do tema antropológico, um método isento de qualquer antropologismo (FOUCAULT, 2004, p.18). O filósofo sabe que os perigos que tenta evitar fazem parte da própria natureza da empresa a que se propõe. Se Kant faz uma crítica à razão pura com uma racionalidade com disposição metafísica, Foucault faz uma crítica que a cada instante denuncia a natureza dos perigos que tenta evitar, pois é a razão antropológica que faz a crítica à Antropologia.

Foucault pretende dispensar o sujeito falante, livrar o discurso de qualquer referência antropológica. Ao descrevê-lo, nosso autor não o relaciona a uma subjetividade. Sua intenção não era afirmar qualquer tipo de discurso universal, mas sim mostrar o discurso em outro âmbito. Em uma tese que não nega a História, mas a mantém em suspenso como a categoria geral e vazia da mudança, para fazer aparecer transformações de níveis diferentes. Há uma recusa de um modelo uniforme de temporalização para descrever os discursos e suas consequências diversas. É dessa forma que se delinea a crítica da razão antropológica empreendida por Foucault.

Algo curioso se instala na conclusão da obra *A Arqueologia do saber*, Foucault apresenta a visão de seus pares sobre seu pensamento, algumas críticas contundentes, mas certamente pertinentes a um intelectual que está aberto ao diálogo. Na leitura avaliativa (e lúcida) do pensamento foucaultiano, seus “oponentes” afirmam que a Filosofia de Foucault cuidou de abandonar todos os discursos que eram atribuídos a uma consciência, ou sujeitados a ela, e resgatam algo perdido: a interrogação fundamental, a saber, questionar pelas condições de possibilidade dessa razão que estabelece uma série de “verdades” e as coloca dentro dos limites transcendentais.

Num dado momento do texto, Foucault afirma que a interpretação que foi feita sobre seu pensamento indicaria que:

(...) a razão que estabelece todas essas “verdades” novas, temo-la sob grande vigilância: nem ela, nem seu passado, nem o que a torna possível, nem o que a faz nossa, escapa à delimitação transcendental. Será a ela, agora – e estamos firmemente decididos a jamais renunciar a isso – que colocaremos a questão da origem, da constituição inicial, do horizonte teleológico, da continuidade temporal. **Será este pensamento, que hoje se efetiva como nosso, que manteremos na dominância histórico-transcendental** (FOUCAULT, 2004, p.227, grifo nosso).

Foucault responde a essa interpretação, que o coloca como um filósofo que mantém *a razão sob vigilância* e que coloca os discursos em uma delimitação transcendental, mantendo o pensamento numa dominância histórico-transcendental, da seguinte forma: “Ora, obstineime em avançar. Não que esteja certo da vitória (...) Mas, porque achei que no momento, era o essencial: libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental” (FOUCAULT, 2004, p. 227).

No detalhe percebemos o que se passa aí. Como se tratava de desantropologizar o pensamento, o que Foucault fez (metodologicamente) foi o que Kant fez quando quis livrar o pensamento de toda a Metafísica. O que Foucault cria nesse momento é uma espécie de materialismo transcendental. É um tipo de Filosofia que critica o idealismo transcendental, que critica a sujeição ao transcendental, mas o alvo é aqui o sujeito transcendental (universal). É disso que se trata. Foucault usa a crítica kantiana contra Kant, quando afirma que a crítica que realiza pretende libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental, fazer uma análise histórica que permita evidenciar não um sujeito, nenhuma constituição transcendental subjetiva, mas despojá-la do narcisismo antropológico (FOUCAULT, 2004, p. 227). Grande empreitada a de Foucault, fazer com a Antropologia o que Kant fez com a arrogante Metafísica e suas pretensões.

No prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura* (A VII-XII) Kant fala do poder dos dogmáticos e dessa pretensão que necessitava ser revista. Ele ainda afirma na sequência do texto que o dever da Filosofia era dissipar a ilusão proveniente de um mal-entendido, mesmo com risco de destruir uma quimera tão amada e enaltecida. A quimera kantiana é a Metafísica, a quimera foucaultiana é a Antropologia. A crise que Kant via em seu tempo devido às pretensões da Metafísica, Foucault vê-a no seu tempo em relação ao pensamento antropológico, que consagra todas as interrogações à questão do ser do homem (FOUCAULT, 2004, p. 229). A tarefa será a mesma, ainda que com objetos diferentes e, certamente, a segunda com um grau ainda maior de dificuldade.

*A Arqueologia do saber* está em um contexto de virada da Filosofia na direção da linguagem que não resultará em mais um objeto para investigação filosófica, mas sim em uma maneira de entender a própria Filosofia e a forma de seu procedimento (OLIVEIRA, 1996, p.13). Certamente, a obra de Foucault inicia, mas está longe de ser a conclusão desta tarefa.

## **ON THE DECENTERING OF THE SUBJECT: BREAKING THE KANTIAN LIMITS**

Abstract: The following article indicates the presence of a philosophical work within a historical task shared by much of contemporary philosophy, that is, the decentralization of the subject category. Such a task imposed by modern philosophy, especially Kant, will be performed by Foucault in *The Archeology of Knowledge*, using Kantian resources in a new version of the critical project, and that is the basis for creating a new image of ourselves made by diverse thinkers not only from philosophy but also from psychoanalysis.

Keywords: Foucault – Kant – Lacan – decentering of the subject.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- \_\_\_\_\_. *As Palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Loyola, 2011. [Tese complementar].
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Antropologia do ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- \_\_\_\_\_. LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- OLIVEIRA, Manfredo. *Reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Loyola, 1996.

# FORMAÇÃO, ALCANCE E EMBARAÇOS DA ARQUEOLOGIA DO SABER: A POLÍTICA DAS *RELAÇÕES* NAS CONDIÇÕES HISTÓRICAS DE POSSIBILIDADE

Fillipa Carneiro Silveira<sup>1</sup>

Resumo: Neste artigo, proponho a análise de alguns momentos da produção de Foucault nos quais se expressa uma forma de direcionamento da reflexão sobre a verdade para as *relações* entre elementos homogêneos ou heterogêneos nela implicados. Tal direcionamento aponta para o desenvolvimento de uma política da verdade que, no entanto, está presente já na produção do período arqueológico. Num primeiro momento, exponho os termos de uma viragem no contexto de formação do método arqueológico, bem como a dispersão dos ditos “operadores de síntese” em “regularidades discursivas”. Tais questões, de um lado, tornam visível a complexa trama da “política enunciativa” intrínseca aos discursos, mas, de outro, resultam em embaraços inerentes ao esforço arqueológico, movimento que se repete na recusa do modelo jurídico-discursivo por parte da Genealogia do Poder. Passo, então, ao exame dessa repetição, expondo em que sentido o poder, compreendido antes como *relação* que como propriedade, repete o direcionamento da questão para a exterioridade e as regularidades das práticas discursivas. Por fim, exponho algumas considerações sobre o campo moral das *relações* empreendidas pelo sujeito consigo mesmo na ética do cuidado de si, que passa ao largo do modelo da interdição no cerne da problematização moral. Todos esses movimentos são expressivos de uma história do presente cuja forma de deslocamento da verdade revela seu potencial crítico e seu alcance, mas também certos embaraços e dificuldades.

Palavras-chave: Foucault – arqueologia do saber – poder – relações – história do presente.

## INTRODUÇÃO

A tomar por significativas as referências biográficas sobre Michel Foucault, é possível vislumbrar a influência de profundas inquietudes de cunho pessoal/ existencial no contexto que antecede a formação de sua arqueologia do saber, o que torna sua produção uma forma de insurgência política. Sua obra se desenrola na constatação de uma política da verdade que se apresenta já no contexto de formação da crítica histórica. Se a genealogia desenvolveu ulteriormente e expressamente o problema do poder que perpassa as práticas discursivas, não é menos notável uma *política dos enunciados* subjacente à análise da formação de suas condições históricas de possibilidade. E essa política de enunciados revela algo de uma postura de insurreição diante de formas normalizadas e instituídas de saber. Tal insurreição se expressa na estranha forma (estranha a uma apreensão tradicional da política) de remissão do saber às *relações* nas quais se encontra implicado.

Neste artigo, proponho a análise de alguns momentos da produção de Foucault nos quais se expressa uma forma de direcionamento da reflexão sobre a verdade para as *relações*

---

<sup>1</sup> Professora do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Endereço eletrônico: fillipasilveira@gmail.com.

entre elementos homogêneos ou heterogêneos nela implicados. A interrogação dirigida às relações diz respeito a uma ênfase no *modo* e nas *formas* de constituição histórica de fenômenos que tornam mais complexos e intrincados os termos de uma política da verdade. Ela encontraria lugar, inclusive, na obra que leva o nome do método, e cuja publicação completa 50 anos em 2019.

Num primeiro momento, exponho os termos de uma viragem no contexto da formação do método arqueológico, quando Foucault se ocupava mais vivamente dos problemas da doença mental e da psicologia. Identifico ali que, tanto no contexto da formação do método como na publicação da *Arqueologia do saber*, uma certa política da verdade já estava instaurada. Em seguida, passo a algumas considerações sobre a recusa do modelo jurídico-discursivo do poder contra o qual se erige a genealogia das relações de saber-poder e das formas de governo. Por fim, exponho algumas considerações sobre o campo moral das *relações* empreendidas pelo sujeito consigo mesmo na ética do cuidado de si, que passa ao largo do modelo da interdição no cerne da problematização moral, bem como daquele relativo às práticas de decifração de si.

O propósito aqui não é o de afirmar uma homogeneidade da obra ou propor um fio condutor comum, imanente à produção de Foucault em geral, por isso mesmo as análises não se pretendem exaustivas. Intento, antes, experimentar, a partir de ângulos distintos, o alcance e os limites da condução da crítica história nos termos da *relação*, mostrando em que sentido ela está, desde o início, implicada num movimento de problematização política que encontra, num mesmo movimento, a ampliação de seu alcance político e os limites de sua problematização.

## 1. A CRÍTICA HISTÓRICA E A DISPERSÃO DOS “OPERADORES DE SÍNTESE” NAS *RELAÇÕES* E REGULARIDADES DISCURSIVAS

Foucault, desde muito cedo, ocupou-se em estudar a psicopatologia<sup>2</sup>, opondo-se às formas do tratamento medical da doença mental. Antes da formação dos argumentos sobre a constituição histórica da subjetividade – que ele dirá futuramente ter sido o grande motor de toda sua obra<sup>3</sup> –, em *Doença mental e personalidade*<sup>4</sup>, defendeu que a doença mental diria muito mais respeito a uma “reação geral do indivíduo tomado em sua identidade fisiológica e psicológica”<sup>5</sup> do que a um transtorno a ser tratado medicalmente, segundo a apreensão epistêmica e terapêutica da medicina orgânica.

Afirmou, ainda, o caráter mítico do esforço em se considerar a patologia como uma espécie de “fenômeno unitário”, envolvendo a realidade orgânica e psíquica do ser humano,

---

<sup>2</sup> Tendo obtida a *licence* em filosofia, Foucault se dirigia ao campo da psicologia, tendo se diplomado em psicologia patológica pelo Instituto de Psicologia de Paris. Cf. ERIBON, *Michel Foucault*, p. 75-76 e 80 – 85.

<sup>3</sup> “Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos”. FOUCAULT, O sujeito e o poder. In: DREYFUS, RABINOW. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*, p. 231.

<sup>4</sup> Publicado novamente com modificações em 1962, sob o título *Doença mental e psicologia*.

<sup>5</sup> FOUCAULT, *Maladie mentale e personnalité*, p. 11.

“ainda que a unidade do corpo e do espírito *seja da ordem da realidade*”<sup>6</sup>. Uma radical modificação no olhar dirigido a esses temas e problemas resultará na colocação da questão noutros termos<sup>7</sup>, que seguramente apontam para a visada “política” segundo a qual ela é agora considerada. O desenvolvimento da crítica das condições históricas de possibilidade em Foucault está marcado por este cunho político, ainda que até então não tenha sido escrita uma única linha sobre relações de poder. Isso se expressa na contestação dos ditos “operadores de sínteses” discursivos, tais como o sujeito e o objeto do discurso e sua pretensa “racionalidade imanente”. Foucault realiza o que poderíamos chamar de uma “dissolução” desse caráter aglutinador nas relações estabelecidas por discursos e práticas discursivas que constituem as condições de possibilidade históricas desses mesmos operadores de síntese. Essas relações entre elementos homogêneos ou heterogêneos (processos econômicos e sociais, tipos de classificação, modos de caracterização, etc.)<sup>8</sup> não diriam respeito ao sentido imanente desses elementos aglutinadores, apontando antes para o sentido histórico de sua formação. Com isso, destitui-se a função soberana do sentido imanente atribuído ao conteúdo do discurso para o caráter (quase) formal – uma vez que é histórico – da *relação* na qual ele se encontra inserido. Observar detidamente este movimento pode ter desdobramentos mais complexos e relevantes que a mera constatação da presença marcante da leitura dos textos de Nietzsche<sup>9</sup> e do importante papel que ela teria aí desempenhado.

Não precisaremos aguardar as pesquisas sobre a constituição coetânea das formas jurídicas modernas, do dispositivo da prisão e do advento das ciências humanas em *Vigiar e punir* para encontrar, no interior dos argumentos sobre o *acontecimento* discursivo e da soberania fundadora do sujeito, os termos insurrectos de uma denúncia à conversão de comportamentos humanos em doença e desvio, por parte das práticas discursivas da psicologia. Se a própria noção de soberania será futuramente preterida, em favor da análise das condições históricas de formação das práticas jurídicas modernas, é porque, na constatação da formação dessas práticas, já está presente uma crítica insurgente que, no entanto, apenas pode se desenrolar na forma inaudita da descrição, da *relação*, do *acontecimento*. A crítica das condições históricas de possibilidade encontra, na consideração de relações não unilaterais, ainda que regulares, entre enunciados e práticas, o instrumento desarticulador da cômoda postura assumida no discurso por termos como a “intenção do sujeito”, seu espírito, sua *consciência*<sup>10</sup>, seu *estilo*, como também o *objeto*, os *temas*<sup>11</sup> e sua *origem*.

Subjaz à crítica da noção de consciência uma questão de ordem político-discursiva que, de um lado, subverte a história da filosofia onde ela se teria encontrado de forma mais sólida, mas não apenas por uma razão epistêmica: é que nessa forma de soberania do sujeito

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, Op. Cit., p.12.

<sup>7</sup> No prefácio original à *História da sexualidade*, Foucault explicita os termos de uma modificação de seu projeto voltado a “pensar a própria historicidade das formas de experiência” e operar “um deslocamento com relação ao domínio, aos conceitos e aos métodos da história das sociedades” [traduções minhas]. FOUCAULT, [1984] Préface à l’Histoire de la sexualité. In: *Dits et écrits II (1976-1988) Dits et écrits II*, p. 1398.

<sup>8</sup> Cf. FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 53-55.

<sup>9</sup> Cf. FOUCAULT, Le retour de la morale. In: *Dits et écrits II*, p. 1522.

<sup>10</sup> Cf. FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 35.

<sup>11</sup> Cf. FOUCAULT, Op. Cit., p. 38-48.

reside a colocação imperiosa de uma “polícia discursiva”<sup>12</sup>. A arqueologia do saber encontra nessa identidade a matriz de um mito fundador, colonizador, antropologizador e normalizador das relações possíveis dos sujeitos com o saber, expressas e assentadas na noção de continuidade histórica<sup>13</sup>.

Sabemos que, posteriormente, a objeção às narrativas antropologizantes e o anúncio da “morte do homem” ecoarão na explanação mais geral sobre as relações de saber/ poder de que a antropologização dos saberes seria o efeito, saberes esses cujos “enunciados escolheram como ‘objeto’ o sujeito dos discursos (seu próprio sujeito) e que se dispuseram a desenvolvê-lo como campo de conhecimentos”<sup>14</sup>.

Ao se distanciar de uma forma de problematização que aproximava a questão da doença e da loucura à miséria, aos conflitos sociais ou ao domínio existencial, Foucault desarticula a unilateralidade da relação “sujeito-objeto”, que é também uma forma de cristalização do tipo “agente responsável-vítima”, “causador-causa”. A coisa se torna então muito mais complexa, uma vez que temos de abrir mão de uma forma usual e cômoda do pensamento que identifica, na nossa forma de vida atual e seus problemas, a causa, o responsável, o “mal a ser expurgado”. Em vez disso, Foucault questiona: *como foi possível que tenhamos chegado a assumir essa forma de tratamento de nós mesmos?* Essa parece ser a formulação genérica da questão de fundo de uma história do presente cujos movimentos iniciais a arqueologia do saber já comporta. É na constituição dessa questão que se registra a renúncia à noção de *personalidade*, antes inserida na análise empreendida: há algo de politicamente imperioso e assujeitador na atribuição de uma “realidade interna” e outra “externa” aos sujeitos humanos. Há algo de ainda mais assujeitador na constatação de uma identidade possível entre as duas. E isso vai de par com a permanência, num tempo contínuo, de uma consciência trans-histórica.

As autodesignadas formas de emancipação humana, ao necessitarem de uma força de reunião discursiva como o próprio homem, sua consciência, o autor e sua intenção, a classe e seu objetivo, o doente e o diagnóstico, não estão isentas de uma forma de exercício de poder que, no interior da arqueologia do saber, aparece sob a forma de *positivação*. Positivar o que se assume na condição de negatividade revela o contraditório esforço dos saberes em busca da soberana posição de ciência (medicina, psicologia e seus “vaivéns” na admissão de pressupostos empíricos e experimentais, instituindo “quase transcendental” que caracterizaria a doença, a cura, a saúde)<sup>15</sup>. Em *A pesquisa científica e a psicologia*<sup>16</sup>, Foucault coloca os termos de uma política da verdade no âmbito deste saber:

---

<sup>12</sup> FOUCAULT, A ordem do discurso, p. 35.

<sup>13</sup> Cf. FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 15.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Op. Cit., p. 37.

<sup>15</sup> Aqui se destaca o envolvimento com o pensamento de Georges Canguilhem presente tanto nas análises de *O nascimento da clínica* como, de forma mais detida, em *La vie, l'expérience et la Science*. FOUCAULT [1985], 2001, p.1582-1595. Em ambos os casos, desenrola-se uma implicação das relações entre filosofia e medicina, filosofia e vida, e a presença e um problema antropológico envolvido nos processos de gestão dos saberes sobre o corpo como na intervenção nos processos patológicos de que o corpo humano é acometido.

<sup>16</sup> p.182.

[...] compreende-se porque a reivindicação de uma positividade pertence às escolhas originárias da psicologia; ela não se inscreve naturalmente no *desenvolvimento espontâneo* da ciência, da pesquisa e da técnica. A opção de positividade é necessariamente prévia, como condição de possibilidade de uma verdadeira psicologia que seja, ao mesmo tempo, uma psicologia verdadeira. Mas sendo ela reivindicação de uma positividade do homem no nível mesmo em que ela faz uma experiência de sua negatividade, a psicologia só pode ser o inverso negativo e mitológico de uma prática real, de um lado e, de outro, a imagem reversa onde se revela e se esconde ao mesmo tempo um saber efetivo<sup>17</sup> [tradução e grifo meus].

As dificuldades na posituação da psicologia residem na própria impossibilidade de reunir teoria, pesquisa e prática em torno da negatividade intrínseca de seu objeto – a ausência de caráter positivo do “interior” do homem ou de sua natureza – e isso se revela na própria prática psicológica. De modo que a confrontação mesma das teorias psicológicas com as práticas humanas se converte num exame da negatividade do homem erigido à condição de positividade. Encontram-se aí as bases de argumentos que serão desenvolvidos ulteriormente, como o *círculo antropológico* em *História da loucura* (1961) e o anúncio da morte do homem em *As palavras e as coisas* (1966). Aqui, mais especificamente, os conceitos de *épistémè* e de *a priori* histórico operam o movimento de condução do saber à constatação das condições de possibilidade das relações em torno das quais se assentam e legitimam os saberes – a experiência nua da ordem. “*Que há ordem*” é a efetiva e sumária constatação da arqueologia do saber, apontando para uma circunscrição prévia, já dada em toda configuração de relações entre saberes que partilham códigos ordenadores semelhantes<sup>18</sup>, não se restringindo ao sentido do que pode ou não ser dito, mas daquilo que se inscreverá “no verdadeiro”, como afirmará nosso autor na *Ordem do discurso*<sup>19</sup>.

Tudo isso constitui, de certa forma, os desdobramentos da *Arqueologia do saber*, onde toda essa problemática redundava na questão da *relação* ou das relações concernentes ao problema das *regularidades discursivas*. A remissão a esse nível quase “formal” da *relação* desempenha o papel de dispersão das formas constituintes e das narrativas globais como elementos aglutinadores dos enunciados e discursos. É nesse sentido que nossos saberes caracterizam-se menos pelos objetos dos quais se ocupam do que pela *maneira* como o fazem:

Se, em nossa sociedade, em uma época determinada, o delinquente foi psicologizado e patologizado, se a conduta transgressora pôde dar lugar a toda uma série de objetos de saber, deve-se ao fato de que, no discurso psiquiátrico, foi empregado um conjunto de relações determinadas. Relação entre planos de especificação, como as categorias penais e os graus de responsabilidade diminuída, e planos psicológicos de caracterização (as faculdades, as aptidões, os graus de desenvolvimento ou de involução, os modos de reagir ao meio, os tipos de caracteres, adquiridos, inatos ou hereditários). Relação entre a instância de decisão médica e a instância de decisão

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, *A pesquisa científica e a psicologia*, p. 182.

<sup>18</sup> Relações que tornaram este texto o que mais comumente foi aproximado ao procedimento estruturalista.

<sup>19</sup> Cf. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 34.

judiciária (relação complexa, para dizer a verdade, já que a decisão médica reconhece totalmente a instância judiciária para a definição do crime, o estabelecimento das circunstâncias em que se deu e a sanção que merece, mas se reserva a análise de sua gênese e a estimativa da responsabilidade envolvida). Relação entre o filtro constituído pela interrogação judiciária, as informações policiais, a investigação e todo o aparelho de informação jurídica, e o filtro constituído pelo questionário médico, os exames clínicos, a pesquisa dos antecedentes e as narrações biográficas. Relação entre as normas familiares, sexuais, penais, do comportamento dos indivíduos, e o quadro dos sintomas patológicos e doenças de que eles são os sinais. Relação entre a restrição terapêutica no meio hospitalar (com seus limiares particulares, seus critérios de cura, sua maneira de delimitar o normal e o patológico) e a restrição punitiva na prisão (com seu sistema de castigo e de pedagogia, seus critérios de boa conduta, de recuperação e de libertação)<sup>20</sup>.

Ocorre que essas colocações trazem consigo um incômodo terrivelmente ambíguo: de um lado, essa condução à *relação* e a essas regularidades *externas ao próprio discurso* amplia enormemente a leitura política dos esforços de legitimação dos discursos e de formas autolegitimadoras de intervenção no curso da vida dos indivíduos. Abala profundamente, por meio da evidenciação do próprio processo, o esforço de legitimação subjacente às aglutinações teóricas do objeto, do tema, da intenção, da consciência. A coisa fica assim um tanto mais complexa: apontar que esta ou aquela forma de saber ou prática alcançou sua verdade no livre e espontâneo uso da linguagem para registrar suas descobertas e progressos é ignorar suas inúmeras linhas de especificação, de delimitação e demarcação de superfícies, seus “*regimes de existência*”<sup>21</sup>, que renderam a estes discursos o epíteto da legitimidade. Há toda uma política enunciativa que não pode esgotar sua complexidade no tema em questão, no objeto de análise, na intenção do sujeito, no desejo consciente ou inconsciente da classe.

De outro, porém, restando-nos apenas relações e sua descrição possível, que novas formas de insurgência política ou discursiva poder esperar de uma tal constatação da política da verdade? A identificação das estratégias discursivas deixa-nos diante dos embaraços inerentes ao esforço arqueológico, por não encontrar, do outro lado, a abertura de um campo político de pensamento e condução possíveis. Um positivismo cínico e (in)feliz? Um niilismo estagne? A consideração do caráter inerte da crítica parece incompatível com a potência desarticuladora dos regimes e da vontade de verdade desmascarada em sua “riqueza, universalidade e fecundidade”<sup>22</sup>.

## 2. RECUSA DO MODELO JURÍDICO-DISCURSIVO NAS *RELAÇÕES* DE PODER

O argumento decisivo e vigente durante a década de 70, de que o poder deva ser pensado antes como relação que como propriedade repete o encaminhamento da exterioridade e a questão das regularidades discursivas. Afinal, trata-se justamente de tornar

---

<sup>20</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 53.

<sup>21</sup> FOUCAULT, Op, Cit., p 50.

<sup>22</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 20.

patente a capilaridade do exercício do poder, intrincado nas formações e práticas discursivas. Os regimes de vontade de verdade só podem ser evidenciados por meio dos princípios de *inversão*, de *descontinuidade*, de *especificidade* e *exterioridade* que deverão orientar a pesquisa genealógica<sup>23</sup>. Ou seja, para além da “interdição pura e simples”, o ordenamento discursivo se revela como algo extremamente mais complexo, envolvendo exercício de poder ali onde havíamos naturalizado a operação de sínteses e aceitado a “elevação espontânea” das verdades.

Com a atenção voltada ao tribunal, ao Estado ou à instituição policial, perdemos de vista a dinâmica mais abstrusa da política da verdade, que nos enquadra num determinado ponto da rede de sustentação das relações de saber-poder e cuja expressão reside não nos códigos e constituições, mas no caráter *difuso* de uma tecnologia política<sup>24</sup>. A “malha” dessa tecnologia política forja os indivíduos numa cultura, de modo que, formatados por essa aparentemente “evidente” distribuição unilateral do poder, já não vislumbram os processos de naturalização e legitimação de seu exercício. Esse obscurecimento dos efeitos do poder torna-o cada vez mais forte, mais poderoso, e se sustenta justamente no cristalizado reconhecimento da unilateralidade dessas relações: que o poder seja sempre de um *Outro*. Que reconhecer-se como estando despossuído do poder é a condição da insurgência.

Romper com o “quem”, com a causa, a origem, o “motor”, com a “razão”, apontando para a relação não significa, no entanto, desvincular a trama dos discursos e práticas de um enredo político. Ao contrário, como vimos, a relação implicada na crítica das condições de possibilidade da forma mesma como legitimamos e aceitamos o exercício de poder é da ordem de uma política da verdade:

Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o “privilegio” 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 [...] 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<sup>25</sup>.

Com efeito, o olhar lançado ao “aprofundamento” dessas relações desfaz uma forma cristalizada de leitura do nosso modo de consideração do poder e de sua codificação jurídica na lei, colocando-nos na condição do incômodo. E é certamente por esta razão que o poder, assim concebido, está presente também nas forças articuladoras de resistência. Os mecanismos e estratégias se tornam diversificados e já não podemos nos isentar frente ao dar-se conta desse mecanismo de cristalização da polarização do poder por meio do qual ele

---

<sup>23</sup> Cf. FOUCAULT, Op. Cit., p. 54-60.

<sup>24</sup> Cf. FOUCAULT, *Vigiar e punir*, p. 30.

<sup>25</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir*, p. 30.

se exerce. Estamos definitivamente arrancados para fora da perspectiva apaziguadora dos esforços de legitimação da prática política e não há retorno possível. Diante desta constatação, será necessário renunciar à oposição violência/ ideologia; à ideia de poder como propriedade; ao modelo do contrato ou da conquista, renunciar, em suma, ao primado do sujeito atuante, consciente, subjacente. Em suas três grandes formas de constituição histórica, o sujeito dá-se conta de sua condição de *efeito*.

A crítica das condições histórico-políticas iniciada pela arqueologia do saber nos retirou, de uma vez por todas, a possibilidade de remeter o poder ao seu sujeito unívoco, de identificar para aplacar a causa dos perigos e ameaças à nossa existência, abrindo-se o domínio de uma interrogação mais fundamental. Nela somos, ao mesmo tempo, articuladores e alvo do poder. É certo que não exercemos poder da mesma forma. É ainda mais certo que não sofremos, todos, sua ação, segundo uma mesma intensidade. Mas de toda maneira, ao se destituir o lugar universalizante do sujeito nas relações de poder, é contraditoriamente inevitável que recaia sobre *nós*, sujeitos humanos, na crítica de nosso presente histórico, a necessidade de haver-se com essa capacidade ambígua de exercer poder e de sucumbir a ele, o que inadvertidamente subjaz aos repercutidos discursos contemporâneos sobre “empoderamento”.

Do ponto de vista da *exterioridade* e da *inversão* das polarizações cristalizadas nos grandes temas aglutinadores, torna-se possível a constatação de uma trama descontínua do exercício de poder e das formas de governo de indivíduos e populações. Da arqueologia à genealogia, aprendemos por meio das relações e da malha de relações postas em evidência que a identificação das intenções obtusas do grupo “no poder” não é suficiente para destrinçar o problema mais complexo de nossa relação com a verdade e com o próprio poder e a questão dos procedimentos de normalização das condutas. Detalhando as características dos mecanismos de segurança voltados à gestão das populações que se ampliam de forma determinante a partir do século XVIII, Foucault diz:

Sejam as novas formas de pesquisa urbanística, seja a maneira de impedir a escassez ou, pelo menos, de controlá-la, sejam as maneiras de prevenir as epidemias, seja lá como for, esses mecanismos têm o seguinte em comum: eles tentam fazer uns e outros agirem, mas sem que se trate, de maneira nenhuma, em todo caso não primeiramente e de modo fundamental, de uma relação de obediência entre uma vontade superior, a do soberano, e as vontades que lhe seriam submetidas. Trata-se ao contrário de fazer os elementos de realidade funcionarem *uns em relação aos outros* [...] Esses mecanismos também tendem a uma anulação dos fenómenos, não na forma da proibição, "você não pode fazer isso", nem tampouco "isso não vai acontecer", mas a uma anulação progressiva dos fenómenos pelos próprios fenómenos, Trata-se, de certo modo, de delimitá-los em marcos aceitáveis, em vez de impor-lhes uma lei que lhes diga não<sup>26</sup> [grifo meu].

Aprendemos que a polarização do poder e o modo como tendemos a nos encontrar isentos de seu exercício, como “destroços felizes”, é apenas mais um efeito desse poder que

---

<sup>26</sup> FOUCAULT, *Segurança, território, população*, p. 86.

individualiza ao mesmo tempo em que totaliza, num “duplo constrangimento”<sup>27</sup>. É que somente do ponto de vista da dispersão das formas de gestão e condução individuais e coletivas se torna patente o sentido mais radical da obediência à normalização. O eixo unilateral soberano-súdito oblitera os modos particulares de consolidação do aceitável e do recusável, do normal e do anormal, que paira na dinâmica circulante do poder, expressa em relações muito mais complexas, que circunscrevem os indivíduos em suas formas de existência.

### 3. AS *RELAÇÕES* MORAIS DOS SUJEITOS PARA CONSIGO MESMOS: PARA ALÉM DA INTERDIÇÃO

Também no que concerne ao tema da autoconstituição moral do sujeito, que Foucault desenvolve nos volumes dois e três da *História da sexualidade*, o ponto de partida fundamental é a recusa de um modelo paradigmático de interdição, qual seja a interrogação focada nos códigos morais. Ao retornar à Antiguidade grega, mais do que nos legar um campo de análise genuíno e fiel ao que deve ter sido a moralização, por parte dos gregos, de suas formas de conduta sexual, o autor desenvolve os termos de sua questão de fundo. Ela aponta para o preterimento da polarização proibido/ permitido como forma de questionamento sobre o porquê da moralização da conduta sexual pelas culturas ocidentais.

Ao questionar as razões pelas quais teria o comportamento sexual assumido a forma de uma preocupação moral, o que está em questão não é uma condenação das circunscrições cerceadoras da sexualidade, comuns tanto aos gregos quanto aos modernos – como a qualquer forma de sociedade –, mas que tais circunscrições digam respeito a algo mais complexo que a simples proibição de determinados tipos de práticas. Aquilo que Foucault chama inadvertidamente, e de maneira não suficientemente clarificada, a “substância ética”, não aponta para outra coisa que para uma relação – aquela que o sujeito moral estabelece consigo mesmo:

Sei que uma resposta ocorre de imediato: é que eles [o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados] são objeto de interdições fundamentais cuja transgressão é considerada falta grave. Mas isso seria dar como solução a própria questão; e, sobretudo, implicaria desconhecer que o cuidado ético a respeito da conduta sexual não está sempre, em sua intensidade ou em suas formas, em relação direta com o sistema de interdições; ocorre frequentemente que a preocupação moral seja forte, lá onde precisamente não há obrigação nem proibição. Em suma, a interdição é uma coisa, a problematização moral é outra<sup>28</sup>.

Foucault explana as possibilidades de se empreender a problematização moral dos prazeres apontando que toda ação moral, além de envolver uma relação com o real, uma relação com o código (e, conseqüentemente com a interdição), diz respeito também a uma

---

<sup>27</sup> Cf. FOUCAULT, O sujeito e o poder. In: DREYFUS, RABINOW. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*, p. 239.

<sup>28</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, p. 15-16.

*relação a si*. Nela, a constituição de si como sujeito moral, que envolve a definição de uma posição para si mesmo relativamente à norma e aos outros, torna possíveis formas de reconhecimento, mas também modos de transformação, de aperfeiçoamento e de realização moral de si. Para além da região permitido/proibido (já confrontada na *Vontade de saber* (1976) pela recusa à repressão como sentido maior do exercício de poder no que concerne à sexualidade), Foucault, ainda uma vez, abre um campo mais amplo e complexo de análises, aquele das formas de *estilização* de si.

Se a referência à noção de sujeito ou de subjetividade de que ele se vale, num olhar lançado retroativamente ao pensamento grego, pode escapar tanto a uma apreensão anacrônica como a uma retomada do que a arqueologia do saber desconstruiu em torno da figura do sujeito moderno é porque ela diz respeito a uma relação, antes que a uma identidade. Sem dúvida, não podemos desconsiderar que toda essa problematização acerca da sexualidade deve-se ao empenho de modificações profundas no projeto anteriormente previsto<sup>29</sup>. Ou seja, há como propósito maior na *História da sexualidade*, volumes dois e três, um interesse distinto e que põe a operar conceitos não passíveis de serem hauridos até o desenvolvimento da noção de *governo*.

Não é, com efeito, na esteira da noção de acontecimento, ou de enunciado, dentro de um jogo de regularidades e de práticas discursivas no interior de um regime, que a *História da sexualidade* se desenrola. Ademais, a ênfase conferida ao exercício de certa liberdade, por parte do sujeito, é estranha aos termos das problematizações desenvolvidas anteriormente. É, no entanto, por meio de certas relações estabelecidas consigo mesmo, extraídas de formulações encontradas nos textos de Platão, Aristóteles e Xenofonte, e que envolvem as relações agonísticas intrínsecas e o valor da temperança e do domínio de si no exercício da sexualidade, que se torna possível uma ética do *cuidado de si*. Da mesma forma, é por meio dessas mesmas relações que, do ponto de vista dessa ética do cuidado, as relações políticas são estabelecidas, uma vez que a relação a si interfere diretamente na relação com a alteridade. O sujeito ético só se constitui moralmente de forma consonante com o envolvimento político do cidadão na pólis.

Uma parada para repensar o que foi dito e suas implicações. Relações entre enunciados e discursos revelam-se sob a constatação de *como* determinadas condições históricas de possibilidade dos saberes e práticas discursivas dissolvem a figura soberana do sujeito a partir de suas intenções. Da mesma forma, a evidenciação dessas relações denega o sentido contínuo da história e do pensamento (filosofia, ciência) em seu desenrolar natural e progressivo, sustentado por temas, objetos, valores, a respeito de um mundo passivo e sem forma, a ser engendrado por uma atividade inaugural e constituinte. Relações entre indivíduos e instituições numa malha de práticas discursivas tornam simplista a explicação do exercício de poder por meio de seu caráter meramente repressivo ou opressor. O dispositivo, em sua multiplicidade heterogênea, dispõe, conduz, forja e estabelece uma gama muito mais complexa de relações que subjazem ao exercício do poder. Relações entre mecanismos de segurança e controle orientam e normalizam condutas, regulam a vida e a saúde, administram e distribuem populações. Relações do indivíduo consigo mesmo

---

<sup>29</sup> Cf. FOUCAULT, Op. Cit., p. 7-18.

preferem a forma binária da codificação moral entre o permitido e o proibido, abrindo um campo de problematização moral muito mais complexo por parte dos sujeitos.

Em todas essas articulações, o fator determinante é que a identificação de um foco, domínio ou autor como responsável pela produção do que é negativo para o sujeito, pois que o tolhe ou domina, é estagne para que se possam vislumbrar formas de insurgência ou afirmação. Torna impossível identificar que, se encontramos regularidades comuns nas formas de expressão do nosso desejo, não é tanto porque há uma verdade intrínseca a ele, mas porque estamos submetidas e submetidos a formas comuns de sua objetivação. Torna-se possível identificar, sobretudo, que nossas dificuldades em articular formas de resistência política residem na repetição, difícil de romper, da lógica polarizada, sintetizadora e excludente, que nos faz dimensionar mal e erroneamente a *forma* do exercício do poder. Se estamos tratando de relações assim complexas, a lógica que identifica a *encargo* de quem deixamos o proceder das estratégias é insuficiente, pouco podendo contribuir para a identificação do problema a ser combatido. É, portanto, ainda num recurso à *relação*, por meio da qual a própria noção de subjetividade pode ser compreendida, que Foucault identifica a possibilidade de “exercícios de autonomia em meio a práticas de sujeição”<sup>30</sup>.

Das formas de dispersão do sujeito constituente moderno ao sujeito das relações estabelecidas consigo mesmo, a crítica do presente de Foucault reúne os esforços de multiplicação dos âmbitos de atuação do poder e de ampliação do campo de problematização moral. Domínios que se abrem à subversão das formas instituídas das relações dos sujeitos com a verdade e das formas constituídas de sua subjetividade, para além dos esforços de “decifração” de uma verdade que lhe seria intrínseca. O “reconhecimento ontológico de si por si”<sup>31</sup> torna possível a *produção* da verdade numa relação com a liberdade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A potência da crítica foucaultiana, que se desdobra em articulações e momentos distintos, vislumbra a dissolução de polos estagnes de concentração da capacidade de criar, engendrar, bem como de destituir ou transformar. Foucault apela à função subversiva de uma forma permanente de crítica ao caráter simultaneamente totalizante e individualizante do poder ao qual estamos submetidos. Mas é nesse mesmo ponto que essa crítica, na forma de uma crítica do presente, encontra aí mesmo seus embaraços e suas maiores dificuldades. Pois que se o círculo da interdição e da consciência constitutiva é passível de ser dirimido pela ênfase nas dispersões da relação, pela descrição do *modo* e pelo apelo ao peso das condições históricas de possibilidade, é ainda muito incipiente a demarcação do campo em que se pode incitar e conclamar sujeitos, assim assujeitados, ao desfazimento de uma percepção institucionalizada do poder, da sujeição e da verdade.

É por meio da constatação da interdição e da proibição que a liberdade é usualmente intuída, é na identificação de intenções de má-fé que se articulam levantes ao poder exercido pelos sujeitos, é na identificação do ator responsável pela opressão, pelo mau governo, pela má gestão, que se unem forças de resistência. Como pensar, nesses termos, a potência da

---

<sup>30</sup> Cf. KRAEMER, *Ética e liberdade em Michel Foucault: um leitura de Kant*, p. 271.

<sup>31</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, p. 105.

crítica do presente de Foucault face às formas consolidadas de levante político? Das formas institucionalizadas de ensino e formação sobre do que se trata nossa ontologia histórica? Como articular a potência da crítica histórica ao fervor do levante político haurido na necessidade e na exploração?

De um lado, é preciso não ignorar, *malgré* Foucault, o que a história revela nas articulações políticas de sublevação formadas nos regimes tradicionais de representação e atuação política, que nos legou a nossa forma de vida atual, de nossas relações de poder, do nosso modo de produção, e suas formas de dominação e assujeitamento. De outro, é patente o encurtamento na observação das estratégias de poder na ausência da formação crítica. Leia-se *crítica* não apenas no sentido do questionamento, mas de consideração do que efetivamente está implicado na interrogação de ordem crítica: o condicionamento histórico, a complexidade das *relações* aí implicadas, os *modos* por meio dos quais se tornou possível a forma presente do que somos, pensamos e fazemos. Diz Foucault:

Se provisoriamente atribuo um certo privilégio à questão do ‘como’, não é que eu deseje eliminar a questão do quê e do porquê. É para colocá-las de outro modo; ou melhor: para saber se é legítimo imaginar um ‘poder’ que reúne um ‘quê’, um ‘porquê’ e um ‘como’. *Grosso modo*, eu diria que começar a análise pelo ‘como’ é introduzir a suspeita de que o ‘poder’ não existe; é perguntar-se, em todo caso, a que conteúdos significativos podemos visar quando usamos este termo majestoso, globalizante e substantificador; é desconfiar que deixamos escapar um conjunto de realidades bastante complexo<sup>32</sup>.

É então também nas dispersões ou ainda na identificação dos arranjos constituintes que se podem formar as matrizes de problematização do pensamento contra formas simplistas e polarizadas de leitura e ação. Há algo de determinante nas relações estabelecidas entre enunciados, sujeitos, poderes e liberdades: é que são, como em todo convite à crítica permanente, temporárias, revisáveis e, nesses termos mesmo, insurgentes contra a consolidação das instituições políticas.

#### **FORMATION, SCOPE AND SETBACKS OF THE ARCHEOLOGY OF KNOWLEDGE: THE POLITICS OF *RELATIONS* IN THE HISTORICAL CONDITIONS OF POSSIBILITY**

Abstract: In this article, I propose to analyze some moments of Foucault's production in which one expresses a way of directing the reflection on truth to the relations between homogeneous or heterogeneous elements involved in it. Such direction points to the development of a politics of truth that, however, is already present in the production of the archaeological period. At first, I expose the terms of a turning point in the context of the formation of the archaeological method, as well as the dispersion of the so-called "synthesis operators" into "discursive regularities". Such questions, on the one hand, make visible the complex range of "enunciative politics" intrinsic to the discourses, but, on the other hand, result in embarrassments inherent in the archaeological effort, a movement that

---

<sup>32</sup> FOUCAULT, *O sujeito e o poder*, p. 240.

is repeated in the refusal of the juridical-discursive model by the Genealogy of Power. I, then, examine this repetition, exposing in which sense power, thought rather as a *relation* than as a property, repeats the directing towards the exteriority and the regularities of the discursive practices. Finally, I present some considerations about the moral field of the relationships undertaken by the subject with himself in the ethics of the care of the self, which goes beyond the model of interdiction in the core of moral problematization. All these movements are expressive of a history of the present whose form of displacement of truth reveals its critical potential and scope, but also certain embarrassments and difficulties.

Keywords: Foucault – archeology of knowledge – power – relations – history of the present.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DREYFUS, Hubert. RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 2011

FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954a.

\_\_\_\_\_. [1969] *A arqueologia do saber*. Trad.: Luiz Felipe B. Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso* [1971]. Trad. Laura F. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir* [1975]. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. [1984a] Préface à l'Histoire de la sexualité. In: *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris : Gallimard, 2001. p.1397-1403

\_\_\_\_\_. [1984b] Le retour de la morale. In: *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris : Gallimard, 2001. p. 1515-1526

\_\_\_\_\_. [1985]. *La vie, l'expérience et la Science*. In: *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris : Gallimard, 2001. p.1582-1595.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres* [1984]. Trad. Maria T. da C. Albuquerque e J.A G. Albuquerque. São Paulo: Paz e terra, 2014.

KRAEMER, Celso. *Ética e liberdade em Michel Foucault: um leitura de Kant*. São Paulo: FAPESP/ EDUC, 2011.



# MISERÁVEL OU IRRACIONAL: OS MARXISTAS BRASILEIROS RECEPCIONAM FOUCAULT

Felipe Luiz<sup>1</sup>

Resumo: O presente artigo analisa a recepção da obra arqueológica de Foucault a partir dos trabalhos de um dos mais importantes marxistas brasileiros, Carlos Nelson Coutinho, que redigiu um livro de críticas ao estruturalismo na década de 70. Neste texto, Carlos Nelson se situa em um horizonte lukácsiano, razão pela qual analisamos também uma das fontes de Coutinho em sua crítica, as posições de Lukács relativamente ao que ele chama de irracionalismo, o qual, por incluir Nietzsche, toca também a Foucault, que é como se sabe próximo daquele. Após a exposição analítica das teses de Lukács e Coutinho, empreendemos um balanço crítico destas, julgando sua pertinência.

Palavras-chave: Carlos Nelson Coutinho – Gyorgy Lukács – Michel Foucault – estruturalismo – arqueologia do saber.

## INTRODUÇÃO

Carlos Nelson Coutinho e Michel Foucault, dois intelectuais separados por um oceano – e não só de águas, como de ideias e posturas. Michel Foucault dispensa apresentações já que, desde meados do século passado, vem ocupando a cimeira do debate intelectual global, com suas múltiplas posições e viragens, seja para aceder às suas elaborações, seja para criticá-lo. Já Carlos Nelson não teve este impacto global, ou o teve em escala diminuta comparativamente a Foucault, sendo um intelectual famoso no interior do Brasil, especialmente influente no campo do marxismo, com muitos discípulos, afetos e desafetos.

Enquanto Foucault é sobejamente conhecido, Carlos Nelson Coutinho merece, no duplo sentido da palavra, apresentação a fim de que possamos iniciar nosso debate. Baiano, formado em filosofia, nascido nos anos 40, granjeou certa fama com seu livro de abertura, publicado em 1967, *Literatura e humanismo*, onde se dedicava à crítica literária, utilizando as formulações lukácsianas para analisar as produções desta *terra brasilis*. Seu segundo livro, *O estruturalismo e a miséria da razão*, veio a lume em 1972, quando o estruturalismo, embora já declinante na França, ainda granjeava vivos adeptos no Brasil, a ponto de Otto Maria Carpeaux afirmar que o “estruturalismo [era] o ópio dos intelectuais”<sup>2</sup>. Forçado ao exílio nos anos de chumbo, Coutinho vive entre Itália, Portugal e França, dedicando-se à sua formação e à luta política no estrangeiro. Retorna ao Brasil no ocaso da ditadura e lança alguns textos, como *A democracia como valor universal*, que conquistam certa repercussão. Passa a dedicar-se ao estudo do Brasil e milita ativamente dentro do PT de então, partido no qual restará até a fundação do PSOL, quando se engaja nesta nova agremiação. Torna-se professor de Serviço

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), Bacharel em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (UNESP).

<sup>2</sup> *Apud* COUTINHO, *O estruturalismo e a miséria da razão*, p. 9.

Social na UFRJ, onde conquista posições na área. Falece em 2012, deixando uma obra intelectual de monta, como, por exemplo, suas traduções de Gramsci ao português, consideradas dentre as melhores do mundo<sup>3</sup>.

Coutinho era, simultaneamente, gramsciano e lukácsiano, e considerava que as produções dos mestres italiano e húngaro se completavam. Foi com base nestes autores que Coutinho se propôs a analisar Foucault, especialmente a primeira parte da obra deste. Com efeito, podemos dividir a obra de Foucault em três partes: arqueologia do saber, genealogia do poder e genealogia da ética. No primeiro destes períodos, englobando, sobretudo, a década de 60, Foucault vai ser aproximado pelos meios intelectuais, com ou sem razão, do estruturalismo, sendo considerado um dos principais expoentes do movimento, membro da pentarquia estruturalista, junto com Lévi-Strauss, Althusser, Barthes e Lacan, conforme nos expõe Dosse<sup>4</sup>.

É na condição de membro desta pentarquia que Coutinho analisa Foucault, nos brindando com uma crítica da obra arqueológica deste, seguindo indicações que Lukács teria dado em entrevistas, visto que a *opus magnum* deste, a *Ontologia do ser social*, ainda não havia sido publicada. Em *O estruturalismo e a miséria da razão*, Carlos Nelson Coutinho analisa quais seriam as falhas maiores do estruturalismo, teses que analisaremos cuidadosamente, ligando-as ao mestre de Coutinho, Lukács. Esta obra de Coutinho vem conquistando adeptos no seio dos marxistas brasileiros e, em nossos dias, tem dado azo a publicações de teses e livros que seguem o mesmo tom.

Neste curto artigo analisaremos as proposições de Coutinho relativamente a Foucault, bem como de alguns de seus epígonos, objetivando estabelecer a linha mestra da recepção da obra arqueológica de Foucault no Brasil pelo marxismo, a partir das duas vertentes maiores que orientaram esta acolhida: a categoria de Coutinho da *miséria da razão* e o livro lukácsiano sobre a *destruição da razão* e o *irracionalismo*, fonte esta de que Coutinho se valeu, e que segue tão influente quanto a obra do mestre baiano.

## LUKÁCS, A *ZERSTÖRUNG DER VERNUNFT*<sup>5</sup> E O IRRACIONALISMO

Lukács, assim como Foucault mais acima, dispensa apresentações, posto ser uma das principais fontes da filosofia contemporânea. Marxista convicto, em seu livro *Die Zerstörung der Vernunft*, que pode ser traduzido como *A destruição da razão*, mas vertido ao espanhol como *Asalto a la razón*, Lukács lança mão de um conceito, traçando uma linha de continuidade na história recente da filosofia. Este conceito – o irracionalismo – não seria um movimento como o é o marxismo ou o positivismo lógico, mas uma reação, com elementos comuns aos progressos da razão moderna, notadamente o hegelianismo e as conquistas da ciência contemporânea, quer dizer, o materialismo.

Para Lukács, o irracionalismo é apenas uma dentre outras filosofias burguesas reacionárias, embora todas estas sempre guardem certa dose de irracionalismo. O

---

<sup>3</sup> Para mais detalhes sobre a vida de Coutinho, consultar NETTO, “Homenagem de vida”.

<sup>4</sup> DOSSE, *História do estruturalismo II: o canto do cisne, de 67 a nossos dias*.

<sup>5</sup> Visto não termos acesso, nem mesmo digital, ao original alemão, utilizaremos a versão espanhola, traduzida como *El asalto a la razón*.

pensamento, segundo o filósofo húngaro, está ligado às condições histórico-sociais, dialogando e respondendo às circunstâncias, de modo que o irracionalismo é fruto de seu tempo. Assim, embora Lukács situe o princípio do irracionalismo já em Schelling (primeira metade do século XIX), seria sobremaneira após a Primavera dos Povos, em 1848, que a burguesia teria se tornado uma classe completamente reacionária, dado que o feudalismo e a nobreza já estavam vencidos, conforme aponta o próprio Marx; e as produções filosóficas do período seguiram esta inclinação das classes abastadas.

Lukács elenca algumas características do irracionalismo: “o desprezo do entendimento e da razão, a glorificação lisa e direta da intuição, a teoria aristocrática do conhecimento, a repulsa do progresso social, a mitomania”<sup>6</sup>. O resultado do conjunto, malgrado algum brilhantismo pessoal de autores como Nietzsche, seria pobre e monótono.

O estudo de Lukács sobre a destruição da razão é focado na Alemanha, sem que isto signifique o desprezo das outras manifestações do irracionalismo em outras paragens. Ao contrário, Lukács cita com frequência autores como Bergson e os pragmatistas, mas foca-se naquelas terras especialmente dadas as agudas contradições pelas quais o país passou, nos diz o velho magiar. Este elabora uma verdadeira metafilosofia social, mostrando como estes conflitos, que vergaram a terra de Goethe, se inscreveram no campo do pensamento, o qual não pode ser desligado de suas condições sociais de produção, conforme já dito, especialmente da luta de classes, a qual seria verdadeira mola propulsora das ideias, posto que estas se assentam no campo econômico-social, mesmo que de forma velada. Para o filósofo da *Ontologia do ser social*

Não existem filosofias “inofensivas” ou puramente acadêmicas, posto que sempre e em qualquer lugar está objetivamente presente o perigo de que qualquer incendiário do mundo possa, como Hitler, pegar uma fogueira devoradora aproveitando-se do combustível filosófico das “inocentes” conversações de salão, bate-papos de café ou lições de cátedra, dos aparentemente “inofensivos” ensaios, estudos, folhetins.<sup>7</sup>

Pelas condições de desenvolvimento da Alemanha, marcada em seu processo de unificação tardia pela via prussiana e o cesarismo, a filosofia plasmada repelia certas constatações. Engels, em seu clássico estudo sobre as diferenças entre o socialismo utópico e o chamado socialismo científico, já apontara como as peculiaridades históricas da Alemanha se haviam marcado nos meandros do pensamento: a burguesia alemã, incapaz na prática de dar fim ao feudalismo e desenvolver o capitalismo, foi refugiar-se nas abstrusas abstrações do idealismo, enquanto que a França e a Inglaterra ferviam com as ideias materialistas e empiristas. O proletariado alemão, dividido em múltiplos pequenos estados, tampouco tinha condições de tomar para si as tarefas da revolução democrático-burguesa, quanto mais da revolução socialista, condenando o país ao atraso.

O irracionalismo moderno, que não guarda ligações com o antigo, conforme diz Lukács, tem suas origens, primeiramente, na luta contra as conquistas da revolução francesa, possuindo um caráter feudal-restaurador, de cariz romântico, não se limitando à Alemanha.

---

<sup>6</sup> LUKÁCS, *El asalto a la razón*, p. 9.

<sup>7</sup> LUKÁCS, *El asalto a la razón*, p. 73.

Seja em suas origens, seja em seus resquícios nos tempos atuais, suas raízes são internacionais, com ramificações em variados lugares. Na época de Hitler, o irracionalismo possuía os seguintes traços: agnosticismo, relativismo, niilismo, mitomania, ausência de crítica, credulidade, fé em milagres, preconceitos e ódios de raça<sup>8</sup>.

O irracionalismo alemão seria uma reação aos traços dialéticos do pensamento de Kant, mas, sobretudo, uma resposta ao pensamento de Hegel, o qual deu azo à dialética materialista de Marx e Engels. No campo da burguesia, a filosofia de Hegel seria o ponto mais elevado, mas traria consigo perigosas consequências, especialmente a dialética. Em um primeiro momento, quando a burguesia ainda lutava contra a nobreza, Hegel teria sido útil, mas, vencida a luta, e visto as consequências da filosofia hegeliana – o materialismo histórico-dialético –, a burguesia se aferraria a produções filosóficas reacionárias, que negam as conquistas da razão em benefício da apologética da ordem da qual ela agora é senhora. Lukács cita Schelling como o primeiro irracionalista moderno, logo preterido em benefício de Schopenhauer e sua filosofia místico-burguesa-reacionária, especialmente após 1848; mas a linha de continuidade segue com outros autores, como Kierkegaard, Dilthey e Heidegger.

Para o filósofo húngaro, diante de uma crise, pode-se optar por progredir, dando respostas racionais aos problemas que a realidade aponta, ou seja, defendendo o materialismo histórico-dialético, ou esquivar-se dos problemas, refugiando-se no irracional. Não se trataria de mera escolha de um *cogito* redivivo, posto que a inclinação de um pensador a uma ou outra via far-se-á segundo sua condição de classe: se as verdades do pensamento se chocam contra interesses reais, a verdade pode ser reprimida. Os filósofos sempre estão vinculados a uma classe, quer saibam disso ou não e, mesmo suas convicções mais íntimas, se resolveriam na luta de classes. Nos momentos de crise o irracionalismo se caracteriza por dar respostas regressivas aos problemas, enquanto que o herdeiro do racionalismo clássico, o marxismo, seria a saída correta, verdadeira, no sentido mais forte que o termo pode ter.

É marcante em Lukács, nesta e em outras passagens do livro, certa teleologia; não a teleologia do trabalho que nos diz Marx, mas a teleologia histórica; o socialismo seria o destino da humanidade, fruto das próprias contradições inescapáveis do capitalismo; concordar com o socialismo é ser racional, e, como o marxismo é científico, está de acordo com a verdade das ciências. Certamente podemos usar Lukács para explicar ele mesmo: o livro, escrito nos cimos da Guerra Fria, expressa a crença na vitória da URSS e do socialismo internacional, vitória esta que, como sabemos, não se deu. Evidentemente, alguns ainda podem sustentar este tipo de posição, que, como todo milenarismo, guarda a chance de afirmar que ainda não é a hora ou, neste caso, de que as condições históricas ainda não estão maduras. Em todo caso, é desta forma que se explica esta crença: o socialismo seria o progresso, enquanto que o fascismo seria o regresso. Certamente, o fascismo é reacionário, isto é, faz referências a um passado distante, período onde os tempos eram melhores – ao menos no campo filosófico e político. Já a ideia de progresso tão defendida por Lukács, a nosso ver, não depende de uma posição filosófica necessária, inscrita na tessitura do mundo, mas de uma posição política. A história é aberta, não fechada. E, embora possamos concordar com Lukács que um futuro socialista seria o melhor para a humanidade, temos dificuldade em acatar sua verdadeira escatologia que quer inscrever o socialismo como

---

<sup>8</sup> LUKÁCS, *El asalto a la razón*, p. 73.

resultado da marcha histórica inexorável. Contudo, quer acedamos, quer não, esta é sua posição, e seria traço do irracionalismo as tais opções regressivas. O irracionalismo é sempre uma reação ao desenvolvimento dialético do pensamento humano, o qual Lukács considera ser a filosofia verdadeira, ademais antenada com a ciência.

Enfim, cremos ter exposto as principais características do irracionalismo segundo Lukács, irracionalismo este que tem guiado a reação burguesa, de Schelling a Nietzsche e que teria embasado Hitler e a reação fascista. Coutinho bebe efusivamente nesta fonte lukácsiana, conforme expomos a seguir.

## **COUTINHO, IRRACIONALISMO E A MISÉRIA DA RAZÃO**

O livro de Coutinho é polêmico, quer dizer, se dedicava a combater certas posições no desenvolvimento intelectual brasileiro em meados das décadas de 1960 e 1970. Parte da intelectualidade brasileira, até então dominada pelas produções e temáticas da esquerda, se encaminhou ao estruturalismo, abrindo mão de debater a realidade especificamente tupiniquim para se refugiar em uma discussão com marcados traços gauleses. Assim Coutinho, antenado com a produção filosófica mais recente no campo do marxismo, se propõe a analisar e criticar não os epígonos brasileiros, mas os mestres franceses, seguindo indicações do próprio Gramsci, que afirmara que, ao criticar uma corrente, deve-se centrar fogo não nos discípulos menos qualificados, mas nos mestres originários.

Para esta empreitada, Coutinho plasma uma nova categoria, a da miséria da razão. Esta guardaria relações com o irracionalismo que Lukács analisou, mas tem lá suas peculiaridades. Como se sabe, o estruturalismo foi um movimento francês que começa nos entremeios das décadas de 1950, mas que ocupará o centro das discussões na terra da revolução por volta dos anos 1960. A proposta básica do movimento era dotar as ciências humanas, enxergadas como vacilantes, de um modelo de cientificidade pautado nos avanços da linguística, particularmente aquela desenvolvida a partir dos trabalhos de Ferdinand de Saussure. Aplicando este modelo na antropologia, Lévi-Strauss iniciou o movimento, que ganhou muita força, mas, moda passageira, foi abandonado pelos seus expoentes, com exceção do próprio Lévi-Strauss, notadamente após o maio de 68 francês, como aponta o mesmo Coutinho.

Já expusemos o que seria o irracionalismo na compreensão de Lukács. Podemos resumir afirmando que, para Lukács e Coutinho, a filosofia burguesa vinha em um processo de ascensão desde o Renascimento, se propondo a conhecer racionalmente, sem limites, a realidade tal qual ela se dá. O ápice deste processo seria a filosofia de Hegel, com suas três características: o humanismo, o historicismo e a razão dialética. Este verdadeiro progresso teria se dado tendo em vista que a burguesia era uma classe em ascensão, lutando contra a nobreza, o feudalismo e a monarquia absolutista, desejando construir uma visão de mundo para si oposta aos valores ultramontanos da nobreza. Assim, na França teria se gestado o Iluminismo, crítica radical da ordem existente, e Hegel seria um continuador deste movimento.

O irracionalismo teria surgido primeiramente como uma reação à Revolução Francesa, defendendo a ordem feudal. Posteriormente, quando o proletariado se torna uma classe com visão de mundo própria – o marxismo, herdeiro da filosofia hegeliana –, a burguesia, senhora da situação política, passa a apoiar filosofias que neguem os avanços da

razão dialética e do materialismo, se fiando em produções reacionárias. A nova classe dominante estaria em uma posição contraditória visto que, ao mesmo tempo em que ideologicamente precisa negar os avanços científicos encarnados no materialismo histórico-dialético, necessita da ciência para continuamente revolucionar o processo produtivo, como já nos expõe Marx e Engels no *Manifesto*.

Para Coutinho, “o critério para avaliar a cientificidade de uma filosofia do social reside no modo pelo qual ela apreende (ou ignora, ou mistifica) as categorias econômicas, que constituem a modalidade fundamental da objetividade humana”<sup>9</sup>. O pensamento há de ser determinado pela sociedade onde se situa seu proponente, e este está atado às relações sociais que o constituem, mesmo que disso não saiba. Depois de 1848, a burguesia se tornou uma classe regressiva, decadente, o que se espelha no tipo de produção filosófica ensejada desde então. Se novas ciências podem ter surgido destas produções, estão limitadas a domínios particulares e não desempenham papel nodal na construção de uma concepção de mundo, isto é, de uma ética ou de uma ontologia.

Coutinho defende que um traço de todos que moram em sociedades de capitalismo evoluído é a incapacidade de se atingir a essência, vivendo, assim, no espontaneísmo, isto é, na mera descrição da imediaticidade.

É exatamente por se limitar à apreensão imediata da realidade, em vez de elaborar as categorias a partir de sua essência econômica, que o pensamento da decadência serve ideologicamente aos interesses da burguesia. Pois, ao assim proceder, aceita a positividade capitalista, sujeitando-se aos limites espontaneamente impostos pela economia de mercado, que fetichiza as relações humanas<sup>10</sup>.

Assim, se aceita a alienação entre vida pública e vida privada, entre subjetividade e objetividade, momentos que são unidos no pensamento dialético e transformados em fetiches pelo pensamento burguês; outro traço deste se mostra na aceitação da especialização, requerida pelo capitalismo e que tolhe a criatividade humana. Destarte, os existencialistas aceitam esta imediaticidade, hipostasiando a sensibilidade na forma da intuição, enquanto que os estruturalistas formalizam o intelecto e o tornam a infraestrutura de todas as atividades objetivas e subjetivas do ser humano.

Na gênese do pensamento fetichizado, particularmente das correntes ligadas ao que designamos como “miséria da razão”, situa-se ainda um outro fenômeno da maior importância. Pensamos na tendência da economia capitalista no sentido de burocratizar todas as atividades humanas, desde as econômicas e políticas até as mais refinadamente “espirituais”. A burocratização ocorre quando determinados procedimentos práticos são coagulados, formalizados e repetidos mecanicamente; com isso, empobrece-se a ação humana, que é assim desligada de sua relação tanto com a realidade (transformada na práxis burocrática em simples objeto de manipulação) quanto com suas finalidades (cuja racionalidade ou irracionalidade a

---

<sup>9</sup> COUTINHO, *O estruturalismo e a miséria da razão*, p. 31.

<sup>10</sup> COUTINHO, *O estruturalismo e a miséria da razão*, p. 39-40.

práxis burocrática não questiona). Esse caráter repetitivo da ação burocratizada bloqueia o contato criador do homem com a realidade, substituindo a apropriação humana do objeto por uma manipulação vazia de “dados”, segundo esquemas formais preestabelecidos<sup>11</sup>.

Para nosso autor, a burocratização transforma a apreensão das contradições reais em mera homogeneização formalista. Weber ligou esta burocratização à economia capitalista, defendendo que ela torna organizações humanas não em meios, mas em fins não questionáveis.

Ora, o que foge ao cálculo, às manipulações homogeneizadoras de uma racionalidade reduzida a regras formais, é precisamente a totalidade do objeto, da vida humana. E essa totalidade só é irracional quando se tem da razão um conceito limitado, um conceito que a reduza às simples regras do intelecto, ou – para usar a expressão com que Weber caracteriza essa atividade burocrática – à mera “racionalidade formal”<sup>12</sup>.

As filosofias imediatistas desconhecem a objetividade econômico-social. Reduzem o intelecto à mera manipulação de dados, transformando a práxis em atividade de manipulação e a razão em conjunto de procedimentos. Eis a miséria da razão. “Tanto a ‘destruição’ quanto a ‘miséria’ da razão, tanto o irracionalismo quanto o agnosticismo positivista ou estruturalista, ligam-se a esse predomínio incontestado da espontaneidade burocrática”<sup>13</sup>. Aceitam como condição humana o dilaceramento que a alienação capitalista faz do homem, se recusando a captar a totalidade histórico-social.

O pensamento fetichizado se divide em duas correntes que não se anulam; ao contrário, se complementam, cada qual em sua plaga do real. Rompendo com as categorias do humanismo, do historicismo e da dialética que, como vimos, são consideradas as principais conquistas do pensamento de Hegel; enfim, rompendo com essas categorias, plasma-se um modo de pensamento imediatista, que nega que a totalidade do real possa ser apreendida, isto é, negam a ontologia.

Horkheimer, segundo Coutinho, mostrou como há duas concepções de razão na história da filosofia. O capitalismo se apropria de uma delas, a razão subjetiva, para o processo produtivo e tende a aplicá-la às formas sociais. Comte elogia esta razão e considera como metafísica qualquer asserção ontológica, da mesma forma que Lévi-Strauss, defensor da razão analítica, que ele toma como a única científica.

Eles não estão apenas defendendo uma forma inferior e limitada de racionalidade contra a razão dialética, onicompreensiva; estão também contribuindo para reforçar o irracionalismo, para condenar à arbitrariedade subjetivista os momentos essenciais da vida humana<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> COUTINHO, *O estruturalismo e a miséria da razão*, p. 40-41.

<sup>12</sup> COUTINHO, *O estruturalismo e a miséria da razão*, p. 42-43.

<sup>13</sup> COUTINHO, *O estruturalismo e a miséria da razão*, p. 43.

<sup>14</sup> COUTINHO, *O estruturalismo e a miséria da razão*, p. 53-54.

Esta miséria da razão, da qual demos os traços principais, não se limita ao estruturalismo, como se vê. Já Comte seria um representante desta corrente agnóstica, bem como Durkheim, Wittgenstein e os positivistas lógicos. Seu principal traço é a recusa em formular uma ontologia, considerando qualquer asserção sobre o ser como metafísica. Conforme dito, Coutinho já vislumbrava a obra ontológica de Lukács, e contrapõe os elementos que a conformariam ao agnosticismo estruturalista, isto é, à crença de que a totalidade do real ou que partes deste não podem ser racionalmente apreendidas, se desfazendo da razão dialética em benefício da lógica formal, que nega as contradições do real. Aliás, para Lévi-Strauss, como também para Durkheim, a presença de contradições em uma análise mostraria que esta foi mal elaborada ou que não foi profunda o suficiente. O real seria, nesta acepção, plano, homogêneo, concordante.

Coutinho elabora uma verdadeira sociologia do conhecimento do estruturalismo, ligando-o a uma etapa do desenvolvimento das sociedades capitalistas e ao que ele chama de capitalismo manipulatório. Segundo o mestre baiano, o capitalismo passaria por períodos de crise, onde suas contradições se aguçam, e de relativa estabilidade, e tudo isto se refletiria nas produções intelectuais, notadamente nas filosóficas, destinadas a formular uma concepção de mundo. Às crises, se seguiriam um *ethos* de incompreensão, de perplexidade, de desespero frente a um mundo que não se pode compreender senão pela razão dialética, gerando pensamentos marcados por este *pathos*. Já nos períodos de estabilidade, viria à baila um pensamento que seria menos desesperado, mas nem por isso menos equivocado. Em ambos os períodos, o pensamento burguês nega as conquistas da dialética e tenta formular-se em outros termos. O estruturalismo seria fruto dos anos dourados do capitalismo do pós-guerra, quando o sistema experimentava expansão, gerando um sentimento de prosperidade. Destarte, as produções do período não seriam irracionais, mas sim formalistas, isto é, miseráveis, próprias à miséria da razão, posto admitirem que o mundo possa ser conhecido, ainda que sem uma ontologia digna deste nome. Foucault, neste ínterim, oscilaria entre dois polos, poderíamos dizer, seguindo a proposta de Coutinho; por seus traços nietzschianos, seria irracional, à moda de Lukács; por suas ligações com o estruturalismo, um miserável. Miserável ou irracional, eis a via de compreensão que Coutinho nos oferece do pensamento foucaultiano, via esta que analisamos a seguir.

## A CRÍTICA À ARQUEOLOGIA DE FOUCAULT

Terminado o prólogo, podemos entrar em nosso objeto específico, isto é, na crítica que Coutinho elabora do pensamento arqueológico de Foucault, o qual, tal qual exposto, é assimilado ao estruturalismo, corrente esta sobejamente criticada por Coutinho, conforme demonstrado.

Para Coutinho, Foucault ocuparia um papel especial na miséria da razão estruturalista. São bem conhecidas no anedotário filosófico do século XX algumas das formulações mais pungentes de Foucault em seu período estruturalista, e, além dele, outras coisas, como sua participação na revolução iraniana, sua militância na década de 70 ou sua

adesão ao sadomasoquismo. A mais famosa destas é sua famosa asserção de que “o homem está morto” ou em vias de morrer, nos marcos de seu anti-humanismo declarado; esta afirmação, constante em *Les mots et les choses*, é analisada pelo filósofo marxista baiano. Coutinho, humanista, marxista, historicista, enxerga nesta posição de Foucault especiais consequências dentro do ideário estruturalista próprio ao capitalismo manipulatório. Para o filósofo do PSOL, a característica específica de Foucault nos marcos do estruturalismo seria a formulação de uma visão de mundo marcadamente anti-humanista. Neste sentido, Foucault radicalizaria Lévi-Strauss sem nenhuma reserva que o fundador da corrente ainda possuía.

Coutinho elabora alguns apontamentos comparativos entre as posições de Foucault e Lévi-Strauss, não sem proceder a certos desacertos. Se é correto que Foucault defendeu em *Les mots et les choses* um nível supraempírico que serviria de base à produção de saberes, há diferenças entre as noções de *a priori histórico* e *episteme* em seu pensamento, diferenças estas às quais Coutinho parece não se atentar. Para ele, a mera suposição destes níveis mais fundamentais que Foucault trabalha seria um indício da racionalidade burocrática e fetichista à qual nos referimos, posto que toma a razão formal como fundamento da realidade. Seria um indício da razão manipulatória, que cinde o real, ignorando ou banindo a apreensão da totalidade tão cara à tradição lukácsiana. Na medida em que a *episteme* foucaultiana serve como base de qualquer pensamento que o homem possa ter, Coutinho enxerga um arreio, um elemento que impede o contato do homem com a realidade, deformando a práxis de uma forma própria a se adequar ao capitalismo manipulatório. O fato de o filósofo francês apontar a *episteme* como solo no qual se pode conhecer daria indícios, nos diz Coutinho, da transformação do homem em mero objeto manipulado nos marcos de um agnosticismo envergonhado.

Sabe-se que as *epistemes* são históricas, segundo a fórmula de Foucault, quer dizer, se sucedem no tempo. Ao invés de ver nisso uma concessão à historicidade por parte do filósofo de Poitiers, Coutinho enxerga uma relação com a complexificação do intelecto (*Verstand*), que é inferior à razão (*Vernunft*), correspondente ao aprofundamento da manipulação do mundo, mas que ignora uma verdadeira ontologia, a qual daria as leis de desenvolvimento histórico da sociedade com base no ápice da razão, a dialética materialista. Além do que, não se trataria de uma historicidade real, visto que Foucault aparta as transformações epistêmicas da história efetiva, quer dizer, se vale de um raciocínio manipulatório, o qual não reconhece a compreensão da totalidade. Ao indicar as mudanças na *episteme*, Foucault apenas as registraria, quer dizer, seria um positivista.

Coutinho centra fogo também no livro metodológico de Foucault, *L'archéologie du savoir*, o qual foi projetado para ser introdução de *Les mots et les choses*, mas, posteriormente, ampliado e revisado, publicou-se como livro independente. O cerne da crítica de Coutinho é, como sempre, o fato do texto não ser marxista, abrindo mão das categorias do materialismo histórico-dialético em benefício de uma pseudohistoricidade mutilada, a serviço do capitalismo de então.

O mestre baiano considera Foucault um oportunista pelas mudanças que se operaram entre *Les mots et les choses* e *L'archéologie du savoir*, lendo estas, tocantes à interpretação que o filósofo francês faz da obra de Marx, como mero jogo de cena a fim de facilitar sua penetração junto aos leitores de Althusser, também estruturalista e anti-humanista. Qualquer que seja a posição de Foucault, Coutinho o classifica ora como positivista, ora como idealista, por apartar o saber de suas condições reais de produção, defenestrando a práxis humana

criadora. Para o filósofo dos trópicos, Foucault seria seletivo e proselitista em suas escolhas teóricas, orientando estas de acordo com certa política intelectual do movimento estruturalista, por exemplo, privilegiando a linguística estruturalista, que Foucault apresenta como a única possível, em detrimento das produções de linguistas marxistas.

Ao concluir seus apontamentos, Coutinho defende que Foucault, encarado como um estruturalista radical, posição esta que o próprio Foucault negou, seja esquecido em breve, podemos dizer, como um rosto feito na areia que o mar há de apagar, como diz Foucault em *Les mots et les choses*.

## CONCLUSÕES

Pode-se resumir a crítica de Coutinho a Foucault em poucas palavras: ele não é marxista; e, talvez, precisemos: não se trata de um lukácsiano. Não é mera provocação, posto que o texto de Coutinho, como ademais o de Lukács, é bem escrito, argumentado e substancial. O problema é a óbvia teleologia que os fundamenta, o ranço metafísico que se encontra em muitos autores marxistas, como Trotsky e Stalin, teóricos ou práticos de cimeira.

Se este é o tom geral, há de se dar, no entanto, mais crédito a Coutinho, visto que o próprio Foucault, como apontam o mesmo mestre baiano e José Paulo Netto no posfácio, modificou suas teses arqueológicas e foi reconfigurá-las na genealogia dos poderes, sem perder de vista a crítica à razão iluminista e o veio nietzschiano. O motivo desta mudança, operada no princípio da década de 70, é polêmico. Segundo Dosse<sup>15</sup>, teria havido uma *virada genealógica*, onde Foucault, doravante, vai se distanciar das elaborações de *Archéologie du savoir* para aquilo que culminaria em *Surveiller et punir*. Na Introdução da *Microfísica do poder*, Roberto Machado<sup>16</sup> diz que a arqueologia tratava do *como*, enquanto que a genealogia tratará do *por quê*, ou seja, passa-se da mera constatação estruturalista de uma mudança operada para a analítica dos motivos desta mudança. É fato que Foucault, mesmo na fase genealógica, quis dar um sentido de totalidade aos seus escritos, asseverando que haveria um objeto comum a eles; ou, mesmo, tratando de uma suposta *anarchéologie*<sup>17</sup>. Mas na Introdução da *Archéologie* ele afirma: “não me peça para ser e permanecer o mesmo”<sup>18</sup>. Há uma continuidade ou, à própria moda foucaultiana, uma descontinuidade em seus escritos? Temos nossa posição, mas não cabe trabalhá-la nestas conclusões pela falta de espaço.

São justas as críticas de Coutinho? Quer dizer, ferem a arqueologia dos saberes de morte? Dão mostras da insuficiência de Foucault? A resposta é: depende. Primeiramente, há de se ressaltar o método de leitura dos textos filosóficos de que se valem Coutinho e Lukács. Para um filósofo brasileiro, este método seria heterodoxo, alheio ao estruturalismo francês que fez carreira por aqui – não o estruturalismo de Lévi-Strauss e companhia limitada, mas o de Guérout e Goldschmidt. Os marxistas arrolados operam por aproximações esdrúxulas e generalizações indevidas, pondo na boca dos autores algo que eles nunca manifestaram, como se a sociedade fosse dividida entre os que concordam conosco e os que discordam,

---

<sup>15</sup> DOSSE, *História do estruturalismo II: o canto do cisne, de 67 a nossos dias*.

<sup>16</sup> MACHADO, *Por uma genealogia do poder*.

<sup>17</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, p. 77.

<sup>18</sup> FOUCAULT, *Archéologie du savoir*, p. 28.

um pensamento reconfortador, mas reducionista, visto que somente para os idealistas mais radicais, como Descartes e Berkeley, o mundo se cinde entre um eu todo poderoso e um eles. Certamente há um corolário para qualquer pensamento; mas este é, no mais das vezes, suposto, não próprio ao pensador, e esta metodologia de afirmar que ou se está com o proletariado ou com a burguesia é própria dos tempos de guerra, neste caso, Guerra Fria. Todo pensamento possui bases sociais, está ancorado em seu tempo, mas, há questões que ultrapassam a mera política, ao menos aparentemente, como, por exemplo, a fundamentação da lógica, da aritmética, ou de uma ciência como a física. Em uma de suas entrevistas, o próprio Foucault, interpretado por alguns como epistemólogo político, aponta que ele escolheu a psiquiatria para centrar ataques, visto ser esta uma ciência frágil, conquanto outras, como a química, seriam de uma complexidade maior do ponto de vista epistêmico; e acrescenta retomando o caso Lyssenko<sup>19</sup>. Ou seja, como situar politicamente, na luta de classes, horizonte de Lukács e Coutinho, algo como a descoberta das propriedades medicinais do ácido acetilsalicílico? Não do ponto de vista de sua utilização, questão fácil, mas epistemológico. Foucault dá estas respostas, mas em uma via muito distinta da de Coutinho, que o classificaria como irracionalista, posto que o filósofo francês se apoia em Nietzsche para formular sua epistemologia política.

Chamamos de epistemologia política as conclusões que Foucault tomará de alguns textos de Nietzsche, notadamente na série de conferências *La vérité et les formes juridiques*<sup>20</sup>, texto no qual o pensador francês afirma que constituirá uma *política da verdade*, questionando a origem de campos do saber e do sujeito, a fim de ancorá-los em práticas sociais. É exatamente o que ele fará em *Surveiller et punir*, além de outros textos, para mostrar como determinadas práticas e instituições sociais deram origem a campos inteiros do saber, no caso, as humanidades, nascidas de um procedimento de análise em prisões, escolas, etc.. Para uma política da verdade, uma epistemologia política, que busca mostrar como a verdade depende de relações de forças, é social, produzida e consumida por múltiplas instituições e, mesmo, que há uma economia política da verdade. O próprio Foucault não se cansa de mostrar as ligações entre verdade e política, seja denunciando uma vontade de verdade<sup>21</sup> que teria clivado o Ocidente, seja mostrando explicitamente como poder e verdade estão imbricados, como no curso *O poder psiquiátrico*<sup>22</sup>.

Em segundo lugar, não se pode perder de vista a teleologia que fundamenta o marxismo que ora apresentamos, como já dito. Para este marxismo, herdeiro direto da mística hegeliana, a razão parou seu desenvolvimento em Hegel, sendo arrematada por Marx e Engels. Tudo que não seja repetição da tese destes mestres é metafísico, irracionalista, menor, pós-moderno, liberal, ideologia, etc.. Com isto, se esquecem da própria tradição do pensamento histórico-dialético de que a realidade é passível de mudança, e que, portanto, devemos estar abertos às transformações. Além do que, deixam de ser marxistas e se tornam dogmáticos, posto que sua posição frente às novidades no campo da razão deveria ser a da suprassunção, agregando elementos novos, sem descurar do cerne de sua tradição. Esta

---

<sup>19</sup> FOUCAULT, *Microfísica do poder*.

<sup>20</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits I (1954-1975)*.

<sup>21</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*.

<sup>22</sup> FOUCAULT, *O poder psiquiátrico (1973-1974)*.

teleologia é manifesta especialmente em Lukács, fonte das ideias de Coutinho, para o qual o socialismo é um destino. Além do que, desprezam outra importante vertente do pensamento socialista, que é o anarquismo, e as outras tradições não leninistas do marxismo. Trata-se mais, como se vê, da afirmação dogmática da verdade de uma doutrina política, dentre as muitas, doutrina esta que, no fim das contas, acabou sendo derrotada, não só no campo do socialismo, como ademais na realidade política, selando, até o presente momento, o destino da humanidade e do movimento operário. Certamente algumas das melhores mentes dos últimos séculos são marxistas e a tradição tem grande peso intelectual. Precisamente por isso, ares dos tempos, os marxistas devem se haver sem crenças metafísicas ou dogmas, se apoiando, verdadeiramente, no melhor que a ciência e o materialismo têm produzido.

Malgrado estas reservas, Coutinho apresenta argumentos muito sérios, dignos de nota e reflexão. O principal deles seria o relacionado ao agnosticismo de Foucault. Mas, talvez, Coutinho apresente as razões certas para os motivos equivocados. Foucault dá mostras de crer que os problemas filosóficos se resolvem na história. Ele não abandonou, portanto, o historicismo de Hegel, filósofo que o influenciou pelas mãos de Hyppolite; ao contrário, o radicalizou, como se tornará patente na década de 70, quando Foucault se recusa até mesmo a fornecer uma teoria do estado, ao afirmar que todo estado é correlato a um governo, algo que Coutinho nota no prefácio de seu livro. Além disso, posteriormente, Foucault nos apresentaria sua ontologia do presente, transitória, não identitária, radicalmente historicista, politizante; apresentaria também algumas reflexões que apelam aos direitos humanos, como se pode conferir nos *Dits et écrits*. Além do que, nos brindaria com uma outra forma de razão, a estratégica. Assim, da herança hegeliana, pode-se dizer que Foucault se desfez somente da dialética.

Como acolhida da obra arqueológica de Foucault, quer dizer, como apreciação do estruturalismo, pode-se mesmo dizer que a crítica antecipou elementos que o próprio filósofo francês posteriormente teve que admitir em sua obra, como o fato de não se apontar a origem das mudanças nas diferentes *episteme*. Em *Surveiller et punir*, Foucault nos mostra o porquê do homem ter emergido como realidade do saber no princípio do século XIX, as razões das ciências humanas, etc., temas que ele abordara em *Les mots et les choses* e que Coutinho analisa.

De todo modo, o texto do mestre baiano segue granjeando adeptos, fomentando teses de doutorado, subsidiando livros, dando azo a encontros, etc.. Nos marcos da filosofia brasileira, tantas vezes posta em dúvida sobre sua existência ou não, pode-se contar Carlos Nelson Coutinho como um de seus autores. Seu livro merece ser lido; há de despertar dúvidas nos foucaultianos e cimentar convicções nos marxistas. Mas que sirva, sobremaneira, para fomentar o debate e seguir na construção de uma teoria mais honesta e comprometida com os condenados da terra, tópico sobre o qual Foucault e Coutinho certamente concordariam.

## **MISERABLE OR IRRATIONAL: BRAZILIAN MARXISTS WELCOME FOUCAULT**

Abstract: This present paper analyses the reception of Foucault's archeological work in the work of one of the most important Brazilian Marxists, Carlos Nelson Coutinho, who wrote a book criticizing the Structuralism movement in the 70's. In this text, Carlos Nelson situates himself in a Lukacsian horizon, and, because of that, we analyze also one the sources of Coutinho's criticism, the positions

of Lukács related with what he calls Irrationalism, including Nietzsche, and so Foucault. After this exposition of Lukács and Coutinho thesis, we make a critical analyze of them, judging their relevance. Keywords: Carlos Nelson Coutinho – Gyorgy Lukács – Michel Foucault – structuralism – archeology of knowledge.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COUTINHO, C. N. *O estruturalismo e a miséria da razão*. 2ª edição. SP: Expressão Popular, 2010.

DOSSE, F. *História do estruturalismo II: o canto do cisne, de 67 a nossos dias*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: EDUNICAMP/Ensaio, 1994.

FOUCAULT, M. *Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris: Quarto-Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *O poder psiquiátrico (1973-1974)*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. 12ª edição. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. 24ª edição. São Paulo: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. *Du gouvernement des vivants*. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.

LUKÁCS, G. *El asalto a la razón*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

MACHADO, R. *Por uma genealogia do poder*. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 24ª edição. São Paulo: Graal, 2007.

NETTO, J. P. “Homenagem de vida”, Revista *Em Pauta* da Faculdade de Serviço Social da UERJ, nº 29 (2012), pp. 181-184.

# O PANOPTISMO ELETRÔNICO VIRTUAL E SUA AMEAÇA AO EXERCÍCIO DA ATITUDE CRÍTICA

Cesar Candioto<sup>1</sup>  
Silvio Couto Neto<sup>2</sup>

Resumo: Inspirado nas ideias de Michel Foucault, especialmente em sua exposição quanto ao modelo de operacionalidade do panóptico na sociedade disciplinar, o texto pretende analisar até que ponto grupos com posições estratégicas privilegiadas no exercício do poder e definidos por suas posições econômicas utilizam-se de ferramentas eletrônicas, tais como as redes sociais, para obter uma enorme quantidade de informações privilegiadas dos indivíduos usuários dessas redes. Esses dados obtidos são tratados através do uso dos mais diversos e avançados ramos do saber. Assim, transformam-se tais informações em saber específico e, por meio da utilização desse saber desenvolvido, parece ser possível exercer um enorme poder de normalização sobre as condutas humanas. Entende-se que essa atuação normalizadora pode representar um risco à possibilidade do exercício da atitude crítica.

Palavras-chave: panoptismo – relações de poder – normalização – atitude crítica – Michel Foucault.

## INTRODUÇÃO

Pretende-se neste estudo, inspirado nas pistas de leitura deixadas por Michel Foucault quanto ao panoptismo como modelo de tecnologia disciplinar, analisar como essa tecnologia tem se reconfigurado e se amalgamado com os mecanismos de controle e os dispositivos de segurança em novas práticas sociais, comportamentais e mentais marcados pelo advento da Internet e das redes sociais, resultando na fabricação de um novo meio no qual circula ou “navega” uma população. Esse novo meio no qual se desenvolve a relação entre saber e poder, objeto de infinitas combinações e mudança de variáveis, é o meio eletrônico virtual. Nele impera uma sorte de combinação de tecnologias disciplinares e dispositivos de regulação biopolíticos, ambos dirigidos por mecanismos noopolíticos cujo efeito mais notável é a sujeição algorítmica da existência. Desse modo, muito mais do que uma “mecânica regional e limitada a instituições,” o panoptismo, tem se tornado “uma fórmula política geral que caracteriza um tipo de governo”<sup>3</sup> cujo efeito é a obtenção de decisões políticas e comportamentos responsivos. A essa fórmula política geral de governo denomina-se aqui de *panoptismo eletrônico virtual*. Cogita-se que, no seu conjunto, ele representa uma ameaça às possibilidades do exercício da atitude crítica, se esta for entendida como a

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUC-PR.

<sup>2</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUC-PR.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*.

capacidade e a decisão do sujeito de pensar por si mesmo, de fazer uso de sua razão sem a *direção* e a tutela de outrem.

Todavia, é justamente o exercício da atitude crítica que se almeja reativar nesta empreitada. Busca-se fazer uso das delimitações e dos conceitos foucaultianos como “*de petites boîtes à outils*”<sup>4</sup> para um possível diagnóstico do presente. Trata-se de uma tarefa irrenunciável da filosofia, sempre que ela é compreendida como exercício do pensamento e como atitude crítica. A singularidade dos acontecimentos do presente exige da filosofia que ela deixe de ser pensada como um sistema fechado e se abra às aventuras do pensamento em outras áreas e domínios do saber. Foucault preocupou-se constantemente com a realização desse movimento da filosofia para fora de si mesma, ou de sua metamorfose como exercício de problematização de novos objetos. Algo se torna problemático quando emerge como objeto a ser pensado. Considerar que nem sempre estes objetos são somente filosóficos, significa, portanto, que o próprio estatuto da filosofia pode ser ampliado ou, até mesmo, alterado.

Parece-me que hoje a filosofia não existe mais, não no sentido de que ela teria desaparecido, mas porque disseminou-se em uma grande quantidade de atividades diversas: assim, as atividades do axiomático, do linguista, do etnólogo, do historiador, do revolucionário, do homem político podem ser formas de atividade filosófica. No século XIX, era filosófica a reflexão que se interrogava pelas condições de possibilidade dos objetos; é filosofia, hoje, qualquer atividade que faz aparecer um novo objeto para o conhecimento ou para a prática [...].<sup>5</sup>

Este estudo busca justamente fazer surgir um novo objeto para o pensamento e para a prática filosófica. Considera-se que o meio eletrônico virtual é algo que tem ampliado as possibilidades espaço-temporais da atividade comunicacional dos sujeitos. Contudo, esse “algo” torna-se um “objeto” a ser pensado desde o momento em que ele reconfigura, sob novas características, uma fórmula geral de governo dos indivíduos cujo modelo é o panoptismo moderno. Está-se diante de um processo de objetivação sempre que o panoptismo eletrônico virtual, ao conjugar novas formas de vigilância e de controle mediante combinações algorítmicas, objetiva os indivíduos pelo conjunto de suas informações ou dados virtuais. Essa objetivação envolve a constituição de um sujeito, sendo que, muitas vezes, se trata de um sujeito sujeitado. Quando os indivíduos aceitam estar subliminarmente sob a direção de um outrem, algorítmicamente fabricado, fragiliza-se o ideal moderno de um sujeito em processo de esclarecimento e emancipação. Perde sentido a utopia de que o sujeito de direitos de matriz liberal, responsável por suas escolhas e respeitado por sua dignidade humana, é o agente de seu destino político no interior de uma comunidade democrática.

## O PANÓPTICO, MUITO MAIS QUE UMA PRISÃO

---

<sup>4</sup> FOUCAULT, Des supplices aux cellules, p. 1588.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Sur les façons d'écrire l'histoire, p. 625. Tradução nossa.

Ao analisar as sociedades disciplinares, surgidas principalmente na Europa no final do século XVIII e início do século XIX, e marcadas pela ampliação e ascensão progressiva dos mecanismos de controle em todo o corpo social, Michel Foucault observa, em *Vigiar e punir* (1975), dois fenômenos fundamentais e aparentemente contraditórios. Tais fenômenos seriam exatamente: a) as reformas dos sistemas judiciários (ou reformas jurídicas); e b) as reformas dos sistemas penais (a reforma do sistema de castigos impositivos).

Destaca Foucault que da reforma dos sistemas judiciários, emanada do pensamento de teóricos como Beccaria e Brissot, derivaram vários postulados que se consideraram avanços na ciência criminal. Assim, exemplificativamente, pode-se mencionar: a separação da lei penal da ideia de falta moral ou religiosa, restringindo-se a noção de crime àquilo que fosse efetivamente lesivo à sociedade; a inserção na legislação penal dos princípios como a anterioridade da lei penal (segundo o qual todo o fato, para ser tido como criminoso, deveria ser previsto em lei anterior nesse sentido); e também, o fim das penas de suplício, que deveriam ser substituídas por diversas modalidades de penas proporcionais e adequadas, cada uma delas, ao tipo de crime cometido.

A contradição que Foucault percebe entre as reformas reside fundamentalmente no fato de que, em matéria das reformas dos sistemas de penas, ao contrário do proposto no campo jurídico pelos reformadores acima citados, as sanções que acabam sendo efetivamente cominadas às várias formas de crimes tomam um rumo totalmente diverso. Ao revés de se adotarem diversas modalidades de penas de acordo com cada tipo de crime, como preconizado pelos estudiosos, o castigo acaba se afinando em um tipo de pena pouco mencionado nos estudos criminológicos de então, que é a pena de prisão. Assim, ao contrário do inicialmente proposto pelos reformadores, das diversas modalidades punitivas cogitadas nos tratados, elas são restringidas a uma espécie praticamente marginal de penalidade: o cárcere.

Como demonstra o estudo feito por Foucault, a prisão foi inserida de maneira totalmente desconforme ao que apregoavam os reformistas. Como já mencionado, esses teóricos propunham a adoção de diferentes modalidades de penas vinculadas cada qual a determinadas espécies de crimes, como, por exemplo, penas pecuniárias para crimes patrimoniais, infamantes para crimes contra honra e assim sucessivamente.

Entretanto – servindo-se aqui de exemplos obtidos da análise feita por Foucault da sociedade inglesa dos séculos XVII e XVIII – a partir de movimentos religiosos moralistas, que no início foram utilizados por comunidades como as dos Quakers e metodistas como uma forma de controle interno e de autodefesa dessas comunidades contra a excessiva dureza do poder político que as oprimia e ameaçava, paulatinamente, os segmentos privilegiados, exercentes do poder na sociedade, vão se apropriando desses discursos moralistas e de manutenção da ordem. Com isso, acabam subvertendo esses movimentos que, no início, eram de autodefesa, aumentando assim seu próprio poder sobre os explorados. Dessa forma, a moralidade, deixando de ser autodefesa, passa a ser “um reforço do poder da própria autoridade penal”.<sup>6</sup>

Essa apropriação de discurso das classes sociais mais humildes pelos segmentos mais abastados e empoderados e a implantação de um sistema de punição totalmente contraditório

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, *A verdade e suas formas jurídicas*, p. 93.

com os preconizados pelos estudiosos da criminologia, impondo a pena de prisão, certamente não se deu por acaso. Foucault demonstra que “o nascimento do capitalismo ou a transformação [e] a aceleração da instalação do capitalismo”<sup>7</sup>, o processo da nova forma de produção e circulação de riquezas da época necessitava de um novo tipo de indivíduo e um novo tipo de controle. Os vagabundos, os errantes, os miseráveis precisavam de um controle social mais rígido que os colocasse distantes dos bens em circulação e, também, que mantivesse em segurança o patrimônio dos proprietários. Uma pena que pudesse moldar, docilizar, preparar os corpos para o trabalho. Para isso, a pena de prisão se mostrou a ideal.

A pena de prisão, mais que isso, era também e principalmente – e ainda é – uma verdadeira metáfora da sociedade disciplinar que então nascia. Era, como afirma Foucault, um verdadeiro reflexo invertido onde essa sociedade se enxergava ao mesmo tempo que punia e, ao se isentar das culpas, legitimava-se. Somente olhando dessa maneira se pode começar a compreender como, a partir de um discurso aparentemente tão racional como a teoria jurídica dos reformadores, o sistema penal chegou a um modelo de punição tão centrado na pena de prisão.

Um dos reformadores do século XVIII, Jeremy Bentham, idealizou uma prisão diferente das que até então eram utilizadas. Era um dispositivo terrivelmente revolucionário. Foucault traz em sua obra *Vigiar e Punir* algumas gravuras em forma de plantas arquitetônicas do que seria esse dispositivo e uma descrição do panóptico, nos seguintes termos:

O Panóptico de Bentham é a figura arquitetural dessa composição. O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções — trancar, privar de luz e esconder — só se conserva a primeira e suprimem-se as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha. [...] Do ponto de vista do guardião, é substituída por uma multiplicidade enumerável e controlável; do ponto de vista dos detentos, por uma solidão sequestrada e olhada. Daí o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento um estado consciente e permanente de

---

<sup>7</sup> *Idem*, p. 100.

visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder.[...] O Panóptico é uma máquina de dissociar o par ver-ser visto: no anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto.<sup>8</sup>

Na realidade, tal dispositivo, apesar de ter sido proposto com muito empenho por Jeremy Bentham, como menciona Bitencourt<sup>9</sup>, não foi adotado em grande número de prisões na sua forma arquitetônica original, mas teve um sucesso extraordinário como uma forma virtual, um modelo social de controle e de poder pela sociedade disciplinar, ou como menciona Foucault:

O *Panopticon* é a utopia de uma sociedade e de um tipo de poder que é, no fundo, a sociedade que atualmente conhecemos – utopia que efetivamente se realizou. Esse tipo de poder pode perfeitamente receber o nome de panoptismo. Vivemos numa sociedade onde reina o panoptismo. [...] Vigilância permanente sobre indivíduos por alguém que exerce sobre eles um poder – mestre-escola, chefe de oficina, médico, psiquiatra, diretor de prisão – e que, enquanto exerce esse poder, tem a possibilidade tanto de vigiar quanto de construir, sobre aqueles que vigia, a respeito deles, um saber. Um saber que tem agora por característica não mais determinar se uma coisa se passou ou não, mas determinar se um indivíduo se conduz ou não como deve, conforme ou não à regra, se progride ou não, etc. Esse novo saber [...] se ordena em torno da norma, em termos do que é normal ou não, correto ou não, do que se deve ou não fazer.<sup>10</sup>

Vê-se, pois, que, cada vez mais, desde o século XVIII, passou-se a viver numa sociedade panóptica. Não se trata mais simplesmente de uma mera construção arquitetônica, como, no início, pretendia o reformador do século XVIII; é, na verdade, um “modelo generalizável de funcionamento [da sociedade]; uma maneira de definir as relações do poder com a vida cotidiana dos homens”.<sup>11</sup>

Sofisticaram-se as formas de utilização do Panóptico, que agora é imaterial, fluido, e se capilarizou por toda a teia da sociedade. Trata-se de um artefato análogo em seus propósitos de controle, normalização<sup>12</sup> e obtenção de saberes, porém, muito mais complexo em seu funcionamento e poder. Um sofisticado dispositivo, “o diagrama de um mecanismo

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p.201-203.

<sup>9</sup> BITENCOURT, *Falência da pena de prisão*, p. 55.

<sup>10</sup> FOUCAULT, *A verdade e suas formas jurídicas*, 2013, p. 88-89.

<sup>11</sup> FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 206-207.

<sup>12</sup> Utiliza-se o termo normalização como resultado da aplicação da norma, entendida esta enquanto forma de obter separações binárias entre o que se pretende impor como normal e anormal e como poder produtor de condutas, gestos, discursos, subjetividades. (Cf. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, p. 65).

de poder levado à sua forma ideal; [...] uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico”.<sup>13</sup>

Como mostra Foucault, passou-se também a empregar-se essa técnica panóptica para, servindo-se do poder exercido e da constante observação possibilitada, numa via de mão dupla, construírem-se saberes que incidem sobre toda a sociedade e sobre cada um dos indivíduos observados e controlados, em forma de aprendizado e ciências e também de normas. Esses saberes produzem discursivamente o que são comportamentos “normais”, vale dizer, dentro da norma, aceitáveis, permitidos, tolerados, esperados, desejados; ou, ao contrário, anormais, vedados, indesejados, discriminados.

Dessa forma, cria-se uma cadeia que se retroalimenta e cada vez mais aumenta o poder daqueles que estão exercendo esse mesmo poder, servindo-se do panoptismo tecnológico para aumentar o domínio. Como menciona Foucault, “O Panóptico funciona como uma espécie de laboratório do poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha-se em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens.”<sup>14</sup>

### **A RECONFIGURAÇÃO DO PANOPTISMO: O MEIO ELETRÔNICO VIRTUAL**

O uso da atual tecnologia elevou a penetração do panoptismo a uma potência inimaginável. Aliás, por uma dessas ironias do destino, 1984, ano da morte de Foucault, também é o título da obra de ficção publicada em 1949, na qual seu autor, George Orwell, prevê uma sociedade distópica no futuro onde um governo tirânico controla toda a sociedade e a domina, por meio do que ele chama da “teletela”, um dispositivo eletrônico capaz de vigiar a todos, todo o tempo e em todos os lugares, coletando informações que sejam interessantes aos controladores do poder, ao mesmo tempo que transmite ao povo as informações distorcidas pelo “Ministério da Verdade”. Conforme ilustra a obra,

[...] não havia jeito de determinar se, num dado momento, o cidadão estava sendo vigiado ou não. [...]. Era concebível, mesmo, que observasse todo mundo ao mesmo tempo. A realidade é que podia ligar determinada linha, no momento que desejasse. Tinha-se que viver – e vivia-se por hábito transformado em instinto na suposição de que cada som era ouvido e cada movimento examinado[...].<sup>15</sup>

Trata-se de uma previsão aproximada de um panóptico eletrônico feita pelo escritor ficcional, exceto pelo fato de que o poder exercido pelo panóptico, que viria a ser empregado na sociedade disciplinar, como constatado por Foucault, não se pauta em um poder tirânico, mas no exercício de um poder em rede e quase anônimo, em forma de controle e normalização de indivíduos, e que se faz atualmente em uma extensão quase inimaginável há poucos anos.

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 207.

<sup>14</sup> FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 206.

<sup>15</sup> ORWELL, *1984*, p. 5.

Assim são hoje as câmeras de segurança, como aquelas das polícias públicas ou privadas (e cada vez mais há forças de segurança que são verdadeiras polícias privadas). Elas são automatizadas e encontram-se espalhadas por todas as esquinas, em residências, estabelecimentos de ensino religiosos, comerciais, bancários, rodovias e túneis e nas mais diversas instituições. Elas proporcionam uma vigilância horizontal incessante. Além disso, tem-se drones, helicópteros de vigilância e até satélites, olhos verticais aos quais nada escapa e transformam a privacidade em algo impossível. Há também os radares; máquinas de raios-x; chips; os mais diversos tipos de sensores de metal, de presença, de calor, de som e outros; leitores de digital (papiloscopia), de retina, de diferentes códigos e assim por diante.

Mas se essa vigilância eletrônica das câmeras e dispositivos mencionados incomoda, retira a privacidade e até obtém informações importantes para aqueles que as dominam e podem utilizar seus dados para formar conhecimento útil, o domínio do poder do panóptico eletrônico adquire um nível mais profundo com o advento da rede mundial de computadores: a internet.

No início de sua popularização e até há alguns anos, a internet foi celebrada como uma verdadeira forma de democratização da comunicação e do conhecimento, permitindo que os mais diversos segmentos sociais e minorias tivessem acesso à informações e à possibilidade de se expressar e ganhar visibilidade, expondo seus pensamentos e rompendo com a lógica padronizada e com a linguagem homogeneizada de outros meios de comunicação. Mais que isso, em muitas ocasiões viabilizou que pessoas e grupos se organizassem por meio dela, fizessem movimentos e conseguissem resultados importantes para reivindicações populares.

Essa fase, contudo, foi superada. Como toda tecnologia, a internet vai expressar seu valor pelas forças que dela se apoderam e, hoje, encontra-se colonizada pelos grandes detentores do capital, como de resto os demais instrumentos que permitem o exercício do poder na sociedade burguesa. O efetivo controle da rede mundial de computadores encontra-se, no presente, nas mãos de megaempresas privadas bilionárias como Facebook, Google, Microsoft, Amazon, Apple (para citar as principais) que detêm um quase monopólio do controle daquilo que é ou não visto na rede. O que não está no Google hoje, na prática, não está na internet, não é visto. Seus interesses são corporativos e financeiros e nada têm a ver com a democracia ou cidadania. As postagens são visibilizadas conforme o impulso financeiro que recebam para isso, ou simplesmente caem em uma opacidade esmagadora. Ao lado disso, efetiva-se uma constante captura de dados pessoais dos usuários para comercialização e outras finalidades as mais diversas.

Essa captura de dados frequentemente – mas não exclusivamente – se processa através das redes sociais. Múltiplas e pormenorizadas informações pessoais privadas, íntimas, são voluntariamente fornecidas ou ilicitamente subtraídas de seus usuários. Há, então, uma subsequente aplicação de inteligência artificial e algoritmos no tratamento, análise e utilização desses dados para gerar conhecimentos e, em um próximo passo, ocorre a manipulação dessas informações de maneira a proporcionar absurdo incremento de conhecimento e poder aos poucos que dispõem dos recursos para ter o controle desses dados. Considerando-se o gigantesco universo de indivíduos acessados por esse dispositivo de controle, o poder gerado é inimaginável.

Nenhuma outra fonte de observação, antes disso, seria capaz de vigiar e colher tantos dados de tantos indivíduos, simultaneamente e com tanta fidelidade, quanto a captura de

dados pessoais obtidos através das informações postadas pessoalmente pelos próprios usuários da internet e, especialmente, de redes sociais em seus perfis, ou em respostas a pequenas pesquisas de gostos e preferências pessoais, de site de games, de pequenas promoções, de pesquisa de satisfação, ou inúmeros outros expedientes corriqueiros em tais aplicativos computacionais.

Para utilizar esses dados com eficiência, outra ferramenta eletrônica importante foi disponibilizada pelo avanço tecnológico: trata-se da inteligência artificial, que permite que a análise dos inúmeros parâmetros, na absurda quantidade disponibilizada agora com tais meios, seja passível de estudo e aproveitamento. Isso não seria possível por seu volume, ao menos não em tempo razoável, se feito apenas com a utilização de recursos humanos.

O poder desse panóptico eletrônico virtual pode ser percebido, exemplificativamente, em episódios importantes como a eleição então considerada improvável de Donald Trump para presidente dos Estados Unidos da América, ou a também inesperada aprovação em plebiscito pelo povo inglês da saída da Inglaterra da União Europeia, o chamado Brexit, casos estes nos quais, segundo revelaram diversos órgãos de imprensa do mundo, a empresa Cambridge Analytica, pertencente ao bilionário ultraconservador Robert Mercer, e que tem como diretor o também ultraconservador Steve Bannon, utilizou-se de informações pessoais de mais de 50 milhões de indivíduos, obtidas através da internet, e aplicou diferentes ramos de saberes sobre eles, para montar um sistema que pudesse traçar o perfil de eleitores a fim de criar mensagens individualizadas e direcioná-las para anúncios políticos personalizados.

Segundo reportagem publicada pelo jornal *The Guardian*<sup>16</sup>, a empresa de análise de dados que trabalhou com as campanhas vencedoras nos episódios mencionados acima colheu milhões de perfis no Facebook dos eleitores e usou os resultados de diversos testes aplicados, bem como os dados dessa rede social, para criar um algoritmo que pudesse analisar perfis individuais e determinar os traços de personalidade vinculados ao comportamento de votação. O algoritmo e o banco de dados juntos transformaram-se em uma ferramenta política poderosa. Tal instrumento permitiu identificar possíveis eleitores indecisos e criar mensagens com maior probabilidade de tocar suas sensibilidades. Segundo a reportagem, o produto final está criando um “padrão ouro” de compreensão e manipulação da personalidade a partir das informações do perfil do Facebook.

A forma de atuação do poder na sociedade disciplinar e de controle está cada vez mais sintonizada com o que Foucault já previa quando dizia que o panóptico poderia ser reutilizado: “Cada vez que se tratar de uma multiplicidade de indivíduos a que se deve impor uma tarefa ou um comportamento”. E complementa:

Em cada uma de suas aplicações, permite aperfeiçoar o exercício do poder. E isso de várias maneiras: porque pode reduzir o número dos que o exercem multiplicando o número sobre os quais é exercido. [...] ele

---

<sup>16</sup> CADWALLADR, GRAHAM-HARRISON, *The Guardian. Revealed: 50 million Facebook profiles harvested for Cambridge Analytica in major data breach*. [notícia de 17/03/2018].

age diretamente sobre os indivíduos, “dá ao espírito poder sobre o espírito”. [...] É uma maneira de obter poder.<sup>17</sup>

É claro que quem está exercendo o poder de maneira privilegiada sempre buscará todos os recursos para “impor sua estratégia, conseguir um certo número de vitórias, acumulá-las e obter para seu proveito um efeito de superpoder”.<sup>18</sup> Assim, mencione-se que nos casos utilizados acima como ilustração do que aqui se chama de panóptico eletrônico virtual, os saberes invocados para o tratamento e utilização dos dados obtidos nas redes sociais vieram também de outros ramos de conhecimentos, não estranhos à análise de Foucault, como os setores militares, saberes psicológicos, estatísticos e assim por diante.

Com efeito, nos casos em apreço, os tratamentos sobre reações e emoções humanas foram submetidos, conforme noticiaram Matea Gold e Frances Stead Sellers, no *The Washington Post*<sup>19</sup>, nada menos que a empresa SCL Group, especializada em “gestão eleitoral”, modulação de dados, análises e estratégias militares, mudança comportamental e modulação de emoções e observação de características pessoais.

Informa o referido jornal que essa empresa trabalha há mais de vinte anos na área de “moldar as experiências dos eleitores”, atuando também no aconselhamento de governos e militares ao redor do mundo sobre “como conduzir operações psicológicas eficazes”. Na citada empresa trabalham não apenas gerentes de projeto, especialistas em tecnologia da informação e desenvolvedores que criam websites, mas também psicólogos e uma equipe de cientistas de dados, “muitos dos quais possuem doutorados em física, mecânica quântica e astrofísica”. E o mais grave, menciona ainda a reportagem, é que os grupos estudados não estão conscientes de que são sujeitos de pesquisa, bem como que os papéis do governo e/ou de terceiros “podem ser invisíveis”. A esclarecedora matéria destaca que a empresa Cambridge Analytica já tinha naquela ocasião um banco de dados de 230 milhões de adultos americanos, com até 5.000 informações demográficas, de consumo e de estilo de vida sobre cada um dos indivíduos, além de informações psicológicas compartilhadas com a empresa por meio de questionários em mídias sociais e extensas pesquisas.

Talvez ainda mais incisivas e preocupantes sejam outras notícias trazidas pela repórter Carole Cadwalladr e publicadas pelo jornal *The Guardian*<sup>20</sup>, em matéria sob o sugestivo título “Como nossa democracia foi sequestrada”, mencionando que as empresas SCL e Cambridge Analytica são parte do “establishment de defesa britânico. E agora também o establishment da defesa americana”. Aduz ainda que se trata de utilização não apenas de psicologia social e análise de dados – como se isso fosse pouco – mas diz que se deve compreender que há uso de estratégias militares sobre uma população civil. Narra que Robert Mercer é um bilionário que gasta enormes quantias de dinheiro para construir seu próprio

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 207-208.

<sup>18</sup> FOUCAULT, *La société punitive*, p. 232.

<sup>19</sup> THE WASHINGTON POST. *After working for Trump's campaign, British data firm eyes new U.S. government contracts*. [notícia de 17/02/2017]

<sup>20</sup> CADWALLADR, *The Guardian*. *The great British Brexit robbery: how our democracy was hijacked*. [notícia de 07/05/2017]

laboratório de ciências experimentais, com o objetivo de testar o que funciona, visando encontrar fórmulas de influência que possam derrubar uma eleição.

A mesma matéria traz a fala da professora-associada de filosofia na New York University, Tamsin Shaw, que investigou o financiamento e o uso de pesquisas psicológicas pelos militares dos EUA para uso em tortura a qual esclarece:

A capacidade de essa ciência ser usada para manipular emoções está muito bem estabelecida. Esta é uma tecnologia financiada por militares que tem sido aproveitada por uma plutocracia global e está sendo usada para influenciar as eleições de uma forma que as pessoas nem podem ver, nem percebem que isso está acontecendo com elas [...] Trata-se de explorar um fenômeno existente, como o nacionalismo, e então usá-lo para manipular as pessoas nas margens. Ter tantos dados nas mãos de uns poucos plutocratas internacionais para fazer o que eles querem é absolutamente arrepiante. [...] Estamos em uma guerra de informação e bilionários estão comprando essas empresas, que são então empregadas para trabalhar no coração do governo. Essa é uma situação muito preocupante.<sup>21</sup> (CADWALLADR, 2018).

A utilização dos saberes já acumulados na manipulação de sentimentos e emoções, aliados a recursos financeiros quase infinitos, potencializados com essa enorme massa de dados individuais obtidos pelo panóptico eletrônico virtual, faz com que fique muito fácil dirigirem-se os sentimentos mais primários dos seres humanos, como o medo ou o ódio, no sentido de buscar um aliciamento dos indivíduos para que estes atuem da maneira pretendida pelos grupos que exercem o poder.

Evidentemente que esses exemplos do Brexit e da eleição de Donald Trump não são casos isolados, são apenas os pontos mais visíveis de situações que se espraiam pela humanidade. Como disse Foucault, quem domina o poder sempre se serve das ferramentas que pode para mantê-lo da melhor maneira possível.

Na recente eleição presidencial de 2018, no Brasil, entre os episódios que sugerem alguma influência da utilização de ferramentas decorrentes de dados captados pelo panóptico eletrônico virtual no resultado do pleito, pode-se mencionar, exemplificativamente, o disparo de Whatsapp denunciado pelo jornal Folha de São Paulo<sup>22</sup> e investigado pelo Tribunal Superior Eleitoral; e a retirada, pelo Facebook, de 196 páginas e 87 perfis da rede no Brasil, “que teriam violado suas políticas de autenticidade”, conforme informou em comunicado. A retirada das páginas, “que juntas possuíam mais de meio milhão de seguidores, variavam de notícias sensacionalistas a temas políticos”, gerou protestos do grupo conservador MBL-Movimento Brasil Livre, como noticiou o site UOL-Universo on Line.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> *Idem, ibidem.* Tradução nossa.

<sup>22</sup> FOLHA DE SÃO PAULO. *Documento confirma oferta ilegal de mensagens por WhatsApp na eleição.* [Notícia de 20/10/2018]

<sup>23</sup> UOL-UNIVERSO ON LINE. *Facebook apaga contas do MBL antes das eleições: "violação dos padrões".* [Notícia de 25/07/2018]

Nesse panóptico eletrônico virtual, que age de forma totalmente invisível e imperceptível, os indivíduos não são mais alguns prisioneiros encarcerados em celas com janelas perpassadas pela luz para serem vistos por um guardião a eles invisível, como se dava no século XVIII. Trata-se, obviamente, de algo muito mais sofisticado e, por isso mesmo, mais eficiente e perverso.

## PANOPTISMO, NEOMONADISMO E NOOPOLÍTICA

De todo o exposto, poder-se-ia dizer, agora pela apropriação do pensamento de Gilles Deleuze, que já não se está somente na época da sociedade disciplinar, porque agora vive-se em uma sociedade de controle, uma vez que os dispositivos de poder, normalizadores, não estão presentes somente em espaços confinados, mas adquirem fluidez e atuam em diversas esferas sociais. A disciplina já está introjetada e dispensa a autoridade fiscalizadora. “O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua.”<sup>24</sup>

Tal, contudo, não parece ser uma conclusão necessária. Ao que se pode depreender, embora Deleuze tenha razão quanto à existência da sociedade de controle, como parece evidente, inclusive, que seja um dos efeitos bastante incisivos do que aqui se chama de panóptico eletrônico virtual, entende-se que esse modelo de controle não exclui a existência das técnicas disciplinares. Foucault já argumentava que as tecnologias de poder são “linhas de força”<sup>25</sup>, de maneira que as técnicas jurídico-legais e as técnicas disciplinares são reativadas e transformadas pela emergência dos dispositivos de segurança, cujos contornos não se afastam tanto do que Deleuze nomeia como dispositivo de controle. Esta também é a compreensão de Maurizio Lazzarato: “As técnicas de sujeição das sociedades de controle não substituíram as das sociedades disciplinares, mas superpõem-se a estas e tornam-se cada vez mais invasivas”.<sup>26</sup>

E efetivamente esse é mesmo o contexto, pois, em simultâneo a toda tecnologia utilizada, não se abriu mão, por exemplo, do modelo disciplinar, e seu ícone maior, que é a prisão; ao contrário, vive-se uma expansão do encarceramento<sup>27</sup>, e mais que isso, observa-se a expansão do direito penal<sup>28</sup>, buscando-se criminalizar condutas que sequer guardam

---

<sup>24</sup> DELEUZE, Post-Scriptum: sobre as Sociedades de Controle, p. 224.

<sup>25</sup> FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, p. 11.

<sup>26</sup> LAZZARATO, *As revoluções do capitalismo*, p. 80.

<sup>27</sup> No Brasil o número de encarcerados dobrou nos últimos 11 anos. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/brasil-dobra-numero-de-presos-em-11-anos-diz-levantamento-de-720-mil-detentos-40-nao-foram-julgados.ghtml>>. Acesso em: 22-11-2018.

<sup>28</sup> Como exemplo, tem-se o direito penal do inimigo, de Günther Jakobs, no qual, pode-se dizer em apertada síntese, propõe este autor que qualquer indivíduo que não respeite as mais importantes leis penais de um Estado deve perder todos os direitos como cidadão e como ser humano e que, tal Estado, deve passar a tratá-lo como uma “não-pessoa”, perseguindo esse infrator por todos os meios disponíveis. Assim, exemplificativamente, um membro de uma facção criminosa ou um terrorista não deve ter reconhecido mais em seu favor as garantias legais, nem mesmo os Direitos Humanos e deve ser tratado como o inimigo em uma guerra. Cf. JAKOBS, *Direito Penal do Cidadão e Direito Penal do Inimigo*, 2010.

potencial lesivo a bens jurídicos, num movimento de retorno a um pensamento anterior às reformas jurídicas do século XVIII. Também do ponto de vista do trabalho, o operário subordinado e controlado em fábricas é uma realidade atual ao redor do mundo; pacientes continuam internados em hospitais e, mesmo com movimentos antimanicomiais, existem doentes mentais internados; o sistema educacional continua com regras de observação, comportamento, prêmios e censuras; e, finalmente, os exércitos, com suas rígidas disciplinas militares, estão mais presentes que nunca; enfim, há uma coexistência entre as técnicas disciplinares e os dispositivos de controle e, portanto, em última análise, isso significa uma expansão ainda maior de domínio do poder.

Portanto, nessa sociedade disciplinar e de controle, na qual os espaços de liberdade são cada vez menores e mais raros, a quase inimaginável quantidade de saber-poder produzida para utilização de poucos, de acordo com os interesses daqueles que controlam a maquinaria do panóptico eletrônico virtual, é assustadora. Isso é detectável pelo seu absurdo nível de possibilidade de observação, captura de dados, criação de saberes e, no final da atuação, retornando com as mais diversas formas de manipulação sub-reptícia das mentes. Em um processo de formatação de condutas, que é diferente de tudo que se experimentou antes e até mesmo do que se pôde imaginar, pela escala assombrosa, coloca-se um verdadeiro dilema para a humanidade: em que medida esse saber-poder poderá influenciar a conduta da população doravante?

Da mesma forma que no início da Revolução Industrial crianças eram colocadas para trabalhar em máquinas por até 16 horas seguidas ou até a exaustão, também agora não se observarão quaisquer limites éticos ou de razoabilidade para fazer uso do poder colossal proporcionado pelo panóptico eletrônico virtual, no sentido de manipular os indivíduos, dirigir suas mentes, cooptar suas vontades, alterar completamente seus destinos, para os fins que se mostrarem proveitosos aos interesses dos que controlam.

Cada um dos indivíduos objeto de observação, vigilância, disciplina e controle pelo aparato computacional das redes é a mônada, de que fala Maurizio Lazzarato, empregando o termo de Leibniz, mas na acepção da neomonadologia oferecida por Gabriel Tarde, de mônadas como individualidades, como unidades dotadas de virtualidades, de possibilidades, abertas, com “portas e janelas”, e que se comunicam e se influenciam. Escreve Lazzarato que

Tarde explora a monadologia para desatar as entidades maciças [...] restituir a cada mônada sua potência de invenção e resistência [...] A cada passo nos é apresentada uma bifurcação ou uma trifurcação de vias diferentes. [...] O modo de existência das mônadas é a diferença: existir para uma mônada é ser diferente da outra mônada. As mônadas constituem singularidades irreduzíveis, de nomes próprios (Adão, César, eu, você). [...] A ação da mônada diz respeito, antes de mais nada, ao sentir. Agir significa modificar a maneira de sentir junto (segundo as modalidades de ação unilateral ou recíproca). Criar e efetuar mundos significa agir sobre as crenças e sobre os desejos, sobre as vontades e inteligências, ou seja, agir sobre os afetos.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> LAZZARATO, *As revoluções do capitalismo*, pp. 30-32.

Naturalmente, é nesta possibilidade aleatória da interação das mônadas que a realidade encontra, ou não, sua concretude. É naquilo que Gabriel Tarde chama de bifurcações ou trifurcações existentes a cada passo de caminhos tortuosos que se apresentam as infinitas opções possíveis de futuro, hipóteses que poderiam ou não se materializar e que viriam a se constituir no processo histórico a ser experimentado pela espécie humana. Interferir tão significativamente na gênese da individualidade e nas interações possíveis de cada mônada, como permite a tecnologia e os saberes ora disponíveis aos detentores do verdadeiro superpoder proporcionado pelo panóptico eletrônico virtual, é interferir na constituição do processo histórico.

Não parece razoável submeter a humanidade a essa interferência ditada pelos interesses de tão poucos. Ela deve seguir seu curso com a interação das emoções de todos seus componentes, da totalidade dos seres humanos, a partir de seus erros e acertos ditados por suas químicas cerebrais, suas interconexões e trocas pessoais, suas falhas e virtudes, para que possa continuar a percorrer a trilha que tem sido o seu caminhar sobre este planeta até agora. Ainda que essa jornada importe naturalmente em alguns avanços seguidos de retrocessos, interrupções, descontinuidades e depois novos avanços; que seja ela incerta e imprecisa, o que interessa é que ela seja produto de um concerto de cérebros humanos livres de manipulações, atuando livremente em suas individualidades e sem o domínio de alguns.

Contudo, certamente, a continuidade desse processo natural não é o que está acontecendo diante da intervenção desses aparatos eletrônicos poderosos que estão retirando, sem que se possa perceber, as possibilidades de decisão, de opção diante das chamadas “bifurcações ou trifurcações” sempre presentes a todo momento nos sinuosos caminhos naturais das mônadas. E na ausência de percepção dessa vigilância e controle reside mais uma das semelhanças com o velho panóptico de Bentham: o vigiado não vê o vigia, não sabe que está sendo observado e, muito mais que isso, estudado e utilizado como fonte de informação. O indivíduo que é alvo de pacotes virtuais que buscam cooptar e formatar sua decisão, em qualquer área, não perceberá que está recebendo um produto moldado para si, utilizando as mais potentes ferramentas científicas que já analisaram todas as suas características emocionais e de personalidade, para retirar-lhe qualquer possibilidade de resistir a esse assédio.

Como essa intervenção se dá sobre milhões de indivíduos (podendo chegar a bilhões, se o interesse for esse), a própria interação entre as mônadas ficará viciada pela ação dos que manipulam o dispositivo eletrônico e que buscarão, com enorme chance de sucesso, minimizar o fundamento de existência da mônada, que é a diferença. Assim, tendo suas crenças, desejos, vontades, sentimentos e emoções moldados pelos manipuladores, a interação se dará entre mônadas homogeneizadas, que pouco guardarão de sua característica principal, que é a individualidade, e seguirão naquilo que interessa àqueles que dominam o panóptico eletrônico virtual, o caminho por ele escolhido.

Não destoaria desse entendimento Lazzarato, quando menciona que as sociedades de controle são caracterizadas pela potência de seus aparatos de expressão, agindo para reduzir as chances de bifurcações dos acontecimentos e imprevistos, e citando Mikhail Bakhtin, aduz que “as práticas da informação e da comunicação são constituídas por forças que visam à unificação, à centralização, à homogeneização, à destruição da multiplicidade e da

heterogeneidade das falas, das línguas, das semióticas”.<sup>30</sup> Trata-se do que Bakhtin denomina “monolinguismo”.

Esse parece ser o sistema mais perverso que se pode imaginar, é a mais completa tecnologia de normalização que jamais se concebeu. Diante do poder colossal exercido por esse aparato, não é irrazoável predizer que se construirá uma sociedade sem pluralidade, homogeneizada, tutelada, formatada, adequada tão somente aos interesses e finalidades buscadas pelos manipuladores das mentes e sentimentos dos indivíduos. Dessa maneira, o neomonadismo é inseparável de outro dispositivo de poder que pode ser caracterizado como noopolítica.<sup>31</sup>

E o que é mais grave, agora mais que antes, as esperanças de resistência ao poder diminuem. Foucault sempre demonstrou que onde houver exercício do poder, exatamente no ponto onde ele se exerce, haverá possibilidade de resistência, porque o poder não é algo que se detém, mas algo que se exerce. Menciona que as relações de poder “definem inúmeros pontos de luta, focos de instabilidade, comportando, cada um, seus riscos de conflito, de luta e de inversão pelo menos transitória da relação de forças”.<sup>32</sup> Agora essa possibilidade de resistência, a possibilidade de inversão transitória da relação de forças, parece cada vez menor.

Isso decorre como consequência da verdadeira analgesia emocional e ausência de percepção intelectual produzida pela formatação mental realizada pelas técnicas empregadas por essa nova tecnologia de normalização. O indivíduo não se enxerga nessa condição. A tecnologia faz que as pessoas não percebam que seus interesses estão sendo cooptados e

---

<sup>30</sup> *Idem*, p. 157.

<sup>31</sup> A ideia de *noopolítica*, como terceira componente das sociedades de controle, ao lado das *técnicas disciplinares* e dos *dispositivos biopolíticos*, tem como pano de fundo a filosofia de Nietzsche e Gabriel Tarde, os quais utilizam-se das pesquisas da biologia e da fisiologia de sua época para elaborar uma crítica do sujeito, especialmente o sujeito de matriz kantiana. Nietzsche e Tarde, de diferentes maneiras, colocam a memória como propriedade irreduzível e fundamental da definição do vivo. Um e outro, segundo Lazzarato, teriam encontrado essa definição no livro de Haeckel, *Ensaio de psicologia celular*. A ideia de que a essência do vivo é a memória tem como argumento que, sem ela, não haveria vida, acumulação, contração do passado no presente, enfim, duração. É pela leitura de Tarde que, um de seus primeiros discípulos, Bergson, concebe que a matéria não seria possível sem a duração. Ora, o trabalho de Bergson estuda o vivo não tanto pela remissão à biologia e à teoria da evolução, mas pela propriedade da memória que ela carrega e na qual coexistem todas as “lembranças virtuais”, lembranças essas somente possíveis pela *atenção*, a qual, segundo Tarde, é o esforço para precisar uma sensação nascente. Ao inspirar-se nessa cadeia de autores e, mais especialmente, em Deleuze, para o qual, na imanência da vida só existem virtuais, Lazzarato estabelece uma diferença entre biopolítica e noopolítica. “É preciso, portanto, distinguir a vida como memória da vida como características biológicas da espécie humana (morte, nascimento, doença), ou seja, distinguir o bio contido na categoria biopoder do bio presente na memória. Para evitar ter que nomear coisas tão diferentes com uma mesma palavra, poderíamos definir, à falta de melhor opção, as novas relações de poder que têm como objeto a memória e seu *conatus* (a atenção) como noopolítica. A noopolítica (conjunto das técnicas de controle) se exerce sobre os cérebros, atuando em primeiro lugar sobre a atenção, para controlar a memória e sua potência virtual. A modulação da memória será então a função mais importante da noopolítica.” (*Idem*, p. 86).

<sup>32</sup> FOUCAULT, *Surveiller et punir*, p. 31.

moldados por terceiros; tudo lhes parece de acordo com o que lhes é mais correto e assim a vida segue o curso pretendido por quem controla o panóptico eletrônico virtual.

Não se trata, portanto, de não haver possibilidade de resistência ao exercício do poder, pois esta hipótese continua existindo, como sempre. Trata-se, isto sim, de ausência de percepção do controle sofrido e, conseqüentemente, de ausência de vontade de oferecer qualquer resistência a essa normalização. Perdem assim os indivíduos as diferentes possibilidades do governo de si, ou relação de si para consigo como condição indispensável de resistência ao poder.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por tudo isso, não há como deixar de afigurar que a possibilidade da atitude crítica, como um instrumento, um olhar sobre alguma outra coisa em relação à qual se pretende “desempenhar um papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei”, da qual falou Foucault<sup>33</sup>, está sob grave ameaça. Não há como evitar traçar um rápido paralelo de sinal trocado com as palavras de Kant, proferidas em 1784 no texto “O que é o Esclarecimento?”, e imaginar que o ser humano, se é que um dia conseguiu sair da “menoridade”, desta vez está caminhando de volta para ela, ou, melhor dizendo, está sendo conduzido e deixando-se conduzir de volta a ela.

No estado de menoridade no qual os homens se encontravam, e Kant denunciava, tal ocorria sem que se impusesse de fora tal situação, como expõe Foucault,

se os homens estão nesse estado de menoridade, se eles se colocaram sob a direção dos outros, não é que os outros se apossaram do poder, nem tampouco que lhe tenham confiado o poder, num ato essencial, fundador e instaurador. É, diz ele [Kant], porque os homens não são capazes ou não querem dirigir a si mesmos e que outros se apresentam obsequiosamente para tomá-los sob sua direção.<sup>34</sup>

Não desta vez, pois agora busca-se conduzir, insidiosamente, o indivíduo de volta a uma domesticação, de que falou Kant, e para a escuridão. Cria-se grande dificuldade para que o homem possa servir-se de seu entendimento. Agencia-se e exercita-se, de maneira imperceptível, a liderança, a direção de outrem.

Se Kant atribuía culpa ao próprio homem pela menoridade em que se encontrava, seria possível fazer o mesmo agora, neste cenário que se apresenta? Se o for, certamente o será em grau muito menor, diante da atuação externa fortíssima daqueles que, desta vez, assumem a direção com uma assustadora capacidade de se ocultarem, de se tornarem verdadeiramente invisíveis, pela sofisticação dos métodos empregados, desses que detêm nas mãos a possibilidade de utilizar os dispositivos de normalização ora criados.

Essa insólita nova jornada de governo da população, ao que se percebe conduzida por pessoas que desprezam conquistas como as liberdades individuais, os diversos direitos,

---

<sup>33</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, p. 34.

<sup>34</sup> FOUCAULT, *A verdade e suas formas jurídicas*, p. 29.

as verdades científicas e suas possibilidades (embora sirvam-se de suas conquistas para se imporem), parece rumar inexoravelmente de volta ao obscurantismo. Parece, mais que nunca, dar razão à crítica que Foucault sempre fez, primeiro, ao jogo do poder em suas conexões com os saberes; e, depois, à sua própria leitura a respeito do artigo de Kant sobre a *Aufklärung*, que parece ter contribuído para o surgimento de uma confiança excessiva nas ciências positivas. Como adverte: “há algo na racionalização e talvez na razão mesma que é responsável pelo excesso de poder” (FOUCAULT, 2015, p.44).<sup>35</sup> Parafraseando esta afirmação, pode-se dizer que há no panóptico eletrônico virtual uma racionalização tecnicizada algorítmica que produz mentalidades direcionadas e condutas responsivas, reforçando assim as relações de poder sob a forma de um exercício sutil e anônimo.

O exercício do controle e normalização vem-se fazendo por meio do emprego dos mais modernos meios eletrônicos, as construções mais sofisticadas de captura e análise de dados, de tratamento dessas informações à luz dos saberes mais sofisticados; mas utilizando-se dos mecanismos de normalização astuciosamente desenvolvidos sobre os indivíduos, fundamentados nas mais perversas formas de exploração de emoções, tais como: exploração e aprofundamento de fanatizações e proselitismo religioso, sectarismo político, xenofobia, sexismo, homofobia, racismo; sempre explorando o medo ao pensamento diferente e exaltando a intolerância, a agressividade, enfim, um controle apoiado em desvalores que há muito eram considerados superados e agora ressurgem ameaçadoramente no horizonte.

Tudo leva a crer que esse novo homem abduzido pelo panóptico eletrônico virtual e essa nova sociedade que está nascendo trarão consigo um paulatino decréscimo daquilo que se poderia extrair de positivo do racionalismo, do humanismo e do liberalismo em seu sentido mais amplo, dando ainda mais concretude à percepção foucaultiana de que eles estariam de tal forma conectados ao exercício de poder que aumentariam a eficiência dos mecanismos de controle. Os valores que se poderiam extrair como constitutivos de uma sociedade melhor, decorrentes desses fundamentos, tais como democracia, liberdades e direitos individuais, igualdade (ainda que formal), soberania popular, superação da mentalidade mágica, respeito às diferenças, tolerância, respeito às minorias, entre outros – que já vêm sendo objeto de crescente desprezo por segmentos significativos da sociedade bem como por várias lideranças – ao que tudo indica, passarão a ser uma miragem no passado.

Não por acaso, também já se percebe um crescente movimento de adeptos das pseudociências, podendo-se citar exemplificativamente: os defensores da teoria da terra plana, segundo a qual a terra não seria um globo mas um platô; os defensores do criacionismo como teoria científica e que querem vê-lo implantado nas escolas como disciplina obrigatória em oposição à teoria da evolução de Darwin; correlato ao criacionismo, tem-se uma complexa teoria do design inteligente, desenvolvida também por criacionistas estadunidenses.

O diagnóstico das relações de poder pela perspectiva do panoptismo eletrônico virtual indica que no âmbito destas relações não se pode pensar a história somente pelas categorias tradicionais do progresso, da evolução e, até mesmo, das rupturas. O exercício destas relações aponta um processo que envolve, antes, descontinuidades, reconfigurações e

---

<sup>35</sup> FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, p. 44.

rearranjos que conjugam técnicas disciplinares e dispositivos de controle (na linguagem de Deleuze) ou de segurança (na acepção de Foucault). A expressão panóptico eletrônico virtual designa justamente a reconfiguração das tecnologias disciplinares no interior dos dispositivos de controle e segurança, os quais, por sua vez, transformaram-se e refinaram-se diante do advento da tecnologia algorítmica.

O alcance da “linha de força” da tecnologia algorítmica nos processos de normalização dos sujeitos é exponencial. Como demonstrado, ela não somente facilita os processos de comunicação entre os envolvidos, mas também conduz condutas mediante a modificação nas combinações algorítmicas do “meio” virtual no qual os indivíduos partilham suas informações pessoais, opiniões, sentimentos, preferências de toda sorte e maneiras de pensar. A conjugação entre disciplinamento da vontade e regulação da conduta em um meio determinado - no caso, no meio nas redes eletrônicas virtuais - tem como efeito em escala maior e de maneira mais intensa o governo das mentes e desejos, uma espécie de noopolítica que induz indivíduos e populações a tomarem decisões políticas importantes, porém menos emancipadas. Diante disso, considera-se indispensável fazer o diagnóstico do presente pela emergência e operacionalidade do *panoptismo eletrônico virtual* com o fito de propor uma renovada atitude crítica, individual e coletiva, política e filosófica, como uma possibilidade de saída desse novo estado de menoridade.

#### **VIRTUAL ELECTRONIC PANOPTISM AND HIS THREAT TO THE EXERCISE OF CRITICAL ATTITUDE**

Abstract: Inspired by Michel Foucault's ideas, especially his exposition of the panoptic operational model in disciplinary society, the text wants to verify how groups with privileged strategic positions in the exercise of power, defined by their economic positions, may be using electronic tools, such as social networks, to obtain a huge amount of insider information from users of these networks. These data are treated through the use of the most diverse and advanced branches of knowledge, thus, transforming this information into the specific knowledge, and through the use of this developed knowledge, it seems possible to exert great power of normalization over human behaviors. It is understood that this normalizing action can represent a risk to the possibility of the exercise of the critical attitude.

Keywords: panoptism – power relations – normalization – critical attitude – Michel Foucault.

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BITENCOURT, C. R. *Falência da pena de prisão: causas e alternativas*. 2ª ed., São Paulo: Saraiva, 2001.

CADWALLADR, C., GRAHAM-HARRISON, E. *The Guardian*. *Revealed: 50 million Facebook profiles harvested for Cambridge Analytica in major data breach*. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/news/2018/mar/17/cambridge-analytica-facebook-influence-us-election>>. Acesso em: 20 nov 2018.

CADWALLADR, C. *The Guardian. The great British Brexit robbery: how our democracy was hijacked*. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/technology/2017/may/07/the-great-british-brexit-robbery-hijacked-democracy>>. Acesso em: 21 nov 2018.

DELEUZE, G. Post-Scriptum: sobre as Sociedades de Controle. In: *Conversações*, Trad. Peter Pál Pelbart, 1ª ed., 3ª reimp., São Paulo: Editora 34, 2000, pp 219-226.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Documento confirma oferta ilegal de mensagens por WhatsApp na eleição*. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/documento-confirma-oferta-ilegal-de-mensagens-por-whatsapp-na-eleicao.shtml>>. Acesso em: 22 nov 2018.

FOUCAULT, M. Des supplices aux cellules. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto/Gallimard, 2001a, vol. I. pp. 1584-1588.

\_\_\_\_\_. Sur les façons d'écrire l'histoire. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto/Gallimard, 2001b, vol. I. pp. 613-628.

\_\_\_\_\_. *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Bernard E. Harcourt. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2013a.

\_\_\_\_\_. *A verdade e suas formas jurídicas. Conferências proferidas na PUC-RJ por Michel Foucault em 1973*. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado, Rio de Janeiro: Nau, 2013b.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. Édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2015. pp.33-80.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

\_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1979*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2004b.

JAKOBS, Günther. Direito Penal do Cidadão e Direito Penal do Inimigo. In: \_\_\_\_\_; CANCIO MELIÁ, Manuel. *Direito Penal do Inimigo – noções e críticas*. Organização e Tradução André Luís Callegari e Nereu José Giacomolli. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

LAZZARATO, Maurizio. *As revoluções do capitalismo*. Trad. Leonora Corsini, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

O GLOBO. *Time digital de Bolsonaro distribui conteúdo para 1.500 grupos de WhatsApp*. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/time-digital-de-bolsonaro-distribui-conteudo-para-1500-grupos-de-whatsapp-23134588>>. Acesso em: 22 nov 2018.

ORWELL, George. 1984. 2ª ed., trad. Wilson Velloso. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

REVISTA ÉPOCA. Eduardo Bresciani. *Filho de Bolsonaro diz que marqueteiro de Trump vai ajudar seu pai: Eduardo Bolsonaro fará contatos com Steve Bannon durante a campanha*. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/filho-de-bolsonaro-diz-que-marqueteiro-de-trump-vai-ajudar-seu-pai-22963441>>. Acesso em: 19 nov 2018.

THE WASHINGTON POST. *After working for Trump's campaign, British data firm eyes new U.S. government contracts*. Disponível em: <[https://www.washingtonpost.com/politics/after-working-for-trumps-campaign-british-data-firm-eyes-new-us-government-contracts/2017/02/17/a6dee3c6-f40c-11e6-8d72-263470bf0401\\_story.html?noredirect=on&utm\\_term=.663c452fe98e](https://www.washingtonpost.com/politics/after-working-for-trumps-campaign-british-data-firm-eyes-new-us-government-contracts/2017/02/17/a6dee3c6-f40c-11e6-8d72-263470bf0401_story.html?noredirect=on&utm_term=.663c452fe98e)>. Acesso em: 20 nov 2018.

UOL-UNIVERSO ON LINE. *Facebook apaga contas do MBL antes das eleições: "violação dos padrões"*. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/rfi/2018/07/25/facebook-apaga-contas-do-mbl-antes-das-eleicoes-violacao-dos-padroes.htm>>. Acesso em: 22 nov 2018.

# “EM PLENO FOUCAULT”: ARQUEOLOGIA E ENGAJAMENTO POLÍTICO

Daniela Lima<sup>1</sup>

Resumo: Em 1969, Michel Foucault (1926-1984) se tornou chefe do departamento de filosofia da Universidade de Vincennes e publicou *Archéologie du Savoir*. Um ano intenso, no qual Foucault passa a encarnar a figura de intelectual engajado, o que se relaciona tanto com a experiência efervescente em Vincennes como primeiro período de sua obra, a Arqueologia (década de 1960). Ou seja, diferentemente das interpretações clássicas que atribuem apenas ao seu segundo período, a Genealogia (década de 1970), uma dimensão política, havia na Arqueologia um potencial para suscitar novas formas de engajamento político.

Palavras-chave: Foucault – arqueologia – saber – política – engajamento.

## INTRODUÇÃO: AS ARMADILHAS DE VINCENNES

*“Quando as pessoas seguem Foucault, quando têm paixão por ele, é porque têm algo a fazer com ele, em seu próprio trabalho, na sua existência autônoma”<sup>2</sup>*

Em 1969, Michel Foucault “inventa o Foucault que todo mundo conhece, das manifestações e dos manifestos, das ‘lutas’ e da ‘crítica’”<sup>3</sup>. Nos corredores da Universidade Vincennes, que abriu as portas em janeiro do mesmo ano, Foucault passou a “encarnar a própria figura de intelectual militante”<sup>4</sup>. Vincennes era uma universidade experimental, marcada tanto pela agitação do Maio de 1968 como pelas armadilhas das autoridades universitárias. Em uma entrevista concedida à *Le Nouvel Observateur*, Foucault, então diretor do departamento de filosofia, descreve essas armadilhas: “nos deixaram avançar numa direção da qual nos anunciam, agora, estar fechada”<sup>5</sup>. Ou seja, as mesmas autoridades que prometeram liberdade total aos vincennois tentavam reprimi-la quando eles a exerceram.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Pesquisadora vinculada ao NUFFC - UFRJ (Núcleo de Filosofia Francesa Contemporânea da UFRJ). Contato: daniela\_plima@hotmail.com. Orientador: André Constantino Yazbek. Pesquisa financiada pela Capes.

<sup>2</sup> DELEUZE, *Conversações: 1972-1990*, p. 108.

<sup>3</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p. 195.

<sup>4</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p. 195.

<sup>5</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V. VII*, p. 190.

A situação é bastante complicada. Há os que dizem: “É preciso suprimir a cadeira de filosofia. Ela já fez muitos estragos e devemos esperar o pior quando os estudantes da nova geração (os de Vincennes em particular) chegarem aos Liceus. Começemos por colocar fora de circuito os estudantes de Vincennes e, pouco a pouco, de supressão em supressão, faremos uma limpeza no secundário e no superior”.<sup>6</sup>

O ministro da Educação Nacional, Olivier Guichard, havia comunicado ao presidente de Vincennes, M. Jean Cabot, que não concederia licenciatura aos estudantes do departamento de filosofia. Na Rádio Luxemburgo, Guichard justificou sua atitude mostrando alguns títulos de cursos dedicados ao marxismo e à política de modo geral. Para as autoridades universitárias, o que se fazia em Vincennes não era filosofia. Com efeito, a liberdade de cátedra dizia respeito a uma determinada filosofia, que deveria ser protegida daquilo que Jacques Rancière, Étienne Balibar, Judith Miller, Alain Badiou e, é claro, Michel Foucault faziam em suas aulas. Na entrevista à *L’Obs*, Foucault faz uma pergunta que não cessa de ressurgir: “O que a filosofia (a cadeira de filosofia) tem de tão precioso e de tão frágil para que seja preciso protegê-la com tantos cuidados?”<sup>7</sup>.

Não devemos subestimar a ameaça [*de supressão da cadeira de filosofia*]: ela existe. Mas ela nunca deixou de existir. Na França, faz parte das condições de existência da cadeira de filosofia. É o policial necessário à intriga: graças a ele, a cortina não se fecha.<sup>8</sup>

A universidade de Vincennes, assim como a cadeira de filosofia, tinha na ameaça uma das suas condições de existência. Criada como resposta gaullista às críticas dirigidas às universidades em Maio de 1968, vivia sob ameaça de fechamento. Tratava-se de uma experiência de liberdade que o gaullismo pretendia limitar e controlar. Não por acaso, a universidade foi construída no centro de um bosque, mantendo professores e estudantes considerados perigosos longe do *Quartier Latin*. No entanto, a liberdade estava em constante disputa em Vincennes e, assim sendo, não havia limite que não pudesse ser contraído ou excedido.

Durante vários anos a imprensa aborda essa questão [fechamento de Vincennes]. Segundo sua opção política os jornais se perguntam se Vincennes será (ou deverá ser) fechada. “Vincennes em sursis”, “Vincennes deve viver”, etc., é o que se lê por muitos meses [...]. Vincennes viverá. Mas – e por muito tempo – nesse clima de violência instaurado desde o início.<sup>9</sup>

Foucault descreve a atmosfera de Vincennes como “uma colmeia barulhenta, onde cada qual procura seu lugar”<sup>10</sup>. Um ambiente no qual o cargo de chefe de departamento era

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V.VII*, p. 187.

<sup>7</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V.VII*, p. 184.

<sup>8</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V.VII*, p. 186.

<sup>9</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p. 194.

<sup>10</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p. 190.

impossível de ser exercido, visto que não havia espaço para a figura de um “chefe”. Com efeito, Foucault passa a exercer algo como o avesso da chefia, usando sua influência para garantir a liberdade prometida inicialmente aos alunos e professores. Recusou-se a qualquer forma de conciliação que dependesse de mudanças de conteúdo ou de formas pedagógicas. Posteriormente, organizou uma coletiva de imprensa para responder as acusações de Guichard, na qual declarou: “sendo a vocação de Vincennes estudar o mundo contemporâneo [...] como o departamento de filosofia poderia deixar de ser uma ‘reflexão sobre a política?’”<sup>11</sup>.

## QUE POLÍTICA ANTES DA GENEALOGIA?

A pergunta “o que é um filósofo” foi feita diversas vezes a Michel Foucault e suas diferentes respostas poderiam se tornar um mapa das transformações de seu pensamento. Em 1966, Foucault responde que um filósofo é “aquele que desempenha de alguma forma o papel de arqueólogo, que estuda o espaço no qual se desdobra o pensamento, assim como as condições desse pensamento, seu modo de constituição”<sup>12</sup>. De fato, a resposta dialoga com a Arqueologia, primeiro período de seu pensamento, que se estende de 1961 a 1969, e tem como principais obras *Histoire de la Folie à L'âge Classique* (1961), *Naissance de la Clinique* (1963), *Les Mots et les Choses* (1966) e *L'Archéologie du Savoir* (1969). As quatro obras carregam em si mesmas – e umas em relações às outras – um dos princípios fundamentais da Arqueologia, a saber, a ideia de descontinuidade. Passaram por elaborações, reelaborações, críticas, autocríticas, enfim, por processos descontínuos de descoberta. Para Foucault, a descontinuidade era, “ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa”<sup>13</sup>. Com efeito, *L'Archéologie du Savoir*, última obra do período arqueológico, não era apenas uma forma de “rebater leituras errôneas”<sup>14</sup> e “esclarecer mal-entendidos”<sup>15</sup> de *Les Mots et les Choses*, nem uma tentativa de unificar suas obras anteriores, reduzindo e apagando descontinuidades. Era, ao contrário, uma afirmação da descontinuidade.

Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu me teria obstinado nisso, cabeça baixa, se não preparasse – com as mãos um pouco febris – o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, enterrá-lo longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que não terei mais que encontrar? Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo.<sup>16</sup>

Em *L'Archéologie du Savoir*, Foucault apresenta um novo método de fazer história, cujo elemento fundamental é a descontinuidade. Colocando em questão a história clássica,

---

<sup>11</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p. 193.

<sup>12</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V. IV*, p. 36.

<sup>13</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 11.

<sup>14</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p. 173.

<sup>15</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p. 173.

<sup>16</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 21.

que, centrada em uma busca pela origem e em processos de totalização, pretendia superar, negar ou suprimir acontecimentos dispersos para que aparecesse “a continuidade dos acontecimentos”<sup>17</sup> ou “o rosto de uma época”<sup>18</sup>. Por sua vez, o método arqueológico não está centrado na interpretação e na busca por um núcleo de significação comum, mas na descrição de práticas discursiva e nas suas condições de possibilidade. O objeto dessa nova história é o enunciado, o discurso e, evidentemente, o saber. Portanto, Foucault chega a Vincennes após um percurso marcado, sobretudo, pelas “questões relativas à constituição dos saberes”<sup>19</sup>.

Em Vincennes ele [Foucault] dá cursos sobre Nietzsche e em sua aula inaugural no Collège de France, em dezembro de 1970, aproxima-se mais das preocupações da *Archéologie du Savoir* que das elaborações posteriores sobre o poder. Seus artigos ou conferências desse período continuam surpreendentemente marcados por preocupações teóricas e por seu estilo anterior [*Arqueologia*] [...] Foucault ficou dois anos em Vincennes. Dois anos movimentados que serão essenciais em sua vida, em sua carreira, em sua obra. Pois é ali que ele realmente volta à política, reencontra a história, “como um escafandro depositado no fundo do mar e que de repente a tempestade carrega até a praia”<sup>20</sup>.

Segundo a interpretação de Didier Eribon, que se tornou clássica, visto que outros comentadores, como Maurice Blanchot, também compartilham dela, a obra de Foucault só se tornaria política a partir da década de 1970. Como visto nas citações, a Arqueologia seria um período marcado por “preocupações teóricas”, que não apresentariam, em si mesmas, um caráter político. Não por acaso, Eribon afirma que apenas em Vincennes Foucault “se volta à política”. Para o autor, a prática política em Vincennes foi condição de possibilidade da politização da teoria foucaultiana no período genealógico. Ou seja, a questão que retorna nesta interpretação é a relação entre teoria e prática: por um lado, a Arqueologia se reduziria às questões teóricas menores, sem caráter político e, portanto, sem prática política associada. Por outro, a prática política em Vincennes levaria às questões relativas ao poder, estas sim políticas. Com efeito, uma perspectiva não totalizante da relação entre teoria e prática abriria espaço para outras interpretações sobre o período arqueológico.

Ora concebíamos a prática como aplicação da teoria, como uma conseqüência, ora, ao contrário, como devendo inspirar a teoria, como sendo ela própria criadora de uma forma de teoria advir. Em todo caso, concebiam-se suas relações sob a forma de totalização, em um sentido ou em outro. Talvez, para nós [Deleuze e Foucault], a questão se formule de outra maneira. As relações teoria-prática são muito mais parciais e fragmentárias<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 10.

<sup>18</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 41.

<sup>19</sup> MUCHAIL, *Foucault, simplesmente*, p. 9.

<sup>20</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p. 194-5.

<sup>21</sup> DELEUZE *apud* FOUCAULT, *Ditos e escritos V. IV*, p. 36.

A partir dessa perspectiva, é possível questionar se não haveria, nas obras do período arqueológico, “uma multiplicidade de peças e de pedaços ao mesmo tempo teóricos e práticos”<sup>22</sup> que constituíram uma dimensão política. Em consonância com essa perspectiva, Gilles Deleuze mostra, em seu célebre livro sobre Foucault, aquilo que seria o esboço de uma filosofia política em *L'Archéologie du Savoir*<sup>23</sup>. Esse esboço se apoiaria, sobretudo, na descrição das relações entre meios discursivos (enunciados e, conseqüentemente, discursos e saberes) e não-discursivos (instituições, práticas políticas e econômicas).

Uma instituição comporta ela mesma enunciados, por exemplo, uma constituição, uma carta, contrato, inscrições e registros. Inversamente, os enunciados remetem a um meio institucional sem o qual os objetos surgidos nesses lugares do enunciado não poderiam ser formados, nem o sujeito que fala de tal lugar (por exemplo, a posição do escritor numa sociedade, a posição do médico no hospital [...]).<sup>24</sup>

Segundo Foucault, a prática discursiva é definida como “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 de uma função enunciativa”<sup>25</sup>. Ou seja, a constituição da prática discursiva, em seu conjunto de regras, guarda uma dimensão política que, parafraseando Foucault, não é visível e não é oculta. O paradoxo visível/oculto leva à ideia de que não havia uma política na Arqueologia e que o período arqueológico só se tornaria, de fato, político a partir de uma reinterpretação genealógica, na qual o debate sobre o poder tornaria visível e expressa sua dimensão política. Neste ponto, talvez seja importante retomar as “peças” e “pedaços”, que possibilitaram a relação entre *L'Archéologie du Savoir* e *Surveiller et Punir*<sup>26</sup>, livro que inaugura a fase genealógica.

A Genealogia, como dito anteriormente, é a fase cujo tema central é o poder, ou, mais precisamente, as formas e os exercícios do poder. O poder não é algo que se possa adquirir ou possuir, mas relações de força desiguais e móveis. O poder só existe em ato. Para Foucault<sup>27</sup>, “estamos necessariamente ‘no’ poder”, “dele não se escapa”, “não existe a ele exterior absoluto”. A ideia de que estamos “no poder” e, conseqüentemente, imersos de forma inelutável em relações macro e micropolíticas, exige um segundo olhar para a interpretação que admite um “fora da política” na obra de Foucault. *Surveiller et Punir*, publicado seis anos após de *L'Archéologie du Savoir*, apresenta a instituição carcerária em sua relação heterogênea entre meios discursivos e não-discursivos, entre a constituição dos saberes e o exercício do poder, de modo que não há uma primazia do poder sobre o saber, mas uma relação de interdependência entre saber e poder, uma vez que “as relações de poder implicam as relações de saber, estas, em compensação, supõem aquelas”<sup>28</sup>. Portanto, uma

---

<sup>22</sup> DELEUZE *apud* FOUCAULT, *Ditos e escritos V. IV*, p. 37.

<sup>23</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 21.

<sup>24</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 21

<sup>25</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 144.

<sup>26</sup> O período genealógico ainda abrange o primeiro volume de *Histoire de la Sexualité: La Volonté de Savoir* (1976).

<sup>27</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade V.I*.

<sup>28</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 90.

interpretação possível é que não há uma passagem do Foucault-saber para o Foucault-poder, visto que já existiam fragmentos ainda não nomeados de poder no método arqueológico, além de uma dimensão política ligada à constituição dos saberes. Havia uma política na Arqueologia.

### “EM PLENO FOUCAULT”

“Já é noite nesse 23 de janeiro de 1969 quando os grupos compactos da CRS (*Compagnie Republicaine de Sécurité*) avançam em direção ao estranho conjunto de edifícios que em alguns meses surgiram junto ao *Bois de Vincennes*”<sup>29</sup>. Passaram-se apenas dez dias entre a abertura da universidade e a primeira invasão da polícia. Estudantes acossados nas escadas tentavam se proteger com barricadas feitas por mesas e cadeiras. “A imprensa da direita e os jornais populares a denunciam como ‘um bando de esquerdistas’”<sup>30</sup>. A armadilha estava posta. Na entrevista ao *L’Obs*, Foucault pede que digam “de modo claro o que é a filosofia e em nome do que – de qual texto, qual critério ou verdade –”<sup>31</sup> se rejeita o que faziam em Vincennes.

A universidade fora construída em uma zona cinzenta entre a ideia gaullista de isolar os criadores de problemas e as demandas dos movimentos estudantis, que pediam uma abertura das universidades aos trabalhadores e aos imigrantes, práticas de ensino que privilegiassem a reflexão política e a livre circulação de informação entre professores e alunos. Com efeito, no centro dos questionamentos dos movimentos estudantis estavam as críticas aos pensamentos e práticas institucionais e, conseqüentemente, ao umbral do saber: a universidade. Havia uma nova forma de engajamento, que pressupunha “uma crítica radical das formas de pensamento que suportam subterraneamente as instituições”<sup>32</sup>. Neste ponto, *L’Archéologie du Savoir* não representava apenas um esboço político, como apontava Deleuze, mas um apontamento para o futuro. No capítulo VI, *Science et Savoir*, Foucault propõe, entre outras arqueologias, uma análise do saber político:

Tentariamos ver se o comportamento político de uma sociedade, de um grupo ou de uma classe não é atravessado por uma prática discursiva determinada e descritível. [...], ela definiria o que pode tornar-se objeto de enunciação, os conceitos que aí se encontram empregados e as escolhas estratégicas que aí se operam. Em lugar de analisá-lo – o que é sempre possível – na direção da *episteme* a que pode dar lugar, analisaríamos esse saber na direção dos comportamentos, das lutas, dos conflitos, das decisões e das táticas. Faríamos aparecer, assim, um saber político que não é da ordem de uma teorização secundária da prática e que não é, tampouco, uma aplicação da teoria<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p. 187.

<sup>30</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p. 188.

<sup>31</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V.VII*, p. 184.

<sup>32</sup> ERIBON, *Michel Foucault e seus contemporâneos*, p. 42.

<sup>33</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 234-5.

Com efeito, “as peças e pedaços ao mesmo tempo teóricos e práticos” contidos na Arqueologia podem representar uma forma de engajamento político, a partir da análise das formações, deformações e transformações de um saber. Dessa forma, Foucault propõe uma alternativa para as formas de engajamento centradas na “biografia geral e exemplar do homem revolucionário”<sup>34</sup> e na aparição de uma “consciência revolucionária”<sup>35</sup>. Uma forma de engajamento que poderia ser considerada anti-humanista, uma vez que não estava centrada na figura do homem.

No período arqueológico, sobretudo em *Les Mots et les Choses* e em *L'Archéologie du Savoir*, Foucault “desloca o homem do centro da história e da origem dos saberes”<sup>36</sup>, movimento que pode ser considerado filosófico e político. Afinal, a perspectiva anti-humanista colocava em xeque o hegelianismo, a fenomenologia, o existencialismo, o marxismo e, mais frontalmente, a aproximação entre o existencialismo e o marxismo proposta por Jean-Paul Sartre em *La Critique de la Raison Dialectique*. Para Foucault a aproximação entre a dialética e o humanismo, mais precisamente, o humanismo de Hegel, Sartre e Marx, “promete ao ser humano, de algum modo, que ele se tornará um homem autêntico e verdadeiro. Ela promete o homem ao homem”<sup>37</sup>. De fato, é uma promessa tentadora ver surgir, de si mesmo, o “homem autêntico e verdadeiro”. Este homem que, por estar no centro da história e da origem dos saberes, teria um parentesco com Deus.

Ora, parece-me que, ao escrever *A crítica da razão dialética*, Sartre de algum modo pôs um ponto final, fechou o parêntese sobre todo esse episódio de nossa cultura começado com Hegel. Ele fez tudo o que pôde para integrar a cultura contemporânea [...] à dialética<sup>38</sup>.

De acordo com a citação, *La Critique de la Raison Dialectique* seria uma tentativa de pensar o século XX com ferramentas do século XIX. Para Foucault, o pensamento dialético se desenvolveu “em referência à existência, ou seja, ao problema das relações entre o indivíduo e a sociedade, entre a consciência e a história, entre a práxis e a vida”<sup>39</sup>. No entanto, “o pensamento não-dialético que se constitui nos dias de hoje não põe em jogo a natureza ou a existência, mas, sim, o que é o saber”<sup>40</sup>. Com efeito, essa perspectiva corresponde a uma forma de engajamento, que surgiu, ainda sem nome, em Maio de 68 e que segue como um apontamento para nós hoje.

Quando desembarquei em Paris, no dia 3 de maio [de 1968], comprei os jornais na estação de Lyon e, diante das manchetes sobre a primeira revolta estudantil, disse a minha mulher, com uma calma, ao que parece, estranha, eis aí, aconteceu, chegamos lá... ‘Onde?’, perguntou-me ela. Em pleno Foucault... pois, afinal, *As palavras e as coisas*

---

<sup>34</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 235.

<sup>35</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 235.

<sup>36</sup> MUCHAIL, *Foucault, simplesmente*, p. 115.

<sup>37</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V.VII*, p. 152.

<sup>38</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V.VII*, p. 152-3.

<sup>39</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V. VII*, p. 154.

<sup>40</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V.VII*, p. 154.

não era o formidável anúncio da rachadura geológica de nossa cultura humana, humanista que havia de produzir-se em maio de 68?<sup>41</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: NÓS, OS ESCAFANDRISTAS

*“O que restou da passagem de Foucault por Vincennes? Ele teve a oportunidade de estabelecer certas diretrizes que teriam efeitos duradouros na paisagem intelectual francesa. Pois apesar das turbulências Vincennes alcançaria sua velocidade de cruzeiro e seu departamento de filosofia conheceria um grande esplendor, com Deleuze, Lyotard, Scherer... [...] Ao deixar o departamento de filosofia nas mãos de François Châtelet, Michel Foucault sabia que lhe confiava um legado difícil de administrar. Sabia que lhe entregava um foco de conflitos. Mas também um lugar de efervescência intelectual”.*<sup>42</sup>

Didier Eribon recorre à metáfora do escafandrista para ilustrar o retorno de Foucault à política em Vincennes: “como um escafandro depositado no fundo do mar e que de repente a tempestade carrega até a praia”. Para Eribon, o fundo do mar, associado ao período arqueológico, seria um lugar inerte/apolítico. É apenas quando o escafandrista, ou melhor, quando Foucault chega à praia, carregado pela tempestade de Vincennes, que teria início seu período político. Essa cisão política é um excelente material para o filósofo- arqueólogo: como se criou um dentro e um fora da política “em pleno Foucault”?

Existem alguns movimentos possíveis em direção a uma resposta. O primeiro, como dito anteriormente, é que a dimensão política da Arqueologia não é visível e expressa, a despeito dos esforços de Michel Foucault, que deu algumas entrevistas nas quais citava a importância das formações discursivas para a prática política. Em *Réponse à une question*, ensaio publicado na revista *Espirit*, em 1968, Foucault destaca que seu “trabalho de cupim”<sup>43</sup> sobre os arquivos mostrava a importância “do estatuto, das condições de exercício do funcionamento, da institucionalização dos discursos científicos”<sup>44</sup> para a prática política.

Contudo, é apenas na década de 1970, com a Genealogia, que essa dimensão, se torna visível e expressa. Portanto, é possível questionar se há uma passagem entre Foucault-saber e Foucault-poder, visto que o poder sempre esteve presente nas obras de Foucault – ainda que não nomeado. Dessa perspectiva, a Genealogia seria o exercício de virar a tapeçaria do saber e perceber em quais tramas de poder ele fora constituído.

Outro ponto relevante é que intelectuais universais, como Jean-Paul Sartre, viam nas obras de Foucault certo reacionarismo codificado, certa falta de clareza de posicionamento,

---

<sup>41</sup> CLAVEL *apud* MUCHAIL, *Foucault, simplesmente*, p. 117.

<sup>42</sup> ERIBON, *Michel Foucault*, p. 196.

<sup>43</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V. VI*, p. 16.

<sup>44</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos V. VI*, p. 17.

certo vazio político. Na entrevista *Polemic, politics and problematizations*, publicada em 1984, Foucault ironiza que tenha sido situado “sucessiva, e às simultaneamente, em todos os lugares do tabuleiro político”<sup>45</sup>. Acusam-no de reacionário por *Les Mots et les Choses*; acusam-no de marxista por Vincennes. Acusam-no de apolítico. Talvez perspectivas que não se baseassem em oposições e convergências universais, mas em diferenças e descontinuidades, trouxessem uma perturbação necessária para as formas tradicionais de engajamento político. Por fim, este seria um apontamento da Arqueologia para o solo presente: como nós, escafandristas, vamos olhar para a experiência de Vincennes hoje?

### **“IN THE ESSENCE OF FOUCAULT”: ARCHEOLOGY AND POLITICAL ENGAGEMENT**

Abstract: In 1969 Michel Foucault (1926-1984) became head of the philosophy department of the University of Vincennes and published *Archéologie du Savoir*. An intense year, in which Foucault embodies the figure of engaged intellectual, which is related both to the effervescent experience in Vincennes and to the first period of his work, Archeology (1960s). That is, unlike the classical interpretations that attribute only to its second period, the *Genealogy* (1970s), a political dimension, there was in Archeology a potential to raise new forms of political engagement.

Keywords: Foucault – archeology – knowledge – politics – engagement.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

\_\_\_\_\_. *Conversações: 1972-1990*. São Paulo: Editora 34, 2006.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos V. VI: Repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V. I: Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense, 2014a.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade V.I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014b.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V. IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V. VII: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense, 2017

---

<sup>45</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 221.

MUCHAIL, Salma. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

# DE CANGUILHEM A FOUCAULT, EM TORNO DA PSICOLOGIA

Marcio Luiz Miotto<sup>46</sup>

Resumo: O presente trabalho pretende comparar o debate ocorrido entre Georges Canguilhem e Robert Pagès em *Qu'est-ce que la Psychologie?*, de 1956, com os escritos de Michel Foucault publicados nos anos 1950. Para isso, após alguns apontamentos históricos, faz-se uma breve análise dos textos de Foucault publicados em 1954, *Maladie Mentale et Personnalité* e a *Introduction à Le Rêve et l'Existence*. Os textos de Foucault são então confrontados com o debate entre Canguilhem e Robert Pagès, que por sua vez são analisados e comparados com outros dois textos de Foucault publicados em 1957, *La Psychologie de 1850 à 1950* e *La Recherche Scientifique et la Psychologie*. Tenta-se mostrar que o início da trajetória de Foucault não apenas dialoga com diversos temas sobre a Psicologia e as Ciências Humanas colocados por Canguilhem e Pagès, mas também ensaia respostas cujo teor será mais visível em *Folie et Dérailson* e na *Introduction à l'Anthropologie de Kant*.

Palavras-chave: Michel Foucault – Georges Canguilhem – Robert Pagès – Psicologia – Ciências Humanas – Filosofia francesa contemporânea.

O presente trabalho pretende analisar a questão ética e epistemológica da Psicologia e das Ciências Humanas a partir da célebre conferência de Georges Canguilhem (1904-1995), *Qu'est-ce que la Psychologie?*, enunciada em 18 de dezembro de 1956 e, a partir desses temas, fazer uma análise precisa de sobre como o “jovem” Michel Foucault (1926-1984) compôs suas questões “antropológicas” nos primeiros escritos publicados nos anos 1950, antes e durante a estadia na Suécia. O objetivo principal não é, desse modo, deter-se nas relações integrais – que perduram por décadas – entre os pensamentos de Canguilhem e Foucault, nem de estabelecer continuidades de interlocução pessoal que não existiram até a escritura de *Folie et Dérailson*. Tampouco se trata de apenas delinear integralmente o estatuto da psicologia nesses dois autores. No presente momento, trata-se de realçar dois outros problemas: 1) em que sentido as posições dos primeiros textos publicados de Foucault, que envolvem também um debate em torno da psicologia, dizem respeito aos compromissos mais alargados de uma *fundação*, e depois de uma *contestação*, das ciências humanas e dos antropologismos filosóficos; e 2) em que sentido esses textos, em pleno caminho a uma história da loucura, poderiam ser lidos como uma espécie de *resposta* às mesmas questões éticas e epistemológicas sobre a Psicologia colocadas pela conferência de Canguilhem. Em jogo estão os compromissos iniciais de Foucault em tentar fundar uma visão de homem – uma “antropologia” – que dê suporte às ciências humanas em geral e à psicologia em particular. Compromissos iniciais cujo tom mudará rapidamente, quando essas tentativas iniciais de *fundar* as ciências humanas se converterão na *crítica* ao próprio debate em torno do

---

<sup>46</sup> Professor Adjunto de Fundamentos Filosóficos da Psicologia (UFF-RPS).

homem moderno. Em suma, trata-se aqui de evidenciar os compromissos do “jovem” Foucault contrapondo-o com o debate colocado por Canguilhem, inclusive para realçar como Foucault julga necessário ultrapassar um nível epistemológico para dar conta da questão antropológica sob um outro nível, doravante chamado de “arqueológico”.

Dados os termos, cabe analisar preliminarmente as posturas do “jovem” Foucault, demonstrando a economia sob a qual o tom de seus escritos muda da “fundação” (textos de 1954) à “crítica” (textos de 1957). No entretempo dessas argumentações ocorre a conferência de Canguilhem, bem como a breve polêmica entre Canguilhem e Robert Pagès em *Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la Psychologie?'*<sup>47</sup>.

Entre Canguilhem e Pagès estão em jogo temas como o da fundação, a unidade e o papel prático da Psicologia. Temas ricos em consequências, especialmente se confrontados com as considerações do “jovem” Foucault, que ensinava Psicologia em Lille e na ENS entre 1952 e 1955 e se deparava com o mesmo universo de problemas. Conforme sugerido, a confrontação dessas posturas permite demonstrar diversos termos sob os quais, já nos escritos dos anos 1950, Foucault julga preciso ultrapassar um nível de análise epistemológico para dar conta dos conhecimentos sobre o homem, apontando questões que serão aprofundadas em suas teses sobre a loucura e Kant. Na resposta de Foucault aos termos colocados por Canguilhem e Pagès, também é possível destacar como Foucault começa a responder singularmente às mesmas questões fundamentais da Psicologia, sobre sua unidade, cientificidade e implicações éticas (e também políticas, conforme já comentou Braunstein<sup>48</sup>).

Seguindo tais interrogações, a primeira parte do artigo analisará alguns aspectos históricos e gerais dos dois projetos antropológicos publicados por Foucault em 1954. Em seguida, trata-se de analisar a conferência de Canguilhem e a resposta de Pagès, extraíndo daí as questões da Psicologia e de certos debates correntes nos anos 1950-1960. Reunidas tais questões, os textos de Foucault publicados em 1957 até *Folie et Dérison* e *Introduction à l'Anthropologie de Kant* serão lidos ao mesmo tempo como uma “autocrítica” de Foucault às posições de 1954 e uma resposta às questões epistemológicas então colocadas. Tem-se, nesse caminho, parte dos fatores que conduzem Foucault da “fundação” à “crítica” dos antropologismos.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS

Alguns dados históricos são importantes para fixar os termos. Em primeiro lugar, é pouco provável que Foucault tenha se deparado, ao menos diretamente, com a conferência de Canguilhem. Se nos fiarmos na biografia de Eribon<sup>49</sup>, durante os anos 1950 Foucault teve

---

<sup>47</sup> PAGÈS, “Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'”, p. 87-97. “Les remarques de M. Robert PAGÈS sont l'élaboration et le développement de son intervention dans la discussion qui suivit la conférence du Collège Philosophique” (Cf. la note de Canguilhem sur l'intervention de Pagès, p. 98).

<sup>48</sup> BRAUNSTEIN, “La Critique Canguilhémienne de la Psychologie”, p. 181-190.

<sup>49</sup> ERIBON, *Michel Foucault (1926-1984)*.

“algum” acesso aos escritos de Canguilhem por meio de Althusser. Numa carta de Foucault enviada a Canguilhem durante junho de 1965, consta:

Quando comecei a trabalhar, faz dez anos, eu não o conhecia nem conhecia seus livros. Mas não teria feito o que fiz se não os tivesse lido. (Meu trabalho) traz sua marca profunda. Não sei bem dizer como, nem em que lugares exatos (...) porém o senhor deve perceber que (...) minhas “contraposições” (...) só são possíveis a partir do que o senhor fez, dessa camada de análises que o senhor introduziu, dessa “eidética epistemológica” que o senhor inventou.<sup>50</sup>

Durante a conferência de Canguilhem, em 18 de dezembro de 1956, Foucault provavelmente estava entre Uppsala e Paris, enquanto a publicação da conferência em 1958 já coincidia com a interlocução de Foucault – que já tinha vários escritos de *Folie et Déliraison* – com Canguilhem, embora nesse ano Foucault também partiu da Suécia para Varsóvia. De todo modo, independente do resultado, é possível dizer – veremos – que em diversos níveis as preocupações de Foucault, no mesmo período, ligam-se diretamente com o mesmo universo de questões da conferência, tais como a da unidade e do princípio lógico da Psicologia, a do fundamento das ciências humanas e a de suas aplicações práticas e consequências éticas e políticas.

Em segundo lugar, se a breve polêmica entre Canguilhem e Pagès data de 1956, essa data por assim dizer *separa* duas séries de publicações dos primeiros textos de Foucault, pois ele publicou seus dois primeiros textos em 1954 e outros dois em 1957. Em 1954 ele publica seu primeiro livro, *Maladie Mentale et Personnalité*, e uma longa *Introduction à Le Rêve et l'Existence*, texto fundador da *Daseinsanalyse* escrito por Ludwig Binswanger. E em 1957 aparecem dois artigos: *La Recherche Scientifique et la Psychologie* e *La Psychologie de 1850 à 1950*.

O texto de *La Psychologie de 1850 à 1950* foi escrito entre 1952 e 1953 e reunia algum conteúdo das aulas de Foucault na Universidade de Lille e na ENS. Mas, publicado apenas em 1957, esse texto se avizinha mais das posições de *La Recherche Scientifique et la Psychologie* (também publicado em 1957) do que dos textos de 1954. De saída, vale fixar que o resultado dessas datas é importante: um texto publicado em 1957 apresenta dados pensados por Foucault em seus cursos, *anteriormente* às publicações de 1954 e com compromissos diversos delas (o que significa que no início dos anos 1950 Foucault não cultivava apenas as posições apresentadas em 1954). Além disso, Jean-François Braunstein alinha esses dois textos de 1957 como “alimentados” pela conferência de Canguilhem de 1956, no que configuraria uma “critique ‘gauchiste’ de la psychologie”<sup>51</sup>. Mas, como se vê, Foucault teria escrito esses textos bem antes. Recordando-se da situação, Denis Huisman, que encomendou o texto a Foucault, escreve: Foucault “era na época chefe do laboratório de psicologia da ENS – Rue d'Ulm – e assistente de psicologia na Universidade de Lille onde ele inaugurava um Instituto de Psicologia novo em folha. O artigo foi escrito em 1952-1953 e me foi enviado em 1953”<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> ERIBON, *Michel Foucault (1926-1984)*, p. 112.

<sup>51</sup> BRAUNSTEIN, “La Critique Canguilhemienne de la Psychologie”, p. 181.

<sup>52</sup> HUISMAN, “Note sur l'article de Michel Foucault”, p. 177.

Conforme David Macey<sup>53</sup>, entre o fim de 1952 e o início de 1955 o jovem filósofo dividia seu tempo dando aulas de psicologia em Lille (ali passava “duas ou três noites na semana” em um hotel) e na *École Normale* (onde foi “répétiteur agrégé” convidado por Althusser). Depois da publicação de *Maladie Mentale et Personnalité*, afirma Eribon<sup>54</sup>, Foucault discutia frequentemente sobre psicologia com Jean Hyppolite. Em fevereiro de 1955, Hyppolite, tornado diretor da ENS, planejava reunir na instituição um círculo de estudiosos de Filosofia e Psicologia. André Ombredane, um dos fundadores do CERP (*Centre d’Etudes et Recherches Psychotechniques*) com Jean-Marie Faverge, coordenou ali desde essa época um seminário de Psicologia. Foucault participou de uma primeira reunião em fevereiro, com Ombredane, Hyppolite e outros. Mas ainda em 1954 recebeu um convite de Georges Dumézil para ocupar os cargos de diretor da *Maison de France* e “*lecteur*” na Universidade de Uppsala. Em agosto de 1955 Foucault assumiu as funções na Suécia, num período que duraria três anos, com pesquisas na biblioteca de Eric Waller em Uppsala e visitas de verão aos *Archives Nationales* e à biblioteca do Arsenal<sup>55</sup>. Desde então recebeu, até a ida à Polônia em 1958, diversas visitas de conferencistas, incluindo Hyppolite. E conforme mencionado, em 1958 sai da Suécia e vai a Varsóvia, onde revisa *Folie et Dérison* e envia no fim de 1958 um espesso manuscrito a Georges Canguilhem. No fim de 1959 vai a Hamburgo, onde se dedica à *Introdução à Antropologia de Kant* e elabora sua tradução.

Diante desse panorama, importa verificar as diferenças entre os textos de 1954 (que apresentam propostas “antropológicas”) e 1957 (que começam a criticar a Psicologia), e entre eles o debate Canguilhem-Pagès. Considerando os dois textos publicados por Foucault em 1954, cada qual possui projetos diversos e inclusive antagônicos: o primeiro texto, *Introduction à Le Rêve et L’Existence*, critica os objetivismos e naturalismos do século XIX em nome de uma “antropologia” de base fenomenológico-existencial que daria conta das contradições das ciências humanas. Já *Maladie Mentale et Personnalité* inverte os valores: o livro critica inclusive as abordagens existenciais, advogando uma ultrapassagem das “dimensões psicológicas” da doença mental em direção a certo viés correlato ao materialismo dos psiquiatras marxistas e pavlovianos dos anos 50, ligados ao Partido Comunista Francês, ao fim do regime de Stalin e à revista *La Raison*, em voga naquela época, mesmo que Foucault tenha saído do PCF em outubro de 1952 (Foucault adere ao PCF em 1950 e sai em outubro de 1952. Em 1953, ainda apresentou seminários sobre Pavlov aos alunos da ENS<sup>56</sup>).

## O “JOVEM” FOUCAULT: DO FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO À INQUIETUDE SOBRE AS CIÊNCIAS HUMANAS

Segundo a *Introduction à Le Rêve et l’Existence*, todo o debate do século XIX e XX não teria superado, na parte ou no todo, os problemas do naturalismo. *Contra o naturalismo*, a perspectiva fenomenológico-existencial de Binswanger representaria o reatamento com uma

---

<sup>53</sup> MACEY, *Las Vidas de Michel Foucault*, p. 91.

<sup>54</sup> ERIBON, *Michel Foucault (1926-1984)*, p. 83-84.

<sup>55</sup> MACEY, *Las Vidas de Michel Foucault*, p. 120; FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 24.

<sup>56</sup> Cf. “Chronologie” em FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 18-21.

tradição esquecida. Essa tradição concedia às imagens do sonho uma espessura ou consistência próprias, e não apenas o estatuto de um índice sem sentido próprio apontando para significações objetivas. Dar consistência às imagens do sonho, considerar o sonho como experiência de primeira ordem, significaria contornar análises de cunho naturalista, que relegam sempre o significado das imagens sonhadoras ao tema da exterioridade – o sonho como mero efeito de movimentos fisiológicos corporais, resultado das “associações” sensoriais ou índice objetivo de um aspecto inconsciente da mente. O sonho considerado como experiência por excelência – e não mero índice objetivo – seria um fator privilegiado para demonstrar como, para além da simples oposição entre a vida consciente e o corpo fisiológico dormindo, haveria um *núcleo existencial* anterior às divisões entre vigília e sonho, consciência e corpo, sujeito e objeto. “Existência” na qual o *Dasein* continuamente ultrapassa a si mesmo constituindo-se como “ser-no-mundo”. Se o homem sonha, o sonho não seria o recuo da consciência em direção à fisiologia do corpo ou a significações inconscientes, mas exemplar das direções fundamentais nas quais o próprio mundo existencial se constitui e se configura (em seu “encantamento ou tormento”, diria Binswanger alardeando aos modos “autênticos” e “inautênticos” detectáveis sob as narrativas sonhadoras<sup>57</sup>), independente do homem estar sonhando ou em vigília.

Vê-se como o “sonho” permitiria a Foucault (por meio de Binswanger) explorar uma questão mais fundamental, a da própria existência. Se o *mundo existencial* é capaz de se fechar no aspecto de uma “alienação” privada do louco ou se abrir ao mundo “comum” com os outros, tem-se na noção de existência como transcendência no mundo o fundamento de uma *antropologia existencial*. Esse novo fundamento desmistificaria as outras psicologias, unificaria o estudo do Homem sob uma antropologia mais autêntica e, sob uma nova teoria da expressão, embasaria novas práticas, da arte à clínica, chegando à constituição de um mundo autenticamente “comum”.

Mas publicado no mesmo ano e em via contrária da *Introdução a sonho e existência, Maladie Mentale et Personnalité* denota outro projeto crítico e unificador. Segundo o livro, todas as psicologias – inclusive as fundamentadas na fenomenologia existencial<sup>58</sup> – incorreriam num prejuízo comum, um ponto cego: sempre mais ou menos presas em certo primado da individualidade, as psicologias ignorariam as significações *exteriores* ao louco, e que constituem para além do indivíduo as dimensões da loucura como doença e desvio. Não é na loucura enquanto anormalidade individual que figuraria a chave da doença mental; essa chave residiria nas significações da sociedade ocidental que deram à loucura o significado de alienação, desvio e doença. Para além da individualização psicológica do anormal, aparece então a importância de uma análise histórica que acuse as garantias fictícias das sociedades burguesas. Conforme se pode entrever, a *démarche* de Foucault carrega um marxismo implícito ligado aos psiquiatras soviéticos que, em 1950, organizaram uma *Session Scientifique* em torno de Stalin e de Pavlov<sup>59</sup>. Conforme esse argumento, se *de direito* as conquistas burguesas do século XVIII definiram direitos universais do homem, o que ocorreu *de fato* é que esses direitos não

---

<sup>57</sup> Cf. BINSWANGER, “O sonho e a existência”, p. 441.

<sup>58</sup> Vale notar que essa crítica, feita ao mesmo tempo da *Introduction à le Rêve et l'Existence*, permanece na edição de 1962 de *Maladie Mentale et Psychologie*.

<sup>59</sup> MIOTTO, *O problema antropológico em Michel Foucault*; e PALTRINIERI, *De quelques sources de Maladie Mentale et Personnalité. Réflexologie pavlovienne et critique sociale*.

passaram de *abstrações* intervenientes em um meio social, econômico e político repleto de contradições *concretas*. Foucault afirmava, no tom dos artigos correntes na revista *La Raison*: determinadas sociedades – leia-se “burguesas” – predispõem, de forma mais notável, altos índices de doença mental. A doença mental não se resume às dimensões psicológicas do doente, é preciso analisar o próprio meio sócio-histórico: ele é o responsável pelas *contradições* nas quais determinados homens teriam seus direitos alienados, criando as condições para que eles se tornem doentes e excluídos. O louco nada mais é do que o exemplo vivo das contradições sociais modernas – no limite, a contradição entre o ideal abstrato de uma humanidade de direito e a vivência incontornável da exploração do homem pelo homem de fato. E, por ser o louco esse exemplo vivo, que se pode apontar o dedo, é que se criou a instituição da exclusão, responsável por *abstrair* e *individualizar* as contradições.

O louco, portanto, vive apenas num momento segundo, como conflito interno, o que se dispôs primeiramente como as contradições externas de seu meio: “la condition première de la maladie est à trouver dans un conflit du milieu humain, et que le propre de la maladie est d'être réaction généralisée de défense devant ce conflit”<sup>60</sup>. Para completar a dimensão sócio-histórica desse meio, para fazer a ponte entre as contradições exteriores e a doença mental como conflito interior, o autor escolhido por Foucault é Pavlov, com sua unidade funcional entre o meio concreto e a fisiologia do organismo. Segundo o tom de *Maladie Mentale et Personnalité*, a psicologia soviética de Pavlov é a verdadeira responsável por resolver os problemas das ciências humanas e propiciar uma antropologia concreta isenta de abstrações individualizantes. Inclusive, a união desse viés socio-histórico com a fisiologia pavloviana tornaria possível uma reforma psiquiátrica, muito antes de Foucault ser lido pelos antipsiquiatras (“Les conséquences pratiques de ces idées seraient à trouver dans une réforme de structure de l'assistance médicale et des hôpitaux psychiatriques (...)”<sup>61</sup>). Contra o projeto sobre Binswanger, o critério agora é outro: convém unificar a Psicologia e as Ciências Humanas desmistificando as abordagens errôneas e apelando a um viés socio-histórico amparado na Reflexologia.

Entre o projeto da fenomenologia existencial da *Introduction* a Binswanger e o viés pavloviano e socio-histórico de *Maladie Mentale et Personnalité*, o impasse é evidente. Trata-se de duas tentativas diversas de formular, praticamente *ao mesmo tempo*, uma antropologia fundadora. Mas a despeito das diferenças, trata-se igualmente de duas antropologias, duas perspectivas de homem que desmentiriam as demais e unificariam as Ciências Humanas e a Psicologia. Qual então seria a correta? Qual princípio antropológico definiria a psicologia una e verdadeira, a partir da qual as outras psicologias seriam desvios errôneos? Conforme Frédéric Gros já apontara, o antagonismo das duas propostas simultâneas contribuiria para criar uma inquietude que levaria à contestação de ambas:

[Em *Maladie Mentale et Personnalité*,] a ciência autêntica (não burguesa) garantia o único acesso possível ao homem verdadeiro, na medida em que prometia seu advento próximo. Mas [na introdução a Binswanger] o recurso *paralelo* a um estilo de análise

---

<sup>60</sup> FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 108.

<sup>61</sup> FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 109.

fenomenológica devia conduzir a uma *inquiétude* sobre esse sentido da loucura como doença mental (estimulada ainda pela leitura de Nietzsche).<sup>62</sup>

Em outras palavras: se o problema de fundar uma ciência humana admite ao mesmo tempo duas perspectivas igualmente válidas mas contrárias entre si, então *ou as duas perspectivas anulam uma à outra, ou seu objeto é problemático, ou o problema foi inteiramente mal formulado*. Como decidir?

### “LE SAVOIR N’A PAS D’ODEUR”

Nesse plano de decisões e impasses abertos pelas posições de 1954, a conferência de Canguilhem em 1956 e sua breve polêmica com Robert Pagès permitem destacar críticas e comparações. Pode-se dizer que a conferência de Canguilhem critica as posturas empregadas por Foucault em 1954, quando propunha uma Psicologia unificadora. A pergunta do título – “O que é a psicologia?” – encontra eco no estatuto que se deve conferir ao princípio regedor das diferentes psicologias. Qual unidade lógica as rege? Que antropologia regeria as Ciências Humanas e a Psicologia, unificando as matérias em contenda? Canguilhem afirma: “Mas para a psicologia, a questão de sua essência, ou mais modestamente de seu conceito, põe em questão também a existência mesma do psicólogo, na medida em que na falta de poder responder exatamente *sobre o que ele é*, torna-se difícil a ele responder *sobre o que faz*”<sup>63</sup>.

Primeira questão abordada por Canguilhem: é possível que o psicólogo responda sobre “o que é e o que faz” quando se apoia em sua eficácia de perito ou *expert*. Mas a simples eficácia como essência lógica, ou o simples papel de técnico detentor de uma *expertise*, não concederiam à psicologia muito mais do que o estatuto de um “empirismo composto, literariamente codificado para fins de ensino”<sup>64</sup>. Deixada a situação dessa forma, sob muitos aspectos os trabalhos de psicologia dariam a impressão de uma

filosofia sem rigor, uma ética sem exigência e uma medicina sem controle. *Filosofia sem rigor*, pois eclética sob pretexto de objetividade; *ética sem exigência*, pois associando experiências etológicas elas mesmas sem crítica, a do confessor, do educador, do chefe, do juiz etc.; *medicina sem controle*, pois das três espécies de doenças mais ininteligíveis e menos curáveis, as doenças de pele, doenças dos nervos e doenças mentais, o estudo e o tratamento das duas últimas sempre forneceram à psicologia observações e hipóteses.

[philosophie sans rigueur une éthique sans exigence et une médecine sans contrôle. *Philosophie sans rigueur*, parce qu’éclectique sous prétexte d’objectivité; *éthique sans exigence*, parce qu’associant des expériences éthologiques elles-mêmes sans critique, celle du confesseur, de l’éducateur, du chef, du juge, etc.; *médecine sans contrôle*, puisque des trois sortes de maladies les plus inintelligibles et les moins curables, maladies de la peau, maladie des nerfs et maladies mentales, l’étude et le traitement des deux

---

<sup>62</sup> GROS, *Foucault et la Folie*, p. 26, grifos meus.

<sup>63</sup> CANGUILHEM, “Qu’est-ce que la Psychologie?”, p. 77, grifos meus.

<sup>64</sup> CANGUILHEM, “Qu’est-ce que la Psychologie?”, p. 77.

dernières ont fourni de toujours à la psychologie des observations et des hypothèses.]<sup>65</sup>

Novamente, é preciso encontrar a unidade lógica que dá conta do *estatuto epistemológico* da psicologia e, assim, dos *princípios éticos* que unificam suas diversas práticas. Pois, segundo as palavras de Canguilhem, sem definir “o que é”, fica difícil ao psicólogo responder sobre “o que faz”.

Canguilhem considera outra possibilidade. Para além da eficácia, poderia-se então agrupar as psicologias discordantes e chamar de psicológico o domínio inteiro das psicologias, ou criar algum conceito mediador entre as teorias antagônicas. Mais do que ciência natural *ou* humana, a psicologia seria natural *e* humana. Esse seria em linhas gerais o projeto de Daniel Lagache quando, em *L'Unité de la Psychologie*, ele unificou as perspectivas naturalistas e humanistas a partir da noção de “conduta significativa”. Com tal noção, Lagache buscava “integrar a noção de comportamento watsoniano” com as “categorias de sentido” das teorias psicanalíticas e humanistas<sup>66</sup>. Se o homem é ao mesmo tempo comportamento *e* sentido, teria-se a proposta de unidade. Mas Canguilhem chama a atenção: dadas as partes conflitantes, essa unidade parece mais um “pacto de coexistência pacífica concluído entre profissionais do que uma essência lógica, obtida pela revelação de algo constante numa variedade de casos”<sup>67</sup>. O próprio “e” põe o problema: se *grosso modo* o homem é definido ao mesmo tempo como natural “e” humano, determinado “e” livre, objeto “e” sujeito, questões essenciais como a passagem do comportamento animal à linguagem humana, ou a passagem da natureza à cultura permaneceriam ainda não respondidas. “Mas então”, afirma Canguilhem, “a psicologia não pode, para se definir, prejudicar aquilo que ela é chamada a julgar”<sup>68</sup>. Ou em outras palavras, não se responde uma questão disjuntiva quando apenas se justapõe (com um “e”) na resposta os mesmos elementos que já estavam presentes na pergunta.

A questão sobre se há fundamento na psicologia leva Canguilhem a esboçar uma curta história dessa ciência. É preciso “pesquisar se é ou não a *unidade* de um projeto que poderia conferir unidade eventual às diferentes espécies de disciplinas ditas psicológicas”. Deve-se esclarecer “se os projetos se encontram”<sup>69</sup>. Ora, é o princípio regedor desse encontro que regerá o que as psicologias “são” e o que “fazem”. A história esboçada na conferência mostra que os diversos enraizamentos doutrinários das psicologias *não permitem um encontro*: segundo suas implicações históricas, as diversas psicologias se dividiriam em “ciência natural” (as psicofisiologias, reportadas em última instância ao legado aristotélico da alma como forma natural do corpo), “ciência da subjetividade” (as psicologias da consciência de si, reportadas às polêmicas em torno de Descartes) e “ciência das reações e do comportamento” (especialmente o behaviorismo, tornado possível com o desenvolvimento da indústria e o interesse pelo “caráter industrioso [e utilitário] da espécie humana”<sup>70</sup>). No

---

<sup>65</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 77.

<sup>66</sup> Cf. BERNARD, *A Psicologia*, p. 32.

<sup>67</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 78.

<sup>68</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 79.

<sup>69</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 79, grifos meus.

<sup>70</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 87.

esquema de Canguilhem, as psicologias enquanto “ciência natural” e “da subjetividade” teriam certas justificativas relativas, por apresentar cada uma em seus enraizamentos filosóficos certa ideia de Homem (mesmo que eventualmente falha), embora não se alcance, ainda, unidade comum<sup>71</sup>. Mas com o behaviorismo é diferente: seu primado imediatamente prático, anti-filosófico e anti-especulativo andaria lado a lado com uma “incapacidade constitucional de apreender e exhibir claramente seu projeto instaurador”<sup>72</sup>:

Aceitando tornar-se sob os auspícios da biologia uma ciência objetiva das aptidões, das reações e do comportamento, essa psicologia e esses psicólogos esquecem totalmente de situar seu comportamento específico em relação às circunstâncias históricas e aos meios sociais nos quais são conduzidos a propor seus métodos ou técnicas, e a fazer aceitar seus serviços.

[En acceptant de devenir, sur le patron de la biologie, une science objective des aptitudes, des réactions et du comportement, cette psychologie et ces psychologues oublient totalement de situer leur comportement spécifique par rapport aux circonstances historiques et aux milieux sociaux dans lesquels ils sont amenés à proposer leurs méthodes ou techniques et à faire accepter leurs services.]<sup>73</sup>

O curioso é que a pergunta sobre a unidade (respondida com um “não”) desliza à pergunta sobre o fundamento antropológico, e daí, na falta de um fundamento antropológico unificador para as psicologias, à denúncia de uma espécie de instrumentalismo presente em algumas delas, que inclusive careceriam de antropologia. O que quer dizer que Canguilhem situa, contra as psicologias da reação e do comportamento, as *mesmas* suspeitas colocadas no início da conferência contra *toda* a Psicologia: ao recusar qualquer ideia prévia de homem, ao não situar seu comportamento de pesquisador, essas psicologias e psicólogos não conseguiriam em última instância responder pelo que “são” e sobre o que “fazem”. O homem apreendido como organismo em relação com um meio não recebe outro estatuto senão o de *instrumento*, pois sem definição antropológica prévia (e o behaviorismo inclusive recusaria uma fundação antropológica filosofante), caberia então manipular o homem sempre em função da adaptação a um “meio sócio-histórico”<sup>74</sup>. Recusando a pergunta prévia sobre o homem, o psicólogo situaria o homem como instrumento, sem saber responder sobre o que ele – psicólogo, homem e portanto também instrumento – “é” ou o que “faz”.

Mas esse juízo contra o behaviorismo põe algo mais: ao situar os termos dessa forma, Canguilhem não termina a conferência respondendo à pergunta inicial, sobre se os diferentes projetos de psicologia se encontram. Ele já havia sugerido que não. Mas a questão da não-unidade se torna mais séria porque os perigos do homem-instrumento, entrevistos no behaviorismo, poderiam então assombrar a *todas* as psicologias. Nisso, conforme já

---

<sup>71</sup> “Nos outros tipos de psicologia, a alma ou o sujeito, a forma natural ou a consciência de interioridade, eis o princípio que se dá para justificar sob valor uma certa ideia de homem em relação com a verdade das coisas” CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 89.

<sup>72</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 87.

<sup>73</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 88.

<sup>74</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 89.

comentou Braunstein<sup>75</sup>, e conforme já vimos na vinculação entre o “é” e o “faz”, a crítica epistemológica se vincula inteiramente com uma crítica ética. Algumas psicologias fazem recurso a uma visão de homem, mas na ausência de uma resposta em última instância, unificada, sobre o que é o homem, este pode ser utilizado para inúmeros subterfúgios técnicos. Conforme sugerido, na ausência de um princípio lógico unificador, para além do caso do behaviorismo *toda* a psicologia correria o risco de ser, em última instância, uma Psicotécnica, eis a principal questão de *Qu'est-ce que la Psychologie?*. Testemunho disso é que, além das questões colocadas no início da conferência sobre a definição de psicologia carregar consigo tanto o que o psicólogo *é* quanto o que *faz*, também a presença de Paul Guillaume – um gestaltista – é posta junto aos exemplos do behaviorismo sobre o homem-instrumento. Guillaume também teria afirmado, em certo momento, que a recusa de um sujeito em responder um teste psicológico, sua resistência eventual ao teste, é uma prova de que a abordagem do psicólogo é verdadeira e o teste é eficaz. Mas sendo assim, o que responderia por essa “verdade” e “eficácia”, definidos pela *recusa* da aplicação de uma objetividade científica, e não pela verificação em ato, positiva, aplicada, de seus conceitos? É como se a recusa de aplicar um método científico legitimasse sua própria verificação! Mas que regra mais fundamental, que inclusive dispensa o método científico, fundamentaria um valor positivo e científico para tal recusa do método científico? Novamente tem-se o perigo do homem-instrumento, figurado não apenas em possíveis abordagens instrumentais não-behavioristas, mas na própria ausência de conceito unificador do campo. Pergunta Canguilhem<sup>76</sup>: “onde querem ir os psicólogos fazendo o que fazem? Em nome de que eles se instituem psicólogos”, em nome de que perspectiva antropológica – se isso servisse de justificativa – eles utilizam o homem como instrumento do próprio homem? Ou ainda, “diz-me para que direção vais, para que eu saiba quem és?”<sup>77</sup>. Conforme mostra o famoso desfecho da conferência, na falta de definir o princípio regedor de sua prática e incorrendo no perpétuo risco do homem-instrumento, fica ao psicólogo uma escolha igual à de quem sai do prédio da Sorbonne, em Paris: ele pode subir a ladeira em direção ao Panteão (lugar do saber e de grandes homens), ou descer a ladeira em direção à chefatura de polícia (lugar de controle social).

A julgar análises como as de Braunstein<sup>78</sup> e Roudinesco<sup>79</sup>, segundo Canguilhem é para a chefatura que a Psicologia segue. Conforme sugerido, o problema epistemológico da ausência de unidade da Psicologia, colocado no início da conferência, acentuaria-se como problema ético, do homem transformado em instrumento: “O que Canguilhem chama aqui de psicologismo, isto é, um uso ‘exorbitante’ do *cogito*, não pode conduzir senão à aceitação e à submissão”<sup>80</sup>. Em geral – embora mais visivelmente quando ligada ao cientificismo –, a Psicologia seria uma “anti-filosofia”. Ideias como a da adaptação ao meio e da assimilação com a Psicologia animal (reduzindo a noção de “aprendizagem” à de “adestramento”), passando pelos ajustamentos em Psicologia do Trabalho, seriam opostas aos motivos

---

<sup>75</sup> BRAUNSTEIN, “La Critique Canguilhemienne de la Psychologie”.

<sup>76</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 90.

<sup>77</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 91.

<sup>78</sup> BRAUNSTEIN, “La Critique Canguilhemienne de la Psychologie”.

<sup>79</sup> ROUDINESCO, *Philosophy in turbulent times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*.

<sup>80</sup> BRAUNSTEIN, “La Critique Canguilhemienne de la Psychologie”, p. 187.

mesmos de Canguilhem, segundo os quais “o conceito de sujeito, se existe em Canguilhem, (...) seria sem dúvida possível de definir mais precisamente ainda como um vivente resistindo às pressões do mundo e inventando suas próprias normas contra o meio”<sup>81</sup>. Roudinesco complementa:

pois, se Canguilhem nunca foi o teórico de uma filosofia de comprometimento subjetivo, ele permaneceu durante sua vida, e à maneira de Spinoza, um filósofo da rebelião (...) É por isso que ele via a psicologia, na medida em que é a disciplina do comportamento, adaptação e condicionamento, como uma escola de submissão e de supressão da liberdade<sup>82</sup>.

Nisso, não apenas a ausência de unidade e o risco da redução à Psicotécnica seriam reprováveis, mas a própria tentativa da Psicologia em imitar os discursos das ciências clássicas:

A psicologia é para ele o espírito de submissão que pretende justificar tudo em nome de uma certa seriedade da ciência. O psicólogo e o filósofo são para Canguilhem as duas figuras possíveis da relação com o mundo: um aceita o mundo, em nome do espírito de seriedade, o outro resiste, em nome de um espírito de revolta.

[La psychologie est pour lui l'esprit de soumission qui prétend tout justifier au nom d'un certain sérieux de la science. Le psychologue et le philosophe sont pour Canguilhem les deux figures possibles du rapport au monde: l'un accepte le monde, au nom de l'esprit de sérieux, l'autre y résiste, au nom d'un esprit de révolte.]<sup>83</sup>

Considerando esses tons, a conferência de Canguilhem pode ser lida contra ambos os textos publicados por Foucault em 1954. Nos dois textos, Foucault buscava uma antropologia fundadora (existencial de um lado e marxizante de outro), o que, segundo Canguilhem, ao menos seria melhor do que o behaviorismo e a ideia do homem-instrumento. Igualmente, a recusa do instrumentalismo seria contornada pela ideia de uma existência mais autêntica (na Introdução a Binswanger) e de um pensamento sócio-histórico (no livro que chega a recorrer a Pavlov). Mas a questão mais fundamental se impõe: o resultado final apenas poderia ser a “inquietação”, pois cada Psicologia, considerada por si própria mais verdadeira, não responderia pelo campo polêmico que põe a existência de outras psicologias contrárias, mas ainda existentes e consideradas por si próprias igualmente “mais verdadeiras”. Não basta o problema epistemológico, Canguilhem também mostrava que a ausência de resposta sobre o que a Psicologia efetivamente “é” como campo unitário impede a resposta sobre o que o psicólogo “faz” como agente etológico, abrindo novamente a questão da unidade epistemológica à do homem-instrumento. Mantidas as diferenças, o que responde pelo campo do estudo do homem? “Se não podemos definir essa psicologia por uma ideia

---

<sup>81</sup> BRAUNSTEIN, “La Critique Canguilhemienne de la Psychologie”, p. 188.

<sup>82</sup> ROUDINESCO, *Philosophy in turbulent times...*, p. 25.

<sup>83</sup> BRAUNSTEIN, “La Critique Canguilhemienne de la Psychologie”, p. 188.

de homem, isto é, situar a psicologia na filosofia, não temos então o poder de proibir a quem quer que seja de se dizer psicólogo e de chamar de psicologia o que faz”<sup>84</sup>.

Dadas as posturas de Canguilhem, Robert Pagès responde-as em várias frentes, em defesa da Psicologia, de sua unidade (mesmo que possível), de sua objetividade e de sua prática. Por exemplo, já se acusou a Psicologia de não possuir unidade metodológica, por exemplo quando Canguilhem acusava ser impossível a “unidade da Psicologia” proposta por Lagache. Mas, se é possível descrever o comportamento humano, não se poderia então descartar a possibilidade do experimento: “todo domínio de descrição pode, *em princípio*, tornar-se experimental”, do mesmo modo que “os acontecimentos atuais tendem a provar que uma astronomia experimental não é tão utópica”<sup>85</sup>. Disso, se o homem pode ser definido como um “conjunto particular de propriedades operacionais”, isso não poderia ter outro conteúdo ou campo de aplicação do que o próprio trabalho científico, que a partir de *si próprio* “não tem nenhuma tendência de se especificar numa filosofia do homem-instrumento, por exemplo”<sup>86</sup>. Pagès, em primeiro lugar, tenta recuperar a credibilidade da ciência para afirmar: *em si mesma*, a racionalidade científica não exige o homem-instrumento; uma vez que pode haver descrição em Psicologia e a questão da descrição não afasta *de direito* a possibilidade do experimento, é possível ao menos pensar numa ciência não implicada com o homem-instrumento.

Ou ainda: mesmo que as psicologias sejam historicamente heterogêneas, não deixariam de existir diversas aproximações e fusões. Os testes invadiram a psicopatologia e a psicologia social, ou a Psicanálise influenciou boa parte da psicologia animal e experimental, por exemplo. Se não há unidade, poderia-se ao menos afirmar que as interligações ou “anteparos” [*cloisons*] “existem e parecem se desenvolver”<sup>87</sup>.

Além disso, *especialmente importante contra o argumento de Canguilhem, é que* – conforme sugerido acima – *a falta de definição de fundo da psicologia não a conduz necessária e suficientemente ao instrumentalismo*. “O saber não tem odor”, afirma Pagès<sup>88</sup>. Não há “vínculo de tipo *lógico* entre o domínio dos métodos da psicologia de um lado e uma filosofia do homem-instrumento de outro”<sup>89</sup>. É certo que “os psicólogos trabalham para quem os paga e quem lhes serve”, e há inclusive predominância de abordagens de adaptação e aprendizagem para fazer o indivíduo se adequar ao meio socio-técnico, o que se vê do mercado de trabalho à Guerra. Mas a Psicologia também pode conduzi-lo a quaisquer outros objetivos, desde à “resistência às técnicas de servidão”<sup>90</sup> até ao gozo individual ou à santidade ascética, contribuindo inclusive para uma “antropologia libertária”<sup>91</sup>. *Métodos* semelhantes podem ser animados por *valores* subjacentes bastante diferentes, o que colocaria o *esprit de sérieux* da ciência também a serviço da vida, contrariamente à posição de Canguilhem. Em suma, para Pagès, mesmo que não se tenha respondido ainda sobre o princípio básico da psicologia, não seria *inerente* a ela o risco

---

<sup>84</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 91.

<sup>85</sup> PAGÈS, “Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'”, p. 93.

<sup>86</sup> PAGÈS, “Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'”, p. 93.

<sup>87</sup> PAGÈS, “Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'”, p. 95.

<sup>88</sup> PAGÈS, “Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'”, p. 97.

<sup>89</sup> PAGÈS, “Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'”, p. 96.

<sup>90</sup> PAGÈS, “Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'”, p. 96.

<sup>91</sup> Cf. PAGÈS, “Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'”, p. 97.

do homem-instrumento. Ela conserva seu pleno estatuto de ser (ou de poder ser) uma ciência a partir de um princípio básico regedor, não precisando ser apenas um instrumento de controle social.

Portanto, contra Canguilhem, Pagès declara que, se é descritível, a Psicologia é passível de experimento e unificação. E como qualquer outra ciência, a Psicologia em *si própria* não precisa ser alienada, embora toda ciência possa ser alienável. Posição que, aliás, concordaria com os dois projetos de Foucault de 1954. Para Foucault, tanto a antropologia existencial, quanto a antropologia concreta de viés pavloviano-marxizante, teriam como tarefa tornar o homem mais “autêntico” ou mesmo “desaliená-lo”, mostrando que haveria projetos psicológicos, antropológicos e emancipadores.

Como se sabe, Canguilhem concede a Pagès uma breve tréplica<sup>92</sup>. Anuente para com a posição de Pagès, ele chega a conceder a possibilidade de uma Psicologia teórica livre de inspirações psicotécnicas. Mas, em relação ao perigo sobranceiro do instrumentalismo, ele nunca poderia se fundar sobre uma “filosofia sistemática”: “É porque sem dúvida estimo ‘não-filosofia’ uma construção, mesmo sistemática, que chegue a qualquer forma de segregação humana”<sup>93</sup>. Se com essas palavras Canguilhem retirou a advertência de que a Psicologia poderia descer à “delegacia”, ao invés de subir ao “Panteão”, cabe ao leitor interpretar.

#### “MAIS LES DIEUX NE SONT PAS LA”

O debate entre Canguilhem e Pagès permite extrair diversos termos de comparação com o jovem Foucault. Conforme visto, em cada um dos textos de 1954, Foucault pretendia fundar a Psicologia por meio de uma teoria unitária (a reunir todo o campo do estudo do Homem) e desmistificadora (por descartar todas as outras psicologias). Contra isso, Canguilhem denunciaria, direta ou indiretamente, que a ausência de unidade lógica da Psicologia a despeito do eventual sucesso de psicologias particulares ameaçaria os direitos de todo o conjunto. A ambiguidade dos textos de 1954 o mostra: se o pavlovismo marxizante está correto, nada resta à fenomenologia existencial, e vice-versa. Mas para Foucault, a coexistência entre os projetos contraditórios testemunha uma “inquietude” que conduziu aos textos publicados em 1957 (escritos em 1952-1953!) e depois às teses de doutorado sobre a loucura e a antropologia de Kant. Em 1956 ele permaneceu a maior parte do tempo na Suécia, e conforme sugerido, ainda não há dados suficientes para afirmar sobre o quanto acompanhou o teor da conferência de Canguilhem enunciada em dezembro (o encontro efetivo entre os dois ocorreu mais tarde, para a relatoria de *Folie et Déraison*). De todo modo, a proximidade temática dos textos de 1957 com a conferência de 1956 é notável, a ponto de comentadores-biógrafos como José Luis Moreno-Pestaña<sup>94</sup> afirmarem sobre coincidências “assombrosas”, “esquemas de pensamento idênticos” ou um “*habitus* filosófico” persistente após a conferência de Canguilhem (sob o mesmo tom, Roudinesco chamava a atenção à conferência de Canguilhem ser adequada a certo clima dos “estudantes da Rue d’Ulm”

---

<sup>92</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 98.

<sup>93</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 98.

<sup>94</sup> PESTAÑA, *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, p. 198.

influenciados por Althusser e outras figuras como Saussure e Lacan<sup>95</sup>). E além do mais, a posição de Canguilhem colocava uma crítica e a resposta de Pagès uma defesa: sem responder sobre seu fundamento, segundo Canguilhem a psicologia correria o risco de não passar de uma psicotécnica do homem-instrumento, ao que Pagès respondia que o uso instrumental não era nem inerente à psicologia, nem ausente em qualquer outra ciência.

Como situar, contra tais fatores, a “inquietação” gerada pelos textos de 1954? As perspectivas humanistas negam as naturalistas (e vice-versa), e a conferência de Canguilhem ensinaria que nem a mera justaposição das teorias, nem a justaposição dos conceitos, dariam conta da paisagem conceitual das psicologias. Canguilhem circunscreveu as diversas psicologias em função de suas tradições filosóficas derivadas. Ele também termina a conferência dizendo que, sem uma definição precisa da Psicologia, “não temos então o poder de proibir a quem quer que seja de se dizer psicólogo e de chamar de psicologia o que faz”, conforme já mencionado<sup>96</sup>. Mas, mesmo que o estatuto seja impreciso a ponto de qualquer um se arrogar o título de “psicólogo”, permanece ainda um estatuto, o problema da paisagem conceitual *inteira*, o que Canguilhem chamava de “essência” ou “conceito” regedor *da* Psicologia como campo, seja ele *disperso ou não*. As psicologias podem derivar de tradições filosóficas distintas (ou até de tradição nenhuma, pois algumas supostamente derivariam de certa ideologia emuladora da indústria no século XIX), mas mesmo que as diferenças persistam, o que rege a *unidade* pela qual todas são estudos do homem chamados de psicologia?

Os dois textos de Foucault publicados em 1957 tratam desse problema. O artigo sobre *La Psychologie de 1850 à 1950* – lembremos que foi encaminhado para publicação em 1953! – mostra que a inquietação frente às posições dos textos de 1954 já estava presente. Conforme o texto, a psicologia nasceu sob o signo de uma contradição: ela recebeu da *Aufklärung* a tarefa de alinhar-se com as ciências da natureza e encontrar no homem o prolongamento de leis naturais; mas essa situação mesma a forçou, por um “cuidado de fidelidade objetiva”<sup>97</sup>, isto é, pela própria necessidade de resolver o problema, a reconhecer na “realidade humana” uma complexidade maior do que a disponibilizada pelos modelos naturalistas clássicos, exigindo então novos projetos.

Essa teria sido a guinada das psicologias naturalistas do século XIX para o problema das “significações objetivas” do século XX (ao menos desde Dilthey-Husserl-Freud, mas incluindo também as reformulações naturalistas para além do determinismo clássico). As Psicologias do século XX precisaram criar novos métodos e conceitos para abordar as funções especificamente humanas no homem, o que os modelos clássicos do século XIX não conseguiam. Mas elas não deixaram, com suas renovações, de compor uma paisagem conceitual igualmente contraditória e discordante. Foucault nota algo a mais: o conteúdo dessas novas psicologias discordantes acaba *repetindo* o mesmo conjunto de contradições presentes anteriormente, no nascimento da psicologia. Entre a natureza e a humanidade, o determinismo e a liberdade, o indivíduo e a cultura – enfim, os mesmos problemas do século XIX –, algumas psicologias do século XX tendem para o elemento e outras à totalidade;

---

<sup>95</sup> Cf. ROUDINESCO, *Philosophy in turbulent times...*, p. 28.

<sup>96</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 91.

<sup>97</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 148.

umas priorizam a gênese e outras a estrutura; algumas o manifesto e outras o latente, umas prezam as instituições sociais e outras as condutas individuais etc., enfim, a paisagem psicológica reduplica as mesmas contradições que colocaram sua existência<sup>98</sup>, fazendo essas contradições avançarem sob novas potências. Mas se as diferentes psicologias adotam posições estratégicas dentro do grande problema, e se suas estratégias reeditam os mesmos problemas que deveriam ser respondidos, o que responde por esse curioso estatuto?

A conferência de Canguilhem já alertava, contra Lagache, que para *julgar* seus problemas, uma psicologia não poderia *prejulgar-los*, isto é, não poderia enunciar como resposta os mesmos conteúdos colocados pela pergunta<sup>99</sup>. Vimos isso no exemplo de *L'unité de la Psychologie*. Ali, Lagache empreendia termos como o de “conduta significativa”, unificando com isso as tendências naturalistas (“conduta”) e humanistas (“significação”), mas essa unificação apenas encaminhava como resposta o que ainda precisaria ser respondido: se o homem é, por exemplo, conduta natural e significação humana, não se respondeu ainda pela passagem precisa entre natureza e significação, animalidade e humanidade etc.. Nos termos de Canguilhem: como a Psicologia poderia prejudicar o que deveria ser chamada a julgar?

O Foucault de 1957 percorre a mesma linha: uma psicologia não poderia, para resolver o problema, simplesmente reduplicar o problema que lhe convém responder. Não será mais *internamente*, no seio de uma teoria antropológica escolhida como mais privilegiada do que as outras, que se decidirá sobre o estatuto das psicologias. Escolha-se a referência de uma teoria alinhada com o naturalismo ou o humanismo, com a subjetividade ou a objetividade, mesmo as psicologias mais atuais também reduplicam as mesmas contradições que geraram sua existência, reencontrando-as no interior de suas doutrinas finalmente “transpostas e travestidas”<sup>100</sup>. Por isso, em *La Psychologie de 1850 à 1950* é preciso um movimento para *fora* – não se deve mais tomar um dos termos da polêmica, mas encarar a polêmica inteira. Não será mais uma psicologia privilegiada a detentora da fundação antropológica que resolverá o problema das antropologias. Não se resolverá mais o problema das ciências humanas dentro de uma perspectiva epistemológica, tal como proposto nos textos de 1954. Agora é preciso um deslocamento em direção à *História*. Daqui por diante é uma determinada situação histórica, e não mais uma ou várias psicologias mal esclarecidas ou mal enraizadas cientificamente, a responsável pela situação “inquietante” das psicologias e suas intermináveis polêmicas. Nos textos de 1954, por meio de uma perspectiva antropológica Foucault buscava fundar as ciências humanas; mas em *La Psychologie de 1850 à 1950* importa analisar o teor de sua constituição histórica.

Isso já implica deslocamentos inclusive frente à polêmica entre Canguilhem e Pagès. Canguilhem fez uma análise histórico-epistemológica das Psicologias, reportando-as às suas diversas matrizes conceituais, mostrando que elas “não se encontram”; Pagès sustentava que, a despeito das diferenças, há também aproximações, e se é possível descrever a conduta, então é também possível uma ciência experimental e, por conseguinte, unitária. Na linha de

---

<sup>98</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 163.

<sup>99</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 78-79.

<sup>100</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 165. Os exemplos utilizados são a Cibernetica e a *Daseinsanalyse* de Binswanger, que reinserem as ambiguidades da relação sujeito/objeto em “estimações estatísticas” ou num alargamento sob a noção de “existência”, reiterando, novamente, um campo polêmico que transpõe as polêmicas que geraram o próprio campo...

Canguilhem, Foucault também mostrou nesse texto enviado em 1953 – antes da conferência – que o impasse em Psicologia tem raízes histórico-epistemológicas distintas. Mas ele sugere algo mais: a “história” ali proposta, e que fecha o texto, não é apenas uma história das diferenças epistemológicas entre as psicologias, pois, para Foucault, essas diferenças epistemológicas acabam reatualizando, “transpostas e travestidas”, as contradições que as ocasionaram. Isso significa dizer que a história proposta no fim de *A Psicologia de 1850 a 1950*, a história que pretende “levar a sério as contradições” humanas<sup>101</sup>, exige que se *saia* de uma escolha epistemológica que apenas reitera o problema que a colocou.

O outro texto publicado em 1957, *La Recherche Scientifique et la Psychologie*, aprofunda esse teor. A epígrafe do texto é uma citação de Jean Édouard Morère: há psicologias ancoradas no naturalismo ou no humanismo, na fisiologia ou no espírito, nas formas objetivas ou na vida interior. Mas há algo mais: “apesar de tudo há psicólogos, e que pesquisam”<sup>102</sup>. A epígrafe parece resumir o movimento do texto inteiro: sempre se perguntou à Psicologia sobre seus direitos junto às outras ciências, ou igualmente, sempre se constatou suas variações e ambiguidades; mas para além de seus direitos, não faltaria então responder sobre sua existência efetiva? É preciso realçar a ironia ali presente: “Apesar de tudo, *há* psicólogos”, a despeito de estabelecerem ou não seus direitos científicos; *e* eles estão aí não apenas de direito, mas também de fato, *e* pesquisam. O que responderia sobre suas condições de existência?

A situação que inicia o texto é banal: um professor de psicologia pergunta a seu aluno se escolherá a “psicologia filosófica” (como as inspiradas na fenomenologia), ou a “psicologia científica”, aquela dos *experts* que imitam o naturalismo e vestem jaleco branco. Mas isso não seria estranho? Se um estudante pode escolher a psicologia “científica” ou a “filosófica”, isso se deve a uma situação mais profunda – é porque “um dos *a priori* históricos da psicologia, em sua forma atual, é essa possibilidade de ser, sob modo de exclusão, científica ou não”<sup>103</sup>. Não se pergunta ao biólogo ou ao físico se desejam fazer ciência ou não, ou ao químico se ele prefere a química “científica” ou a alquimia, ou inversamente, ao pescador se deseja dar atenção de pescador ou de biólogo; mas a psicologia teria esse curioso estatuto de, sob modo de escolha e exclusão, abrir ou não um horizonte científico. Se é assim, então em psicologia a pesquisa *não é científica* de pleno direito, suas formas concretas não se articulam *necessariamente* sob o horizonte prévio e regedor da ciência, mas é a ciência que se coloca, posteriormente, a partir de uma escolha. Afirmo Foucault: é preciso então interrogar a psicologia “sobre um fundamento que se sabe já não ser a objetividade constituída da ciência”<sup>104</sup>. Não é mais um debate sobre a solidez epistemológica que dará conta de tal fundamento, é preciso algo mais. Se Pagès dizia, por exemplo, a tese de que a Psicologia poderia vir a ser a formalização científica de uma prática qualquer, Foucault rebate essa tese severamente<sup>105</sup>: não é a

---

<sup>101</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 169.

<sup>102</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 165.

<sup>103</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 166.

<sup>104</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 167.

<sup>105</sup> Vide a ironia do exemplo do pescador, FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 166: “Qu’on ne me dise pas pourtant que le mode de reproduction des mollusques d’eau douce peut concerner le pêcheur à la ligne, tout comme il appelle, invoque et retient l’attention, peut-être décennale, d’un naturaliste; car on ne me demandait pas si je m’intéressais à mon âme pour assurer son bonheur et faire mon salut, ou pour en expliciter le Logos”.

formalização científica de uma prática, mas a “escolha” para que uma eventual prática possa vir a ser psicológica e, caso se “opte” mais uma vez, científica ou não (pois a prática pode ser psicológica sem ser científica).

Vê-se o índice desse “fundamento” externo à objetividade científica em diversos fatores. Em primeiro lugar, as relações entre *teoria e teoria* em psicologia seriam notavelmente *negativas*. Não se trata de apenas constatar conflitos e diferentes enraizamentos, como em Canguilhem, ou aproximações, como em Pagès. Na história da psicologia, as relações de negação e refutação entre as diferentes teorias não deixariam entrever um elemento de positividade, ultrapassagem ou ampliação do conhecimento, como nas outras ciências ou na história. No âmbito de uma Ciência, seu “progresso” certamente ocorre contra os conhecimentos estabelecidos, sempre levando as hipóteses científicas mais adiante “às custas de uma objetividade reconhecida”; mas entre as conjecturas e refutações do cientista, no jogo de fazer avançar o conhecimento construído mediante conceitos permanece um elemento de positividade, pois a ciência sempre retoma o saber constituído “numa investigação mais geral e mais radical”<sup>106</sup>. Igualmente, a História (Foucault se refere descritivamente às perspectivas dialéticas) ensina inúmeras rupturas e um movimento de sucessivas desmistificações, mas não o faz senão para mostrar o elemento positivo de uma “tomada de consciência progressiva”<sup>107</sup>.

Mas em Psicologia, não haveria uma positividade da *psyché* que permaneceria através das críticas e denotaria um progresso científico ou um *telos* sintético como o da História. Cada psicologia que critica as outras as invalida e redefine mais uma vez, de um só golpe, o problema de *toda* psicologia, que será criticado, invalidado e redefinido pela próxima

---

<sup>106</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 170. Foucault é bastante alusivo, mas um exemplar pode aclarar. Heidelberger (Some patterns of change in the Baconian Sciences of the early 19th century Germany) demonstra como, no século XIX, houve na Alemanha duas teorias conflitantes sobre a eletricidade, reunindo pensadores românticos de um lado e “cientificistas” de outro. Partidários de teorizações atomísticas ou dinâmicas, ambos os lados do litígio buscavam explicar os fenômenos elétricos reduzindo-os a determinadas entidades subjacentes. Mas entre uns e outros, analistas como Georg Simon Ohm estabeleciam modelos matemáticos que descreviam fenômenos elétricos sem a redução necessária a entidades fundamentais. Em suma: seja a eletricidade atomística ou dinâmica, os modelos de Ohm operam e fazem avançar as descrições, num campo polêmico no qual tanto reduções ontológicas quanto descrições matemáticas compartilham o mesmo universo de conceitos a resolver. Haveria então, entre os conceitos divergentes, um princípio de comunidade delimitado sob uma espécie de “positividade” que faz ambas as perspectivas operarem sob o nome de “Eletricidade”. As discontinuidades teóricas não deixariam esquecer um campo de análise que as rege e permita chamar o conjunto dos conceitos sob um mesmo nome. Para Foucault, em Psicologia ocorreria algo diferente: é como se esse princípio positivo e mais básico de comunidade conceitual não existisse (ou ainda não fosse clarificado), e quaisquer das perspectivas (Behaviorismo, Psicanálise etc.), para se fazerem valer, substituíssem o campo de positividade inteiro, ao mesmo tempo definindo o campo e reduzindo as posições rivais a zero. Em Física, diferentes perspectivas seriam motivos de trabalho rendendo hipóteses e conjecturas para levar a ciência mais adiante, com suas (des)continuidades inerentes; em Psicologia, 1) uma perspectiva apenas funcionaria anulando todas as outras, apossando-se do campo inteiro do que deveria ser chamado de “psicológico”, mas 2) não obstante continuaria convivendo com as outras, como se a existência de uma psicologia não reduzisse a outra à ilusão. Ou, em outras palavras, para a Física conjecturas diversas pertencem a um plano de debate; em Psicologia, teorias rivais implicam desmistificação total e irrestrita. E em Física, há um plano comum que permite refutar o atomismo e reforçar a dinâmica, por exemplo, enquanto em Psicologia ocorre uma espécie de persistência na qual as teorias ao mesmo tempo persistem, mas reduzem as teorias concorrentes a um zero: ao mesmo tempo guerra total, mas convivência morna.

<sup>107</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 172.

psicologia e assim por diante. O exemplar é a Psicanálise em relação às psicologias da consciência do século XIX: à luz das pesquisas psicanalíticas, os princípios das psicologias clássicas da consciência não são ampliados, mas desviados, invalidados e “curto-circuitados”. Diante da descoberta freudiana do inconsciente, as psicologias da consciência seriam exemplares ou “casos” ilustrando o que a própria psicanálise revela: a ignorância do inconsciente aparece como “conduta de defesa”, “reflexão censurada”, enfim, uma teoria cuja ignorância do inconsciente se explica pelo recalque. Tudo se passa como se o tema da nova ciência (por ex., o do recalque) pudesse passar de suas análises internas para extrapolá-las numa análise da própria ciência, transformada em objeto e reduzida então a uma mistificação, como se as psicologias que ignorassem a noção de recalque fossem, elas mesmas, espécies de psicologias recalçadas, portanto figurações que ficaram para trás e sem comunhão com a nova noção adquirida<sup>108</sup>. Em outras palavras, a psicanálise não denunciaria nas psicologias da consciência apenas um *erro superável* no progresso de um saber que conduziu a ciência adiante; em certo sentido ela é uma *denúncia da ilusão*<sup>109</sup>.

O exemplo da Psicanálise valeria para as outras Psicologias. Não há erro a ser completado no elemento de uma positividade, mas apenas a desmistificação de uma teoria tratada como ilusória, e reduzida a zero sob os temas da nova teoria. Denunciando a ilusão e não o erro, a relação entre as psicologias é negativa: para o behaviorista o psicólogo do século XIX sofre da ilusão da subjetividade; para o gestaltista o behaviorista padece da ilusão do elemento; para o psicólogo fenomenológico-existencial o cientista natural ilude-se na ignorância da consciência doadora de sentido e assim por diante, a crítica não toma o sentido de um *fundamento*, mas sim “a forma de uma negação”, e assim

A psicologia não encontra jamais na psique senão o elemento de sua própria crítica. A *crítica* da história pela História tem um sentido de um *fundamento*, a *crítica* da psicologia a partir da psiquê não toma forma que não seja a de uma *negação*. É porque a pesquisa histórica, se ela se dá o aspecto de uma desmistificação, recebe pela mesma o valor de uma tomada positiva de consciência; a pesquisa científica, sob as mesmas espécies da desmistificação, não realiza mais do que um exorcismo, uma extradição de demônios. Mas os deuses não estão lá.

[La psychologie ne trouve jamais dans la psyché que l'élément de sa propre critique. La *critique* de l'histoire par l'Histoire a le sens d'un *fondement*, la *critique* de la psychologie à partir de la psyché ne prend jamais que la forme d'une *négation*. C'est pourquoi la recherche historique, si elle se donne l'allure d'une démystification, reçoit par la même valeur d'une prise de conscience positive; la recherche psychologique sous les mêmes espèces de la démystification n'accomplit jamais qu'un exorcisme, une extradiction des démons. Mais les dieux ne sont pas là.]<sup>110</sup>

Canguilhem, por exemplo, já apontara, mesmo que indiretamente, essa relação de negatividade entre as psicologias (no argumento de que elas não se encontram). Mas no nível

---

<sup>108</sup> Cf. FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 171.

<sup>109</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 172.

<sup>110</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 172-173.

do “apesar de tudo, há psicólogos, e que pesquisam” – da Psicologia no nível de sua existência efetiva, para além da simples petição de seus princípios epistemológicos –, a negatividade não pareceria ainda suficientemente encarada. Cada Psicologia, considerada por si própria a mais correta, tem com as demais uma relação de guerra total (a vitória de uma garante a aniquilação – ou “exorcismo” – das outras sob os conceitos vencedores). Mas curiosamente, esse apelo à vitória total convive paradoxalmente com uma convivência morna, como se tudo pudesse ser definido não pelo combate, mas pelo aluno que “escolhe” a psicologia “científica ou não”. Disso tudo, nesse ambiente *negativo* de guerra total e, não obstante, morna convivência, como foi possível esse curioso estatuto, diverso das outras ciências e da própria História? O que responde sobre essa curiosa existência efetiva, de guerra total mas de convivência morna?

Em segundo lugar, as relações entre *teoria e prática*, ou mais precisamente entre a psicologia e as outras ciências e práticas, também seriam *negativas* em psicologia. Isso porque, se por modo de escolha a psicologia pode ser ciência ou não, a história da Psicologia mostraria com inúmeros casos que a prática cotidiana a ser psicologizada não é *necessariamente* vinculada à formação teórica e de pesquisador; e vice-versa, a simples formação teórica também não garante, *necessariamente*, o acesso a um “exercício de psicologia onde prática e pesquisa se encontrariam efetivamente ligadas”<sup>111</sup>. Se não há vínculo necessário entre teoria e prática, é porque *qualquer* prática originalmente não psicológica poderia receber um ordenamento psicológico de uma psicologia *qualquer*, e virtualmente a psicologia pode ser chamada a “dizer a verdade discursiva”<sup>112</sup> de qualquer prática autônoma e independente de uma Psicologia. Os exemplos são a Psicologia Escolar, do Trabalho, a Psicometria e a Psicologia Clínica. Nelas, “o trabalho de pesquisa empresta sua positividade apenas a uma experiência *que não é ainda psicológica*, e suas possibilidades de aplicação são determinadas de avanço por uma prática extra-psicológica que *empresta apenas a si mesma* seus próprios critérios”. Quando, por exemplo, a Psicologia chega ao espaço da clínica (que lhe existia anteriormente, com uma consistência histórica particular, ritos e positivities próprias), ela se resumiria a “fornecer a uma prática *já constituída* aperfeiçoamentos técnicos cuja validade será demonstrada pelo fato de que a clínica médica *pode perfeitamente chegar sozinha* aos mesmos resultados”<sup>113</sup>.

Aí reside o vínculo “negativo” entre teoria e prática: prática e teoria não se interdependem necessariamente e mutuamente, práticas não visam necessariamente teorias possíveis e teorias não visam necessariamente práticas disponíveis, mas a psicologia retira boa dose de sua validade por ser aplicável a qualquer prática possível. Nas palavras de Foucault,

Prática e pesquisa não dependem uma da outra senão sob modo de exclusão; e a psicologia “científica”, positiva e prática se encontra assim reduzida ao papel

---

<sup>111</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 175.

<sup>112</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 177.

<sup>113</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 176, grifos meus.

especulativo, irônico e negativo de dizer a verdade discursiva de uma prática que se passa muito bem<sup>114</sup>.

Em sua conferência, Canguilhem dizia: na falta de dizer “quem é”, fica difícil ao psicólogo dizer “o que faz”. Na falta de unidade epistemológica (ou a despeito dela), incorre-se no risco do homem-instrumento, do *savoir-faire* sem ciência, e contra isso Pagès respondia que a ciência não é em si alienante, e além disso, qualquer *prática* ingenuamente descritível poderia ser experimentalmente formalizável para alcançar o estatuto de *teoria* científica. Com base no argumento de Pagès, tome-se a Escola, a Fábrica e a Clínica, por exemplo: seriam campos virtualmente descritíveis, passíveis então de experimentação e, *logo*, de uma Psicologia unitária. Tudo se passa como se tais práticas carregassem, por si mesmas, as virtualidades de serem descritíveis por uma Psicologia, e então a Psicologia da Escola, do Trabalho e da Clínica seria uma espécie de herdeira natural desses espaços, a teoria que viria a dizer a verdade de tais práticas efetivas. Mas aqui Foucault empreende um outro artifício, também utilizado pela Epistemologia (e entrevistado também em seus cursos na ENS, por ex. em *La Psychologie Génétique*<sup>115</sup>), mas cujo desenvolvimento será um dos grandes motes de sua “arqueologia”. Por exemplo, em *L’Objet de l’Histoire des Sciences*, de 1966 (e provavelmente já marcado pelo diálogo com Foucault), Canguilhem sugere como a Biometria e a Psicometria se tornaram possíveis a partir de historicidades *heterogêneas* e *não científicas*: “a história da introdução e da extensão das matemáticas probabilísticas na biologia e nas ciências do homem no século XIX”, “o objeto dessa história não pertence a nenhuma das ciências constituídas no século XIX; ele não corresponde a nenhum objeto natural cujo conhecimento seria a réplica”<sup>116</sup>, mas apenas a determinados eventos nos quais práticas não científicas, como a consolidação dos exércitos nacionais ou do ensino escolar primário, “tiveram por efeito fornecer à observação uma matéria homogênea e suscetível de um tratamento matemático”. Em miúdos: nem na escola ou no exército, nem na “matemática de Laplace” ou na “biologia de Darwin” estão inerentemente inscritas as possibilidades de uma Biometria ou de uma Psicometria, não há em cada uma delas qualquer *telos* destinatário das ciências que depois surgiram, pois são campos disjuntivos e exteriores; mas uma análise efetiva dos encontros que geraram essas ciências apenas se torna possível quando, a partir de certa atualidade, o historiador busca as condições pelas quais a ciência se formou, inclusive no encontro com fatores não-científicos e heterogêneos.

Argumento semelhante está em jogo no texto de Foucault. Contra Pagès, não se trata de dizer que haveria uma espécie de *telos* a tira-colo em instituições ou práticas como a escola, a fábrica ou a clínica que poderia conduzir, como que por direito natural, a uma Psicologia unitária e experimental. E por outro lado, na história do Ocidente as teorias disponíveis sobre a alma também não autorizariam, necessária e suficientemente, uma Psicologia naturalmente aplicada a determinadas instituições e práticas. O argumento dessa disjunção entre “teoria” e “prática” será radicalizado em *Folie et Déraison*, compondo a própria estrutura do livro. Durante a “época clássica”, as práticas de confinamento dos desrazoados não supunham um

---

<sup>114</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 177.

<sup>115</sup> Cf. MIOTTO, *O problema antropológico em Michel Foucault*.

<sup>116</sup> CANGUILHEM, *L’Objet de l’Histoire des Sciences*, p. 18.

projeto ou saber médico (Parte I do livro), e por outro lado, as teorias e saberes classificatórios descreviam a loucura no “Jardim das Espécies” médicas, sem a necessidade de recorrer à observação dos loucos confinados (capítulos da Parte II). Nas palavras de Foucault, apenas por uma curiosa “confusão” histórica (Parte III) a análise racional da loucura e o espaço concreto do confinamento dos loucos acabam se justapondo, inaugurando então o *Homo psychologicus* e os projetos de psicologia. É uma espécie de “confusão” porque não se tem um médico que, por alargamento do método científico, faz avançar o caráter descritivo do internamento do louco rumo a um método experimental; e não se teria, por outro lado, um espaço confinatório que aguardava a formalização possível de uma racionalidade médica. Pelo contrário, tem-se um jogo histórico no qual, por demandas *não médicas*, o médico é primeiro chamado à instituição enclausuradora na figura de um administrador, para apenas em momentos posteriores encarregar-se de outras interrogações, não apenas administrativas mas também médicas e científicas. Nas palavras de Foucault, por ex.,

é a primeira vez [durante o século XVIII] que se encontram confrontados sistematicamente a loucura internada e a loucura tratada [*soignée*], a loucura ligada à desrazão e a loucura ligada à doença; resumindo, é o primeiro momento dessa confusão, ou dessa síntese (como se queira chamar), que constitui a alienação mental no sentido moderno da palavra.

[c'est la première fois [durante o século XVIII] que se trouvent confrontées systématiquement la folie internée et la folie soignée, la folie rapportée à la déraison et la folie rapportée à la maladie; bref, le premier moment de cette confusion, ou de cette synthèse (comme on voudra l'appeler) qui constitue l'aliénation mentale au sens moderne du mot]<sup>117</sup>.

e também

E durante muito tempo o que se chama tradicionalmente de “psiquiatria clássica” – de uma forma aproximativa a que vai de Pinel a Bleuler – formará conceitos que no fundo não são mais do que compromissos, incessantes oscilações entre esses dois domínios da experiência que o século XIX não conseguiu unificar: o campo abstrato de uma natureza teórica na qual se destacam os conceitos da teoria médica; e o espaço concreto de um internamento artificialmente estabelecido, no qual a loucura começa a falar por si própria.

[Et pendant longtemps ce qu'on appelle traditionnellement la “psychiatrie classique” – d'une manière approximative celle qui va de Pinel à Bleuler – formera des concepts qui ne sont au fond que des compromis, d'incessantes oscillations entre ces deux domaines d'expérience que le XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas parvenu à unifier: le champ abstrait d'une nature théorique dans laquelle on découpe les concepts de la théorie

---

<sup>117</sup> FOUCAULT, *Histoire de la Folie à l'Age Classique*, p. 452.

médicale; et l'espace concret d'un internement artificiellement établi où la folie commence à parler pour elle-même.]<sup>118</sup>

O Foucault de 1957 não é exatamente o de *Folie et Déraison*, mas é possível antever o sentido pelo qual ele enxerga, nas relações entre as psicologias e as outras ordens de práticas, uma conjunção problemática entre fatores heterogêneos, disjuntivos, detentores de consistência própria, e não uma progressiva acomodação ou ajuste. A prática científica se rege pelos conceitos da ciência (algo que a “escolha” do psicólogo por uma prática psicológica “científica ou não” exclui, gerando o velho tema da “crise de identidade” em Psicologia), mas Foucault julga encontrar boas razões para detectar na Psicologia – essa ciência de “perfil epistemológico baixo”<sup>119</sup> – relações disjuntivas com fatores não-científicos, até então não investigadas. Por isso o vínculo negativo com a prática e os inúmeros desdobramentos e reviravoltas apresentados em *La Recherche Scientifique et la Psychologie*: a formação de pesquisador não é suficiente para a inserção do psicólogo na prática, e os espaços práticos – que deveriam ser os mais interessados pelo saber da pesquisa – não requerem necessariamente o papel do *savant* psicólogo. A formação de pesquisador clínico, escolar ou do trabalho não garante, paradoxalmente, a inserção natural na prática (gerando, aliás, o tema de que a resistência à atuação do psicólogo constitui um dos traços positivos de sua prática<sup>120</sup>), e essa independência da prática não a faz funcionar de modo que defina “exigências precisas em relação à pesquisa científica”<sup>121</sup>.

Mesmo práticas encaradas como vizinhas da Psicologia, como a Medicina, seriam historicamente impermeáveis à Psicologia não por simples fenômeno de acomodação, de ajuste a ser vencido, mas por questão de não-identidade epistemológica. Desde *Maladie Mentale et Personnalité* (o argumento perdura na edição de 1962 de *Maladie Mentale et Psychologie*), Foucault tentava defender que a Psicopatologia não fornece à Psicologia o mesmo que a Fisiologia dava à Medicina. Em medicina orgânica é possível ao mesmo tempo estabelecer

---

<sup>118</sup> FOUCAULT, *Histoire de la Folie à l'Age Classique*, p. 414.

<sup>119</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. II)*, p. 141.

<sup>120</sup> Usando o exemplo de Paul Guillaume, Canguilhem dizia que a “resistência à prática” acusaria ao psicólogo um caráter não-científico e “instrumental”. Eis que Foucault mostra, nessa espécie de disjunção constitutiva entre “teoria” e “prática”, o recurso sempre possível de usar a negação, a resistência, a impossibilidade da ação, como um valor “positivo”.

<sup>121</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 175. Por exemplo: a psicologia da escola pretende dizer certa “verdade” psicológica sobre a “prática” pedagógica. Mas apesar do grande número de escolas francesas, as vagas para psicólogos escolares na época de Foucault seriam pouco numerosas, embora dezenas de diplomas de psicologia escolar se distribuíssem anualmente. Isso não exporia apenas uma deficiência de postos de trabalho ou a “irrelevância” das formações (o que seria questão em qualquer área), mas certa disjunção da prática com o saber psicológico (Cf. FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 174-175). Considerando o argumento de Foucault, em tese os conceitos psicológicos deveriam ser para a prática psicológica (por ex., escolar) o que, por ex., a pesquisa em Química deveria ser para a prática química (por ex., em âmbito puro, como no laboratório, ou aplicado, como na química industrial). Mas seria possível pensar “naturalmente” na prática escolar sem psicólogos escolares, a clínica sem psicólogos clínicos ou o trabalho sem psicólogos selecionadores, enquanto seria impossível pensar uma indústria química sem... aquele que faz química. Nas palavras de Foucault, por ex., “le psychologue qui, à l'institut, a reçu une formation technique suffisante pour l'exercice d'un métier psychologique, mais insuffisante certainement pour devenir un chercheur, n'a d'autre ressource, pour *pratiquer* la psychologie, que de demander une bourse au CNRS, e de se lancer dans la *recherche*” (FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 175).

processos de conjunto e abstrair elementos individuais objetivamente descritíveis (uma lesão intestinal tem um estatuto na febre tifóide e outro num distúrbio suprarrenal, mas em cada qual dos casos permanece isolável sob a consistência objetiva de uma lesão intestinal), enquanto em Psicologia noções como a de “unidade significativa das condutas” carregariam consigo o sentido inteiro de qualquer manifestação individual<sup>122</sup> (basta lembrar do tema freudiano: raramente um charuto “é apenas um charuto”). Igualmente, em medicina uma descrição objetiva de processos permitiria anexar a noção de “anormal” aos processos normais do organismo, segundo “reações adaptativas de um organismo funcionando segundo sua norma”<sup>123</sup>; já em Psicopatologia, não haveria descrições precisas de processos, autorizando então classificações arbitrárias e a manutenção do anormal sob o signo do negativo e do “monstruoso”. Finalmente, enquanto a medicina orgânica preservaria a diferença entre a identidade do doente e as medidas relativas à doença, em Psicologia as práticas do meio não implicariam apenas na *ocorrência* de uma doença (como por ex. a malária, que desaparece frente a medidas sanitárias), mas de sua *existência* (como no caso da personagem da histérica, tornada possível pelas práticas do século XIX e desaparecendo “à medida que se atenuam as práticas da sugestão que constituíam outrora o meio do doente”<sup>124</sup>). A Medicina é epistemologicamente – e não apenas institucionalmente – resistente à Psicologia. Essas críticas permanecem com teor semelhante no texto de 1957:

Poderia-se citar nesse sentido a estranha impermeabilidade da medicina à psicologia; (...) Ligada a esse equívoco entre a técnica de cura e a realidade do fato patológico, encontra-se a ideia de que a patologia se desdobra como a manifestação concreta, como o fenômeno do anormal. O anormal é a essência da doença, cuja terapêutica é a supressão efetiva; como redução da essência do anormal ao processo normal, a técnica de cura constitui a medida indispensável da existência da doença. Resistindo à penetração da psicologia, a medicina (...) não se opõe apenas a uma retificação de seus métodos e de seus conceitos, mas sobretudo a uma retomada de questão do sentido real da doença e do valor absoluto do fato patológico. (...) eles defendem a doença como uma *coisa*, como *sua coisa*. Esquivando-se do problema do anormal, valorizando como instrumentos terapêuticos condutas como a linguagem ou a realização simbólica, a psicologia irrealiza o anormal e “sutiliza” a doença; aos olhos dos médicos e no desenvolvimento histórico da medicina, ela só pode ser, e ela é efetivamente, um empreendimento *mágico*.

[On pourrait citer dans ce sens l'étrange imperméabilité de la médecine à la psychologie; (...) Liée à cette équivoque entre la technique de guérison et la réalité du fait pathologique, on trouve l'idée que le pathologique se déploie comme la manifestation concrète, comme le phénomène de l'anormal. L'anormal est l'essence de la maladie, dont la thérapeutique est la suppression effective; comme réduction de l'essence de l'anormal au processus normal, la technique de guérison constitue la mesure indispensable de l'existence de la maladie. En résistant à la pénétration de la

---

<sup>122</sup> Cf. FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 12-13.

<sup>123</sup> FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 14.

<sup>124</sup> FOUCAULT, *Maladie Mentale et Personnalité*, p. 16.

psychologie, la médecine (...) ne s'oppose pas seulement à une rectification de ses méthodes et de ses concepts, mais surtout à une remise en question du sens réel de la maladie et de la valeur absolue du fait pathologique. (...) ils défendent la maladie comme une *chose*, comme *leur chose*. En esquivant le problème de l'anormal, en valorisant comme instruments thérapeutiques des conduites comme le langage ou la réalisation symbolique, la psychologie irrealise l'anormal et "subtilise" la maladie; aux yeux des médecins et dans le développement historique de la médecine, elle ne peut être, et elle n'est effectivement, qu'une entreprise *magique*.]<sup>125</sup>

Começa-se a ver reiteradamente que, para o Foucault de 1957, o princípio que define a distribuição das Psicologias num campo disperso, ou mesmo em suas relações com a prática e com outros saberes, perpassa a questão ainda não esclarecida da *negatividade*. A relação negativa com a prática também faz entrever dois outros fatores:

*Em primeiro lugar, em relação à eficácia*: Canguilhem dizia que, para se definir, a Psicologia não pode apelar à simples eficácia – que se não é “ilusória”, pode ser “mal fundada” –, sob o risco de não passar de um “empirismo composto, literariamente codificado para fins de ensino”<sup>126</sup>. Outro argumento era o do homem-instrumento: Canguilhem denunciava o perigo das psicologias se transformarem em práticas sem “nenhuma ideia que garanta seu sentido”<sup>127</sup>. Diante disso, Foucault responderia que certo apelo à eficácia e à posição de *expertise* são um efeito a mais, até constitutivo, desse caráter singular da Psicologia em suas relações com outras práticas. Conforme mencionado, a ausência de vínculo necessário com a prática e o movimento de trazer ordenamentos técnicos a práticas autonomamente pré-existentes garantiu muitas vezes o tema de que a Psicologia poderia ser naturalmente aplicável a *qualquer* prática. Isso, inclusive, garantiu muitas vezes à Psicologia outros temas, como o de uma “positividade imediata” e o de um ar de independência frente a qualquer especulação. O “empirismo composto” advertido por Canguilhem não seria, assim, apenas um risco, mas algo assumido como uma espécie de vantagem irrestrita, pois aplicável em qualquer âmbito, bastando apenas que a *expertise* seja eficaz para se comprovar como válida:

Não se aborda a pesquisa com uma formação de pesquisador e depois da aquisição de um horizonte teórico suficiente [é o que faz toda ciência]; faz-se da pesquisa na prática rechaçada, para mostrar antes de tudo que a psicologia pode e deve ser praticada, que ela não é prisioneira de um contexto teórico, inútil e duvidoso, mas que fora de todo postulado especulativo ela é carregada de uma positividade imediata; e se a pesquisa se inscreve com tanta frequência num contexto positivista, se ela afirma constantemente ser uma prática real, por oposição à psicologia filosófica, é justamente na medida em que ela quer ser a demonstração de uma prática possível.

---

<sup>125</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 178.

<sup>126</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 77.

<sup>127</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 90.

[On n'aborde donc pas la recherche avec une formation de chercheur et après l'acquisition d'un horizon théorique suffisant; on fait de la recherche en praticien refoulé, pour montrer avant tout que la psychologie peut et doit être pratiquée, qu'elle n'est pas prisonnière d'un contexte théorique, inutile et douteux, mais qu'en dehors de tout postulat spéculatif elle est chargée d'une positivité immédiate, et si la recherche s'inscrit si souvent dans un contexte positiviste, si elle se réclame constamment d'une pratique réelle, par opposition à la psychologie philosophique, c'est dans la mesure justement où elle veut être la démonstration d'une pratique possible]<sup>128</sup>.

Se a Psicologia teve para muitos intérpretes certo caráter de anarquismo epistemológico, para Foucault isso não seria reflexo de questões mal colocadas, de uma ciência ainda em juventude, de práticas virtualmente formalizáveis ou de uma positividade difícil de conquistar devido à complexidade de seu objeto, mas sim fruto das relações historicamente negativas e disjuntivas entre os conceitos e as práticas. Relações que, não obstante, sob outros temas permitiram garantia irrestrita para que psicologias diferentes se aplicassem igualmente e proliferassem em qualquer contexto (e não à toa qualquer prática pode ser abordável por qualquer teoria, de onde brotam os temas da “escolha teórica” que independe de qualquer domínio de positividade). A epígrafe citada de Morère – do “*há psicólogos*” – é coroada pela ironia de Foucault, que afirma: “No momento em que se é psicólogo, se pesquisa. O quê? O que os outros pesquisadores deixarem pesquisar, pois não se pesquisa para encontrar, mas para pesquisar, por ter pesquisado, por ser pesquisador”, ou em outras palavras, uma vez que não é uma racionalidade científica que põe a existência da pesquisa psicológica, mas é a pesquisa que “escolhe” ou não por uma racionalidade científica aplicável em contextos historicamente exógenos, pode-se então “escolher” por qualquer pesquisa, “sobre as neuroses do rato, sobre a frequência estatística das vogais na versão inglesa da Bíblia, sobre as práticas sexuais da mulher de subúrbio, nas *lower middle class* exclusivamente (...)”<sup>129</sup>.

Em *segundo lugar*, não obstante o apelo à “positividade imediata” e a desenvoltura para com a prática, ou talvez por esses fatores mesmos, Foucault detecta em Psicologia um engajamento conceitual bastante particular. Retornando a Pagès, um conceito regedor para a Psicologia não precisaria ter, “nele mesmo”, “nenhuma tendência a se especificar numa filosofia do homem-instrumento”, bastando “escolhas pessoais” para alterar o uso da ciência, aliená-la em maus propósitos ou não<sup>130</sup>; igualmente, a Psicologia pode levar o indivíduo tanto à adaptação *ao* meio quanto *do* meio<sup>131</sup>. É certo que “a maior parte dos psicólogos profissionais contemporâneos praticam uma técnica escravizante”, embora, como vimos, não há “um vínculo de tipo *lógico* entre o domínio e os métodos da psicologia, de uma parte, e uma filosofia do homem-instrumento, de outra”<sup>132</sup>. Enfim, conforme dito, a Psicologia, como qualquer outra ciência, poderia ter seu uso alienável, embora em si mesma não o seja.

---

<sup>128</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 175.

<sup>129</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 184.

<sup>130</sup> PAGÈS, “Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'”, p. 93.

<sup>131</sup> PAGÈS, “Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'”, p. 95.

<sup>132</sup> PAGÈS, “Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'”, p. 96.

O texto de Foucault ataca esses princípios (o de que a ciência em si seria neutra, mas alienável para propósitos escusos), tomando o exemplo da Psicologia do Trabalho. Ela se encarrega de seleção e orientação, ou da adaptação ao meio laboral. Escreve Foucault: apenas num período de pleno emprego e de alta especialização tais técnicas seriam algo mais do que uma discriminação. Mas esse ainda é um argumento de “usabilidade” e não residiria aí o essencial. É certo, conforme também sustentaria Pagès, que as técnicas e ciências são alienáveis e aplicáveis segundo critérios econômicos e sociais. Mas tome-se a Física ou a Química: seja qual for a situação econômica, “os corpos continuam a cair e os elétrons a girar”, isto é, independente de sua aplicabilidade (ou deturpação possível no uso prático) os conceitos científicos permanecem enquanto tais, inerentes às racionalidades que lhes dão conteúdo e sentido. Mas em Psicologia ocorrem decisões mais sérias:

Em psicologia, quando as condições de uma prática racional e científica não estão reunidas, é a própria ciência que é comprometida em sua positividade; em período de desemprego e de superprodução, a seleção cessa de ser uma técnica de integração para se tornar uma técnica de exclusão e de discriminação; em período de crise econômica ou de aumento do preço do trabalho, a adaptação do homem a seu trabalho se torna uma técnica que visa a aumentar a rentabilidade da empresa e a racionalizar o trabalho humano como puro e simples fator de produção; resumindo, ela deixa de ser uma técnica psicológica para se tornar uma técnica econômica.

O que não quer dizer simplesmente que ela é utilizada para fins econômicos ou motivada para propósitos econômicos, este é o destino de todas as ciências aplicadas. Queremos dizer, por exemplo, que a noção de aptidão, tal como utilizada em psicologia industrial, muda de conteúdo e sentido segundo o contexto *econômico* no qual se é conduzido a defini-la.

[En psychologie, lorsque les conditions d'une pratique rationnelle et scientifique ne sont pas réunies, c'est la science elle-même qui est compromise dans sa positivité; en période de chômage et de surproduction, la sélection cesse d'être une technique d'intégration pour devenir une technique d'exclusion et de discrimination; en période de crise économique ou d'augmentation du prix du travail, l'adaptation de l'homme à son métier devient une technique qui vise à augmenter la rentabilité de l'entreprise et à rationaliser le travail humain comme pur et simple facteur de production; bref, elle cesse d'être une technique psychologique pour devenir une technique économique.

Ce qui ne veut pas dire seulement qu'elle est utilisée à des fins économiques ou motivée par des propos économiques, c'est le destin de toutes les sciences appliquées. Nous voulons dire, par exemple, que la notion d'aptitude, telle qu'elle est utilisée en psychologie industrielle, change de contenu et de sens selon le contexte *économique* dans lequel on est amené à la définir.]<sup>133</sup>

Não se trata apenas de alienar o *uso* da ciência ou aplicá-la segundo critérios econômicos, mantendo seus conceitos e racionalidade enquanto tais, “neutros”. Em

---

<sup>133</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 179.

Psicologia trataria-se de alienar a própria ciência, de “dar um estatuto, ao nível de psicologia individual, a necessidades históricas, sociais ou econômicas”. Seus conceitos mudam de “conteúdo e sentido” – enfim, muda a economia da própria existência de um conceito – conforme o contexto, argumento não apenas detectável sob a noção de “aptidão”, mas em diversas outras (o exemplo acima, de que a existência ou não da personagem da histérica é diretamente relacionada a certas práticas institucionais, reforça a mesma ideia). Não temos aqui ainda o Foucault “genealogista”, que ampliará a análise rumo a *toda* ciência e filosofia para dizer que “o Ocidente será dominado pelo grande mito segundo o qual a verdade não pertence jamais ao poder político”<sup>134</sup>. Mas esse vínculo negativo da Psicologia em relação às outras ciências e práticas abre as portas para analisar esse curioso estatuto.

Disso tudo, já se fez notar que, segundo o Foucault de 1957, a psicologia inteira é animada pelo problema do *negativo*. Vale repetir: Canguilhem alertava ao perigo da falta de fundamento da psicologia fazê-la recair numa psicotécnica, no homem-instrumento, e Robert Pagès respondia que qualquer ciência também pode ser aplicada a qualquer propósito. De fato, considerando Canguilhem, as psicologias podem ter um vínculo não elucidado com a prática, mas considerando Robert Pagès, as psicologias podem igualmente ser discriminatórias ou emancipadoras: se elas podem alienar e instrumentalizar o homem, elas também poderiam libertá-lo, pois afinal, “o saber não tem odor”. Mas em Foucault, ainda nesse ponto há algo mais, um estatuto *constitutivo* da Psicologia: bem ou mal utilizadas, alienantes ou libertárias de fato ou de direito, as psicologias não se desvinculam de uma análise pautada na *negatividade e na contradição humanas*. O negativo é o que dá alma à Psicologia e o que a distingue das outras matérias. Não à toa o louco, o anormal e o desviante sempre foram objetos privilegiados, e o negativo pode ser visto em filigrana em todas as psicologias:

é do ponto de vista do inconsciente que se torna possível uma psicologia da consciência que não seja pura reflexão transcendental, do ponto de vista da perversão que uma psicologia do amor é possível sem que seja uma ética; do ponto de vista da estupidez uma psicologia da inteligência pode se constituir sem um recurso, pelo menos implícito, a uma teoria do saber; é do ponto de vista do sono, do automatismo e do involuntário que se pode fazer uma psicologia do homem desperto e percebendo o mundo, que evita se fechar em uma pura descrição fenomenológica. Sua positividade, a psicologia empresta das experiências negativas que o homem faz de si mesmo<sup>135</sup>.

, ou ainda, à luz deste trecho sobre *La Recherche Scientifique et la Psychologie*, pode-se compreender inteiramente um outro trecho, alusivo e pouco trabalhado, de *La Psychologie de 1850 à 1950*:

É igualmente no curso dos cem últimos anos que a psicologia instaurou relações novas com a prática: educação, medicina mental, organização de grupos. Ela se apresentou como seu fundamento racional e científico; a psicologia genética se

---

<sup>134</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 1438.

<sup>135</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 180-181.

constituiu como o quadro de toda pedagogia possível, e a psicopatologia se ofereceu como reflexão sobre a prática psiquiátrica. Inversamente, a psicologia se colocou como questões os problemas levantados por essas práticas: problema do abandono e do fracasso escolar, problema da inserção do doente na sociedade, problema da adaptação do homem a seu trabalho. Por esse vínculo estreito e constante com a prática, por essa reciprocidade de suas trocas, a psicologia se torna semelhante a todas as ciências da natureza. Mas estas não respondem nunca senão a problemas colocados pelas dificuldades da prática, seus fracassos temporários, as limitações provisórias de sua experiência. A psicologia, em contraparte, nasce nesse ponto no qual a prática do homem reencontra sua própria contradição; a psicologia do desenvolvimento nasceu como uma reflexão sobre as interrupções do desenvolvimento; a psicologia da adaptação como uma análise dos fenômenos de inadaptação; a da memória, da consciência, do sentimento apareceu de saída como uma psicologia do esquecimento, do inconsciente e das perturbações afetivas. Sem forçar com exatidão, pode-se dizer que a psicologia contemporânea é, em sua origem, uma análise do anormal, do patológico, do conflitual, uma reflexão das contradições do homem consigo mesmo.

[C'est également au cours de ces cent dernières années que la psychologie a instauré des rapports nouveaux avec la pratique: éducation, médecine mentale, organisation des groupes. Elle s'est présentée comme leur fondement rationnel et scientifique; la psychologie génétique s'est constituée comme le cadre de toute pédagogie possible, et la psychopathologie s'est offerte comme réflexion sur la pratique psychiatrique. Inversement, la psychologie s'est posé comme questions les problèmes que soulevaient ces pratiques: problème de la réussite et de l'échec scolaire, problème de l'insertion du malade dans la société, problème de l'adaptation de l'homme à son métier. Par ce lien serré et constant avec la pratique, par cette réciprocity de leurs échanges, la psychologie se rend semblable à toutes les sciences de la nature. Mais celles-ci ne répondent jamais qu'à des problèmes posés par les difficultés de la pratique, ses échecs temporaires, les limitations provisoires de son expérience. La psychologie, en revanche, naît en ce point où la pratique de l'homme rencontre sa propre contradiction; la psychologie du développement est née comme une réflexion sur les arrêts du développement; la psychologie de l'adaptation comme une analyse des phénomènes d'inadaptation; celle de la mémoire, de la conscience, du sentiment est apparue d'abord comme une psychologie de l'oubli, de l'inconscient et des perturbations affectives. Sans forcer l'exatitudo, on peut dire que la psychologie contemporaine est, à son origine, une analyse de l'anormal, du pathologique, du conflictuel, une réflexion sur les contradictions de l'homme avec lui même.]<sup>136</sup>

Note-se o realce de Foucault na diferença entre a Psicologia e os outros campos de positividade, requerendo uma análise específica da questão do negativo. Tanto ocorre assim que se poderia evocar um debate em torno do destino desses argumentos no Foucault dos anos 1960 e nas considerações de Canguilhem sobre Kant. Na conferência Canguilhem diz

---

<sup>136</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 150.

que, em Kant, o destino da Psicologia é situar-se numa Antropologia, compreendida como “teoria geral da habilidade humana que permanece ligada a uma teoria da sabedoria”<sup>137</sup>. Esse mesmo tema será um dos principais da *Tese Complementar*, pois para Foucault, caso se siga o “ensinamento” das *Críticas*, em Kant tanto a Psicologia Empírica, quanto a Racional, teriam como espécie de destino uma Antropologia pragmática. Em Kant, a “antropologia” definiria a “exploração” (*Erforschung*) de um nível de análise concreta do homem como ser que age livremente em meio ao mundo e aos outros homens. Para Foucault, Kant não incorreria numa redução das funções fundantes do sujeito a um nível empírico. Isso seria entrevisto pelas “antropologias fisiológicas” do século XVIII-XIX, responsáveis por estudar “o que a natureza faz do homem”, e não o que o homem “faz de si mesmo”<sup>138</sup>, nível este do próprio Kant. Se em Canguilhem a Psicologia recai numa Antropologia kantiana como “*théorie de la sagesse*”, em Foucault o esforço é de mostrar como Kant, mesmo no que chama de “antropologia pragmática”, contorna as Psicologias em direção a uma Antropologia para preservar os ensinamentos da *Crítica*. Inclusive Foucault mostra que esses novos estudos “fisiológicos” sobre o Homem, que despontam desde o fim do século XVIII, também seriam profundamente marcados pela questão do negativo: enquanto livros como os *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* “dispensam Deus e tornam inútil a hipótese de um infinito atual, cuja contradição externa foi mostrada pela Crítica”, a negatividade e normatividade da Antropologia “aponta a ausência de Deus, e se desenvolve no vazio deixado por este infinito”<sup>139</sup>. Em suma: segundo a *Tese Complementar*, o estudo do Homem se torna possível quando, com o fim da metafísica, surge a possibilidade do homem enredar-se em análises “antropológicas”, tomando-se ao mesmo tempo como fundamento do conhecimento e elemento empírico. As modulações do negativo em Psicologia seriam exemplares privilegiados de tal possibilidade. Via Kant, o contorno das Psicologias e a análise da negatividade permitiriam – para Foucault – entrever inclusive uma mudança na tarefa do Filosofar, que iria da crítica aos dogmatismos à crítica aos antropologismos (ancorada – não esqueçamos – também na filosofia de Nietzsche).

Dados todos esses fatores, pode-se afirmar que entre 1954 e 1957, e sob questões correlatas às evocadas pela conferência de Canguilhem sobre a Psicologia, a “inquietação” acima mencionada resultou em Foucault numa suspeita: será por acaso que a psicologia se anima em torno do problema do negativo? E se é assim, qual seria o estatuto dessa negatividade? Ela parece definir um fundo histórico no qual não seria mais um debate epistemológico dirigido à questão dos direitos científicos o que daria conta das dispersões da Psicologia. Qual rumo então seguir? O texto de 1957 termina:

Se a psicologia quisesse reencontrar seu sentido ao mesmo tempo como saber, como pesquisa e como prática, ela deveria se afastar desse mito de positividade diante do qual hoje ela vive e morre, para encontrar seu espaço próprio no interior das

---

<sup>137</sup> CANGUILHEM, “Qu'est-ce que la Psychologie?”, p. 91.

<sup>138</sup> KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 21.

<sup>139</sup> FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, p. 75-76.

dimensões da negatividade do homem (...) [de onde] a psicologia não se salvará senão por um retorno aos Infernos<sup>140</sup>.

Em Foucault, nos textos de 1957 a importância da história impõe uma questão: a de *como*, sob determinadas circunstâncias que convém esclarecer, o homem instituiu na relação consigo e com os outros homens certa distância, oferecida em primeiro lugar como negatividade e depois como saber. Os caminhos dessa questão são percorridos por Foucault desde *Folie et Déraison* e a *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Conforme entrevisto acima, isso tudo se insere no campo do debate entre Canguilhem e Pagès em diversos níveis. Além disso, abre a análise epistemológica da Psicologia em direção a uma “arqueologia” da modernidade.

### FROM CANGUILHEM TO FOUCAULT BY WAY OF PSYCHOLOGY

Abstract: The purpose of the present work is to compare the debate between the Philosopher Georges Canguilhem and the Psychologist Robert Pagès regarding the conference *Qu'est-ce que la Psychologie?*, held on 1956, with the published texts of Michel Foucault during the decade of 1950. In order to do that, the article begins with some historical notes, followed by a brief analysis of Foucauldian texts of 1954, *Maladie Mentale et Personnalité* and *Introduction à Le Rêve et l'Existence*. The Foucauldian texts are then confronted with Canguilhem-Pagès debate, which are analyzed and compared with two other published texts by Foucault in 1957: *La Psychologie de 1850 à 1950* and *La Recherche Scientifique et la Psychologie*. The aim of the present work is to demonstrate that the beginning of Foucault's career not only maintain a certain interlocution with the questions presented by Canguilhem and Pagès around Psychology, but even rehearse some critical directions which full content can be viewed in both thesis defended by Foucault, *Folie et Déraison* and *Introduction à l'Anthropologie de Kant*.

Keywords: Michel Foucault – Georges Canguilhem – Robert Pagès – Psychology – Human Sciences – Contemporary French Philosophy.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARD, M. (1973) A Psicologia. In: *História da Filosofia – Idéias, doutrinas* (org. de François Chatelet). Vol. VII – A Filosofia das Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

BINSWANGER, L. “O sonho e a existência”. *Natureza Humana* v. 4, n. 2, p. 417-449. São Paulo: dez. 2002. Disponível em [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302002000200007&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000200007&lng=pt&nrm=iso)

BRAUNSTEIN, Jean-François. “La Critique Canguilhemienne de la Psychologie”. *Bulletin de Psychologie*, Tome 52 (2), 440, Mars-Avril 1999.

CANGUILHEM, G. “Qu'est-ce que la Psychologie?”. *Cahiers pour l'analyse*, n. 2, março de 1966 (original de 1956).

\_\_\_\_\_. L'Objet de l'Histoire des Sciences. *Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences*. Paris: Vrin, 1994.

---

<sup>140</sup> FOUCAULT, *Dits et Écrits (Vol. I)*, p. 186.

- ERIBON, D. *Michel Foucault (1926-1984)*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- FOUCAULT, M. *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: PUF, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Maladie Mentale et Psychologie*. Paris: PUF, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la Folie à l'Age Classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits (Vol. I)*. Paris: Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits (Vol. II)*. Paris: Gallimard, 2001b.
- \_\_\_\_\_. (1961) Introduction à l'Anthropologie de Kant. In: KANT, I. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 2008.
- GROS, Frédéric. *Foucault et la Folie*. Paris: PUF, 1997.
- HEIDELBERGER, Michael. Some patterns of change in the Baconian Sciences of the early 19th century Germany. In: *Epistemological and Social Problems of the Sciences in the Early Nineteenth Century* (org. JAHNKE, H.N.; OTTE, M.) Papers from a workshop held at the University of Bielefeld, Nov. 27-30, 1979, and sponsored by its Institute for the Didactics of Mathematics. D. Reidel Publishing Company: Dordrecht, Boston e Londres, 1981.
- HUISMAN, Denis. "Note sur l'article de Michel Foucault". *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 44 n. 173 2/1990 p. 177.
- KANT, I. (1798) *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (trad. Clélia Aparecida Martins). São Paulo: Iluminuras, 2006.
- MACEY, David. *Las Vidas de Michel Foucault*. Madrid: Catedra, 1995.
- MIOTTO, M. *O problema antropológico em Michel Foucault*. Tese de Doutorado apresentada à Pós-Graduação em Filosofia da UFSCAR. São Carlos: UFSCAR, 2011. <https://philpapers.org/rec/MIOOPA>
- PAGÈS, Robert. "Quelques remarques sur 'Qu'est-ce que la psychologie?'". *Cahiers pour l'analyse*, n. 2, março de 1966 (original de 1956).
- PALTRINIERI, L. De quelques sources de *Maladie Mentale et Personnalité*. Réflexologie pavlovienne et critique sociale. In: *Foucault à Munsterlingen* (org. BERT, Jean-François; BASSO, Elisabetta). Paris: Éditions EHESS, 2015.
- PESTAÑA, José Moreno. *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Madrid, Montesinos, 2006
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Philosophy in turbulent times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. New York: Columbia University Press, 2008.

# UMA ARQUEOLOGIA DA SOCIOLOGIA?

Marcos Lacerda<sup>1</sup>

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar as relações entre a reflexão de Foucault a respeito da "episteme moderna das ciências humanas" dos discursos das "sujeições antropológicas" e da emergência de "dispositivos estratégicos" com a sociologia, especialmente com os temas relacionados ao conceito de sociedade e à polarização entre agência e estrutura. A sociologia seria uma derivação da episteme moderna das ciências humanas, cuja principal característica é o processo moderno de "antropologização" do pensamento, constituindo-se, assim, como um dos discursos das "sujeições antropológicas" e forjando dispositivos estratégicos de poder.

Palavras-chave: episteme – modernidade – humano – sociedade – sociologia.

## INTRODUÇÃO

Poderíamos usar o pensamento de Foucault para procurar compreender melhor aspectos da discussão sociológica, desde a problemática que envolve o conceito de "sociedade", até questões como as que polarizam "agência" e "estrutura" e, com isso, fazer uma "arqueologia da sociologia"? A crítica de Foucault à episteme moderna das ciências humanas e aos discursos das "sujeições antropológicas" se estende à sociologia e pode ser um contributo para uma renovação conceitual tanto das ciências humanas quanto da própria sociologia? Eis algumas questões deste trabalho. Proporemos que, na verdade, tanto as polarizações entre agência e estrutura, ação e coletividade, indivíduo e sociedade – que permeiam o discurso sociológico da modernidade – quanto o próprio conceito de sociedade, podem ser pensados como uma derivação do problema do "homem duplo empírico-transcendental", apresentado por Foucault como o traço mais forte da emergência da episteme da modernidade, na qual a sociologia estaria inserida<sup>2</sup>. Ao homem como duplo empírico-transcendental associaremos a questão dos discursos que se constituem como "sujeições antropológicas" e, por fim, associaremos tanto o homem como duplo empírico-transcendental quanto os discursos das "sujeições antropológicas" às "práticas não discursivas", com seus respectivos dispositivos estratégicos e "regimes de verdade". Faremos assim um triplo movimento: a) inicialmente destacaremos a dimensão discursiva da sociologia, sugerindo que ela seria uma derivação da episteme moderna das ciências humanas; b) posteriormente veremos a relação da sociologia com discursos que se caracterizam por se instituírem como "sujeições antropológicas" e veremos também que tais sujeições se situam

---

<sup>1</sup> Pós-doutorando do PPGS/UFPEL.

<sup>2</sup> A noção de "discurso sociológico da modernidade" foi desenvolvida por mim na tese de doutorado que defendi no âmbito do IESP/UERJ (Discurso sociológico da modernidade, 2015) e é parte de um projeto que venho desenvolvendo junto ao laboratório Sociofilo/IFCS/UFRJ numa linha de pesquisa voltada para a epistemologia das ciências humanas que tem, por sua vez, a sociologia e o conceito de sociedade como objetos centrais de análise.

“além” da dimensão discursiva; c) por fim, mostraremos como essa dimensão além do discurso nos permite pensar a sociologia como um “dispositivo estratégico” através de suas “práticas não discursivas”.

Para isso nos utilizaremos primordialmente dos livros *As palavras e as coisas*, *Arqueologia do Saber* e *Microfísica do Poder*. Será através destes três livros que estipularemos o que seria a sociologia pensada através da perspectiva de Foucault. Do primeiro livro, iremos sugerir que a sociologia é um modo discursivo específico associado ao modo discursivo transversal das “ciências humanas” e que a sua constituição deriva da emersão do “Homem” como objeto e sujeito do conhecimento, o homem como duplo empírico-transcendental. Do segundo livro, discutiremos a relação do projeto foucaultiano de uma “arqueologia do saber” com a necessidade de identificar discursos que se caracterizam como geradores de “sujeições antropológicas”, incluindo aqui a sociologia, para mostrar como estes discursos podem ser pensados tanto na sua dimensão estrutural – como discurso – quanto na sua dimensão de evento, como história e política. E, por fim, do terceiro trataremos com mais atenção a questão da política e do “poder”, procurando mostrar de que modo funciona o “regime de verdade” da sociologia. Neste caso, já não falamos de “discurso”, mas de um “dispositivo estratégico” que inclui o que chamaremos de “práticas não discursivas”. Assim, de uma análise “estruturalista”, ligada à condição de possibilidade da emersão de determinados conjuntos de saberes, passamos para uma arqueologia do saber que inclui desde já a dimensão das “práticas não discursivas”, cuja análise se intensificará com uma genealogia do poder. Tal é o modelo analítico sugerido neste trabalho.

## 1.1 SOCIOLOGIA E EPISTEME DA MODERNIDADE

Um dos principais objetivos do livro *As palavras e as coisas* é indicar o momento em que, no campo do pensamento, emerge a figura do “homem” como objeto e fundamento do saber, além de mostrar quão crucial é este aparecimento para a emersão do conjunto de discursos associados às “ciências humanas”. Seria este o fator decisivo para a emersão das ciências humanas, o que implica em uma reordenação da *epistémé*, que passa a se apresentar, assim, de um modo não mais homogêneo, como fora o caso da época clássica, mas de um modo fragmentado, pois neste caso “o campo epistemológico se fragmenta, ou, antes, explode em direções diferentes”<sup>3</sup>. E é neste processo que “pela primeira vez, desde que existem seres humanos e que vivem em sociedade, o homem, isolado ou em grupo, se tenha tornado objeto de ciência (...)”<sup>4</sup>.

O “homem”, até então, estava submerso na “natureza humana” e nos seres em geral, incluindo aqui os seres inanimados. Há um momento, no entanto, em que o “homem”, ou ainda, se quisermos, a “natureza humana”, desloca-se da “natureza” e dos seres em geral, e constitui-se como um domínio próprio que passa a ser o fundamento da própria natureza e

---

<sup>3</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 478.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 477.

dos seres em geral.<sup>5</sup> Na verdade, e este é o ponto crucial para a nossa análise, o pensamento clássico e a sua episteme fazem imbricar “natureza” e “natureza humana” como momentos funcionais, negando assim à “natureza humana” qualquer estatuto privilegiado<sup>6</sup>. Esta situação só vai mudar efetivamente quando houver uma verdadeira mutação arqueológica na ordem do saber, quando houver um movimento no qual a “natureza humana” ou o “homem” constituir-se como domínio próprio e relativamente autônomo. É neste mesmo movimento que emerge a figura do “homem” como duplo empírico-transcendental. A “natureza humana”, deslocada da natureza, emerge como duplicidade, na condição de objeto e fundamento do saber. Como objeto porque se trata de um momento em que ganha um estatuto próprio; como fundamento porque, neste processo, o “objeto” natureza humana se transforma em fundamento do saber e de todas as positivities. Este momento acompanha uma mutação arqueológica da episteme clássica para a episteme da modernidade.<sup>7</sup>

A imagem do espectador olhado e do soberano submisso é perfeita para mostrar a situação de ambiguidade epistemológica e abismo ontológico da episteme da modernidade, algo tão característico das chamadas “ciências humanas”, sempre incertas entre uma objetivação científica do “humano” – transformado assim em objeto entre outros objetos – e a subjetivação fenomenológico-hermenêutica desse mesmo “humano”, transformado, neste momento, em sujeito que objetiva todo o resto. Em outras palavras, entre a “cientificização” do humano (o homem como objeto) e a “humanização” da ciência (o homem como fundamento). Se trocarmos o “homem” por “função simbólica”, “Estrutura”, “Representações coletivas”, “interação”, “racionalidade comunicativa”, “História” e, para os nossos propósitos, “sociedade”, a lógica estrutural não se modifica e a situação ambígua permanece, deixando sempre estas formas de saber numa posição incerta. Segundo Foucault,

Das duas uma: ou esse discurso verdadeiro encontra seu fundamento e seu modelo nessa verdade empírica cuja gênese ele retraça na natureza e na história, e ter-se-á uma análise de tipo positivista (a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação); ou o discurso verdadeiro se antecipa a essa verdade de que define a natureza e a história, esboça-a de antemão e a fomenta de longe e, então, ter-se-á um discurso de tipo escatológico (a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação).<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Antes disso, “não havia consciência epistemológica do homem como tal. A episteme clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem”. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 425.

<sup>6</sup> Como diz o autor: “na grande disposição da episteme clássica, a natureza, a natureza humana e suas relações são momentos funcionais, definidos e previstos. E o homem, como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento possível, não têm aí nenhum lugar”. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 427.

<sup>7</sup> Momento em que “a história natural se torna biologia, a análise das riquezas se torna economia (...) a reflexão sobre a linguagem se faz filologia(...) [que] o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado (...)” FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 430. Ainda segundo Foucault “o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou homem”. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 439.

<sup>8</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 441.

Assim, a duplicidade ambivalente da figura do “homem” expressa também a epistemologia incerta e o abismo ontológico das “ciências humanas” e, por extensão, da sociologia. Neste caso, se substituirmos “homem” por “sociedade” conseguiremos entender a analogia aqui proposta. A ambivalência da figura do “homem”, simultaneamente objeto entre objetos e fundamento destes mesmos objetos, é da mesma natureza da que se vê relação à ambivalência do conceito de sociedade para a sociologia.

Assim o “homem” como duplo empírico-transcendental passa a ser a sociedade como “objetividade fática” (“estrutura”) e “significado subjetivo” (“agência”). Objeto e fundamento do social saber ao mesmo tempo.<sup>9</sup>

## 12 SOCIOLOGIA E AS SUJEIÇÕES ANTROPOLÓGICAS DO HUMANISMO

Embora em *As palavras e as coisas* a questão do humanismo esteja bem presente e a crítica à figura do homem como duplo empírico-transcendental apresente isso de um modo bem claro, especialmente no que diz respeito à crítica em relação à aporia do homem e seus duplos e ao perigo da antropologização do pensamento (e não é difícil mostrar como tal aporia sustenta os infundáveis debates que polarizam “agência” e “estrutura” em sociologia, associando agência ao domínio empírico-subjetivo e estrutura ao domínio transcendental-objetivo ou vice-versa), é em *Arqueologia do saber* que a questão dos discursos que se fundamentam como formas de sujeição antropológica aparecerão de um modo mais claro.

Se o que pretendemos é associar o “discurso sociológico” à episteme moderna das ciências humanas, temos que verificar se há neste discurso algum tipo de “homogeneidade enunciativa” e algum tipo de “regularidade enunciativa” que possam nos guiar de um modo mais claro. Mas não se trata da procura de uma pretensa unidade discursiva homogênea a ser desvelada em sua unidade oculta, na medida em que há muitos níveis de coerência possíveis<sup>10</sup>. Portanto, não se trata de apresentar um corpo maciço de enunciados que possuiria uma estranha continuidade a despeito de mudanças históricas, culturais, sociais, políticas e relacionadas à linguagem, mas de mostrar um determinado “nível de homogeneidade enunciativa” que pode ser delimitado dentro de um conjunto de discursos específicos.

Podemos estipular, assim, entre as diversas teorias sociológicas em suas variações micro ou macrosociológicas, que haveria um nível de homogeneidade enunciativa e que a este nível poderíamos associar uma série de positivities distintas, mas também uma série

---

<sup>9</sup> Apresentar a analogia substancial entre o conceito de homem duplo empírico-transcendental e a sociologia foi o tema da minha tese de Doutorado. Esta analogia se dá na tensão entre estrutura e agência, sistema e ator, coletividade e ação que são da mesma natureza conceitual da ambivalência entre o empírico (agência, ator, ação) e o transcendental (estrutura, sistema e coletividade). As diversas teorias sociológicas, com suas respectivas tradições de pensamento, têm como sua base “arqueológica” justamente estas ambivalências que, em grande medida, as conduzem para uma série de aporias.

<sup>10</sup> Como bem o define o autor, “a arqueologia descreve um nível de homogeneidade enunciativa que tem seu próprio recorte temporal, e que não traz com ela todas as outras formas de identidade e de diferenças que podem ser demarcadas na linguagem; e neste nível, ela estabelece um ordenamento, hierarquias e todo um florescimento que excluem um sincronia maciça, amorfa, apresentada global e definitivamente” (FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 170).

de “práticas não discursivas”, que se cristalizam em instituições, por exemplo. Entre estas práticas podemos pensar as práticas de confinamento dos hospitais psiquiátricos, das prisões, do tipo de sociabilidade da família, do exército e da escola. São espaços de confinamento, isolamento, exclusão e segregação que agem no mesmo sentido do confinamento, isolamento, exclusão e segregação de enunciados que não se enquadram naquilo que um determinado nível de homogeneidade enunciativa – para retomarmos o que já dissemos – permite.

A sociologia teria – se seguirmos o raciocínio até aqui – um determinado nível de homogeneidade enunciativa, que se associa de um modo transversal ao nível de homogeneidade enunciativa da episteme moderna das ciências humanas. Este nível de homogeneidade enunciativa está associado ao conceito de sociedade dos sociólogos e à polarização francamente aporética entre agência e estrutura, ação e coletividade, ator e sistema, indivíduo e sociedade, que permeia todo discurso sociológico da modernidade. Tanto o conceito de sociedade quanto a sua forma de operacionalização através da polarização ou do dualismo entre agência e estrutura seriam a versão sociológica do homem como duplo empírico-transcendental. Ter como fundamento último e condição de possibilidade a noção de homem como duplo empírico-transcendental significa ter como fundamento último da produção de conhecimento uma série de “sujeições antropológicas”, ou seja, depender, em última instância, de uma concepção de “homem” e “natureza humana” como domínio ontológico próprio e fundamento último do real e do conhecimento.<sup>11</sup>

Assim, fazer uma arqueologia do saber da sociologia seria mostrar as possíveis relações da sociologia com estas questões, especialmente as “sujeições antropológicas” e, dessa maneira, procurar ver se a sociologia deriva desses discursos das sujeições, sendo um agente deste processo. Como sujeição antropológica o discurso sociológico se associa a determinadas práticas não discursivas e tecnologias de poder tais como as analisadas em *História da Loucura*, *O nascimento da clínica* e *Vigiar e Punir*, mas também em *Arqueologia do saber*, que pode ser considerado como uma espécie de primeira orientação conceitual e sistematização da relação entre práticas discursivas e práticas não discursivas na obra do filósofo francês.

Neste ponto se determina uma empresa cujo perfil foi traçado por *Historie de la Folie*, *Naissance de la Clinique*, *Les Mots et les Choses*, muito imperfeitamente. Trata-se de uma empresa pela qual se tenta medir as mutações que se operam, em geral, no domínio da história; empresa onde são postos em questão os métodos, os limites, os temas próprio da história das ideias; empresa pela qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer, em troca, mostrar como essas sujeições puderam-se formar. Estas tarefas foram esboçadas em certa desordem, e sem que sua

---

<sup>11</sup> É neste sentido que se pode dizer que a *Arqueologia do saber* “não se inscreve – pelo menos diretamente ou em primeira instância – no debate sobre estrutura confrontada com a gênese, a história, o devir; mas sim no campo em que se manifestam, se cruzam, se emaranham e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem e do sujeito” (FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 19).

articulação geral fosse claramente definida. Era tempo de lhes dar coerência – ou, pelo menos, de colocá-las em prática. O resultado desse exercício é este livro.<sup>12</sup>

E é justamente dessa imbricação entre “discurso” e “evento” que trataremos no próximo tópico, através da noção de “dispositivo estratégico”, “regime de verdade” e “política do enunciado científico”.

### 1.3 SOCIOLOGIA E OS DISPOSITIVOS ESTRATÉGICOS DO PODER

A passagem entre uma noção da sociologia como “discurso” para uma sociologia como “dispositivo estratégico” pode ser feita acompanhando mesmo a própria reflexão de Foucault em *As palavras e as coisas*, texto no qual a dimensão discursiva é destacada e em *Microfísica do poder*, onde o destaque passa a ser a dimensão de “dispositivo estratégico”. Mas há, nesta passagem, uma mediação, entre o domínio do “discurso” e do “dispositivo estratégico”, que se pode ver em *Arqueologia do saber*. Nesse processo, o domínio discursivo se enlaça com as “práticas não discursivas”, que se institucionalizam e se transformam em “estruturas coercitivas”. Estas “estruturas” passam a agir de diferentes maneiras, de um modo difuso ou mesmo concentrado, horizontalmente ou verticalmente, através de coerções institucionais e/ou discursivas.<sup>13</sup>

Mas é preciso levar em consideração também a noção de “poder” como dispersão e como um tipo de ação horizontalizada, com uma característica não coercitiva, que age em rede e que não possui um sujeito como centro de sentido, como trata a terceira precaução metodológica de análise sobre o “poder”, mostrando a necessidade de

não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras (...) o poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia (...) O poder funciona e se exerce em rede.<sup>14</sup>

Tal precaução metodológica permite pensar o poder não apenas como coerção ou repressão, mas também como algo que induz ao prazer, produz coisas, forma saber, produz discurso. Como “rede produtiva que atravessa todo o corpo social”, podemos pensar outros “agentes” que atuam na sua constituição, e não só as classes dominantes ou os aparelhos de estado, na medida em que implicam algo para além da mera projeção do poder central, pois isso exige pensar também no modo como relações de poder se enraízam nos comportamentos, nos corpos, nas relações de poder locais e em diversos atores políticos.

---

<sup>12</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 18.

<sup>13</sup> Como diz Foucault, “na medida em que as relações de poder são uma relação desigual e relativamente estabilizada de forças, é evidente que isto implica um em cima e um embaixo, uma diferença de potencial”. FOUCAULT, *A microfísica do poder*, p. 250. Do mesmo modo, tais relações também se constituem com a presença de uma classe dominante, pois “Uma classe dominante não é uma abstração (...), que uma classe se torne dominante, que ela assegure sua dominação e que esta dominação se reproduza, estes são efeitos de certo número de táticas eficazes, sistemáticas, que funcionam no interior de grandes estratégias que asseguram esta dominação.” FOUCAULT, *A microfísica do poder*, p. 252.

<sup>14</sup> FOUCAULT, *A microfísica do poder*, p. 183.

Entre estes atores políticos poderíamos incluir também sociólogos, cientistas políticos, antropólogos, psicólogos e assim por diante.

No capítulo IX de *O Discurso filosófico da modernidade*, intitulado “O desmascaramento das ciências humanas pela crítica da Razão: Foucault.”<sup>15</sup>, Habermas sugere que é possível, utilizando o pensamento de Foucault, dizer que as ciências humanas – incluindo aí a pedagogia, a politologia, a antropologia cultural e a sociologia – podem ser entendidas como as expressões mais fortes das tecnologias de poder na modernidade, como uma expressão do panóptico, no sentido de um tipo de saber que se coloca na confortável posição de algo que pode ver sem ser visto. O texto de Habermas nos interessa sobretudo porque enlaça os aspectos que temos mostrado aqui como nos casos inicialmente do “homem” como duplo empírico-transcendental, a questão das sujeições antropológicas do humanismo. Neste sentido, podemos ver e sugerir que, desta junção, possamos pensar a questão das práticas não discursivas e dos dispositivos estratégicos, mostrando como tanto a figura do “homem” duplo empírico-transcendental quanto a dos discursos das “sujeições antropológicas” suscitam “práticas não discursivas” que se institucionalizam e passam a se constituir como dispositivos estratégicos, gerando assim “tecnologias de poder”. É disso que trata a análise de Habermas ao mencionar a equivalência entre o “ver sem ser visto” do panóptico e a estrutura “epistêmica” das ciências humanas no pensamento de Foucault. Segundo Habermas,

A mesma estrutura encontra-se no berço das ciências humanas. Não é casual que essas ciências, sobretudo a psicologia clínica, mas também a pedagogia, a sociologia, a politologia e a antropologia cultural possam se inserir sem dificuldades na tecnologia de poder, que encontra na instituição fechada sua expressão arquitetônica. Convertidas em terapias e técnicas sociais, constituem assim o médium mais eficaz da nova violência disciplinadora que domina a modernidade. Isso se deve ao fato de que o olhar penetrante do pesquisador em ciências humanas pode ocupar aquele espaço central do panóptico, de onde é possível ver sem ser visto.<sup>16</sup>

Assim, haveria uma “junção” entre a episteme moderna das ciências humanas e uma série de “práticas não discursivas” modernas como as formas de violência disciplinadora materializadas em determinadas estruturas urbanas e arquitetônicas, e também em certas técnicas sociais, como as diferentes formas de isolamento, segregação, exclusão dos espaços de disciplina e confinamento típicos do modo de estruturação das sociedades modernas, como a escola, o exército, a prisão, o manicômio etc. É em relação às “práticas não discursivas” que podemos pensar o problema dos dispositivos estratégicos de poder e fechar assim o quadro analítico sugerido, destacando dessa vez o livro *A microfísica do poder*. Por dispositivo estratégico de poder entendemos os “regimes discursivos”, no intuito de se procurar saber o que rege os enunciados científicos, quais os efeitos de poder que circulam entre os enunciados científicos, aquilo que está no âmbito, segundo Foucault, de uma política

---

<sup>15</sup> HABERMAS, *Discurso filosófico da modernidade*, pp. 333/372.

<sup>16</sup> HABERMAS, *Discurso filosófico da modernidade*, p. 344.

do enunciado científico, aquilo que vai além da questão da “sistematicidade” e do “paradigma”:

Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas.<sup>17</sup>

Passamos, assim, de uma análise interessada na dimensão discursiva da produção de saberes em *As palavras e as coisas*, seguimos até o limiar entre uma dimensão discursiva de cunho “arqueológico” e uma dimensão histórica e política de “práticas não discursivas”, e chegamos agora a uma dimensão “genealógica” na qual uma política do enunciado científico inclui a dimensão discursivo-arqueológica na dimensão histórico-política-genealógica. A noção de dispositivo nos é fundamental neste momento, pois nos permite rever a questão da relação entre um domínio discursivo e um domínio não discursivo. Assim, segundo Foucault, “a episteme é um dispositivo especificamente discursivo, diferentemente do dispositivo, que é discursivo e não discursivo [possuindo, assim,] elementos (...) muito mais heterogêneos.”<sup>18</sup> Neste sentido, a episteme – objeto vital de *As palavras e as coisas* – seria a dimensão discursiva do dispositivo, se constituindo como o tipo de saber que sustenta e é sustentada pelo dispositivo, pois, se por um lado, “O dispositivo (...) está sempre escrito em um jogo de poder (...) ele está sempre “ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentado por eles.”<sup>19</sup>

E aqui podemos finalizar com a questão dos “regimes de verdade”. A “verdade” – seja ela filosófica ou sociológica – “está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem.”<sup>20</sup> Cabe a uma “genealogia” mostrar os “regimes de verdade” de um determinado conjunto de discurso e o modo como tanto práticas discursivas quanto práticas não discursivas contribuem para fazer deste regime específico o regime de verdade total. No caso da sociologia, qual seria o fundamento maior da sua constituição como “regime de verdade”? A construção social da realidade feita pelos próprios sociólogos através do conceito de sociedade, entendido tanto como “facticidade objetiva” quanto como “significado subjetivo”, ou seja, tanto como “estrutura” quanto como “agência”, ou se quisermos ainda mais, tanto como “cientificização” do humano como quanto “humanização” da ciência. Em suma, tanto numa dimensão “empírica” (como objeto) quanto numa dimensão “transcendental” (como fundamento), ou, em outras palavras, como um duplo empírico-transcendental, uma variação do “homem” duplo empírico-transcendental, que funda a episteme moderna das ciências humanas.

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, *A microfísica do poder*, p. 5.

<sup>18</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 246.

<sup>19</sup> FOUCAULT, *A microfísica do poder*, p. 246.

<sup>20</sup> FOUCAULT, *A microfísica do poder*, p. 14.

## CONCLUSÃO

Aqui podemos enfim fechar o nosso quadro analítico. De acordo com o que apresentamos é possível, primeiramente, associar a noção de “homem” como duplo empírico-transcendental à noção de discursos que geram “sujeições antropológicas” e que criam “práticas não discursivas” associadas a dispositivos estratégicos de poder. Fazer esta associação nos permite pensar a abordagem de Foucault tanto numa dimensão “estrutural-discursiva” quanto numa dimensão “histórico-política”. A abordagem estrutural-discursiva nos permite observar o modo como se constitui campos de saber e suas respectivas positivities. Podemos, a partir daí, pensar nas condições de possibilidade para a emergência de um determinado conjunto de discurso associado a um campo de saber específico. A dimensão “histórico-política” nos permite ir além da dimensão propriamente discursiva e mostrar o modo como práticas discursivas se enovelam em práticas não discursivas e se materializam de diferentes maneiras. Temos aqui um verdadeiro modelo analítico. E, com este modelo analítico, sugerimos pensar a sociologia. Primeiramente enfatizamos a relação do discurso sociológico com o que chamamos de episteme moderna das ciências humanas, associando a noção de “sociedade”, e sua operacionalização na polarização ou dualismo agência/estrutura, forjada pelos sociólogos com a noção do “homem” como duplo empírico-transcendental, sugerindo que a sociedade seria a versão sociológica do “homem” duplo empírico-transcendental. Num segundo momento, associamos o discurso sociológico às “sujeições antropológicas” do humanismo e procuramos mostrar certo nível de homogeneidade enunciativa na sociologia, o que nos permite fazer a sua arqueologia. Ainda no segundo momento, mostramos ser possível pensar a sociologia tanto na sua dimensão “estrutural-sistêmica”, como um campo de saber específico e relativamente autônomo, quanto na sua dimensão de “evento”, ressaltando a dimensão histórica e política, que Foucault já pleiteava como uma característica fundamental dos seus trabalhos. É dessa maneira que entramos na terceira parte, tratando da questão do que poderíamos chamar de “política do enunciado científico” dos ‘regimes de verdade’ que geram, por fim, dispositivos estratégicos e que se institucionalizam como “tecnologias de poder”. É neste sentido que podemos usar o pensamento de Foucault para se pensar a sociologia, como uma tentativa potente de desconstrução da realidade social tal qual construída pela sociologia. Relações de poder formam saber, produzem discursos. Seria o discurso sociológico uma das formas de expressão das “tecnologias de poder” da modernidade? É o que tentamos sugerir neste trabalho.

### AN ARCHEOLOGY OF SOCIOLOGY?

Abstract: The aim of this paper is to present the relationship between Foucault's reflection on the "modern epistemic of the human sciences" of the discourses of "anthropological subjections" and the emergence of "strategic devices", with sociology, especially with the themes concerning concept of society and polarization agency and structure. Sociology would be a derivation of the modern epistemic of the human sciences, whose main characteristic is the modern process of "anthropologizing" thought, thus constituting one of the discourses of "anthropological subjections" and forging strategic power devices

Keywords: episteme – modernity – human – society – sociology.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOUCAULT, Michel. *A história da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva. 1978.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1977.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Graal: São Paulo. 2010.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. Martins fontes: São Paulo. 2002.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: edições Loyola. 2009.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes. 2008.
- \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro:Forense-Universitária. 1986.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche, a genealogia, a história”. In: *Ditos e escritos*, II, pp. 260-281. [1971] (1994)
- \_\_\_\_\_. “A vida dos homens infames”. In: *Ditos e escritos*, IV, 203-222. [1977] (1994)
- \_\_\_\_\_. “A filosofia analítica da política”. In: *Ditos e Escritos*, V, pp. 37-55. [1978] (1994).
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

# BYRON E O BYRONISMO NO CENTRO DA *EPISTÉMÊ* MODERNA

Pedro Augusto Pinto<sup>1</sup>

Pedro Ivan Moreira de Sampaio<sup>2</sup>

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar a identidade do *eu lírico* dito byroniano (seja na obra do poeta inglês, seja na obra de autores direta e sabidamente por ele influenciados) com a figura do *homem*, epicentro da *epistémê moderna*, consoante apresentado por Foucault em seus escritos dos anos de 1960. Tendo como eixo condutor o poema *The Prophecy of Dante*, acrescido de outras obras em verso, mostra-se na poesia a construção de um *eu* cujas características coincidem com a descrição do *homem* apresentada por Foucault, notoriamente, em *As palavras e as coisas*.

Palavras-chave: Byron – romantismo – Foucault – *epistémê moderna* – subjetividade.

## INTRODUÇÃO

Existe uma expressão, provavelmente cunhada na França do século XIX, que designa uma forma muito específica de marginalidade. A alcunha se aplica fundamentalmente a uma certa prática de “autoexílio”, uma existência que parece se constituir pela negação de seu próprio tempo, expressa em um modo de vida “escandaloso”, “perverso”, “pecaminoso”, ou caracterizável por adjetivação semelhante. Trata-se de uma vivência de apartamento da sociedade, mas manifesta dentro de seu próprio seio; uma vida cuja simples presença parece desdenhar dos que a rodeiam pelo desapego inconsequente dos principais valores, morais ou materiais, de seu tempo. O termo que designa este curioso exílio manifesto na presença é o *poète maudit*<sup>3</sup>. Aquele cuja genialidade traz, em sua marca, o sentimento de constante

---

<sup>1</sup> Mestrando em Cultura e Literatura Russa na Universidade de São Paulo (USP) com estágio de pesquisa no Instituto de Literatura Mundial Górkí da Academia Russa de Ciências, é Bacharel em História pela Universidade de São Paulo (USP) com intercâmbio acadêmico na Universidade Estatal de Moscou e na St. Mary's University College (Londres - Reino Unido).

<sup>2</sup> Bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) e em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) com período de intercâmbio acadêmico na Université Paris Sorbonne (Paris IV). É mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e doutorando em Filosofia em regime de dupla titulação na Université Paris Descartes (Paris V) e Universidade de São Paulo (USP).

<sup>3</sup> O termo em si tem a autoria atribuída a Alfred de Vigny em seu romance *Stello* de 1832, onde o escritor designa os poetas como: “(...) la race toujours maudite par les puissants de la terre” (VIGNY, *Stello*, p. 66). A expressão

inadequação, a sensação própria de ser um espírito aprisionado na matéria e cuja engenhosidade está fadada à incompreensão. Este poeta é aquele que aglutina em si o sublime da poesia com a devassidão da vida.

Em todo caso, não nos ocuparemos aqui da história ou a caracterização mais detalhada deste termo. Interessa-nos, como ponto de partida, um poema específico da autoria de um poeta tipicamente maldito, e cuja biografia, por vezes, parece misturar-se à sua obra: trata-se de George Gordon Byron, 6º Barão Byron, ou simplesmente Lorde Byron, e seu poema publicado em 1821, *The Prophecy of Dante*.

A profecia de Dante

Poeta. Muitos são poetas que jamais a inspiração  
Puseram por escrito – e os melhores, talvez;  
Sentiram e viveram, mas sem concessão  
Dos pensamentos seus a nenhum ser mais soez;  
Comprimiram o deus em seu interior  
E juntaram-se aos astros, sem lauréis na terra,  
Mais felizes porém que aqueles que o estridor  
Da paixão degenera, e cuja fama encerra  
Suas fragilidades, os conquistadores  
De alto renome, mas cheios de cicatrizes.  
Muitos são poetas, mas do nome não senhores,  
Pois que é a poesia mais do que buscar raízes  
No bem ou mal ultra-emotivos e querer  
Uma vida exterior além de nosso fado?  
E novo Prometeu do novo homem ser,  
Dando o fogo do céu e, tudo consumado,  
Vendo o prazer da oferta pago, mas com dor,  
E abutres roendo o coração do benfeitor,  
Que, tendo dissipado dávida sem par,  
Jaz encadeado num rochedo junto ao mar?<sup>4</sup>

---

em si só ganhou popularidade no final do século, fundamentalmente devido aos artigos de Paul Verlaine no Boletim Lutèce intitulados “*Les poètes maudits*”.

<sup>4</sup>BYRON, *Poemas*, p. 112-113.

The prophecy of Dante  
Canto the fourth  
Many are Poets who have never penned  
Their inspiration, and perchance the best:  
They felt, and loved, and died, but would not lend  
Their thoughts to meaner beings; they compressed  
The God within them, and rejoined the stars  
Unlaurelled upon earth, but far more blessed  
Than those who are degraded by the jars  
Of Passion, and their frailties linked to fame,  
Conquerors of high renown, but full of scars.  
Many are Poets but without the name;

Com estes versos Byron inicia o quarto e último canto deste longo poema feito em homenagem a Dante Alighieri. Já em uma primeira leitura deste fragmento, é possível perceber a marca do *poete maudit*, renegado por uma sociedade cujos costumes arcaicos são incapazes de receber, apreciar ou mesmo compreender o conteúdo de sua poesia. Assim, não é de se estranhar a afirmação do poema, de que apenas “os poetas que não puseram sua inspiração por escrito” garantem seu lugar junto às estrelas, enquanto os demais são recompensados com o mesmo destino de Prometeu.

É possível, todavia, ler um pouco mais neste poema do lorde inglês do que essa crítica às recusas antiquadas de uma sociedade tacanha. Para isso, é preciso primeiro compreender certa dualidade apresentada no poema. Dualidade que coloca o leitor diante de duas figuras distintas de poeta: um real e um ideal, ou ainda um transcendente e outro imanente. Em todo caso, mais que se tratar de dois poetas, um que não se concretiza e o segundo que coloca seus versos no mundo, o que o trecho mencionado salienta é antes um plano transcendente de onde emana a poesia e um plano imanente de sua recepção. A figura do poeta que não “compartilha seus versos com nenhum ser mais mesquinho” não é o que interessa propriamente. Essa figura unívoca praticamente já habita o plano da transcendência e não é surpresa que tenha assegurado seu lugar numa constelação. Já o poeta, que rouba os versos dos deuses para iluminar os homens, este é o artista real, um ser híbrido, dividido, aprisionado na empiricidade do mundo, mas capaz de (re)significá-la com seu espírito transcendente produtor da poesia.

É desta dimensão dupla que nos ocuparemos aqui, buscando identificar, na dualidade do poeta, as mesmas características que Foucault destaca na descrição da figura moderna de *homem*, como um duplo empírico-transcendental.

[...] o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*.<sup>5</sup>

## A MORTE: DELIMITAÇÃO DO FINITO

---

For what is Poesy but to create  
From overfeeling Good or Ill; and aim  
At an external life beyond our fate,  
And be the new Prometheus of new men,  
Bestowing fire from Heaven, and then, too late,  
Finding the pleasure given repaid with pain,  
And vultures to the heart of the bestower,  
Who, having lavished his high gift in vain,  
Lies to his lone rock by the sea-shore?

<sup>5</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 439. Neste artigo optamos por inserir nas notas de rodapé os escritos e textos conforme encontrados na língua original: « [...] le seuil de notre modernité n'est pas situé au moment où on a voulu appliquer à l'étude de l'homme des méthodes objectives, mais bien le jour où s'est constitué un doublet empirico-transcendental qu'on a appelé l'homme. » (FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, p. 329-430).

É verdade que a primeira figura do poeta apresentada no poema de Byron a Dante talvez seja “mais feliz” ou mesmo “melhor”, mas o fato é que ela não passa da idealidade antes de sua concretização no mundo. É o segundo poeta, conduzido pelas paixões de seu corpo imanente, que exterioriza o verso do fundo de sua alma para a empiricidade da vida. Se a consequência disso é ter toda contingência do mundo lançada sobre si, se sua recompensa é ter o corpo “coberto de cicatrizes”, é perder o domínio de sua produção, deixar de ser senhor de seu nome, fato é que esta sina é ao mesmo tempo o limite da poesia e sua condição de possibilidade. Byron prossegue esse Canto da seguinte maneira:

Pois bem, suportaremos. Mas tais Homens,  
De um Intelecto de Força transcendente  
Que se afasta do pó que nos consome,  
Ou o faz arder na alma, independente  
A forma de suas obras, ou seus nomes,  
São bardos; o Bronze, o Mármore austero  
Expressam tal poesia em seus semblantes  
Igual ou mais que as páginas de Homero;  
Um traço nobre apenas, num instante  
Já diviniza a tela, a faz brilhar:  
Num brilho a tudo tão sobrepujante  
Que todos que se prostram em seu altar  
Não pecam contra os Céus – que lá estão  
Transfigurados. Vive só no ar  
A prole da Poesia, a Criação  
Seres e Ideia, do Eu projetados,  
E nada pode mais; Divida, então,  
O artista o louro e o risco, e rejeitado  
Feneça em meio às vaias: Desespero  
E Gênio, ah!, não raro vão atados.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> BYRON, *The complete works of Lord Byron: with a biographical sketch and notes*, p. 463. Tradução nossa. Original:

So be it: we can bear. — But thus all they  
Whose Intellect is an o'ermastering Power  
Which still recoils from its encumbering clay  
Or lightens it to spirit, whatsoe'er  
The form which their creations may essay,  
Are bards; the kindled Marble's bust may wear  
More poesy upon its speaking brow  
Than aught less than the Homeric page may  
bear;  
One noble stroke with a whole life may glow,  
Or deify the canvass till it shine  
With beauty so surpassing all below,  
That they who kneel to Idols so divine  
Break no commandment, for high Heaven is  
there

Nesta continuação, o lorde inglês não apenas se inclui no texto como ainda o faz de forma desafiadora ao conclamar: “que seja: nós podemos suportar”. O ponto é que o poeta se constitui como a figura de um espírito flamejante aprisionado em uma forma de argila, mas esta é sua natureza própria de bardo. Desafiar a adversidade do mundo com a beleza do verso é o devir deste ser. De modo que a contingência de um mundo mesquinho rejeita o verso e isto intensifica o brilho da poesia. A dura imanência não é o outro do poeta, mas o todo do qual ele faz parte e, por isso, é, ao mesmo tempo, a possibilidade do poema. Não é, então, gratuito que “o desespero e o gênio são frequentemente conexos”. A paixão temporal é, assim, a desgraça do poeta e a condição de existência do verso. É desta maneira que se pode afastar a ideia de que o poema apresenta duas concepções distintas de poeta, para compreender que ambas as figuras de poeta coexistem em um todo, a dualidade em questão habita um único ser, frágil e conflituoso, uma desarmoniosa conjugação de espírito e matéria.

O homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento.<sup>7</sup>

Para além desta figura do poeta, o principal elemento que se pode destacar da contingência à qual ele é sujeitado no poema é um tema marcante de toda a geração romântica inaugurada pelo lorde, ou das muitas para as quais Byron viria a exercer um papel central: trata-se do tema da morte, recorrente na obra destes escritores conhecidos como “ultrarromânticos”. É evidente que esta temática não é, em si, uma novidade nas artes. A morte já apareceu com destaque, por exemplo, no século XV como sendo o termo final, o ponto inexorável do destino, uma presença desencarnada que ronda e pode pôr termo à toda vida.<sup>8</sup> Naquela época, o retrato da morte, como uma figura esquelética portando um sorriso quase irônico, carregava em sua imagem o trágico do fim. Tratava-se da figuração de um riso que antevia o abismo, a histérica gargalhada ante a tragédia inevitável do vazio da morte.<sup>9</sup>

---

Transfused, transfigured: and the line  
Of Poesy, which peoples but the air  
With Thought and Beings of our thought  
reflected,  
Can do no more: then let the artist share  
The palm, he shares the peril, and dejected  
Faints o'er the labour unapproved — Alas!  
Despair and Genius are too oft connected.

[...]

<sup>7</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p.439. «L'homme, dans l'analytique de la finitude, est un étrange doublet empirico-transcendental, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance» (FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, p. 329).

<sup>8</sup> FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 30-31.

<sup>9</sup> Para citar apenas uma referência literária, pode-se destacar a obra de Guyot Marchant intitulada *Danse Macabre*. Este título, em verdade, marca todo um gênero presente na literatura, teatro escultura, mas, especialmente na pintura, e cujo expoente mais conhecido talvez seja o afresco no *Cimetière des Saints-Innocents* em Paris.

Já no século XIX, o reaparecimento do tema não se dá nestes termos. A morte no poema de Byron a Dante não se configura em um trágico término no vazio. É bem verdade que, se tomamos outro poema, talvez até mais famoso do lorde inglês, o *Lines inscribed upon a cup formed from a skull*, a morte vem carregada de ironia, e o riso reaparece no próprio cálice feito de um crânio, cheio de vinho, onde outrora brilhara a razão.

Versos Inscritos numa Taça Feita de um Crânio <sup>10</sup>

Não, não te assustes: não fugiu o meu espírito  
Vê em mim um crânio, o único que existe  
Do qual, muito ao contrário de uma fronte viva,  
Tudo aquilo que flui jamais é triste.

Vivi, amei, bebi, tal como tu; morri;  
Que renuncie e terra aos ossos meus  
Enche! Não podes injuriar-me; tem o verme

---

<sup>10</sup>BYRON, *Poemas*, p. 106-107.

Lines inscribed upon a cup formed from a skull

Start not — nor deem my spirit fled:  
In me behold the only skull  
From which, unlike a living head,  
Whatever flows is never dull.

I lived, I loved, I quaff'd, like thee:  
I died: let earth my bones resign;  
Fill up — thou canst not injure me;  
The worm hath fouler lips than thine.

Better to hold the sparkling grape,  
Than nurse the earth-worm's slimy brood;  
And circle in the goblet's shape  
The drink of Gods, than reptiles' food.

Where once my wit, perchance, hath shone,  
In aid of others' let me shine;  
And when, alas! our brains are gone,  
What nobler substitute than wine?

Quaff while thou canst — another race,  
When thou and thine like me are sped,  
May rescue thee from earth's embrace,  
And rhyme and revel with the dead.

Why not? since through life's little day  
Our heads such sad effects produce;  
Redeem'd from worms and wasting clay,  
This chance is theirs, to be of use.

Lábios mais repugnantes do que os teus.

Antes do que nutrir a geração dos vermes,  
Melhor conter a uva espumeggiante;  
Melhor é como taça distribuir o néctar  
Dos deuses, que a ração da larva rastejante.

Onde outrora brilhou, talvez, minha razão,  
Para ajudar os outros brilhe agora eu;  
Substituto haverá mais nobre que o vinho  
Se o nosso cérebro já se perdeu?

Bebe enquanto puderes; quando tu e os teus  
Já tiverdes partido, uma outra gente  
Possa te redimir da terra que abraçar-te,  
E festeje com o morto e a própria rima tente.

E por que não? Se as fontes geram tal tristeza  
Através da existência – curto dia –,  
Redimidas dos vermes e da argila  
Ao menos possam ter alguma serventia.

Em todo caso, mesmo nesse poema, não se está diante da figura da morte que aparecia nas *Dances Macabres* do século XV. A ironia do poema, que dá voz a uma taça feita de um crânio, não coloca o leitor diante do vazio da morte, mas apenas perante sua inevitabilidade. A taça esquelética enche-se de vinho e incita a celebração enquanto a vida permitir, tendo na morte um termo que deve instigar, antes de sua concretização inexorável, certo comportamento *bonvivant* – com um colorido mais macabro, é verdade, ou mesmo com certa inconsequência. A questão é que a morte aparece no século XIX como o delimitar da temporalidade, como signo da finitude humana. Não se trata do anunciar de um termino no vazio, mas de demarcar um período de existência do homem; período que é, ao mesmo tempo, a evidência de sua contingência e a condição de possibilidade de suas ações.

A morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo é a mesma que aquela, fundamental, a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica<sup>11</sup>.

Tomando novamente o poema com o qual este artigo se iniciou, pode-se reforçar ainda mais esta abordagem do tema da finitude. A morte, já anunciada, do poeta, delimita precisamente sua existência contingente. O nascimento e a morte são as fronteiras temporais

---

<sup>11</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p.434. La mort qui ronge anonymement l'existence quotidienne du vivant, est la même que celle, fondamentale, à partir de quoi se donne à moi-même ma vie empirique» (FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, p. 326).

que demarcam o período no qual o poeta pode lançar, na imanência do mundo, um fragmento da poesia roubado pela transcendência da alma. É aproximadamente nestes termos que essa figura dupla do poeta aparece: uma existência que tem na finitude de seu corpo a primeira marca da contingência que limita seu espírito, mas que, justamente a partir disso, pode irromper em verso. Para além do próprio Byron, é possível observar reverberações desta experiência, de limitação da vida ante a infinitude do verso, no poema de um notável byroniano que foi Álvares de Azevedo:

Um cadáver de poeta  
  
Que os nervos convulsivos inflamava  
    E ardia sem conforto...  
O que resta? uma sombra esvaecida,  
Um triste que sem mãe agonizava...  
    Resta um poeta morto!

Morrer! e resvalar na sepultura,  
Frias na fronte as ilusões — no peito  
    Quebrado o coração!  
Nem saudades levar da vida impura  
Onde arquejou de fome... sem um leito!  
    Em treva e solidão!

[...]  
Morreu um trovador — morreu de fome.  
Acharam-no deitado no caminho:  
Tão doce era o semblante! Sobre os lábios  
Flutuava-lhe um riso esperançoso.  
E o morto parecia adormecido.<sup>12</sup>

Nas duas primeiras estrofes aparece a miséria da morte, em sua dicotomia com a riqueza da poesia, que se manifesta na dignidade de ter, em sua homenagem, um poema, forma que reproduz em verso a musicalidade da existência do poeta, permitindo lançar ao infinito o brilho que se esvaiu na matéria. É isto que se observa no segundo trecho destacado – a preservação daquilo que traz vida ao rosto morto, transformando a morte em mero sono.

Neste ponto, é cabível explicitar a identidade entre a finitude do *homem*, tratada por Foucault, com o delimitar da vida do poeta. Pois, é a composição do poeta por essa faceta, fundamentalmente delimitada entre os extremos do nascimento e da morte, que o coloca como uma figura precisa do *homem* moderno, passível de ser pensado justamente graças à sua natureza finita.

---

<sup>12</sup> AZEVEDO, *A lira dos vinte anos*, p. 123-124.

[...] o homem moderno – esse homem determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante – só é possível a título de figura da finitude. A cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio.<sup>13</sup>

## O TEMPO DO POETA E O TEMPO DO MUNDO

Há outro elemento passível de ser apreendido da leitura do poema a Dante com o qual iniciamos este texto. Mas, para percebê-lo, é prudente primeiro mencionar brevemente uma crítica ao texto de Byron no ano de sua publicação. Os quatro cantos do *The Prophecy of Dante* foram publicados no ano de 1821 juntamente com os Cinco Atos do *Marino Faliero, Doge of Venice*. Naquele mesmo ano, o *British Review and London Critical Journal* publicou um artigo analisando detalhadamente a tragédia e dedicando, ao fim, dois magros parágrafos ao poema. Nestes parágrafos finais o crítico afirma fundamentalmente o seguinte:

Sobre a profecia de Dante, o poema anexo à tragédia, devemos dizer pouco. Não há nada de muito engenhoso ou original no projeto. É simplesmente a transformação de alguns incidentes da história italiana que aconteceram posteriormente à sua morte, em profecia colocada em sua boca durante sua vida.<sup>14</sup>

No artigo há ainda alguns comentários a respeito da forma do poema, que se utiliza da *terça rima*, tida ainda hoje como de difícil utilização em língua inglesa<sup>15</sup>. Aqui, os pontos de interesse são precisamente as profecias colocadas na boca de Dante. Como já pôde ser visto, o poema tem mais elementos do que destaca esta crítica, mas é verdade que, especialmente nos três primeiros Cantos do poema de Byron, Dante profetiza diversos acontecimentos históricos que viriam a ocorrer depois de sua morte. A questão é que contar a história de forma profética, ainda que literariamente, não é um feito menor.

Como já havia sido salientado ao se comentar o início do quarto canto do poema, *The Prophecy of Dante* destaca a sina do poeta, híbrido de imanência e transcendência, fadado à mesquinhez de um mundo indigno da poesia e condenado a uma morte infame. Ocorre que essa “inadequação” do poeta se manifesta também no âmbito temporal. “O gênio não pertence a seu tempo” é um bordão que cabe perfeitamente aqui – justamente porque é este o tempo histórico de sua elaboração. É isso que emerge do ato de Byron colocar o “futuro” no discurso de Dante. Esta confusão temporal de contar ficcionalmente a história como profetização enunciada em um tempo passado evidencia que é o poeta que não habita propriamente o mesmo tempo do mundo. Delimitado pela sua finitude, ele convive com um

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p.438. « [...] l'homme moderne – cet homme assignable en son existence corporelle, laborieuse et parlante – n'est possible qu'à titre de figure de la finitude. La culture moderne peut penser l'homme parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même. » (FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, p. 329)

<sup>14</sup> “Upon the prophecy of Dante, the poem annexed to the tragedy, we shall say little. There is nothing very ingenious or original in the plan. It is simply a transformation of some of the incidents of Italian history which have taken place subsequently to his death, into prophecy put into his mouth during his life-time.” (MURRAY, *Marino Faliero, Doge of Venice. An Historical Tragedy, in Five Acts. With Notes – The Prophecy of Dante, a Poem. By Lord Byron*, p. 451. Tradução nossa).

<sup>15</sup> ROWLEY, *Byron's Prophecy of Dante and its Form, Terça Rima*, p. 5.

mundo de história muito mais antiga que a sua própria, e com um prognóstico de futuro muito mais extenso que o de seu ser. Isso não significa, entretanto, que o poeta pertença a um tempo futuro, mas apenas que o desacordo entre sua delimitação temporal e a vastidão da história do mundo pode imbuir seu discurso da pretensão de alcançar um tempo que ele, por si só, não pode. Normalmente esta pretensão se funda na evidente longevidade que o texto pode ter, sendo capaz de perdurar muito além da vida daquele que o redigiu. “Pois que é a poesia mais do que [...] querer uma vida exterior além de nosso fado?”<sup>16</sup>.

Em outros casos, o fenômeno tem como implicação a disparidade entre a vida em seu sentido estrito, cronológico, e a vida espiritual do poeta, esta sim, verdadeira, e que parece se desdobrar em um plano bastante distinto. O tema é recorrente na poesia romântica, e é formulado com agudeza em outro poema de Byron, *Carta a Augusta*, onde até mesmo a glória é relativizada diante desta outra dimensão existencial:

Carta a Augusta

[...]

XIII

Com a falsa ambição que tinha eu a fazer?  
Pouco com o amor, menos de tudo com o renome;  
Mas vieram sem procura, e entraram de crescer  
E me fizeram quanto podem – dar um nome.  
Mas tal não era a meta para eu escolher;  
De alvo mais nobre outrora eu tive a nobre fome.  
Mas tudo terminou: - sou um a mais, somente,  
Entre os milhões frustrados que partiram a frente.

XIV

Quanto ao futuro, o deste mundo poderia  
Demandar-me somente mínima atenção;  
A mim próprio sobrevivi por muito dia;  
Perduro, e tantas coisas, tantas, já não são;  
Meu tempo não foi sono, sob a tirania  
De incessantes vigílias: tive eu a porção  
De vida que podia a um séc'lo ter enchido  
Antes que a quarta parte houvesse me servido.  
[...]<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> “For what is Poesy but to (...) aim at an external life beyond our fate” (BYRON, *Poemas*, p.112-113.)

<sup>17</sup> BYRON, *Poemas*, p. 138-139.

Epistle to Augusta

[...]

XIII

With false Ambition what had I to do?  
Little with Love, and least of all with Fame;  
And yet they came unsought, and with me grew,

Voltando ao poema em homenagem a Dante, ao colocar uma profecia já concretizada na voz do autor da *Divina Comédia*, o poeta reforça a pretensão da imortalidade da escrita. Ele indica que não só o gênio, mas até a validade do texto pode ser reconhecida além de seu tempo. Mesmo um discurso profético, talvez meramente especulativo quando fora proferido, pode ser alçado à posição de verdade e reconhecido como tal em outro tempo. Byron conclui, então, o último Canto de seu poema da seguinte forma: “E quando a verdade acertar-lhes nos olhos / E deles fizer o profeta em seu túmulo”<sup>18</sup>. Dito em outros termos, a poesia pode, por fim, vencer a adversidade de seu tempo, a finitude do poeta; pode perdurar, tendo seu valor reconhecido quando o futuro vislumbrar o brilho que o passado não foi capaz de enxergar.

[...] o pensamento descobre que o homem não é contemporâneo do que o faz ser – ou daquilo a partir do qual ele é [...] é porque o homem não é contemporâneo de seu próprio ser que as coisas vêm se dar com um tempo que lhes é próprio.<sup>19</sup>

Nestes termos, tem-se aqui mais um ponto de identidade deste eu lírico romântico com o *homem* moderno dos escritos arqueológicos de Foucault. Trata-se da natureza fundamentalmente intempestiva do *homem*, que o faz compreender o mundo a partir de sua temporalidade finita e distinta das coisas que o rodeiam. Nestes termos, sua inadequação temporal projeta na inteligência deste mundo um tempo distinto daquele do eu. A poesia, assim como os demais discursos ordenados por este *homem*, é a expressão direta desta subjetividade de tempo sempre inadequado ao do mundo, que se expressa ou age na esperança de irradiar seu ato a um momento que o próprio agente não pode atingir.

---

And made me all which they can make — a name,  
Yet this was not the end I did pursue;  
Surely I once beheld a nobler aim.  
But all is over — I am one the more  
To baffled millions which have gone before.

XIV

And for the future, this world's future may  
From me demand but little of my care;  
I have outliv'd myself by many a day,  
Having surviv'd so many things that were;  
My years have been no slumber, but the prey  
Of ceaseless vigils; for I had the share  
Of life which might have fill'd a century,  
Before its fourth in time had pass'd me by.

[...]

<sup>18</sup> “When Truth shall strike their eyes through many a tear, / And make them own the Prophet in his tomb.” (BYRON, *The complete works of Lord Byron: with a biographical sketch and notes*. p.465. Tradução nossa.)

<sup>19</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 462-463.« [...] la pensée découvre que l'homme n'est pas contemporain de ce qui le fait être, - ou de ce à partir de quoi il est [...] c'est parce que l'homme n'est pas contemporain de son être que les choses viennent se donner avec un temps qui leur est propre. » (FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, p. 345-346).

## O EU LÍRICO INEXPRIMÍVEL

Um último aspecto ainda digno de nota sobre o poema do Lorde Byron diz respeito ao ser próprio do poeta. Como já foi visto, Byron constitui esta figura como um duplo de empiricidade e transcendência, como uma existência finita que não habita o mesmo tempo do mundo, e que busca em sua contingência temporal as condições para produzir um discurso com pretensão imortal. Mas, para além disso, este poeta byroniano é também impensável. Ele é um exercício reflexivo sobre si mesmo, em um movimento no qual o próprio poema não consegue captá-lo para além desta natureza duplicada. Isso talvez pela dificuldade, em si, de o poeta, neste caso, ser tanto o objeto do texto quanto o seu redator. Em certa medida, Byron em sua obra flerta frequentemente com o nebuloso, com as brumas da Inglaterra, com os temas chamados de “obscuros”. Mas, neste caso, isso vai além, talvez, destas imagens. É importante perceber que, justamente no referido quarto Canto do poema, quando Byron aborda diretamente a figura do poeta, longe de fundar uma definição certa e definitiva de seu ser, o que se produz é, antes, o questionamento deste próprio ser.

Este poeta byroniano é, então, ambigualmente aquele que fala e, simultaneamente, sobre o que não se pode plenamente falar. Trata-se de uma existência que, ao questionar-se sobre si própria, desloca o pensamento para esta região da penumbra, do impensado. É como se o poeta propriamente escapasse por entre as linhas do texto, e a referência a ele não consegue ir muito além de uma natureza duplicada e em constante inadequação com o mundo circundante. Em terras insulares ou continentais, ele parece insistir em escapar por entre as linhas dos versos – seus ou do próprio Byron, que se consagrou na formulação poética deste eu. É Lérmontov que, na Rússia tsarista, ecoava essa angústia ultrarromântica em seus versos de 1832.

Não, não sou Byron, sou outro – aquele  
Ainda desconhecido eleito,  
Pelo mundo caçado, qual ele,  
De alma russa, porém, e de peito.  
Fui mais cedo, cedo hei de acabar,  
Minha mente fará quase nada;  
Em minha alma – um enorme mar –  
Jaz um fardo de esp’ranças quebradas.  
Quem poderá, ó mar nevoento,  
Os teus segredos revelar? Quem  
Dirá à turba os meus pensamentos?  
Eu – serei Deus, ou então ninguém!<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> LÉRMONTOV, *Sobrániiesotchinieniúvtchetýriokhtomakh*, p. 459. Tradução nossa. Texto original:

Нет, я не Байрон, я другой,  
Ещё не ведомый избранник,  
Какон, гонимый миром странник,  
Нотолько русской оудшой.

Nesta dimensão fundamentalmente impensável do poeta, novamente se encontra a identidade deste eu lírico com o *homem* da *epistémê* moderna foucaultiana. Assim como o poeta que escapa entre os versos, deixando transparecer apenas a duplicidade de sua natureza de bardo, o *homem* também, simultaneamente sujeito que conhece e objeto a conhecer, aparece aqui como fugidio, como o ponto em que o pensamento se redobra sobre si mesmo e encontra nessa duplicidade os limites de sua própria cognição.

Nas palavras de Foucault, “[...] o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado [...]”.<sup>21</sup> Esta dicotomia conflituosa o coloca como o eu lírico e ao mesmo tempo o herói da poesia. É esta ambiguidade fundante de sujeito e objeto que lhe permite ser tomado pelo saber, e simultaneamente faz com que este saber se dobre sobre si mesmo, não autorizando a apreensão plena deste duplo pelo discurso, não concedendo a seu respeito uma cognição para além de sua própria natureza duplicada.

### A *EPISTÉMÊ* DE EMERGÊNCIA DO POETA

É então no entrono desta figura moderna do *homem* que orbita uma série de saberes e discursos chamados, *grosso modo*, de *modernos*. Isso não significa que a partir do final do século XVIII todo o saber passou a ser determinado por este duplo empírico e transcendental ou que esta figura constitua em si um sistema fechado de pensamento que condiciona toda verdade. A noção aqui referenciada, a *epistémê*, indica mais um conjunto de relações entre os discursos de um dado período do que a determinação rígida de seus conteúdos. Trata-se de indicar como se constituem os saberes e como se ordenam os discursos, como estes se aglutinam instituindo critérios de cientificidade ou mesmo de formalização de sistemas de pensamento. Neste sentido a *epistémê* pode ser vista como relações que perpassam os saberes e permitem que estes se articulem de determinadas maneiras e não de outras.

Por *epistémê* entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à

---

Яраньшеначал, кончуране,  
Мойумнемногосовершит;  
Вдушемоей, каквокеане,  
Надеждразбитыхгрузлежит.  
Ктоможет, океанугрюмый,  
10 Твоиизведатьтайны? Кто  
Толпемонрасскажетдумы?  
Я — илиБог — илиникто!

<sup>21</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p.430. « [...] l’homme apparaît avec sa position ambiguë d’objet pour un savoir et de sujet qui connaît : souverain soumis, spectateur regardé [...] » (FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, p. 323).

cientificidade, à formalização; a repartição desses limiares que podem coincidir, ser subordinados uns aos outros, ou estar defasados no tempo; as relações laterais que podem existir entre figuras epistemológicas ou ciências, na medida em que se prendam a práticas discursivas vizinhas mas distintas.<sup>22</sup>

Além deste conjunto de relações que articulam os saberes em um dado tempo, a noção de *epistémê* diz respeito também à certa regularidade que pode ser apreendida na constituição de cada discurso, bem como à maneira de articulação entre os diferentes saberes, tudo em um mesmo período histórico. Não se trata propriamente de uma racionalidade comum que transpassa a constituição de todos os discursos, mas da apreensão de uma regularidade discursiva constitutiva do modo de pensar.

A *epistémê* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas.<sup>23</sup>

Esta regularidade, expressa no bojo das relações discursivas de um dado tempo e que não tem o condão de determinar o conteúdo do que se pensa, opera, por outro lado, certa delimitação de tudo o que pode ser pensado. Trata-se, em certo sentido, do estabelecimento de limites, de demarcar fronteiras ao pensar, de estabelecer este espaço do que pode ser pensado em um dado tempo, mas sem indicar propriamente uma determinação dos objetos pensados. A *epistémê* atua, assim, na ordem da delimitação, da demarcação do que é possível. É cabível destacar ainda que nesta região delimitada há uma pluralidade de possibilidades diversas de objetos pensáveis e de saberes sobre estes objetos, mas a *epistémê* tem sua atuação privilegiada na delimitação deste espaço, em excluir o que não pertence a ele, e não na determinação de tudo que efetivamente fecunda neste solo demarcado do possível.

A *epistémê*, ainda, como conjunto de relações entre ciências, figuras epistemológicas, positivities e práticas discursivas, permite compreender o jogo das coações e das limitações que, em um momento determinado, se impõem ao discurso [...] é aquilo

---

<sup>22</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 231. « Par épistémè, on entend, en fait, l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologique, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés ; le mode selon lequel, dans chacune de ces formations discursives, se situent et s'opèrent les passages à l'épistémologisation, à la scientificité, à la formalisation ; la répartition de ces seuils, qui peuvent entrer en coïncidence, être subordonnés les uns aux autres, ou être décalés dans le temps ; les rapports latéraux qui peuvent exister entre des figures épistémologiques ou des sciences dans la mesure où elles relèvent des pratiques discursives voisines mais distinctes. » (FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 204-205).

<sup>23</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 231. « L'épistémè, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque ; c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives. » (FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 205).

que na positividade das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências.<sup>24</sup>

De maneira sintética, a *epistémê* é, então, este solo de onde podem emergir os saberes, a referência na constatação das regularidades que marca os modos pelos quais os objetos são tomados. Ela é, por fim, percebida justamente no âmbito desta gramática dos discursos produzidos sobre os objetos em apreensão que emergem do solo delimitado de possibilidades.

Nestes termos, firmar o *homem* como o ponto central da *epistémê moderna*, significa, então, ordenar o saber e os discursos deste momento entre os dois polos deste duplo empírico/transcendental. É assim que se pode colocar como delimitação fundamental do conhecimento aquilo que o sujeito transcendente pode tomar como objeto. No mesmo sentido, limitam-se os objetos do conhecimento como sendo tudo aquilo que o *homem*, em sua empiricidade, pode apreender.

Neste sentido, este homem, com seu poder de dar representação, é necessário à ordem do saber moderno como a superfície de projeção e de reflexão dessas formas positivas que se oferecem como elemento de sua existência empírica.<sup>25</sup>

Tal qual a figura do poeta byroniano, condição de possibilidade fundante do verso, o *homem* emerge no final do século XVIII como a possibilidade do conhecimento, como o produtor do saber. É neste sentido que se pode ler o eu lírico byroniano em sua profunda identidade com a figura do *homem* da *epistémê moderna*, tal qual caracterizada por Foucault. Sua dualidade é, assim, a condição de produção do verso, a possibilidade de sua composição, ao mesmo tempo em que fornece os limites de compreensão tanto do verso quanto do próprio poeta. No mesmo sentido, a figura do *homem* é a condição de possibilidade dos saberes modernos e é o ponto de ordenação do solo de onde fecundam as ciências humanas. Ao mesmo tempo, é este *homem* que traça, a partir de seus próprios limites de sujeito e objeto, a delimitação da inteligência de todos os saberes de seu tempo.

## CONCLUSÃO

O motivo para a escolha dos trechos do Canto IV do poema de Byron a Dante e dos demais excertos poéticos foi a possibilidade de se ler, nas entrelinhas da reflexão sobre o poeta byroniano, a emergência de uma figura mais abrangente e de fundamental importância

---

<sup>24</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 231-232. « [...] l'épistémè, comme ensemble de rapports entre des sciences, des figures épistémologiques, des positivités et des pratiques discursives permet de saisir le jeu des contraintes et des limitations qui, à un moment donné, s'imposent au discours [...] c'est ce qui dans la positivité des pratiques discursives, rend possible l'existence des figures épistémologique et des sciences. » (FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p.205).

<sup>25</sup> No original : « En ce sens, cet homme, avec son pouvoir de donner de représentation, est requis dans l'ordre du savoir moderne comme la surface de projection et de réflexion de ces formes positives qui s'offrent comme l'élément de son existence empirique » (SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, p. 126).

para todo o século XIX, a figura moderna do *homem*. Nas palavras de Foucault: “antes do fim do século XVIII o homem não existia [...]. É uma criatura muito recente que a demiurgia do saber fabricou há menos de 200 anos.”<sup>26</sup>

Este duplo empírico transcendental, delimitado por sua própria finitude, habitante de um mundo do qual ele não é contemporâneo, e, em certa medida, impensado, não é apenas o poeta de Byron, mas também o *homem*; a figura que desde o fim do século XVIII passou a ser o centro de todo um modo de pensar, de todo um solo de possibilidades para o saber, da *epistémê moderna*.<sup>27</sup>

Se o poeta de Byron é uma figura repartida entre um corpo temporal e a alma imortal, o *homem* é por sua vez um duplo capaz de apreender o mundo por sua dimensão empírica e ordenar este mundo para compreendê-lo no âmbito de seu espírito transcendente. Se o poeta é aquele que faz da fragilidade de sua delimitação temporal a condição mesma para a invenção do verso, o *homem* tem, em sua finitude, a demarcação e o móvel de toda ação possível. Se o poeta é este ser conflitante e inadequado com seu próprio tempo, o *homem* é por sua vez incapaz de ser plenamente contemporâneo do mundo que habita, presenciando sempre uma história de origem muito anterior à sua e prognóstico infinitamente mais longo que o seu próprio. Por fim, se a poesia não parece ser capaz de versar plenamente sobre a figura do poeta, limitando-se a descrever sua natureza híbrida, o pensamento, por sua vez, ao se dobrar sobre o *homem*, também não consegue ir muito além da sua duplicidade de empírico/transcendental, fazendo com que ele não possa ser tomado na transparência absoluta de um *cogito*, nem na objetividade pura de uma coisa. Nestes termos, o poeta só poderia ser *homem*, e o *homem*, em certo sentido, poeta.

## BYRON AND BYRONISME AT THE CENTER OF THE MODERN *EPISTÉMÊ*

Abstract: This paper aimed to present the identity of the so-called Byronian lyric self (whether in the work of the English poet himself or in the work of authors directly and knowingly influenced by him) with the figure of *man*, epicenter of the modern *episteme*, as presented by Foucault in his writings of the 1960s. The construction of an *I* whose characteristics coincide with Foucault's description of *man*, as notoriously presented in *The Order of Things*, was thus shown in *The Prophecy of Dante*, which served as our main analytical axis, as well as in other works in verse.

Keywords: Byron – Romanticism – Foucault – modern episteme – subjectivity.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, A. *A lira dos vinte anos*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2001.

BYRON, George Gordon. *The complete works of Lord Byron: with a biographical sketch and notes*. New York: Thomas Y. Crowell Company Publishers, 1927.

---

<sup>26</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 425. « Avant la fin du XVIIIe siècle, l'homme n'existait pas. [...] C'est une toute récente créature que la démiurgie historique du savoir a fabriquée de ses mains, il y a moins de deux cents ans » (FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, p.319).

<sup>27</sup>FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 430-432. Cf. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, p. 323-324.

- \_\_\_\_\_. *Poemas*. Tradução e organização por Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo: Hedra, 2008.
- CAMPOS, H. *Metalinguagem e outras metas*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- CANDIDO, A. *Estudo analítico do poema*. 4ª ed. São Paulo: Humanitas, 2004.
- CASTRO, Eduardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CHAUCIAY, R. *Teoria do verso*. São Paulo: Ed. McGraw-Hill, 1974.
- EIKHENBAUM, B. “Literatúrnaia Pozítsiia Liérmontova”. In: *O prózje, o poézii: sbórník statiéi*, p. 94-185. Leningrado: Khudójestvennaia Literatura, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *História da loucura na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- \_\_\_\_\_. « La naissance d'un monde ». In: *Dits et Ecrits I 1954 – 1975*, p. 814-817. Paris: Gallimard, 2011a.
- \_\_\_\_\_. « L'archéologie du savoir ». In: *Œuvres (tome II)*, Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2015.
- \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense, 2011b.
- \_\_\_\_\_. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 2011c.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. « L'homme est-il mort ? » In: *Dits et Ecrits I 1954 – 1975*. Paris: Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Sur le façon d'écrire l'histoire*. In: *Dits et Ecrits I, 1954-1975*, p. 613-628. Paris: Gallimard, 2001.
- GURIÉVITCH, A. “Probléma nrávstvennogo ideálav lírike Liérmontova”. In: *Tvórtchestvo M. In. Liérmontova: 150 lietsodniá rojdiéniiá, 1814—1964*. Moscou: Naúka, 1964.
- LÉRMONTOV, M. *Sobrániésotchinieniúvtchetviriokhtomakb. v. I*. Moscou: Khudójestvennaia Literatura, 1964.
- MURRAY, John. “Marino Filiero, Doge of Venice. An Historical Tragedy, in Five Acts. With Notes – The Prophecy of Dante, a Poem. By Lord Byron”. In: *The British Review and London Critical Journal (Vol. XVIII)*. Printed for Baldwin, Cradock, and Joy. Paternoster-kow; and J. Hatchard and Son, Piccadilly. London, 1821.

PINTO, P. A. “O problema da subjetividade na lírica de M. I. Lérmonov: apontamentos para uma investigação no âmbito da História da Cultura”. In: *SLOVO: Revista de estudos em Eslavística*, v. 2, n.º. 2. UFRJ, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/slovo/article/view/23106/13706>. Acesso em 2019-09-10.

PONTE, L. da. “La Profezia di Dante di Lord Byron, tradotta in terza rima”. In: *The Literary and Scientific Repository and Critical Review (Vol. IV, N.º 07 e 08)*. New York: Published Quartely, 1822.

ROWLEY, Rosemarie. *Byron's Prophecy of Dante and it's Form, Terza Rima*. Irish Byron Society. Dublin. 2011. Disponível em: <http://irishbyronsociety.ie/pdfs/dantie.pdf>. Acesso em 08-08-2019.

RUEFF, Martin. « Notice : L'archéologie du savoir ». In: Michel Foucault *Œuvres (tome II)*, Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2015.

SABOT, Philippe. *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris: PUF, 2006.

\_\_\_\_\_. « Notice : Les mots et les choses ». In: Michel Foucault *Œuvres (tome I)*, Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2015.

SALIBA, E. *As utopias românticas*. 2ª ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SAMPAIO, P. I. M. *O momento marginalista: uma arqueologia do pensamento econômico do século XIX*. 2019. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-09092019-170900/>. Acesso em: 2019-09-10.

VIGNY, Alfred. *Stello*. Paris: Ernest Flammarion, s/d.

WACHTEL, M. *Introduction to Russian Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

# DA FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA DA PSICOLOGIA À CRÍTICA ANTROPOLÓGICA DE *HISTÓRIA DA LOUCURA* DE MICHEL FOUCAULT

Raphael Thomas Ferreira Mendes Pegden<sup>28</sup>

Resumo: No presente artigo pretendemos compreender a formação da filosofia arqueológica de Michel Foucault inaugurada em *História da loucura* a partir da sua relação com os “escritos menores” produzidos na década de 1950 atentando para a ruptura entre as propostas de *fundamentação antropológica* da psicologia ensaiadas em 1954 e a *crítica antropológica* argumentada no início da década de 1960.

Palavras-chave: fundamentação antropológica – crítica antropológica – história da loucura – verdade.

## INTRODUÇÃO

Escolhemos como objeto de análise um recorte na obra do filósofo Michel Foucault que vai desde as primeiras publicações datadas de 1954 até o ano de 1961, que marca o início da fase arqueológica. Isto é, pretendemos privilegiar os textos anteriores à primeira grande obra de Foucault, a *História da loucura*. Tal recorte, que busca lançar luz sobre os escritos “menores” e menos conhecidos, se justifica por alguns motivos. Por um lado, como bem observou Revel<sup>29</sup>, haveria uma tendência dos comentadores e intérpretes em ignorar as publicações anteriores à *História da loucura*, reconhecendo esta obra como o marco oficial do surgimento do pensamento foucaultiano, como “a expressão de uma novidade radical e, por assim dizer, *ex nihilo*, sem passado”. Contra essa orientação, enfatizamos a necessidade em reconhecer o passado que antecede *História da loucura*.

Recorrendo às interpretações de Goldman<sup>30</sup>, podemos observar que há uma orientação ética no pensamento de Michel Foucault que busca sempre privilegiar como objeto de leitura aquelas figuras “menores” e marginais aos temas centrais tratados pela tradição filosófica<sup>31</sup>. Trata-se de uma postura que se assemelha à proposta de Carmelo Bene

---

<sup>28</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: rtpegden@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), programa Bolsa Nota 10, sob a orientação da professora Vera Maria Portocarrero.

<sup>29</sup> REVEL, Sur l'introduction à Binswanger, p. 51.

<sup>30</sup> GOLDMAN, *Alguma antropológica*, p. 64.

<sup>31</sup> Segundo GOLDMAN, *Alguma antropológica*, p. 64: “Poder-se-ia talvez, parafraseando Deleuze (Deleuze e Bene, 1979), dizer que Foucault não traz propriamente mais temas para um cenário analítico já bastante povoado. Ou, ao menos, que os novos temas que aí surgem decorrem de uma verdadeira amputação de velhos problemas e objetos. Assim como Carmelo Bene reescreve textos clássicos do teatro amputando alguns de seus personagens, Foucault começa por extrair do campo de suas preocupações imediatas alguns dos personagens mais famosos da história e da filosofia. E, assim como Bene, Foucault escolhe os personagens a excluir de acordo com sua importância: amputa-se justamente os mais importantes, os personagens “maiores”, como diz Deleuze. Como no teatro, a exclusão dos personagens centrais permite o desenvolvimento dos pequenos papéis, antes esmagados pelo peso dos principais.”

em seu *Manifesto do menos*: excluir as figuras “maiores” da peça de teatro para compreender seu enredo sob o viés dos personagens “menores”.

A análise foucaultiana se assemelha a essa proposta quando privilegia as figuras infames alheias às grandes narrativas histórico-filosóficas. Em *História da Loucura*, no lugar de uma história da psiquiatria, ele fez a história sobre essa figura esquiva e marginalizada que era o louco da idade clássica; em *As palavras e as coisas*, ele fez a análise das “espécies de planos discursivos, que não estavam bem acentuados pelas unidades habituais do livro, da obra e do autor”; isto é, Foucault “falava em geral da ‘história natural’, ou da ‘análise das riquezas’, ou da ‘economia política’, mas não absolutamente de obras ou de escritores”.<sup>32</sup> Podemos citar ainda *Vigiar e punir*, obra na qual, ao invés de analisar a produção teórica dos grandes autores da reforma penal iluminista, teria privilegiado as transformações históricas que possibilitarem as novas formas de ilegalismos que hoje associamos à figura infame do delinquente.

Ora, buscamos aplicar esse mesmo princípio associado ao *Manifesto do menos* à leitura da obra de Michel Foucault. Ao invés de nos ocuparmos com *História da loucura* a partir da sua relação com seus grandes livros, como *As palavras e as coisas* ou *Arqueologia do saber*, buscamos compreender o desenvolvimento da problemática com a qual se ocupa o livro a partir da sua relação com esses outros escritos menores que muitas vezes permanecem à sombra do pensamento “oficial” do filósofo francês.

No presente artigo buscaremos refletir sobre o início da *Arqueologia*, inaugurada em *História da loucura*, a partir dos textos produzidos na década de 1950, *Introdução (In: Binswanger)*, *Maladie mentale et personnalité* e *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, publicado em 2008. A partir desta abordagem, buscamos não só contornar o mito da *História da loucura* como a origem *ex nihilo* da filosofia de Foucault, como também, buscaremos refletir o modo como Foucault teria construído seu entendimento sobre a loucura sustentado na obra de 1961. A hipótese que pretendemos sustentar é a de que o caminho para formulação do entendimento que Foucault tem sobre a relação entre loucura, verdade e psicologia inaugurada em *História da loucura*, pode ser compreendida a partir do deslocamento de eixo sobre a noção de *antropologia fundamental* presente nos textos de 1954 com relação à *crítica antropológica* inaugurada na fase arqueológica da década de 1960.

Por *antropologia fundamental* compreendemos o esforço teórico que argumentava que todo conhecimento sobre o homem deveria estar assentado sobre uma reflexão filosófica rigorosa sobre a estrutura humana, de tal modo que toda ciência do homem seria uma derivação empírica desse discurso antropológico fundamental. No âmbito desta questão, nos escritos de 1954 encontramos um Foucault comprometido com a ideia de que uma psicologia científica deveria ter por condição de possibilidade uma antropologia filosófica. Buscaremos elucidar o sentido desse projeto tal como ele se desdobra nos dois escritos *Introdução (In: Binswanger)* e *Maladie mentale et personnalité*. Contudo, as dificuldades em fundamentar uma psicologia científica numa antropologia filosófica acabaram conduzindo o filósofo àquilo que ele apresentou ao longo da década de 1960 como *crítica antropológica*: ao invés de buscar os fundamentos epistemológicos das ciências do homem (como a psicologia) numa antropologia filosófica, Foucault passou a se interrogar sobre as condições históricas de formação disso que hoje compreendemos como Homem. Nesse aspecto, a *crítica antropológica*

---

<sup>32</sup> FOUCAULT, O que é um autor?, p. 3.

pode ser compreendida como a análise sobre as condições de possibilidade de surgimento histórico das ciências humanas, das antropologias filosóficas e do Homem prestado como sujeito e objeto de conhecimento. Os livros *História da loucura* e *As palavras e as coisas* constituem, por exemplo, dois esforços em desvendar a tessitura histórica da constituição do Homem como fundamento de reflexão filosófica e condição das ciências humanas. Enquanto o primeiro busca compreender a partilha entre razão e desrazão, que teria possibilitado o surgimento da psiquiatria e a objetivação de uma verdade do homem a partir de um saber sobre a loucura; o segundo buscou elucidar no jogo das estruturas epistêmicas do renascimento, do classicismo e da modernidade o aparecimento da estrutura de saber que teria permitido a produção de um discurso sobre o Homem, pensado como sujeito e objeto simultaneamente. Nesse aspecto, nosso interesse se volta para *História da loucura*, no sentido em que ela pode ser lida como uma resposta coerente (e crítica) em relação aos projetos frustrados esboçados em 1954. Nas próximas páginas buscaremos compreender o deslocamento entre essas duas perspectivas (entre uma fundamentação antropológica até a crítica de 1960), bem como o sentido dessa ruptura para o amadurecimento da filosofia de Foucault a partir do surgimento de *História da loucura*.

## **A IDEIA DE FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA NOS ESCRITOS DA DÉCADA DE 1950:**

Em 1954, Foucault publicou seus primeiros textos. Eles eram: a introdução à tradução do artigo, *Sonho e existência*, do psiquiatra suíço L. Binswanger, e o pequeno livro *Maladie mentale et personnalité*. Os dois textos, apesar de pouco conhecidos, indicavam o modo pelo qual Foucault buscava se posicionar frente aos debates sobre a legitimidade da psicologia na época. Nestes dois escritos podemos identificar o esboço de um projeto comum: a ideia de que a psicologia, para se afirmar como saber legítimo, deveria se alicerçar num conhecimento antropológico fundamental. No primeiro, a psicologia encontra suas condições de possibilidade na antropologia fenomenológico-existencial desenvolvida por Binswanger. No segundo, trata-se de pensar o homem nas suas relações concretas expressas na história individual, na sociedade, no mundo e na sua relação com o meio. Buscaremos apresentar em linhas gerais ambos os projetos atentando para a perspectiva fundacionista sustentada em 1954.

Em *Introdução (In: Binswanger)*, Foucault buscava delinear os esboços iniciais dessa antropologia fundamental mediante uma abordagem fenomenológico-existencial. Tomando o tema da interpretação do sonho na psiquiatria de Binswanger, o objetivo de Foucault consistia em apontar na estrutura do sonho as coordenadas existenciais que determinariam o modo de ser do *ser-homem*.

Hoje, estas linhas de introdução não têm senão um propósito: apresentar uma forma de análise cujo projeto não é o de ser uma filosofia, e cujo fim não é o de ser uma psicologia; uma forma de análise que se designa como fundamental para todo conhecimento concreto, objetivo e experimental. Enfim, uma análise cujo princípio

e método são determinados, desde o início, pelo privilégio absoluto de seu objeto: o homem, ou melhor, o ser-homem, o *Menschsein*.<sup>33</sup>

O reconhecimento do estatuto ontológico do sonho como modalidade expressiva das estruturas essenciais do *Menschsein* demandava, por sua vez, um esclarecimento da estrutura imagética da experiência onírica segundo os termos dessa antropologia fundamental. Isto é, ao lado da análise existencial do sonho, Foucault anuncia no texto a necessidade de elaboração de uma antropologia da imaginação:

Esse privilégio da experiência onírica abarca, de modo ainda silencioso nesse texto [*Sonho e existência*], toda uma antropologia da imaginação; ele exige uma nova definição das relações de sentido do símbolo, da imagem e da expressão em suma uma nova maneira de conceber como se manifestam as significações.<sup>34</sup>

A realização dessa antropologia da imaginação só se revelaria coerente à interpretação sustentada por Foucault se ela satisfizesse às exigências impostas a partir de uma crítica às teorias da significação da psicanálise freudiana e da fenomenologia husserliana. Segundo Foucault, a contribuição de Binswanger ultrapassava tanto Freud quanto Husserl por introduzir na interpretação do sonho uma reflexão de cunho ontológico: o sonho, enquanto modo de ser, não significa um sentido qualquer, mas sim o da própria existência. Sua significação estaria fundada numa ontologia.

A interpretação freudiana, por um lado, teria se limitado a tomar o sonho pelas suas imagens. Por outro lado, Foucault nos fala da possibilidade de realização de uma redução transcendental – à maneira da redução husserliana – para restituir à consciência sua capacidade em apreender o sonho na sua realidade mesma; isto é, na sua transcendência. É nesse sentido que a análise existencial do sonho de Binswanger vai além de Husserl e Freud e realiza-se como uma antropologia da imaginação: “é essencial que essa redução transcendental do imaginário não faça, no fundo, senão uma única e mesma coisa com a passagem de uma análise antropológica do sonho a uma analítica ontológica da imaginação”<sup>35</sup>. Eis o sentido da significação existencial do sonho: “o sentido do sonho se desdobra de modo contínuo da cifra da aparência às modalidades da existência”<sup>36</sup>. Podemos perceber que durante esse breve período, Foucault buscou argumentar a fundamentação da psicologia a partir da fenomenologia de Binswanger. Nela encontraríamos a unidade de significação fundamental de onde poder-se-ia extrair uma unidade de saber sobre o homem.

Paralelo a este ensaio de antropologia fenomenológica, há o livro *Maladie Mentale et personnalité*. Nele o autor esboça o projeto de uma psicopatologia de inspiração materialista. Se em *Introdução (In: Binswanger)* o objetivo consistia em determinar as linhas diretrizes de uma fundamentação antropológica da psicologia centrada no *Menschsein*; em *Maladie Mentale et personnalité*, a perspectiva de uma antropologia fundamental existencial sedia lugar à ideia de uma antropologia de inspiração marxista.

---

<sup>33</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, p. 71-72.

<sup>34</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos I*, p. 75.

<sup>35</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos I*, p. 131.

<sup>36</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos I*, p. 74-75.

O objetivo capital de *Maladie Mentale et personnalité* era aquele pertinente à possibilidade de formulação de uma psicopatologia mental rigorosamente científica. Tratava-se de esclarecer as bases de uma patologia num sentido novo que não recaísse nem nos preconceitos naturalistas nem nas abstrações metafísicas presentes nas abordagens tradicionais. O privilégio anteriormente prestado ao tema do sonho, enquanto experiência fundamental das significações existenciais do *Menschsein* cede lugar ao tema da doença mental tomada como ponto de disputa entre as diferentes abordagens somáticas, mentalistas, psicanalistas e fenomenológicas. A problemática era abordada por Foucault a partir do seu viés metodológico.

O autor inicia suas reflexões apresentando críticas à nosografia psiquiátrica clássica. Para Foucault, as correntes psiquiátricas do final do século XIX e do início do século XX haviam pecado em tentar aplicar na esfera psíquica os métodos e conceitos da medicina orgânica. Pois, tratando-se da patologia mental era “impossível transpor de uma para outra os esquemas de abstrações, os critérios de normalidade ou a definição de indivíduo doente”<sup>37</sup>. Ao traçar uma correspondência entre patologia orgânica e mental, tanto a medicina somática quanto a medicina mental teriam comungado seus projetos em torno de “uma patologia geral e abstrata que as domina, impondo-lhes, à maneira de prejuízos, os mesmos conceitos, e indicando-lhes os mesmos métodos à maneira de postulados”<sup>38</sup>. Contra qualquer abstração metafísica (ou *metapatológica*), surgia a necessidade de se encontrar a raiz da patologia mental naquilo que havia de mais concreto: o homem tomado na estrutura da sua personalidade.

A verdadeira psicologia deve liberar-se dessas abstrações que obscurecem a verdade da doença e alienam a realidade do doente; pois quando se trata do homem, a abstração não é simplesmente um erro intelectual, a verdadeira psicologia deve desembaraçar-se desse psicologismo, se é verdade que, como toda ciência do homem, deve ter por finalidade desaliená-lo<sup>39</sup>.

Perseguindo o ideal desta “verdadeira psicologia” Foucault trilha um caminho que vai de Janet até Pavlov, passando por Freud, pela fenomenologia e pela história da psiquiatria alienista francesa.

Reconhecendo uma estrutura temporal do fato patológico, Foucault aponta a teoria de Janet como possibilidade de esclarecimento do desenvolvimento da doença mental como uma forma de regressão psíquica. Tal abordagem soma-se à perspectiva psicanalítica na medida em que o trabalho de Freud lança luz sobre as patologias mentais sob dois aspectos: uma análise da regressão da personalidade aos estágios de desenvolvimento libidinal e uma interpretação da história de vida do sujeito doente. A doença se referiria, então, ao drama individual; ela se remeteria estruturalmente à história do sujeito, elucidando seus traumas e mecanismos de defesa: “a psicanálise acreditou poder escrever uma psicologia da criança, produzindo uma patologia do adulto”<sup>40</sup>. No cerne das análises psicanalíticas, Foucault reconhece o fenômeno da angústia como termo irreduzível a toda doença mental. Ela, a angústia, aparece então como o *a priori* da existência e as descrições da estrutura da

---

<sup>37</sup> FOUCAULT, *Maladie Mentale et personnalité*, p. 16.

<sup>38</sup> FOUCAULT, *Maladie Mentale et personnalité*, p. 2.

<sup>39</sup> FOUCAULT, *Maladie Mentale et personnalité*, p. 110.

<sup>40</sup> FOUCAULT, *Maladie Mentale et personnalité*, p. 23.

personalidade fornecida pelas teorias de Janet e de Freud somam-se ao método descritivo fenomenológico, que teria como tarefa capital “ver o *mundo patológico* com os olhos do próprio doente: a verdade que ela busca não é da ordem patológica da objetividade, mas da intersubjetividade”<sup>41</sup>. Mas, indaga o autor: “se esta subjetividade do insano é simultaneamente vocação e abandono do mundo, não é ao próprio mundo que seria preciso perguntar o segredo de seu status enigmático?”<sup>42</sup>. Assim, suas análises se deslocam de uma descrição fenomenológica da estrutura de mundo do doente para uma interpretação histórica sobre a constituição do sentido da doença mental na cultura. O fato patológico deve ser buscado nas condições históricas que determinam o status da doença mental nas relações entre o homem e o mundo que o cerca.

Foucault nos fala dos *energúmenos* da antiguidade, dos *mente captus*, e dos casos de possessão na Idade Média para então descrever o modo pelo qual, com o advento da psiquiatria, a compreensão do louco como doente implicaria uma exclusão da loucura da ordem dos direitos jurídico-naturais celebrados com a Revolução Francesa. Surge a figura do *alienado* como aquele que, no âmbito da sua loucura, se vê desapossado dos seus direitos. Haveria aqui uma estrutura dialética que conferiria todo significado histórico ao sentido da doença mental. Mas a estrutura mesma dessa dialética não poderia ser elucidada somente em termos históricos, mas deveria recorrer a uma interpretação capaz de compreender o modo pelo qual homem, meio e história se relacionam no fenômeno da doença mental. Tal modelo, argumenta Foucault, seria a reflexologia de Pavlov.

A psicologia de Pavlov permitiria uma superação da dicotomia entre abordagem somática e mentalista; pois tomaria a doença mental na sua estrutura dialética. Dessa forma, argumenta Foucault, estaríamos nos aproximando de uma forma de saber eminentemente centrada no homem nas suas relações concretas e na sua condição de existência real. Por mais que as abordagens psicanalíticas e fenomenológicas pudessem situar a doença mental na sua dimensão psicológica, elas falhavam por não reconhecer a gênese da doença mental na dialética do homem com seu meio. Uma psicopatologia rigorosa deveria centrar-se nessa relação que permite compreender as condições de possibilidade da doença mental e descrever a passagem das contradições dialéticas para o nível do conflito da doença mental.

Apesar de esse projeto ter se limitado unicamente às páginas de *Maladie mentale et personnalité*, podemos vislumbrar no livro um primeiro esforço em torno de uma compreensão da constituição do sentido histórico de doença mental. Contudo, o sentido dessa constituição ainda estava distante daquela argumentada em *História da loucura*. Afinal, sua referência teórica ainda era em 1954 a psicanálise, o marxismo e a fenomenologia. Numa entrevista de 1983 o filósofo teria afirmado:

*Maladie mentale et personnalité* é uma obra totalmente destacada de tudo o resto que escrevi depois. Eu a escrevi em um período no qual as diferentes significações da palavra alienação, seu sentido sociológico, histórico e psiquiátrico se confundiam em uma perspectiva fenomenológica, marxista e psiquiátrica<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, *Maladie Mentale et personnalité*, p. 54, grifo nosso.

<sup>42</sup> FOUCAULT, *Maladie Mentale et personnalité*, p. 70.

<sup>43</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos I*, p. 341.

A possibilidade dessa curiosa síntese conceitual ensaiada em 1954 justificava-se na época pelo privilégio prestado ao objeto de análise: o homem. Esse objeto, que se oferecia como solo fundamental para as análises de Foucault em torno da psicologia, era o termo que trazia os dois textos, *Introdução (In: Binswanger)* e *Maladie Mentale et personnalité*, à ordem de um denominador comum.

Mesmo sublinhando as diferenças existentes entre os dois escritos de 1954, podemos compreender que a hipótese capital defendida por Foucault era a de que a psicologia deveria encontrar suas condições de positividade numa fundamentação antropológica (fosse à maneira da fenomenológica; fosse à maneira do marxismo).

Contudo, na passagem da década de 1950 para 1960, testemunhamos o distanciamento da proposta fundacionista. Surge nos anos de 1960 uma recusa a qualquer modelo filosófico-antropológico. Para compreendermos esse movimento descontínuo no pensamento de Foucault, devemos elucidar o sentido daquilo que se realizou sob o título de *crítica antropológica*, gesto conceitual que inaugura o início da fase arqueológica e simboliza uma das teses centrais de *História da loucura*.

### **A CRÍTICA ANTROPOLÓGICA E A ARQUEOLOGIA FOUCAULTIANA EM *HISTÓRIA DA LOUCURA*:**

No prefácio original escrito para *História da sexualidade: o uso dos prazeres*, Foucault retoma a problemática que teria instigado o distanciamento das propostas antropológico-filosóficas. Nas palavras do filósofo francês:

Estudar, assim, em sua história, formas de experiência, é um tema que me veio de um projeto mais antigo: o de fazer uso dos métodos da análise existencial no campo da psiquiatria e no domínio da doença mental. Por duas razões, dependentes uma da outra, este projeto deixava-me insatisfeito: sua insuficiência teórica na elaboração da noção de experiência e a ambiguidade de sua ligação com uma prática psiquiátrica que ele ao mesmo tempo ignorava e supunha. Poder-se-ia tentar resolver a primeira dificuldade referindo-se a uma teoria geral do ser humano, e tratar o segundo problema de maneira inteiramente distinta, pelo tão repetido recurso ao “contexto econômico e social”; poder-se-ia aceitar assim o dilema então dominante de uma antropologia filosófica e de uma história social. Mas eu me perguntei se não seria possível, e melhor do que jogar com essa alternativa, pensar a própria historicidade das formas de existência. Isso implicava em duas tarefas negativas: uma redução “nominalista” da antropologia filosófica, assim como das noções que se podiam apoiar sobre elas, e um deslocamento com relação ao domínio, aos conceitos e aos métodos da história das sociedades.<sup>44</sup>

Podemos perceber três deslocamentos: no lugar de uma “teoria geral do homem”, aparece o domínio das formas de experiência históricas; no lugar da unidade conceitual de

---

<sup>44</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, p. 1398.

uma antropologia filosófica, irrompe um nominalismo; no lugar de um método dividido entre uma análise filosófica e uma história social, surge uma historicidade da constituição dos modos de existência. É a partir desse rearranjo de perspectiva que podemos compreender como Foucault iria encarar a questão da psicologia no âmbito das suas legitimidades. Trata-se de compreender o conjunto de experiências históricas que tornara essa forma de saber possível. Mas para entendermos esse movimento de ruptura com as propostas de 1954, devemos encarar a leitura que Foucault fez da *Antropologia* de Kant na virada da década. Segundo Edgardo Castro:

A partir da leitura da *Antropologia* de Kant, Foucault converte as conclusões de suas investigações anteriores em diagnóstico geral do pensamento contemporâneo. (...) As dificuldades para abordar o conhecimento do homem segundo o modelo das ciências da natureza e as oscilações que caracterizam as ciências humanas, reveladas em *Doença mental e personalidade* e nos outros escritos dessa época, deixam de ser problema fundamentalmente metodológico ou epistemológico. (...) Sendo assim, o interesse de Foucault se desloca até as condições que fizeram possível desenhar essa figura, nem divina nem simplesmente natural, que chamamos de homem...<sup>45</sup>

A leitura da *Antropologia* de Kant surgiu como a tese secundária para o doutoramento de Foucault. Nele o filósofo havia tratado de transcrever para o francês o texto *Antropologia de um ponto de vista pragmática*, acrescentando à tradução uma introdução que só viria a ser publicada em 2008 sob o título *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Nessa introdução, além de traçar uma investigação minuciosa sobre a origem das reflexões antropológicas no corpo da filosofia kantiana, Foucault apresenta um conjunto de reflexões que iria marcar a fase arqueológica da sua filosofia. Uma das teses centrais sustentadas consistia em apontar a gênese da modernidade na filosofia kantiana: desde a elaboração da crítica kantiana, a cultura ocidental teria alojado no homem algo como que um fundamento da verdade, um fundamento antropológico de onde seria possível extrair um conhecimento do homem:

É que desde o século XIX, alguma coisa como uma antropologia se tornou possível. Quando digo antropologia, não quero falar dessa ciência particular que chamamos de antropologia e que é o estudo das culturas exteriores à nossa. Por antropologia entendo essa estrutura propriamente filosófica, que faz com que, agora, os problemas da filosofia sejam todos alojados no interior desse domínio que podemos chamar de domínio da finitude humana. Se não podemos mais filosofar a não ser sobre o homem, como *homo natura*, ou ainda como um ser finito, nesta medida, será que toda filosofia não será no fundo uma antropologia? Neste momento a filosofia torna-se a forma cultural na qual todas as ciências do homem são possíveis.<sup>46</sup>

Segundo Foucault, o surgimento desta reflexão, que endereça a verdade do homem à sua própria imagem, surge com Kant na medida em que este, em sua *Antropologia*, busca

---

<sup>45</sup> CASTRO, *Introdução à Foucault*, p. 36-37.

<sup>46</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos I*, p. 221.

pensar a possibilidade de fundamentação de um conhecimento humano sem recorrer a nenhum elemento exterior a ele mesmo. Kant instaura a reflexão antropológica ao tentar pensar a verdade do homem a partir da finitude mesma do homem. A partir de então, todo pensamento filosófico-científico posterior à Kant irá considerar o conhecimento a partir dessa estrutura de verdade que faz confundir sujeito e objeto num campo epistêmico ambíguo:

Uma ciência antropológicamente fundada será uma ciência reduzida, cuja medida é o homem, decaída de sua própria verdade, mas por isto mesmo, restituída à verdade do homem. É assim que a antropologia, enquanto fundamento e regra redutora ao mesmo tempo, toma a feição de um conhecimento normativo, prescrevendo, de antemão, para a ciência que coloca o homem em causa seu percurso, suas possibilidades e seus limites. Kant previa desta maneira, uma antropologia que seria fisiologia, uma segunda que seria psicologia, uma terceira histórica, uma última moral ou teleológica. Fundando o saber, ou pelo menos constituindo a ciência daquilo que funda o saber, a antropologia em um só movimento o limita e o finaliza.<sup>47</sup>

A relação entre antropologia e as demais ciências é posta em termos de fundamentação. Poderíamos então supor que, a partir desta constatação, Foucault teria retomado seus projetos esboçados em 1954, legitimando sua perspectiva a partir da sua leitura de Kant. Contudo, o que observamos no curso de sua obra é justamente o contrário. Pois, a partir de então, o filósofo francês teria reconhecido na disposição antropológica a ilusão da qual a filosofia e as ciências deveriam enfim se libertar. Isto é, as ciências do homem, acusa Foucault, teriam trazido consigo, implícita ou explicitamente, essa figura esquivada, o “homem”, que se faz valer como estrutura *a priori* quando, na verdade, é apenas a *ilusão transcendental* de um saber que deriva seu objeto da estrutura mesma do sujeito. De um ponto de vista estrutural a *Ideia de homem* estaria para as ciências humanas assim como estão as *Ideias da razão* para a *Crítica* de Kant: “foi por um deslocamento de sentido na crítica kantiana da ilusão transcendental que a ilusão antropológica pôde nascer”<sup>48</sup>. Ela aparece ali justamente onde “o homem oferece sua verdade como alma da verdade”<sup>49</sup>. Surge então uma recusa a toda forma de antropologização dos saberes:

É preciso recusar todas estas “antropologias filosóficas”, que se oferecem como acesso natural ao fundamental; e todas estas filosofias cujo ponto de partida e cujo horizonte concreto são definidos por uma certa reflexão antropológica sobre o homem. Aqui e lá está em jogo uma “ilusão” que, desde Kant, é a própria filosofia ocidental. Ela contrabalança, em sua forma antropológica, a ilusão transcendental que a metafísica pré-kantiana encobria. É por simetria e em referência a ela enquanto

---

<sup>47</sup> FOUCAULT, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, p. 104.

<sup>48</sup> FOUCAULT, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, p. 109.

<sup>49</sup> FOUCAULT, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, p. 109.

um fio condutor que se pode compreender em que consiste esta ilusão antropológica.<sup>50</sup>

A proposta ensaiada em 1954 cai por terra. Aquilo que antes havia se apresentado como necessidade epistemológica, converte-se em diagnóstico crítico. A antiga perspectiva que argumentava a favor de uma *fundamentação antropológica* da psicologia se vê confrontada por uma *crítica antropológica* que irá deletar no discurso das ciências humanas as condições de aparecimento históricas do sujeito-objeto Homem. A *crítica antropológica* pode ser assim pensada como tomada de perspectiva assumida por Foucault na qual irá recusar-se as pretensões em fundar uma verdade científica do homem numa reflexão antropológica e desvendar nos solos da história as condições de possibilidade que teriam tornado possível ao discurso moderno querer falar algo como uma “verdade do homem” e querer derivar dela algo como uma “ciência do homem”. Homem, na *crítica antropológica*, deixa de ser pensado como fundamento epistemológico e se torna um efeito histórico-discursivo. Nessa perspectiva, *História da loucura* ocupa um lugar singular: ela representa, por um lado, uma resposta aos projetos frustrados de 1954; mas por outro, uma investigação histórica sobre a constituição do Homem, como domínio e objetivação de uma ciência (no caso, a psiquiatria). Ao invés de falar de um fundamento antropológico para a psicologia, Foucault irá pensar uma reflexão histórica sobre a produção desse sujeito psicológico:

Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante refundado pela história.<sup>51</sup>

*História da loucura* é o testemunho dessa leitura crítica. Nela Foucault não se propôs a escrever uma história da constituição psiquiátrica; mas se ocupou, antes, com as condições de possibilidade históricas de produção subjetiva desse foro íntimo, a *psiquê*, sob a qual se poderia alojar uma verdade do homem. “O fato de que o comportamento de alguém considerado louco se torne objeto da busca da verdade, e de que um domínio de conhecimento se externe nele como disciplina médica, é um fenômeno antes recente cuja história é breve”<sup>52</sup>.

Ao tomar como eixo de análise a experiência da loucura no ocidente clássico, Foucault pôde identificar uma série de temas polêmicos referentes às condições de delimitação desse objeto sobre o qual iria sobrepor-se a medicina ocidental. O interesse que conduziu Foucault à psiquiatria dizia mais respeito aos procedimentos de objetivação de uma verdade do homem do que aos discursos teóricos sobre alienação mental produzidos nos séculos XVIII e XIX. Afinal, em *História da loucura* não há uma história das ideias, mas uma crítica arqueológica às formações históricas dos regimes modernos de subjetivação. E se de alguma forma as análises do livro dedicam certa atenção às teorias de Willis, Tucke,

---

<sup>50</sup> FOUCAULT, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, p. 108.

<sup>51</sup> FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, p. 10.

<sup>52</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos I*, p. 331-332.

Pinel, Esquirol, etc. elas o fazem a título de uma elucidação discursiva sobre a constituição da grade conceitual por meio da qual as experiências da loucura foram aprisionadas no domínio da doença mental.

Mais do que indicar as operações inscritas num movimento de descoberta da doença mental, a história foucaultiana lança luz sobre os artifícios de produção de verdade que confeccionaram sobre o homem uma interiorização da verdade. Assim, a pergunta que não cessa de aparecer ao longo da obra se debruça sobre a seguinte questão: “como chegamos a interrogar-nos sobre a verdade do eu, fundamentando-nos sobre sua loucura?”<sup>53</sup>.

Segundo Foucault, a constituição da verdade do homem pela psiquiatria na modernidade seria tributária de um duplo movimento: a divisão entre a loucura e a razão e a produção de um discurso de verdade sobre o homem a partir da exclusão da loucura:

Essa grande divisão, ele [o homem moderno] iria aprender a dominá-la, a reduzi-la ao seu próprio nível; a fazer nele o dia e a noite; a alinhar o sol da verdade e a frágil luz da sua verdade. O fato de ter dominado sua loucura, tê-la captado entregando-as às masmorras de seu olhar e de sua moral, tê-la desarmado empurrando-a para um canto dele próprio, autorizava o homem a estabelecer, enfim, dele próprio para ele próprio, essa espécie de relação que chamamos de “psicologia”. Foi preciso que a Loucura cessasse de ser Noite e se tornasse sombra fugitiva na consciência para que o homem pudesse pretender deter sua verdade e desatá-la no conhecimento.<sup>54</sup>

Produção de verdade e exclusão da loucura, dois movimentos simultâneos que encontram a força de expressão nas análises de Foucault como chave de leitura para o esclarecimento do surgimento da psiquiatria e da psicologia como domínios de saber. A força destes “saberes sobre o homem” emana desta dupla colocação: o recorte de um domínio de verdade situado no próprio homem e a exclusão da loucura capturada e dominada por esse olhar racional que se apartava do louco.

A filosofia de Foucault provoca uma reflexão que não teria deixado de fascinar a ele mesmo: quais foram as relações tecidas entre verdade e loucura que teriam nos autorizado a falar sobre uma verdade do homem? Nas suas palavras:

O homem ocidental só pôde se constituir a seus próprios olhos como objeto de ciência, só se situou no interior de sua linguagem, e só se atribuiu, nela e por ela, uma existência discursiva por referência à sua própria destruição: da experiência da Desrazão nasceram todas as psicologias e a própria possibilidade da psicologia.<sup>55</sup>

Compreende-se, assim, que a verdade enunciada sobre o homem, a partir da modernidade, corresponde a uma “verdade” cuja positividade deriva de uma negatividade. Isto é, a objetivação do homem, enquanto algo tematizado por um conjunto de saberes, só encontra condição de possibilidade de expressão histórica a partir da delimitação de um

---

<sup>53</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos I*, p. 331.

<sup>54</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos I*, p. 159.

<sup>55</sup> FOUCAULT, *O nascimento da clínica*, p. 217.

campo discursivo cuja prática tende a discriminar o verdadeiro do homem a partir da sua não-verdade, tal como a psiquiatria discorre sobre a razão a partir da objetivação da loucura, ou a psicologia que determina a natureza das condutas normais a partir de um estudo das condutas anormais. É nesse sentido que podemos compreender a sentença proferida em 1962: “nunca a psicologia poderá dizer a verdade sobre a loucura, já que é esta que detém a verdade da psicologia”<sup>56</sup>.

Verdade e loucura se projetam, então, numa exclusão de mútuo pertencimento. Trata-se não só de compreender as condições de surgimento da psiquiatria e das ciências do homem, mas, sobretudo, de compreender essa relação complexa estabelecida entre o homem moderno e suas formas de saber que o convidam a refletir sobre si, a enunciar uma verdade sobre si através de uma exclusão incessante daquilo que se impõe como o negativo da sua imagem. Cada sociedade, cada cultura em cada momento histórico produz seus próprios jogos de exclusão por meio dos quais se torna possível elencar aquele conjunto de princípios que definem suas estruturas de identidade e de diferença. A verdade que o homem moderno ocidental teria aprendido a ver em si pertence a esse jogo complexo cuja tessitura não deixa de acusar as relações delicadas e sutis que definem nas nossas diferenças um parentesco burlesco com aquilo de que buscamos nos distanciar. Daí a afirmação de Foucault de que “a loucura só existe em uma sociedade, ela não existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a capturam”<sup>57</sup>. Trata-se então de uma relação de cumplicidade entre os limites traçados por uma cultura e aquilo que aos olhos dessa mesma cultura se vê marcado pelo signo da transgressão. “Uma região, sem dúvida, onde se trataria mais dos limites do que da identidade de uma cultura”<sup>58</sup>. A loucura, nesse aspecto, aparece-nos sempre como uma experiência-limite. Pois essa mesma divisão que havia nos possibilitado diferenciar a loucura da razão, nos projetou para essa relação inacabada na qual a contemplação do nosso reflexo traz consigo também essa imagem do *outro* cuja existência nos serve para indicar o limite que nos diferencia. Assim, se no período clássico a exclusão da loucura havia nos possibilitado pensar sua existência em termos binários excludentes (dia e noite, ser e não-ser, etc.), na modernidade, com a formação da verdade antropológica, que nos projeta para as regiões *do limite* naquilo que nos determina, surge uma nova estrutura de pensamento até então inédita na história ocidental:

Assim, o louco surge agora numa dialética, sempre recomeçada, entre o *Mesmo* e o *Outro*. Enquanto outrora, na experiência clássica, ele era logo designado, sem outro discurso, por sua presença apenas na partilha visível – luminosa e noturna – entre o ser e o não-ser, ei-lo agora portador de uma linguagem e envolvido numa linguagem nunca esgotada, sempre retomada, e remetido a si mesmo pelo jogo de seus contrários, numa linguagem onde o homem aparece na loucura como sendo outro que não ele próprio. Mas nessa alteridade ele revela a verdade de que ele é ele mesmo, isto indefinidamente, no movimento tagarela da *alienação*. O louco não é mais o insensato no espaço do desatino clássico; ele é o alienado na forma moderna da

---

<sup>56</sup> FOUCAULT, *Doença mental e Psicologia*, p. 59.

<sup>57</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos I*, p. 163.

<sup>58</sup> FOUCAULT, *Ditos e escritos I*, p. 154.

doença. Nessa loucura, o homem não é mais considerado numa espécie de recuo absoluto em relação à verdade; ele é, aí, sua verdade e o contrário de sua verdade; é ele mesmo e outra coisa que não ele mesmo; é considerado na objetividade do verdadeiro, mas é verdadeira subjetividade...<sup>59</sup>

O que podemos compreender a partir da citação acima é o fato de que Foucault pensa a relação estabelecida entre homem e verdade como uma relação historicamente situada cuja complexidade deve ser esclarecida a partir dessa objetivação da loucura pelas formas de saber próprias do início do século XIX. Aquilo que havia aparecido como análise filosófica na leitura de Kant, aparece como interpretação histórica em *História da loucura*: trata-se da constituição de um domínio de verdade cujo fundamento se encontra no próprio homem. O tema da loucura aparece como a indicação que torna possível descrever a partilha historicamente situada entre razão e não-razão. Por meio dela surge algo como uma racionalidade moderna. Isto é, a constituição de um sujeito de conhecimento seria tributária do processo de objetivação do sujeito alienado e a celebração da razão como verdade antropológica é contemporânea e simultânea à determinação da loucura como verdade alienada. Nas palavras de Foucault, “é através da loucura que o homem, mesmo em sua razão, poderá tornar-se verdade concreta e objetiva a seus próprios olhos. Do *homem ao homem verdadeiro*, o caminho passa pelo *homem louco*”<sup>60</sup>.

## CONCLUSÃO:

Nos textos *Introdução (In: Binswanger)* e *Maladie mentale et personnalité* pudemos identificar um Foucault preocupado com a possibilidade de fundamentação da psicologia através de um projeto antropológico, compreendido como “saber fundamental do homem”. No primeiro escrito, tal saber antropológico aparece sob a forma de uma filosofia fenomenológico-existencial; já em *Maladie mentale et personnalité* a abordagem se dá sob o prisma de uma antropologia concreta de inspiração marxista.

Na virada da década de 1950 para 1960, a partir do seu contato com a *Antropologia* de Kant e com a crítica filosófica de Nietzsche, a proposta de uma *fundamentação antropológica* da psicologia cede lugar a uma *crítica antropológica*, compreendida como disposição epistêmica da modernidade. A partir deste novo horizonte de interpretação, Foucault assume um novo posicionamento em relação ao modo de articulação entre verdade e homem no seio da psicologia. Pois, se o interesse inicial de 1954 consistia numa fundamentação, logo as dificuldades que emergiam em torno da possibilidade de realização de tal projeto convertem-se num diagnóstico sobre a condição de possibilidade do próprio saber sobre o homem. Tal movimento representa o período de ruptura do filósofo francês com a fenomenologia e com o marxismo e aponta para o amadurecimento da crítica que se apresenta no início da década de 1960 em *História da loucura*.

---

<sup>59</sup> FOUCAULT, *História da loucura*, p. 520.

<sup>60</sup> FOUCAULT, *História da loucura*, p. 518.

## FROM THE ANTHROPOLOGICAL FOUNDATION OF PSYCHOLOGY TO MICHEL FOUCAULT'S ANTHROPOLOGICAL CRITIQUE IN *HISTORY OF MADNESS*

Abstract: In this article we intend to understand the formation of Michel Foucault's archaeological philosophy inaugurated in *History of madness* from its relationship with the "minor writings" produced in the 1950s considering the rupture between the *anthropological foundation* of psychology argued in the 1954 and the *anthropological critique* sustained in the early 1960s.

Keywords: anthropological foundation – anthropological criticism – history of madness – truth.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTRO, E. *Introdução a Foucault*. Trad. de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

FOUCAULT, M. *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

\_\_\_\_\_. *Doença mental e Psicologia*. Trad. de Lilian Shalders. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1975.

\_\_\_\_\_. O que é um autor? In: *O que é um autor?* Lisboa: Veja-passagens, 1992.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau Editoras, 1999.

\_\_\_\_\_. *História da Loucura*. Trad. de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. Estruturalismo e pós-estruturalismo. Trad. de Elisa Monteiro. In: *Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 307-334.

\_\_\_\_\_. Entrevista com Michel Foucault. Trad. de Vera Lucia Ribeiro. In: *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: 2010a, p. 331-344.

\_\_\_\_\_. Prefácio (*folie et déraison*). Trad. de Vera Lucia Ribeiro. In: *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: 2010a, p. 152-161.

\_\_\_\_\_. Introdução (In: Binswanger). Trad. de Vera Lucia Ribeiro. In: *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: 2010b, p. 71-132.

\_\_\_\_\_. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011a.

\_\_\_\_\_. Préface à l' 'Histoire de la sexualité'. In: *Dits et écrits II [1976-1988]*. Paris: Gallimard, 2011.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2015.

GOLDMAN, M. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

REVEL, J. Sur l'introduction à Binswanger. In: GIARD, Luce (Org.). *Michel Foucault – Lire l'Œuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 51-56.

# POLÍTICA E ANÁLISE DO DISCURSO NA ARQUEOLOGIA DE FOUCAULT

*Daniel Verginelli Galantin<sup>1</sup>*

*Thiago Fortes Ribas<sup>2</sup>*

Resumo: O artigo procura explorar a relação entre a análise do discurso e a política na arqueologia de Michel Foucault. O artigo começa por levantar a questão sobre a forma como se poderia abordar o seu trabalho, uma vez que ele critica a função autor. Mostraremos que esta abordagem já se constitui como um dos princípios teóricos de sua arqueologia. Investigaremos, em um segundo momento, como as operações críticas da sua análise das práticas discursivas conduzem a uma politização do saber, feita em oposição ao pensamento antropológico moderno.

Palavras-chave: Foucault – política – discurso – arqueologia – autor.

## INTRODUÇÃO

O que é a política no pensamento de Michel Foucault?

Ora, tal pergunta nos coloca de saída diante de problemas que, levando em consideração as suas críticas, Foucault não nos permite uma resolução simples. Podemos notar, inicialmente, que seus principais textos não propõem uma definição objetiva ou permanente da noção de política. Não há, tampouco, em seus trabalhos uma análise histórica da formação e do funcionamento da política semelhante ao modo como são problematizadas, por exemplo, as noções da loucura, do homem ou da sexualidade. Sobre tais noções, Foucault frequentemente contornou as perguntas que demandam suas definições essenciais para investigar o nascimento histórico de sistemas de pensamento nos quais elas têm lugar. Nenhuma dessas noções são compreendidas a partir de uma essencialidade, mas são cindidas nas singularidades históricas que a pesquisa foucaultiana faz aparecer nas relações entre palavras e coisas. Caso houvesse em seu trabalho um questionamento similar específico sobre a noção da política, podemos apenas supor que a estratégia foucaultiana seria a mesma. Na recusa de propor uma identidade fixa à noção, parece legítima a suposição de que seria desenvolvida uma problematização dos modos como diferentes identidades lhe foram construídas. Tal problematização se faria através do estudo de correlações entre práticas discursivas e não-discursivas que compõem os jogos de verdade

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Estadual de Londrina. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná com estágio sanduíche na *Université de Paris Est-Créteil*.

<sup>2</sup> Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná com estágio sanduíche na *Université de Paris Est-Créteil*.

de um período histórico determinado em nossa sociedade. No entanto, não há um trabalho específico de Foucault sobre esta noção.

Em segundo lugar – e aqui trata-se de algo que coloca em questão a validade da própria pergunta levantada –, muitos dos seus textos não nos autorizam sequer a pressupor uma fixidez no pensamento do autor.<sup>3</sup> Não são meras frases de efeito as habituais passagens em que Foucault rejeita a si mesmo um rosto, uma identidade ou um lugar fixo de onde ele falaria. A escrita aparece em seus textos não como instrumento para transpor *seu pensamento*, mas como experiência de apagamento e transformação de si.<sup>4</sup> Ademais, em seus textos, nos quais, levando adiante um hábito corriqueiro da história das ideias, se poderia supor que seu pensamento se manifestaria, a noção de autor como núcleo primeiro de racionalidade e fonte de sentido é fortemente contestada.

No que diz respeito à crítica da “função autor”<sup>5</sup>, temos uma problematização que Foucault dirige a si mesmo, não deixando de se questionar no momento em que assume esta função. Sobre este ponto é importante notar que, mesmo que não se recuse a comentar seus trabalhos anteriores, por vezes, de modo emblemático, Foucault demonstrou algumas ressalvas ao fazê-lo. Mencionamos aqui dois exemplos: primeiro, da sua advertência ao perigo de “se estabelecer a monarquia do autor”<sup>6</sup> na escrita de um novo prefácio ao seu livro antigo, na ocasião da reedição de *História da loucura* em 1972; e segundo, de sua utilização do pseudônimo Maurice Florence (formando suas iniciais M.F.) em um dicionário de filósofos para a escrita do verbete intitulado Michel Foucault.<sup>7</sup> Assim, além das constantes rejeições de um identidade fixa ao seu pensamento, vemos que a utilização de um pseudônimo para escrever um verbete sobre si mesmo e a recusa de direcionar o seu leitor em um prefácio nos mostram alguns cuidados que dizem respeito ao modo como Foucault problematiza, acerca de si e de seus trabalhos, a relação entre o autor e os seus discursos.

Considerando as questões mencionadas, nos surge a seguinte interrogação: perguntar-se sobre o pensamento do autor Foucault não traria o perigo de fomentar um modo de se fazer a história das ideias apoiado em uma noção de autoria contrária ao que ele mesmo defende em sua pesquisa? Não seria mais prudente começarmos pela investigação de

---

<sup>3</sup> Sobre a impossibilidade de se traçar uma identidade ao pensamento de Foucault, é suficiente lembrarmos da conhecida passagem de *L'archéologie du savoir*: “Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais fisionomia. Não me perguntem quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever”. (p. 28).

<sup>4</sup> O caráter de uma experiência transformadora de sua escrita é explorado em uma entrevista publicada em 1980 com Tombradori: “meus livros são para mim experiências, em um sentido que eu gostaria o mais pleno possível. Uma experiência é algo de que saímos nós mesmos transformados [*on sort soi-même transformé*]. Se eu devesse escrever um livro para comunicar aquilo que já penso, antes de ter começado a escrever, eu não teria nunca a coragem de o empreender. Eu só o escrevo porque não sei ainda exatamente o que pensar desta coisa que eu gostaria tanto de pensar. De modo que o livro me transforma e transforma aquilo que penso. [...] Sou um experimentador, neste sentido que escrevo para mudar a mim mesmo e não pensar mais a mesma coisa que antes”. FOUCAULT, “Entretien avec Michel Foucault”, *Dits et écrits IV*, p. 41-42.

<sup>5</sup> FOUCAULT, “Qu'est-ce qu'un auteur?”, *Dits et écrits I*, p. 799.

<sup>6</sup> FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 10.

<sup>7</sup> FOUCAULT, “Foucault”, *Dits et écrits IV*, pp. 631-636.

uma relação possível entre a sua crítica da função autor, os princípios teóricos de sua pesquisa e o seu modo de pensar a política?

## FUNÇÃO AUTOR E ANÁLISE DAS PRÁTICAS DISCURSIVAS

Interrogando historicamente as práticas discursivas sobre o nascimento da função autor, somos levados pela letra de Foucault a assumir como ponto de partida apenas os fatos materiais de uma multiplicidade de discursos proferidos. Admite-se, no início, somente “uma população de acontecimentos dispersos”.<sup>8</sup> É a partir de dados discursivos, através de um conjunto de escolhas estratégicas, que se constrói *um autor*. A atribuição de um autor não é importante para todo tipo de discurso. Entretanto, de acordo com a ordem discursiva vigente em uma sociedade, vemos que a ligação dos discursos a um nome de autor confere valor a determinado conjunto de enunciados e, simultaneamente, institui o autor como uma função que atua “como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência.”<sup>9</sup> O importante aqui é perceber *o autor* ou *o pensamento do autor* como derivados, como resultados de procedimentos possíveis (não necessários) e variáveis de acordo com a perspectiva adotada. Para Foucault, o autor não é o critério evidente e imediato da unidade dos discursos proferidos por alguém, mas sim uma produção discursiva complexa que é naturalizada e, portanto, mascarada por pressupostos irrefletidos na adoção de uma ordem discursiva.<sup>10</sup> Assim, a suposição da existência de um pensamento do autor que seria meramente transposto na linguagem enunciada mostra-se ingênua, ao mesmo tempo em que perpetua uma forma de empobrecimento da análise teórica dos discursos. Os riscos de tal ingenuidade não são poucos, uma vez que os procedimentos de construção de um autor – na valorização do que foi dito, do que deve ser preservado, do que ganha o estatuto de obra ou do que vigora como verdade, ou ainda, na adoção dos pressupostos transcendentais do sujeito que constituiria soberanamente as significações de seu discurso – não são percebidos nas posições estratégicas que ocupam.

A análise foucaultiana das práticas discursivas sobre os procedimentos que atuam em um material de enunciados organizando a função autor visa, justamente, atuar de modo a torná-los visíveis impedindo que sejam assumidos inadvertidamente. De um lado, a função autor contribuiria para o apagamento das práticas discursivas como material de análise. Por outro lado, com a análise das práticas discursivas considera-se como dados primeiros apenas os enunciados proferidos para investigar os sistemas históricos de práticas que os envolvem e os tornam possíveis. Para Foucault, quando se assume o autor e seu pensamento como dados naturais e como o centro de toda organização discursiva, desvaloriza-se os discursos, não atentando às regras de suas formações e de seus funcionamentos. Assim, a história das ideias daria continuidade a um tipo trabalho sobre o pensamento que, através de temas vagos e incertos como os da intenção do autor, da genialidade, da influência ou da tomada de consciência, referia-se somente ao que é exterior ao discurso, ou seja, um trabalho histórico

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie”, *Dits et écrits I*, p. 701.

<sup>9</sup> FOUCAULT, *L'ordre du discours*, p. 28.

<sup>10</sup> FOUCAULT, “Qu'est-ce qu'un auteur?”, *Dits et écrits I*, p. 790.

que desviaria o problema das regras históricas dos discursos para manter a crença na “soberania do sujeito, ou da consciência”.<sup>11</sup> Em oposição, para Foucault, a análise discursiva deve interrogar a construção e as alterações possíveis da função do sujeito nas variadas formas de enunciação, ou seja, questionar as formas de enunciação nas suas produções de sujeitos. Assim, como afirma Salma Tannus Muchail, quando Foucault tematiza a “função-autor como uma particularização possível da função-sujeito”, trata-se de trocar a pergunta acerca do sujeito originário ou constituinte pela pergunta sobre “sua constituição enquanto *função* do discurso.”<sup>12</sup> A admissão impensada da função autor traz consigo os problemas da centralidade de um sujeito. Já o questionamento dessa função possibilita justamente a dissolução desta centralidade, uma vez que o papel do sujeito passa a ser visto em funções atribuídas pelas práticas discursivas, e não o contrário.

Podemos lembrar, neste sentido, que na conferência *O que é um autor?*, Foucault se mostra desconfiado precisamente de alguns elementos da crítica literária e filosófica contemporânea que arriscariam reintroduzir as figuras do autor e da obra. Para Foucault, as noções de obra e de escrita arriscavam bloquear os novos espaços e funções livres que se tornam possíveis com o desaparecimento do autor. A análise da obra, apesar de não fazer apelo à consciência do autor, ao estabelecer como campo a estrutura e arquitetura interna dos textos, reconduz à questão de qual seria a instância que lhe confere unidade. Ao final, seria necessário interrogar qual o limite de uma obra<sup>13</sup>, se são incluídas cartas, rascunhos, bilhetes de recados ou mesmo as provas de ensino fundamental do autor quando criança.

A noção de escrita, por sua vez, não se foca nem no gesto de escrever, nem no signo escrito. Mas ao se esforçar em delimitar um espaço geral em que toda escrita se desenvolve, seu espaço e tempo de desenvolvimento e dispersão, a noção de escrita pode acabar assumindo, num plano transcendental, as mesmas funções que a autoria assumia no plano empírico:

Eu me pergunto se, ao ser reduzida ao seu uso corrente, essa noção não transpõe, num anonimato transcendental, as características empíricas do autor. De fato, conferir à escrita um estatuto originário não seria uma maneira de retraduzir em termos transcendentais, de um lado, a afirmação teológica de seu caráter sagrado e, de outro lado, a afirmação crítica de seu caráter criador? Admitir que a escrita de alguma forma é, pela história que a tornou possível, submetida à prova do esquecimento e da repressão, por acaso isso não é representar, em termos transcendentais, o princípio religioso do sentido escondido (com a necessidade de interpretá-lo) e o princípio crítico das significações implícitas, das determinações silenciosas, dos conteúdos obscuros (com a necessidade de comentar)? Finalmente, pensar a escrita como ausência não seria simplesmente repetir, em termos transcendentais, o princípio religioso da tradição simultaneamente inalterável e

---

<sup>11</sup> FOUCAULT, “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, *Dits et écrits I*, p. 609.

<sup>12</sup> MUCHAIL, “Michel Foucault e o dilaceramento do autor”, p. 132.

<sup>13</sup> FOUCAULT, “Qu'est-ce qu'un auteur?”, *Dits et écrits I*, p. 794.

nunca completa, e o princípio estético da sobrevivência da obra, de sua manutenção para além da morte, e de seu excesso enigmático com relação ao autor?<sup>14</sup>

O tema recorrentemente perseguido da exegese de um sentido sagrado de uma escrita, um sentido jamais completamente enunciado, ou a suposição de uma criação de significações misteriosamente silenciosas trabalhariam, segundo Foucault, na retomada dos temas transcendentais ligados às operações de negação das regras históricas do funcionamento do discurso enquanto elemento de análise. Perpetuar a crença nas significações jamais completamente enunciadas é uma forma de manter a fonte de sentido do pensamento como exterior ao discurso. O discurso aparece, assim, somente como espelho “daquilo que se pensa.”<sup>15</sup> Contra estes temas, no caso de adotarmos uma perspectiva foucaultiana, é preciso reafirmar a importância do discurso e da análise das práticas discursivas. Neste sentido, seria preciso afirmar a possibilidade de “uma análise dos discursos que escapará da fatalidade do comentário, não supondo nenhum resto, nenhum excesso naquilo que é dito, mas somente o fato de sua aparição histórica.”<sup>16</sup> Para Foucault, não será o pensamento do autor, como consciência intencional ou fonte de significações criativas e uma inacessível genialidade, nem a sua obra, como unidade coerente de sentido, e nem a sua escrita enquanto espaço de um anonimato transcendental, aquilo que se analisa nas práticas discursivas. Na análise das práticas discursivas, não se tratará de nenhuma interioridade misteriosa do pensamento ligada à infinita necessidade do comentário, sempre incapaz de revelar o segredo perdido na transposição do pensamento à linguagem. Ao contrário, em sua análise se permanecerá na exterioridade dos acontecimentos históricos materializados nos discursos.

Pois bem, somos levados a concluir que os mesmos argumentos da crítica foucaultiana à função autor – ou nas reinserções das figuras da obra e da escrita – podem ser endereçados a quem pretender explicar as intenções não ditas do seu próprio pensamento. Voltando à questão de onde partimos, podemos dizer que, se Foucault não nos oferece uma forte definição do que é a política, seria pouco coerente com os seus trabalhos críticos querer encontrar uma definição desta noção em um não dito de *seu pensamento*. Como proceder, então, diante da pergunta inicial deste artigo? Ao que parece, mostra-se necessária sua reformulação. Antes de pressupor *um pensamento* de Foucault que conteria uma noção de política a ser explicitada, seria mais coerente com os princípios teóricos desenvolvidos em muitos de seus discursos (e, talvez, possamos dizer que seria mais honesto com suas análises discursivas) propor uma outra abordagem.

Por conseguinte, propomos adiante tratar do modo como a dimensão política de seu trabalho está relacionada à crítica de pressupostos irrefletidos e naturalizados nos regimes discursivos em vigor. É justamente este tipo de crítica que está em jogo na problematização da noção de autor. Da mesma maneira, no questionamento sobre noções como a loucura, o homem ou a sexualidade, Foucault criticou a naturalização das construções recentes de seus regimes de verdade através de análises discursivas que mostravam as suas contingências.

---

<sup>14</sup> FOUCAULT, “Qu'est-ce qu'un auteur?”, *Dits et écrits I*, p. 795.

<sup>15</sup> FOUCAULT, *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*, p. 34.

<sup>16</sup> FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, p. XIII.

Opondo-se a supostas necessidades, suas análises discursivas parecem promover uma politização dos saberes, abrindo fissuras nas cristalizações dos regimes de verdade e, portanto, diminuindo a eficácia de relações de poder que permaneciam veladas.

Seguimos, então, não com a pergunta sobre o que é a política em seu pensamento, uma vez que tal pergunta parece trazer consigo prejuízos denunciados em seus próprios trabalhos quando critica certas “facilidades” presentes amiúde na história das ideias.<sup>17</sup> Diversamente, partimos do questionamento sobre a relação entre os princípios teóricos de suas análises discursivas e o que aparece como uma ampliação do campo da política em seus trabalhos. Assim, a pergunta inicial é reformulada nos seguintes termos: como as análises discursivas foucaultianas possibilitam a transformação daquilo que se entende como campo da política?

## ARQUEOLOGIA, CRÍTICA E POLÍTICA

Constantemente no trabalho de Foucault somos levados à percepção de que quaisquer de nossas práticas, por mais cotidianas e inocentes que nos pareçam, sendo percebidas em sua historicidade, poderão ser politicamente transformadas. O ato de politizar as nossas práticas é algo que pode ser compreendido através de uma compreensão ampliada do campo da política. Para Foucault, trata-se de mostrar que “existem possibilidades de ação, uma vez que é através de certo número de ações, de reação, através certo número de lutas, de conflitos, para responder a certo número de problemas, que escolhemos essas soluções.”<sup>18</sup> Politizar seria, então, devolver a mobilidade ao que estava enrijecido pelo status de evidência anterior à crítica. Notamos, deste modo, que a força política de seus trabalhos críticos está intimamente ligada à sua recusa em aceitar soluções “fáceis demais”<sup>19</sup>, expondo os riscos camuflados pela conservação de uma atitude que naturaliza os elementos que constituem os nossos sistemas de pensamento.

Neste sentido, para Foucault, a própria significação e alcance do campo político aparecem ligados às consequências teóricas de um recuo filosófico exigido por uma abordagem arqueológica na problematização de nosso presente. Uma explicação geral do nome “arqueologia”, conferido por Foucault ao tipo de estudo que realiza desde o início da década de 1960, é “a descrição do *arquivo*.”<sup>20</sup> Foucault não entende por arquivo a reunião de tudo o que foi dito em um período, nem muito menos o espírito de uma época. Descrever o arquivo seria traçar um jogo de regras que envolve a aparição e a desaparecimento dos enunciados em uma cultura na exterioridade material dos discursos. Com o uso da palavra “arqueologia” não se deve entender, portanto, um estudo que esteja interessado na busca de origem. Não se trata de uma referência à arquê grega (*arkhê*), como elemento básico ou fundamento

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, “Sur les façons d'écrire l'histoire”, *Dits et écrits I*, p. 588.

<sup>18</sup> FOUCAULT, “Entretien de Michel Foucault avec André Berthelette”, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, p. 243.

<sup>19</sup> “Fazer a crítica, isto é tornar difíceis os gestos fáceis demais”. FOUCAULT, “Est-il donc important de penser?”, *Dits et écrits IV*, p. 180.

<sup>20</sup> FOUCAULT, “Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, p. 681.

original. Mas, antes, de uma análise que trabalha sobre o arquivo, que “aparece, então, como um tipo de grande prática de discursos, prática que tem suas regras, suas condições, seu funcionamento e seus efeitos.”<sup>21</sup> Trata-se, então, de um trabalho sobre os enunciados que se opõe à história das ideias focada na interpretação do que estaria silenciosamente nas entrelinhas dos discursos, como se seus segredos essenciais residissem em um não-dito.

Como afirma a intérprete Colette Ysmal, Foucault opõe sua arqueologia à história das ideias porque essa última faria do discurso “somente um ‘efeito de superfície’, a projeção de processos situados em outros lugares e, notadamente, nisso que chamamos o pensamento, a pura e simples expressão de uma atividade intelectual que, no limite, poderia acontecer sem o discurso.”<sup>22</sup> A arqueologia recusa a suposição de uma consciência ou de um pensamento do sujeito como aquilo que organizaria o trabalho histórico. Tal suposição partiria do postulado moderno de um sujeito como transcendental, assegurando sua capacidade de decifração do mundo e de direcionamento da história. Antes, para Foucault, é preciso um trabalho crítico que permita entender como as práticas históricas criam condições de possibilidade para formação de sujeitos no interior de regimes discursivos. Deste modo, na sua arqueologia, o sujeito não é a fonte de sentido dos discursos capaz de pensar fora de suas amarras. Atentando aos estudos contemporâneos sobre a linguagem e o inconsciente elaborados pela “contra-ciências”<sup>23</sup> modernas, seria preciso admitir que o sujeito “não é um, mas cindido, não mais soberano, mas dependente, não mais origem absoluta, mas função sempre modificável.”<sup>24</sup> Cindido pelas significações múltiplas que o antecedem e o atravessam, dependente das práticas históricas que o constituem e dão forma aos seus saberes, o sujeito funciona de modos diversos no interior de regras discursivas variáveis. No recuo crítico exigido pela arqueologia, as configurações históricas plurais que condicionam o pensamento devem ser interrogadas através de um eixo que não é o do pensamento de um sujeito intransponível na linguagem – pensamento sempre fora de alcance e da possibilidade de demonstração. Trata-se de organizar o trabalho a partir do eixo daquilo que realmente foi enunciado em um discurso que servirá de material para a validação da análise.

Na descrição do arquivo, os enunciados aparecem como materiais históricos a serem trabalhados como “monumentos.”<sup>25</sup> Estudar os enunciados como monumentos quer dizer interditar qualquer atribuição de inteligibilidade a eles que não seja justificada no trabalho comparativo e laborioso sobre um conjunto definido daquilo que realmente foi dito. Como afirma Luca Paltrinieri, transformar os discursos “em monumentos significa os colocar em relação uns com os outros para estabelecer o jogo de diferenças que os torna comparáveis entre si, que estabelece suas vizinhanças e suas distâncias”.<sup>26</sup> Contra a busca de significações abstratas que não são atestadas no que realmente foi enunciado, a arqueologia foucaultiana enfatiza a importância do trabalho sobre os discursos na “dimensão de sua exterioridade”.<sup>27</sup>

---

<sup>21</sup> FOUCAULT, “La naissance d'un monde”, *Dits et écrits I*, p. 787.

<sup>22</sup> YSMAL “Histoire et archéologie”, p. 782.

<sup>23</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 391.

<sup>24</sup> FOUCAULT, “La naissance d'un monde”, *Dits et écrits I*, p. 789.

<sup>25</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 15.

<sup>26</sup> PALTRINIERI, *L'expérience du concept*, p. 133.

<sup>27</sup> FOUCAULT, “Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, p. 682.

Qualquer inteligibilidade histórica deve ser justificada nos jogos de regras encontrados na superfície própria dos discursos. Com este princípio, a análise da constituição histórica de sistemas de pensamento torna complexo e denso o trabalho sobre discursos, exigindo uma fundamentação na materialidade dos enunciados, e não num sentido fundamental ou na sua origem. Deste modo, na arqueologia os próprios discursos aparecem caracterizados por uma espessura e complexidade ignoradas quando se dá prosseguimento aos mitos de uma “história para filósofos”.<sup>28</sup> É o jogo difícil e meticuloso das regras históricas dos discursos que deve ser interrogado, não a consciência do autor ou o espírito de uma época. Trata-se de evitar os procedimentos de negação da existência de regras históricas do discurso, para “emancipar a história do pensamento de sua sujeição *transcendental*”.<sup>29</sup> Alerta aos perigos de considerar o discurso como mera expressão de uma consciência antecedente, faz-se necessário considerá-lo enquanto prática que, envolvida em condições de existência variáveis, produz diferentes sistemas de pensamento.

Para Foucault, os temas transcendentais atuantes na história das ideias confeririam não só uma excessiva simplificação na análise dos sistemas de pensamento, mas também uma grande indulgência a certa visão política da história.<sup>30</sup> Desta forma, o questionamento acerca da metodologia histórica aplicada na análise dos sistemas de pensamento mostra-se um problema político fundamental no embate entre a arqueologia e os seus adversários teóricos. Este tema da relação entre a análise discursiva e a política é abordado diretamente por Foucault no texto *Resposta a uma questão*.<sup>31</sup>

Neste texto, publicado em maio de 1968 na revista *Esprit*, Foucault responde às críticas políticas que lhe são feitas após a publicação de *As palavras e as coisas*. Trata-se de um dos textos que irá servir de base na redação do livro *A arqueologia do saber*. Respondendo, então, aos leitores da *Esprit*, Foucault encara a seguinte questão: como, com os princípios teóricos da sua arqueologia, principalmente com as noções de “coerção do sistema” e de “descontinuidade na história do espírito”, ele não estaria preso no dilema político de ter de optar entre “a aceitação do sistema” ou “o apelo ao acontecimento selvagem, à irrupção de uma violência exterior, única capaz de transformar o sistema?”<sup>32</sup> Tal pergunta lhe é dirigida a partir de uma perspectiva humanista, na qual o homem, enquanto ser coletivo, é o ator que deve tomar consciência de sua situação e agir politicamente na construção do sentido histórico. Anteriormente, em seu livro de 1966, Foucault havia atacado este postulado do homem, chamando-o de uma figura histórica criada pelo sistema de pensamento moderno e destinada a desaparecer como “um rosto na areia”<sup>33</sup>. Ora, para o humanismo, se aceitássemos tal argumentação, isto é, se considerássemos que o homem não é o protagonista de sua história, como, então, seria possível transformar o sistema em que nos encontramos? Não estaríamos presos ao acaso dos acontecimentos quando aceitamos abrir mão da consciência humana enquanto motor de sua própria emancipação dialética? Em resumo, para os

---

<sup>28</sup> FOUCAULT, “Foucault répond à Sartre”, *Dits et écrits I*, p. 666.

<sup>29</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 264.

<sup>30</sup> FOUCAULT, “Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, p. 687.

<sup>31</sup> FOUCAULT, “Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, pp. 673-695.

<sup>32</sup> FOUCAULT, “Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, p. 673.

<sup>33</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 398.

humanistas, Foucault levaria o pensamento a um dilema intransponível à ação política progressista que almeja a realização da liberdade humana na história.

Tal censura dos leitores da *Esprit* é baseada em críticas como as de Sartre. É bastante conhecida a passagem em que Sartre acusa o caráter ideológico de *As palavras e as coisas*, chamando as teses do livro de “a última barragem que a burguesia pode construir contra Marx.”<sup>34</sup> Na leitura de Olivier Revault d’Allonnes, também vemos a consideração de *As palavras e as coisas* como uma tentativa de mascarar a realidade. O livro lançaria “poeira nos olhos”<sup>35</sup> ao fazer com que não se enxergue os movimentos que “existem na sociedade, não na estrutura.”<sup>36</sup> Para Revault d’Allonnes, assim como para Sartre, o caráter ideológico – presente não só na pesquisa foucaultiana, mas em todo movimento identificado como estruturalista – estaria em uma valorização exagerada no estudo dos sistemas estáticos que impediria a percepção das mudanças, explicadas unicamente pela atuação humana na história. Seja na linguagem, seja nas instituições históricas, mesmo que seja possível fazer um estudo das estruturas como inertes e desligadas da vontade humana, isso não deveria impedir a percepção de que tais estruturas foram criadas pelo homem, podendo ser transformadas somente por meio da sua ação.<sup>37</sup> É a dimensão da originalidade e do devir que seria negligenciada quando se privilegia um estudo de ordens estáticas. Dito de outra maneira, enquanto Foucault se preocuparia exclusivamente com certa imobilidade do que já foi dito, organizando o sistema de significação no interior de discursos passados, para a filosofia humanista seria preciso mostrar que estes discursos ganham sua significação por quem os profere. Assim, a mesma oposição entre estrutura e devir, presente na pergunta dirigida pelos leitores da *Esprit* a Foucault, aparece também nas críticas advindas dos filósofos humanistas. Sendo o homem a fonte de sentido dos discursos, é ele quem poderá fazer o novo emergir para além do que já está instituído. O ataque ao homem é visto, então, como um ataque à liberdade em relação às estruturas.

No entanto, caso nos situemos na perspectiva filosófica que emerge justamente na oposição ao humanismo, poderíamos formular outros questionamentos: por que precisaríamos admitir o homem como o criador do novo e o protagonista da história para vislumbrar as transformações das significações instituídas? Esta figura do homem como doador de sentido não seria ela mesma uma amarra às novas formas de pensamento? Respondendo às censuras de seus críticos, Foucault repete ao seu modo uma tese nietzscheana: “Ora, o homem sujeito, o homem sujeito de sua própria consciência e de sua própria liberdade, ele é no fundo um tipo de imagem correlata de Deus.”<sup>38</sup> Nascida no século XIX junto às ciências humanas, esta imagem do homem tem na filosofia de Feuerbach uma formulação bastante representativa do humanismo moderno. Trata-se da recuperação na coletividade humana sobre a terra daquilo que outrora foi concedido aos céus. Um pensamento que concede os atributos divinos ao homem conserva, no fundo, uma forma antiga do pensamento. Assim como acontece no humanismo de Feuerbach, também as teses

---

<sup>34</sup> SARTRE, “Jean-Paul Sartre répond”, p. 76.

<sup>35</sup> REVAULT d’ALLONNES, “Michel Foucault : les mots contre les choses”, p. 170.

<sup>36</sup> REVAULT d’ALLONNES, “Michel Foucault : les mots contre les choses”, p. 163.

<sup>37</sup> SARTRE, “Jean-Paul Sartre répond”, p. 78-79.

<sup>38</sup> FOUCAULT, “Foucault répond à Sartre”, *Dits et écrits I*, p. 664.

ateístas de um existencialismo humanista não passariam, como afirma Maurice Blanchot, de “pura pretensão. Diz-se ateu, diz-se pensar o homem, mas é sempre Deus como *luz* e como *unidade* que se continua a reconhecer.”<sup>39</sup> Contra a religião, o humanismo recusa-se a pensar Deus como origem de sentido. Entretanto, o homem é alçado ao lugar divino quando, saindo do sono dogmático, entramos no sono antropológico.<sup>40</sup> Neste “sono novo” da modernidade, acredita-se encontrar na essência do homem “o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda verdade”<sup>41</sup>. Fechando os olhos para os limites de nossa finitude, conserva-se em nossos tempos a presunção daqueles que ainda querem “propor uma moral”.<sup>42</sup> E assim, nas diferentes teleologias modernas que preservam “as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo”<sup>43</sup>, a ação humana estaria destinada a realizar o “dever da razão”<sup>44</sup> na história. Em poucas palavras, sustentando os temas transcendentais, o humanismo se oporia apenas superficialmente ao pensamento dogmático, pois reserva à sua ação política um poder de revelação de uma verdade e de um sentido histórico atemporais. A crítica existencialista à arqueologia aparece inteiramente dependente do sistema discursivo humanista moderno analisado em *As palavras e as coisas*, carregando com este sistema uma concepção reduzida do que seria a política.

Deste modo, vemos que, na resposta aos leitores da revista *Esprit*, Foucault resume as quatro operações críticas da sua arqueologia construídas na superação do sistema de pensamento humanista. A primeira operação crítica arqueológica é, segundo Foucault, a recusa dos temas transcendentais de um antropologismo que é imposto ao campo discursivo “pela filosofia do século XIX.”<sup>45</sup> A filosofia dialética teria na história o último refúgio do pensamento antropológico, prometendo ao homem um retorno à sua verdade. Em oposição, ao procurar mostrar o pertencimento do humanismo a um sistema discursivo recente, a arqueologia libertaria as práticas discursivas como objeto de análise. A segunda operação crítica da arqueologia viria da eliminação das dicotomias pouco refletidas, tais como a oposição entre estrutura e devir frequentemente retomadas pelos seus críticos. Ao invés de fazer uma história do pensamento pressupondo oposições entre dinamismo e estabilidade, mediocridade e genialidade ou qualquer outra metáfora utilizada para designar a diferença entre o instituído e a criação de algo novo, a arqueologia faz a “análise do campo das diferenças simultâneas (que definem a uma época dada a dispersão possível do saber) e das diferenças sucessivas (que definem o conjunto das transformações, suas hierarquias, suas dependências, seus níveis).”<sup>46</sup> Em terceiro lugar, a arqueologia busca a superação da recusa em se considerar o discurso em sua própria existência. Ou seja, a recusa “de reconhecer que

---

<sup>39</sup> BLANCHOT, *L'Entretien infini*, p. 377.

<sup>40</sup> “Designada sob seu próprio nome, ou oculta em outros projetos, a Antropologia, ou pelo menos o nível antropológico da reflexão, tenderá a alienar a filosofia”. FOUCAULT, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, p. 95.

<sup>41</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 352.

<sup>42</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 339

<sup>43</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 22.

<sup>44</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 262.

<sup>45</sup> FOUCAULT, “Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, p. 684.

<sup>46</sup> FOUCAULT, “Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, p. 685.

no discurso algo é formado (segundo regras bem definíveis); que esse algo existe, subsiste, se transforma, desaparece (segundo regras igualmente definíveis)”.<sup>47</sup> As regras formadas nas relações entre palavras e coisas que constituem nossa realidade histórica podem ser analisadas em suas condições de coexistência, de preservação e de transformação. Todavia, os temas de uma grande história do espírito excluíam a análise das regras discursivas que singularizam os regimes históricos de pensamento. Concluindo, a quarta operação crítica diz respeito à liberação do estatuto incerto do conjunto de disciplinas da história do pensamento. A arqueologia rejeita nessas disciplinas a descrição confusa de relações entre causalidades políticas, sociais e econômicas com certa história do pensamento. Delimitando com rigorosidade o campo de pesquisa para descrever as formas de relações que as práticas discursivas poderão ter com outros domínios históricos, a arqueologia propõe a análise do discurso “nas suas condições de formação, na série das suas modificações e no jogo de suas dependências e de suas correlações. O discurso aparece assim em uma relação descritível com o conjunto de outras práticas”.<sup>48</sup> Deste modo, para Foucault, a análise do discurso deve levar em conta relações específicas que articulam as práticas discursivas com práticas distintas. Contra o relacionamento confuso de causalidades oriundas de dimensões distintas, a arqueologia opõe o estudo do discurso como conteúdo analítico preciso, o que não quer dizer isolado de outras práticas. Assim, contra o projeto de uma “história global”, que permite a si mesma a reunião de elementos heterogêneos em torno de um princípio único, a arqueologia apresenta-se como projeto de uma “história geral”<sup>49</sup> que “desdobraria, ao contrário, o espaço de uma dispersão”.<sup>50</sup> Esta história geral arqueológica deve descrever a singularidade das práticas, o jogo de suas relações e a forma de suas dependências reconhecendo a necessidade de delimitação de seu campo de estudo. Sua análise resguarda certa autonomia da prática discursiva, reconhecendo-a, no entanto, sempre relativa, visto que as práticas discursivas não estão isoladas de outras práticas. A correlação das práticas não quer dizer que uma reflete ou expressa a outra, mas somente que existem relações que devem ser analisadas em suas especificidades.

Estas quatro operações críticas da arqueologia aparecem, então, como princípios teóricos que, simultaneamente, possibilitam o estudo do discurso em sua materialidade e impedem

as perigosas facilidades que se permite a política [...] se ela se dá a garantia de um fundamento originário ou de uma teleologia transcendental, se ela goza de um

---

<sup>47</sup> FOUCAULT, “Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, p. 686.

<sup>48</sup> FOUCAULT, “Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, p. 686.

<sup>49</sup> Como afirma Ysmal, “História geral que se opõe à história global, à história dos séculos e das épocas, mas também à história concebida em termos de reflexo ou de expressão. A história geral reconhece, com efeito, a autonomia relativa de cada discurso e aquela do discurso em relação ao campo não-discursivo [...] A história de um discurso e aquela de vários discursos compreende, portanto, de direito e por necessidade, a história desse campo com o qual o discurso ou vários discursos têm uma relação de articulação ou de engrenagem. História geral é a das historicidades diferentes das quais é preciso pensar ao mesmo tempo a diferença e a relação. YSMAL, “Histoire et archéologie. Note sur la recherche de Michel Foucault”, p. 803.

<sup>50</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 19.

constante uso de metáfora sobre o tempo pelas imagens da vida ou os modelos do movimento, se ela renunciava a tarefa difícil de uma análise geral das práticas, de suas relações, de suas transformações, para se refugiar em uma história global das totalidades, das relações expressivas, de valores simbólicos e de todas estas significações secretas investidas nos pensamentos e nas coisas.<sup>51</sup>

A política, levando-se em conta as críticas da arqueologia, não poderá mais ser pensada como o lugar da realização de uma verdade transcendental oposta aos discursos ideológicos. Contra a perigosa visão da política ligada à verdade do homem, o campo da análise discursiva traz variados elementos para pensarmos uma *política outra*, possibilitando repensar o sentido e o alcance do que entendemos como política. Ainda, na resposta de Foucault aos leitores da *Esprit*, vemos que a pesquisa arqueológica traz ao domínio político o problema “do status, das condições de exercício, do funcionamento, da institucionalização dos discursos científicos.”<sup>52</sup> Trata-se de questionar a dimensão política dos discursos científicos, reprovando a pressuposição de neutralidade da ciência. Considerando os discursos científicos no interior dos sistemas históricos de pensamento tratados como acontecimentos, a dimensão política do funcionamento destes discursos não é dissociável de suas práticas internas ou correlatas. Assim, a análise das práticas discursivas permite demarcar, sem reduzir a multiplicidade das dependências, os papéis da relação entre diferentes práticas políticas e o funcionamento interno de regras dos discursos científicos. Isso se torna possível porque ela analisa os sistemas de pensamento em suas condições históricas de possibilidade. Estas abarcam variadas práticas, impedindo que estas sejam vistas como totalmente heterogêneas.

## CONCLUSÃO

Partimos da questão sobre a política no pensamento de Foucault, mas logo vimos que a pressuposição de um pensamento do autor não se adequa às críticas e aos princípios teóricos de seu trabalho. Vimos, então, como sua crítica à função autor traz consigo a crítica dos temas transcendentais contrários à análise das práticas discursivas. Assim, mostramos uma relação entre a análise arqueológica e a ampliação do campo da política que se dá justamente na politização dos sistemas de pensamento interrogados em suas condições históricas de possibilidade. Esperamos ter mostrado como o recuo crítico arqueológico procura impedir uma visão sobre a política nos termos antropológicos. Nega-se, portanto, a conceber a ação política como uma tomada de consciência do homem face à estagnação das estruturas da linguagem. Longe de impedir a prática da liberdade em relação aos sistemas de saber, para a arqueologia, seria através da tarefa específica do “diagnóstico do presente”<sup>53</sup> que a filosofia contribuiria politicamente ao exercício de liberdade. É neste sentido que devemos ler a passagem seguinte, localizada nas últimas páginas de *A arqueologia do saber*: “Eu não neguei, longe disso, a possibilidade de mudar o discurso: tirei dele o direito exclusivo e

---

<sup>51</sup> FOUCAULT, “Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, p. 687.

<sup>52</sup> FOUCAULT, “Réponse à une question”, *Dits et écrits I*, p. 688.

<sup>53</sup> FOUCAULT, “Foucault répond à Sartre”, *Dits et écrits I*, p. 665.

instantâneo à soberania do sujeito.”<sup>54</sup> Ou seja, o estudo arqueológico, enquanto análise das condições históricas de possibilidade dos discursos, concebe a si mesmo justamente como uma busca pelas possibilidades de um exercício político de liberdade em relação ao pensamento moderno, visto que este se revelaria preso em amarras transcendentais. Essa busca, que se constitui enquanto prática de liberdade, torna-se possível justamente ao negar um caráter unitário ao real. Negação esta, que se manifesta no pluralismo da análise arqueológica das práticas discursivas. Assim, na rejeição de certa naturalização dos saberes modernos, a arqueologia estaria envolvida politicamente na confrontação dos limites do pensamento atual. Em outras palavras, no movimento de recusa do humanismo, no movimento de libertação em relação aos seus pressupostos, a arqueologia foucaultiana afirma a tarefa política de construção de novas e plurais perspectivas ao pensamento. Será através desta politização dos saberes em trabalhos específicos e rigorosos que Foucault se arriscará em um exercício constante de transformação de si.

### **POLITICS AND DISCOURSE ANALYSIS IN FOUCAULT’S ARCHAEOLOGY**

**Abstract:** The article seeks to explore the relationship between discourse analysis and politics in Michel Foucault's archaeology. The paper begins by raising the question about the way one could approach his work, since he criticizes the author function. We will show that this approach already constitutes itself as one of the theoretical principles of his archaeology. We will then investigate how the critical operations of his analysis of discursive practices lead to a politicization of knowledge, which is made in opposition to the modern anthropological thought.

**Keywords:** Foucault – politics – speech – archaeology – author.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BLANCHOT, M. *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *L'ordre du discours*. Paris: Éditions Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits vol. I*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

---

<sup>54</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 272.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits vol. IV*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2011.

\_\_\_\_\_. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Louvain-la Neuve: Presses universitaires de Louvain, 2012.

MUCHAIL, S. T. “Michel Foucault e o dilaceramento do autor”, in: Revista Margem, n° 16, 2002, pp. 129-135. Versão online: <http://www4.pucsp.br/margem/pdf/m16sm.pdf>

PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.

REVAULT D'ALLONNES, O. “Michel Foucault: les mots contre les choses”. Raison Presente, 1967. In: *Les mots et les choses de Michel Foucault – Regards critiques 1966-1968*. Presses universitaires de Caen – IMEC éditeur, 2009.

SARTRE, J-P. “Jean-Paul Sartre répond”. L'Arc, 1966. In: *Les mots et les choses de Michel Foucault – Regards critiques 1966-1968*. Presses universitaires de Caen – IMEC éditeur, 2009.

YSMAL, C. “Histoire et archéologie. Note sur la recherche de Michel Foucault”, in: Revue française de science politique, vol.XXII, n° 4, 1972, pp.775-804.

# A ARQUEOLOGIA E A POLÍTICA DO ANTI-HUMANISMO

Lara Pimentel Figueira Anastacio<sup>1</sup>

Resumo: Trata-se de interpretar a arqueologia como uma prática ao analisá-la como um método que pretende não apenas circunscrever os campos discursivos que tornam possíveis os saberes de cada tempo, mas também definir aquilo que se localiza na fronteira do que é pensável em cada um desses campos. Ao descrever os limites do pensável, torna-se tarefa do arqueólogo também tornar possível o impensável por meio da experiência da diferença. Pretendemos, assim, identificar esse movimento do pensamento foucaultiano, que certa tradição acadêmica identifica como “anti-humanista”, ao descrevermos o círculo antropológico que caracteriza a episteme moderna em *As palavras e as coisas*, a consequente crítica de Foucault a esse problema e sua posterior solução em textos que iniciam seu percurso genealógico.

Palavras-chave: Foucault – arqueologia – prática – representação – humanismo.

A ênfase dada por Foucault à diferença entre ciência e saber é fundamental não apenas para a análise da formação dos dois domínios, mas principalmente para a investigação sobre a perspectiva do filósofo que pratica a arqueologia. A resposta à pergunta “o que é possível saber?”, como aponta Foucault em *A arqueologia do saber*, não depende apenas de uma análise sobre discursos<sup>2</sup> que são constituídos por conjuntos de enunciados subordinados a leis a partir das quais métodos e resultados comprovam a cientificidade daquilo que é dito. Ao lado desses enunciados acumulados que adquiriram o estatuto de ciência em determinadas circunstâncias há outros elementos que interagem e podem permanecer no espaço e no tempo em decorrência dessa relação, formando uma rede que se sustenta por si em virtude de objetos em comum: enunciados que se delinham a partir de “modalidades de existência” próprias<sup>3</sup>, que existem sem a necessidade de um sujeito intermediário, e que se contornam por meio de suas “regularidades discursivas”. O saber refere-se então ao conjunto de enunciados em torno de um domínio de objetos, discursos aos quais pertencem não somente aquilo que é tomado como ciência, mas que também circulam como enunciados empíricos, ensaios, crenças e opiniões sobre ética, política, literatura, filosofia e qualquer área

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da USP. Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Pimenta. E-mail: larapfa@gmail.com.

<sup>2</sup> O artigo considera a diferença entre discurso e enunciado apresentado por Foucault no capítulo “A descrição dos enunciados”: “Chamaremos enunciado a modalidade de existência própria desse conjunto de signos: modalidade que lhe permite ser algo diferente de uma série de traços, algo diferente de uma sucessão de marcas em uma substância, algo diferente de um objeto qualquer fabricado por um ser humano; modalidade que lhe permite estar em relação com um domínio de objetos, prescrever uma posição definida a todo sujeito possível, estar situado entre outras performances verbais, ser dotado, enfim, de uma materialidade repetível (...) o termo discurso poderá ser fixado: conjunto de enunciados abrangidos por um mesmo sistema de formação; é assim que poderei falar do discurso clínico, do discurso econômico, do discurso da história natural, do discurso psiquiátrico.” (FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 140-141).

<sup>3</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 140. Os textos citados na língua original possuem tradução de nossa autoria.

que, sob a perspectiva da comunidade enunciativa, criam arquivos sobre determinada formação discursiva:

A esse conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, embora não sejam necessariamente destinados a lhe dar lugar, pode-se chamar *saber*<sup>4</sup>.

O influxo desse modo de análise dos discursos marca todo pensamento foucaultiano ulterior e a própria noção de “prática discursiva” será determinante ao dirigi-lo, de um lado, no sentido de delimitar as condições de possibilidade do pensamento, e, de outro, para conseguir exercitar aquilo que ainda é impensável e, assim, se inscrever e remanejar, em um movimento que desconcerta ao relativizar conceitos fundamentados após séculos de humanismo, certa rede de práticas constitutivas do presente.

Ao se afastar da epistemologia ou de uma análise interna da estrutura de uma ciência<sup>5</sup>, o arqueólogo abre espaço para um projeto filosófico que suspende o valor de verdade do seu discurso ao sondar e testar aquilo que se acredita estar na origem de uma região do sujeito de conhecimento, com a condição de sustentar os paradoxos e problemas subsequentes à essa postura inicial. O mapeamento arqueológico daquilo que se tornou um campo de saber em determinados momentos da história possibilitou um pensamento crítico que não apenas se detém sobre os critérios para o surgimento de enunciados a partir das relações estabelecidas e coordenadas entre os próprios enunciados que as formam, mas também considera a possibilidade de um pensamento futuro ainda não elaborado, e, nesse sentido, a análise foucaultiana da instauração das epistemes já se entende como um permanente ato crítico que questiona o solo, que se acreditava bem estruturado, do sujeito fundador do conhecimento.

Como um exercício de descobrimento de territórios pré-conceituais<sup>6</sup>, que subjaz e prefigura nos desenhos das epistemes a forma do saber que só pode ser compreendida a partir desse campo prévio, Foucault demarca, como insiste inúmeras vezes em *A arqueologia*<sup>7</sup>, da tradição epistemológica da história das ideias, escavando o espaço necessário para um discurso filosófico que se reconhece como *prático* e que, como buscaremos descrever adiante, não mais distingue o mundo teórico do mundo das práticas discursivas. Para tanto, foi necessário recuar ao campo discursivo ao qual pertence esse sujeito fundador, descrito pejorativamente por Foucault como um “narcisismo transcendental”<sup>8</sup>, que ordena e impõe sua lógica contínua à acontecimentos irregulares e dispersos. Herdeiro de um humanismo que se acha alicerçado, desde o início, em uma confiança ilimitada no homem e nas suas

---

<sup>4</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 238.

<sup>5</sup> “A distinção entre ser ciência ou não é posterior [à arqueologia], obedece a critérios de objetividade e sistematicidade, e tem na existência do saber sua condição de possibilidade. Essa é uma aquisição fundamental da abordagem metodológica de Foucault a partir de *As palavras e as coisas*.” (MACHADO, *Foucault, a ciência e o saber*, p. 136).

<sup>6</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 81.

<sup>7</sup> Cf. o capítulo “Arqueologia e história das ideias” em *A arqueologia do saber*.

<sup>8</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 265.

possibilidades criadoras quase desenfreadas, o sujeito fundador torna-se alvo de uma interpretação da história que, ao descrevê-lo como elemento que elabora e impõe uma certa forma de se relacionar com os objetos, também o insere em um campo político que, apesar de não ser explicitamente assim denominado por Foucault na década de 60, anuncia um campo de análise daquilo que posteriormente será chamado por ele de poder.

Mas poder-se-ia dizer que a arqueologia se inscreve em algum campo de enunciados? Qual o estatuto desse discurso? A arqueologia enquanto discurso pertence à nova episteme que surge com o fim da episteme moderna, descrita no fim de *As palavras e as coisas*? Trata-se de questões que o próprio Foucault oportunamente esquivou-se quando perguntou a si mesmo, no fictício acerto de contas com o fenomenólogo no fim de *A arqueologia*, sobre a natureza de seu ponto de vista<sup>9</sup>. Provavelmente ele era consciente dos paradoxos de seu projeto, e, quanto a esse problema, à arqueologia é possível estender a crítica que Nietzsche dirige a Kant no prólogo de *Aurora*, momento em que aponta para ambiguidade da posição “além-lógica (*logisches Jenseits*)” e carregada de um silencioso objetivo moral, de um tribunal que julga a si próprio ao determinar os limites da *Vernunftland*, ou, no caso de Foucault, de um discurso que determina o alcance possível dos discursos em cada episteme<sup>10</sup>. Apesar de Foucault negar que sua questão-guia assemelhe-se à crítica kantiana, pois não se trata de procurar a “legitimidade” ou o “direito” sobre a existência de um discurso<sup>11</sup>, é possível afirmar que ambos os projetos filosóficos são convergentes na busca pela delimitação das fronteiras do pensamento, para além do problema da constituição da ciência<sup>12</sup>. O caráter prático do ponto de vista do arqueólogo torna-se aí um pouco mais evidente, e, para abordarmos a questão, é preciso investigar a crítica ao sujeito transcendental e suas consequências teóricas em *As palavras e as coisas*, para enfim oferecermos uma hipótese sobre os objetivos do projeto arqueológico. A busca pelo “impensado” que orienta a investigação proposta em *As palavras e as coisas* torna-a especialmente importante não apenas por ser uma obra relevante para compreendermos o modo como Foucault se insere no debate filosófico do seu tempo, mas também para esboçarmos respostas às perguntas realizadas acima. Afinal, a direção investigativa do arqueólogo não é o fato da razão e seus limites, e, mesmo que sua estrutura seja baseada na facticidade da história do pensamento, seu ponto de vista é sempre guiado pela possibilidade de transgressão das epistemes, que não são dadas como estáticas pois possuem espaços para deslocamentos e aberturas para um *fora* que deve ser buscado por quem deseja praticar um pensamento liberto da mediação das formas modernas do sujeito.

---

<sup>9</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 267-268.

<sup>10</sup> NIETZSCHE, *Werke*, v. III, p. 6.

<sup>11</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 251.

<sup>12</sup> Kant cria o conceito “arqueologia filosófica” para introduzir uma história a priori dos caminhos da metafísica até então como parte de uma investigação sobre o que diferencia seu estatuto com os das ciências que já obtiveram progressos consistentes: “Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, a priori, embora estabeleça factos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica.” (KANT, *Os progressos da metafísica*, p. 130). Aqui seria preciso examinar detalhadamente os paralelos possíveis entre as propostas dos dois autores, considerando principalmente as implicações desse texto de Kant. Sobre as aproximações entre Kant e a arqueologia de Foucault, cf. LEBRUN, “Notes sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses”; HAN, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault, entre l'historique et le transcendantal*; PALTRINIERI, *L'Expérience du concept, Michel Foucault entre épistémologie et histoire*.

## I

Ao tratar do processo de formação dos discursos e do nascimento e estrutura dos conceitos filosóficos em *A arqueologia do saber* Foucault apoia-se frequentemente em exemplos da história natural na Idade Clássica, período que se inicia no século XVII e prolonga-se até meados da Revolução Francesa. A descrição da história natural não deixa de ser um modelo para a hipótese foucaultiana de compreensão do funcionamento da episteme à qual pertence: um naturalista do século XVIII que pretendia classificar as espécies para organizar a natureza e conhecê-la de modo sistemático elaborava conexões entre as estruturas visíveis dos seres que pretendia equiparar, sistematizando os enunciados por meio de um conjunto de regras e criando, assim, “um conjunto de esquemas obrigatórios de dependências, de ordem e de sucessões onde se distribuem os elementos recorrentes que podem valer como conceitos”<sup>13</sup>. Essa forma de organizar a realidade por meio da multiplicação de signos é típica da episteme clássica e pode ser percebida também na gramática geral e na análise das riquezas: enunciados formulados em áreas distintas são retomados em um discurso a título de verdade admitida, de descrição exata, relacionando-se através de “formas de sucessão” e “formas de coexistência”<sup>14</sup> entre elementos heterogêneos que são capazes de se relacionar por meio das semelhanças entre suas diferenças.

Na episteme da Idade Clássica, a condição de possibilidade do conhecimento não apenas dos seres vivos, mas dos objetos em geral, era subordinada à lógica de que o mundo existe independentemente da nossa interpretação, pois todo signo, para ser considerado um signo, deve expressar a *relação* que o conecta ao que ele significa, constituindo um sistema que *A lógica de Port-Royal* resume da seguinte maneira: “Quando só se olha certo objeto como representando outro, a ideia que dele se tem é uma ideia de signo e esse primeiro objeto se chama signo”<sup>15</sup>. Ou seja, para se tornar uma representação, o signo deve conter em si a própria relação de representação, em uma “organização estritamente binária” entre significante e significado. Não se trata, portanto, de uma concepção ternária de signo, organizada pela semelhança e dependente de uma interpretação que estabeleça essa ligação: nesse modelo de conhecimento a existência do mundo é provada pela capacidade do signo de duplicá-lo, formando uma ordem representativa que se equivale ao mundo por homologia. Abrem-se aqui dois reinos que se comunicam: as coisas do mundo estão *presentes* e os signos existem para *representar* essas coisas, ou seja, duplicar sua presença e torná-la acessível ao conhecimento através das ideias apresentadas na forma de signo. Em outros termos, havia uma identificação do Ser com a Ordem, que fundamentava a concepção de conhecimento como representação, ou seja, como um sistema de signos<sup>16</sup>.

Como toda ordem para existir deve *necessariamente* conter uma proporção entre elementos que se comunicam, seguindo os princípios da *mathesis universalis*, a representação

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 76-77.

<sup>14</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 74-78.

<sup>15</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 78.

<sup>16</sup> Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 65-68.

de uma coisa necessariamente liga-se a outra representação, e justamente essa relação entre representações em suas devidas proporções que torna possível que uma representação represente a si mesma, em um processo reflexivo e infinito de *reduplicação*. O acesso ao mundo, portanto, é o acesso à ordem das representações. Nesse sentido, a constituição de um sistema da natureza é um processo de descrição em detalhes da estrutura dos seres vivos por meio da comparação entre as várias classes e a posterior disposição em classes mais específicas, gêneros, espécies e subespécies, etc., até que se atinja uma formação limite:

A estrutura, imitando e filtrando o visível, permite transcrever-se na linguagem. Por ela, a visibilidade do animal ou da planta passa por inteiro para o discurso que a escolhe. E talvez, em seu limite, ela própria restitui-se ao olhar através das palavras, como nesses caligramas botânicos com que sonhava Lineu<sup>17</sup>.

Por tal razão, por exemplo, não pode haver uma teoria da linguagem na Idade Clássica<sup>18</sup>, pois uma teoria da significação não faria sentido em um mundo em que a significação não pode ser um problema: as coisas são dadas numa representação que já é por si só um signo, e o processo de criação do signo na consciência ou a própria produção e transformação, ao longo do tempo, de um fonema, partícula por definição não representativa, é algo que não pertence a esse sistema de pensamento. Como notado por Burgelin, “A linguagem-objeto é antípoda da língua bem feita (*bien faite*) de Condillac”<sup>19</sup>.

Ao contrário do objeto de conhecimento da episteme Moderna, que depende da mediação de um objeto específico – o homem –, para tornar-se possível, na era clássica as coisas do mundo se oferecem para serem conhecidas e são, por essência, cognoscíveis. Foucault tenta demonstrar isso recorrendo tanto a textos de filosofia (e várias filosofias podem ser parte da mesma episteme) quanto a três domínios do conhecimento empírico ou a formas de organização sistemática do mundo das coisas: gramática geral, história natural e análise da riqueza. Ao descrever a formação desses três discursos, ele reconstrói a lista de critérios, implícita na própria prática de domínios empíricos, que um objeto tem que cumprir para se tornar um objeto. Essa série complexa de regras que definem os tipos de objetos, conceitos, formas de “modalidades enunciativas” e “estratégias”, que são possíveis apenas em um dado momento histórico e que qualificam algo como um objeto potencial de conhecimento, é o que Foucault denomina de *episteme*.

Por episteme entende-se o conjunto das relações que podem unir, a uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; a repartição desses limiares que podem coincidir, ser subordinados uns aos outros, ou estar defasados no tempo; as relações laterais que

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 147.

<sup>18</sup> Cf. FOUCAULT, “O retorno da linguagem”, *Les mots et les choses*, p. 314-318.

<sup>19</sup> BURGELIN, *L'archéologie du savoir*, p. 853.

podem existir entre figuras epistemológicas ou ciências, na medida em que se envolvem a práticas discursivas vizinhas mas distintas. A episteme (...) é o conjunto das relações que se pode descobrir, para uma época dada, entre as ciências, quando analisadas no nível das regularidades discursivas.<sup>20</sup>

Ao fazer falar os enunciados anônimos e puramente funcionais e relacionais da arqueologia, Foucault não nega o fato óbvio de que humanos têm um papel na criação dos saberes, como muito se confunde quando se critica esse ponto de vista filosófico; esse papel, no entanto, é limitado e especificado pelas “formações discursivas”, um lugar pelos quais sujeitos falam e conhecem por motivos que se podem considerar determinantes. A formação discursiva, noção utilizada em *A arqueologia* para denominar exatamente o que Foucault havia denominado de *episteme* em *As palavras e as coisas*, não é constituída pelo sujeito, mas cria um lugar pelos quais sujeitos falam e conhecem, sob o constrangimento dessa formação discursiva.

No entanto, entre os séculos XVIII e XIX, o aparecimento do homem, novo acontecimento “radical e que reparte por toda superfície do saber”<sup>21</sup>, reorganiza os modos como objetos eram conhecidos, e o modo de ser de coisas remanejaram-se de maneira tal que o conhecimento não pôde mais ser interpretado como representação. Para resumirmos, o problema na idade Moderna centraliza-se no fato de que uma representação deixa de ser uma duplicação do mundo para voltar-se para si, ou seja, ela passa a ser pensada como algo que é um efeito do sujeito e somente depois passa a ser uma representação que contém algo do mundo. O acontecimento da filosofia transcendental abre passagem para que as representações existam em determinadas condições formas *a priori* para alguém, e a capacidade representativa das representações é pensada então *fora* das representações mesmas, pois seria encontrada nas faculdades da razão desse novo sujeito. Então aparecem as questões que distinguem e modelam a modernidade: é este “sujeito” em si um objeto do mundo, como um animal que, talvez devido à configuração particular e especial da sua mente, possui essa capacidade discursiva de representar? Ou o sujeito é algo fora do mundo, irreduzível a qualquer objeto em particular, já que é a própria condição do discurso sobre um objeto, como pensa Kant? Este é o dilema organizador da episteme moderna que gera, ao longo da divisão entre as estratégias empírica e transcendental, tanto o feixe de tendências positivistas quanto as várias correntes idealistas da filosofia moderna<sup>22</sup>.

Essa nova maneira de pensar os objetos torna possível que positivities conceituais como Vida, Trabalho e Linguagem apareçam e reorganizem as formações discursivas de novos saberes empíricos, que pouco remetem às configurações empíricas da episteme anterior. Esses objetos novos apenas surgem pela existência do duplo trato, pois são ao mesmo tempo positivities entre outras no mundo e *condições* sob as quais essas coisas em geral podem se tornar objetos de representação. Os conceitos, portanto, não são representações autorreferentes, como na Idade Clássica, pois eles são ambos *em si* e sobre outra coisa, e aqui precisamos também nos lembrar de que, na medida em que os seres têm

---

<sup>20</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 250.

<sup>21</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 229.

<sup>22</sup> Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 261-262.

essa interioridade própria – uma espécie de profundidade existencial inacessível à representação –, eles são principalmente em si mesmos e, depois, secundariamente, relacionam-se ao mundo. Essa reflexão infinita da representação sobre si e posteriormente sobre o mundo é o que Foucault denomina de círculo antropológico, forma de humanismo que organiza a episteme moderna. “O homem” emerge não como objeto direto de qualquer ciência unificada, mas como efeito superficial da superposição dessas três empiricidades: o homem é aquele que

vive, fala e trabalha de acordo com as leis de uma economia, uma filologia e uma biologia, mas que também, por uma espécie de torção e sobreposição internas, adquiriu o direito, através da interação de essas mesmas leis, para conhecê-las e submetê-las a uma total esclarecimento<sup>23</sup>.

Conhecer a vida, a linguagem e o trabalho é, portanto, necessariamente uma operação direcionada para o dentro e para o fora, sendo tanto extrínseca à essência da figura do homem quanto algo que demanda um incessante retorno ao sujeito. O círculo antropológico insere o ato de conhecer e a figura do homem que está por trás dele como parte necessária de seu próprio domínio de investigação, pois o mapeamento da finitude humana é o que garante o saber seguro sobre a capacidade de alcance do mundo pelo sujeito de conhecimento. Ao mostrar o círculo autorreferente do duplo empírico-transcendental, Foucault aponta para a exclusão da diferença na *episteme* moderna, momento em que o “homem” passa a ser tanto fundamento quanto positividade de saberes que o determinam a partir de sua finitude:

De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do *Mesmo*, a identidade e a diferença das positividades e de seu fundamento. Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, inclina-se em direção a certo pensamento do Mesmo – em que a Diferença é a mesma coisa que a Identidade – exposição da representação, com sua realização em quadro, tal como o ordenava o saber clássico. (...) é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo.<sup>24</sup>

Temos, portanto, o problema da relação entre este sujeito transcendental puro desencarnado e aquele objeto particular que, ao mesmo tempo, somos. Assim, a modernidade ganha um objeto especial, ao contrário do que acontecia na episteme clássica: permanece entre os objetos um que parece especial, e até único, porque parece ter alguma relação íntima com a capacidade transcendental. O “homem” não é nem o sujeito puro da ciência, nem seu eventual objeto, ele é antes o fato de que ambos são, em algum sentido obscuro, um espelho um do outro. E, longe de ser uma solução, este é apenas o começo do problema que será trabalhado ao longo de todo o período da filosofia moderna.

---

<sup>23</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 321.

<sup>24</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 362.

## II

Foucault sublinha a necessidade de um pensamento alternativo ao paradigma do sujeito transcendental cuja finitude assume necessariamente a forma de uma antropologia e de uma demonstração da finitude que coincide com a descrição de regiões da experiência. Romper com o paradigma humanista é o objetivo da proposta de um novo pensamento, de caráter arqueológico<sup>25</sup>, que pretende identificar saberes as variantes relacionais aos quais ele pertence, fornecendo, assim, os meios para conceber a relatividade do conhecimento sem ter que atribuí-lo a qualquer sujeito ambíguo e determinante de significados, e viabilizando também formas de se pensar deslocamentos históricos que evitam a referência ao sujeito. Foucault fornece algumas pistas, ainda que timidamente, sobre a solução proposta pela arqueologia para escapar do duplo empírico-transcendental, entre elas, uma nova relação com a linguagem, de inspiração nietzschiana, esboçada em importante trecho de *As palavras e as coisas*:

É que estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, pouco distante, porém, onde existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem. Compreende-se o poder de abalo que pôde ter e que conserva ainda para nós o pensamento de Nietzsche, quando anunciou, sob a forma do acontecimento iminente, da Promessa-Ameaça, que logo o homem não seria mais, – mas sim o super-homem; este que, numa filosofia do Retorno, queria dizer que o homem, já desde muito tempo, havia desaparecido e não cessava de desaparecer, e que nosso pensamento moderno do homem, nossa solicitude para com ele, nosso humanismo dormiam serenamente sobre sua retumbante inexistência. Nós, que acreditamos estarmos ligados a uma finitude que só pertence a nós e que nos abre, pelo conhecer, a verdade do mundo, não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre?<sup>26</sup>

Estar preso ao dorso do tigre é a imagem que Nietzsche utiliza no texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*<sup>27</sup> para ilustrar a capacidade humana de se trancafiar numa cabine de vidro e enganar-se sobre sua origem natural, violenta e distante da nobreza idealizada pelos homens ao longo da história. Nietzsche refere-se, ao mencionar a imagem do tigre, à dificuldade imposta por um dilema em que qualquer uma das escolhas trará prejuízos: manter-se na ilusão da segurança da mentira ou descer do tigre e enfrentar a precariedade do cenário onde se encontra. Em seus sonhos, o homem está preso ao dorso do tigre, pois é

---

<sup>25</sup> Sobre a experiência do impensado como “modo do pensar histórico”, o qual trataremos na parte III deste artigo, cf. CANGUILHEM, “Mort de l’homme ou épuisement du cogito?”, pp. 603-604.

<sup>26</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 333.

<sup>27</sup> “O que sabe o homem, de fato, sobre si mesmo! Seria ele capaz de perceber-se inteiramente como se estivesse em uma iluminada cabine de vidro? (...) o homem repousa sobre o impiedoso, o voraz, o insaciável, o assassino, como se, em sonhos, estivesse dependurado sobre as costas de um tigre. Então de onde viria o impulso à verdade no mundo inteiro nessa constelação?” (NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, pp. 28-29).

incapaz de olhar para sua própria condição e iniciar uma busca honesta pelas origens do seu “impulso à verdade”. A referência de Foucault a Nietzsche em *As palavras e as coisas* faz o leitor se lembrar de que é preciso certa coragem, ou seja, uma postura coerente com certo padrão ético, para questionar o solo teórico do humanismo desenvolvido ao longo do século XIX, mesmo que seja o caso de abrir mão de crenças que sustentam algumas das ilusões do pensamento moderno.

Uma filosofia do Retorno dispensa o Homem como critério da representação e apresenta-nos outro esquema de leitura do mundo: o Retorno é um caminho para possibilitar um pensamento livre das mediações do sujeito, criando, assim, novas formas de interpretação sustentada pela diferença. Esse espaço aberto pelo pensamento libera o mundo para que as coisas “coincidam consigo mesmas”. Para apresentarmos a questão dentro da filosofia de Nietzsche de forma breve, é preciso se lembrar de que o Retorno enquanto problema conceitual e linguístico é abordado por Nietzsche em *Assim Falava Zaratustra*, no capítulo “O convalescente”. Pouco antes, no fim da segunda parte do livro, Zaratustra, após discursar para aleijados e mendigos sobre sua condição de vidente e ensinar que a “vontade é criadora”<sup>28</sup> e que essa “vontade de poder” está em lugar “mais alto que toda reconciliação”, percebe que deve retornar à solidão para ter coragem de continuar a expressar seus pensamentos e despede-se dos amigos que o acompanhavam até então. Após o período solitário, Zaratustra anuncia parte de sua nova filosofia por meio de novas tábuas de valores e logo após retorna para sua caverna. Segue-se a primeira parte do capítulo “o convalescente” e Zaratustra é incapaz de cumprir sua inspiração e enfim trazer à tona o “pensamento abismal”<sup>29</sup> que aparece a ele nesse momento. Os traços substituem seu discurso e o recuo torna-se a maneira adequada e única de representar um pensamento, como um modo que Nietzsche encontra para expressar os limites da linguagem na tentativa de articular a experiência individual da escrita e seus limites conceituais. Zaratustra então desmaia de horror e desapontamento e encontra-se entre a vida e a morte por sete dias, mesmo período que Deus precisou para realizar a criação do mundo. Após acordar, o profeta depara-se com seus animais e os chama para o mundo, e a eles responde Zaratustra:

Como é agradável que existam sons e palavras: não são eles arco-íris e pontes aparentes entre aquilo que se acha eternamente separado? A cada alma corresponde outro mundo; para cada alma, cada outra alma é um mundo por trás. (...) Nomes e sons não foram dados às coisas para que o homem se reanime (*erquicket*) com as coisas? Bela tolice é a fala: com ela o homem dança por sobre todas as coisas<sup>30</sup>.

“Zaratustra”, responderam os animais, “para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, riem, fogem – e retornam. Tudo vem, tudo retorna;

---

<sup>28</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 134.

<sup>29</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 207.

<sup>30</sup> NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 208.

rola eternamente a roda do ser”. Círculos metafóricos são apresentados pelos animais e o texto em seguida apresenta cada um dos anos da linha do tempo como igual a si mesmo, que todos os animais são iguais em si mesmos, e que Zaratustra é igual a ele mesmo. Os animais vinculam a última consequência dessa experiência individual a Zaratustra e enfatizam o ‘eu’, que é igualmente importante para esse pensamento e para a filosofia de Nietzsche. No entanto, trata-se de um ego originalmente diferenciado, cuja autorreferência mantém a possibilidade de repetição. Os animais, iniciados e representando as leis da natureza, atestam que seu processamento já começou e continuará no futuro. Nietzsche entrelaça os diferentes níveis de tempo e a pessoa de Zaratustra com seu pensamento, que assim se torna uma nova lei. A atenção está na própria pessoa, que é a porta da época, e cuja visão Nietzsche quer direcionar para a distância necessária para o pensamento do eterno retorno. Na “luxúria do futuro” está o poder que estimula o riso e o canto e permite a afirmação do destino. A queda de Zaratustra não termina apenas neste ponto, ela também começa novamente. Neste pensamento cíclico, não há começo nem fim e, no infinito contínuo, o “eu” retorna eternamente como um “nó de causas” e um destino necessário de cada um. O “eu” torna-se uma coisa que se repete como parte de uma causalidade: cada ser humano é um efeito do mundo causal que conecta a totalidade dos homens. Zaratustra reconhece suas próprias últimas palavras da boca dos animais com o silêncio. Ele retorna aos seus pensamentos, estabelecendo um sinal contra qualquer nova tentativa de objetivá-lo. Componente necessário desse pensamento, para satisfazê-lo afirmativamente, foi preciso distinguir a busca pela verdade da descoberta do pensamento, que emerge aqui como procedimento anterior. Uma nova função deve ser considerada, pela qual o “eu”, fonte do significado e da novidade, substitui a verdade pela probabilidade.

A forma metafórica do pensamento de Nietzsche em *Zaratustra* inibe qualquer interpretação simples. No entanto, ao tomarmos como referência o comentário de Foucault mencionado acima, é possível sugerir que pensar o mundo como pensam os animais é o que recomenda Zaratustra para recolher o vir-a-ser: uma leitura possível do texto está na desconfiança na divisão entre o fato de que as coisas existem e a possibilidade de que elas possam ser entendidas pela linguagem, e Nietzsche critica justamente a mediação, através do homem, que força a inventar esse sujeito através da qual e para o qual tudo se torna significativo. Em certo sentido, para Foucault é preciso retomar o antigo jogo da episteme Clássica<sup>31</sup>, e restabelecer a identidade entre o ser das coisas e a possibilidade de “dançar” sobre o mundo sem a necessidade da referência a ser um inteligível como a figura do homem.

O eterno retorno de todas as coisas é a experiência de um pensamento sem sujeito, que vivencia o mundo em sua singularidade e seu caráter experimental, sem a necessidade de um ato intrínseco da mente, que adiciona conteúdo ao mundo. Portanto, não se trata mais de uma mediação entre coisas e palavras, uma vez que o Retorno admite a singularidade de “cada alma”, de cada diferença trazida pela singularidade do particular e de suas práticas, ele é correlato ao desaparecimento do homem. Quanto ao tema, ainda observa Deleuze: “Não compreendemos o eterno retorno enquanto não o opomos, de certa maneira, à identidade. O eterno retorno não é a permanência do mesmo (...) mas o retorno é ele mesmo o uno que

---

<sup>31</sup> Quanto à relação entre episteme Clássica e estruturalismo, cf. MANIGLIER, *The order of things*, p. 102-105.

se diz tão somente do diverso e daquilo que difere.”<sup>32</sup> Ao invés de trocar o semelhante e de identificar o Mesmo em uma Representação, o Retorno dispensa a referência do homem ao fazer com que o vir-a-ser coincida consigo mesmo, se confirmando ao fazer as coisas retornarem sobre si mesmas, sem recorrer a leis, conceitos ou modelos. É desse modo que Nietzsche encontra a fórmula da afirmação do mesmo, permitindo que cada vida e suas perspectivas sejam auto-suficientes, e inaugurando, assim, uma nova maneira de pensar, que decreta também o fim e um novo começo para a filosofia, como nota Foucault:

Talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está votado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche (...) Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia. Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar.<sup>33</sup>

Tal afirmação resume bem uma das intenções de um livro que apresenta um problema que Foucault enfrentou para finalmente praticar filosofia sem o auxílio do humanismo do círculo antropológico: suas genealogias a partir dos anos 70 não seriam uma tentativa de lidar com o fim da filosofia como praticada até a episteme moderna? E também não seriam o retorno do começo da filosofia, que agora segue o conselho dos animais de Zaratustra e libera as coisas para o pensamento sem a necessidade de relacioná-lo a um sujeito de conhecimento? Se *As palavras e as coisas* termina com um texto profético sobre uma nova era em que os discursos não serão sobre o homem mas sobre os discursos em si, as genealogias posteriores realizadas por Foucault são uma forma de discurso que leva em consideração a constituição de conhecimentos, discursos, domínios de objetos, etc., sem ter que se referenciar a um sujeito ou a um dispositivo transcendental que se relacionam ao campo de eventos que aparecem ao longo da história.

### III

“E que se chamará de saber aquilo que é preciso arrancar da interioridade do conhecimento para ali recuperar o objeto de um querer, o fim de um desejo, o instrumento de uma dominação, a meta de uma luta”<sup>34</sup>. Feita a abertura genealógica para o campo do poder, o saber torna-se jogo da verdade liberto de sua suposta neutralidade após a interpretação do genealogista, ou, em outros termos, “o conhecimento liberado da relação

---

<sup>32</sup> DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 53.

<sup>33</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p. 333.

<sup>34</sup> FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 18.

sujeito-objeto”<sup>35</sup>. Ao pensar o conhecimento como um processo histórico, localizado em um plano de forças anterior à problemática da verdade e da relação sujeito-objeto, Foucault associa o universo dos signos a um “saber” produtor de esquemas que servem tanto à comunicação quanto a uma maneira de *apoderar-se* da multiplicidade para fins de acordo e dominação graças a um artifício ilusório da linguagem. O pensamento filosófico muitas vezes reforçou esse jogo de exclusões:

Quer seja, portanto, em uma filosofia do sujeito fundante, quer em uma filosofia da experiência originária ou em uma filosofia da mediação universal, o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escrita não jamais põem em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, colocando-se na ordem do significante.<sup>36</sup>

Filosofia do sujeito fundante, da experiência originária ou da mediação universal<sup>37</sup>, todas elas marcam, de alguma forma, o triunfo do signo, do Mesmo, um modo de representar um Diverso por meio de estruturas fixas, aplicando sobre elas a marca de uma força. Esse processo “anula” o discurso em sua realidade pois mascara sua fonte violenta: os discursos praticados ao longo da história são *imanes* ao jogo de forças que exclui outras formas de discursos e assim age por coerção. Além disso, no plano genealógico, os discursos compõem os saberes como conjunto de enunciados necessariamente entrelaçados com o não-discursivo (ou seja, qualquer tipo de ação que não seja estruturada na produção de enunciados), e são modificados ao longo da história conforme a disposição das forças:

As práticas discursivas não são pura e simplesmente modos de fabricação de discursos. Elas tomam corpo em conjuntos técnicos, em instituições, em esquemas de comportamento, em tipos de transmissão e de difusão (...) que simultaneamente as impõem e as mantêm<sup>38</sup>.

A produção de discurso então passa a ser a uma *prática* também vinculada ao nascimento de *técnicas*, noção que, em Foucault, remete à criação de um mecanismo de atuação de um corpo sobre o outro tendo em vista a realização de certa estratégia da disposição das forças. Trata-se de consequência imediata da recusa foucaultiana em pensar um mundo teórico puro, uma vez que este é imanente ao mundo prático, ou, em outros termos, é causa e efeito das relações de poder. Ao deslocar o foco de sua crítica para as motivações práticas dos saberes, o genealogista nos aponta para o erro intelectual que subjaz a esta motivação: a crença de um fundamento puramente teórico na produção da verdade, independente do interesse prático, da relação entre os corpos, do diagrama das forças. É preciso que o signo seja disposto de maneira reconhecível para os outros, o que implica em

---

<sup>35</sup> FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 205.

<sup>36</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 21.

<sup>37</sup> Foucault não explicita, mas é evidente sua crítica à fenomenologia e à ideia de uma consciência que se movimenta e assim é capaz de encaminhar as singularidades até o conceito, criando um discurso que repercute uma verdade.

<sup>38</sup> FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 217.

deformações para que determinada força se conserve e persevere. Nesse sentido, o saber funciona como uma técnica que assegura a conservação de uma força que domina:

A transformação de uma prática discursiva está ligada a todo um conjunto, frequentemente muito complexo, de modificações que podem dar-se tanto fora dela (nas formas de produção, nas relações sociais, nas instituições políticas) como nela (nas técnicas de determinação dos objetos, no afinamento e ajuste dos conceitos, no ajuste dos conceitos, no acúmulo de informação) ou ao seu lado (em outras práticas discursivas). E está ligada a elas no modo não de um simples resultado, e sim de um efeito que detém ao mesmo tempo sua própria autonomia e um conjunto de funções precisas com relação ao que a determina.<sup>39</sup>

As mudanças que ocorrem nas práticas discursivas não indicam uma história de desenvolvimento ou a marca de sua continuidade; ao contrário, suas mudanças são efeitos de uma causa imanente a elas: há correlação, pressuposição recíproca entre a causa e o efeito, entre a emergência irregular das forças e suas formalizações. Se os efeitos atualizam e as modificam é porque as relações de forças ou são apenas virtuais, potenciais, instáveis, e definem apenas possibilidades e probabilidades de interação enquanto não integram num conjunto capaz de dar forma ao seu sentido e à sua função. Essa atualização também é uma integração, um conjunto de integrações progressivas, originadas em diferentes locais (“fora dela”, “nela”, “ao seu lado”), que tendem para a dominação, operando assim um alinhamento, uma homogeneização, uma soma de relações de força. Vejamos, por exemplo, como Foucault inicia seu curso de 1978 no *Collège de France* esclarecendo essa questão:

Os mecanismos de poder são parte intrínseca de todas essas relações, são circularmente o efeito e a causa delas, mesmo que, é claro, entre os diferentes mecanismos de poder que podemos encontrar nas relações de produção, nas relações familiares, nas relações sexuais, seja possível encontrar coordenações laterais, subordinações hierárquicas, isomorfismos, identidades ou analogias técnicas, efeitos encadeados que permitem percorrer de uma maneira ao mesmo tempo lógica, coerente e válida o conjunto dos mecanismos de poder e apreendê-los no que podem ter de específico num momento dado, durante um período dado, num campo dado.<sup>40</sup>

O comentário de Deleuze sobre a relação de imanência entre os campos do poder e do saber ilumina esse problema pela leitura da função-panóptico: nessa disposição de relação de poder, trata-se de revelar um modo de “impor uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer.”<sup>41</sup> O poder disciplinar, como qualquer outra forma de poder, opera enquadramentos do tipo “matéria-função” por todo campo social, atravessa e aplica-se, distintivamente, a duas formas de multiplicidade: à “matéria visível” (escolas, hospitais,

---

<sup>39</sup> FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 218.

<sup>40</sup> FOUCAULT, *Segurança, território, população*, p. 4-5

<sup>41</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 43.

prisões, etc.), e às “funções enunciáveis”, ou seja, aos conteúdos dos saberes. A implementação e a manutenção dessas formalizações se dá sempre por meio de técnicas: “técnica de governo”, “técnica dos dispositivos”, “tecnologias de poder” são exemplos de termos que, no âmbito do pensamento de Foucault, não se resumem à criação e ao uso de uma máquina ou instrumento, mas equiparam-se e remetem sempre a um mesmo processo, a um ato de um corpo sobre o outro, ato que possui uma eficácia e que se propaga entre os *corpos* por sempre se direcionar para um determinado fim, sendo estrategicamente capaz de alcançá-lo. Nesse sentido, tanto ações como as práticas de si na Antiguidade quanto as saberes estatísticos utilizados para o governo das populações ou o modelo do panóptico serão considerados técnicas, uma vez que são criados no âmbito de uma relação de forças e utilizados para um determinado fim, ou seja, compõem parte da estratégia de uma força que domina.

Dessa maneira, a partir da análise das mutações que o poder impõe sobre “o visível e o enunciado”, Foucault expõe as peças dos jogos das relações de forças que constituem as relações de poder. Esse campo de forças é constituído de singularidades instáveis e violentas, não havendo, assim, nem distribuição estável de forças, nem configurações privilegiadas. O poder “age como uma causa imanente não-unificadora” pois jamais é qualificada como uma substância: “Ele duplica a história com um devir”<sup>42</sup>.

\*

A partir do exposto ao longo do artigo, notamos um filósofo que, ao desenvolver um método arqueológico, aponta, por um lado, para a necessidade de estabelecer o limiar de existência dos discursos e o corte que demarca o que é possível dizer em determinado momento da história, e, por outro, para a crítica de certo modo hegemônico do pensamento como uma forma de exercício do poder centralizado em certos paradigmas da representação. A arqueologia é um método criado para análise de relações entre discursos em sua existência própria, tornando possível analisá-los sem referências a atividades centradas em um sujeito que, na modernidade, torna-se fonte de significados e finalidades históricas. É na arqueologia também que se encontra os fundamentos práticos para uma futura proposta genealógica de uma dissolução dessa unidade por meio de uma análise dos campos de relações de força nos quais formas de saber e técnicas de poder articulam-se para potencializar um estado de forças. A arqueologia, portanto, pode ser definida uma prática histórico-filosófica que investiga os múltiplos e instáveis processos de eliminação e de seleção de saberes que determinam objetividades em função de estratégias localizadas em um diagrama de relações de enunciados, de modo que um de seus objetivos é abrir um domínio indispensável para que os enunciados contidos nesses saberes deixem de ser descritos como simples reprodução dos esquemas internos de uma forma de conhecimento.

## THE ARCHEOLOGY AND POLITICS OF ANTIHUMANISM

---

<sup>42</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 45.

Abstract: The article proposes to interpret Archeology as a practice by analyzing it as a method that aims not only to circumscribe the discursive fields that make possible the knowledge of each time, but also to define what, at its extreme limit, is thinkable. For Foucault it was essential to make possible the “unthinkable” through the experience of difference. We intend to identify in Foucault this movement of thought, which a certain academic tradition has identified as “anti-humanism” theorists, by describing the anthropological circle that characterizes the modern episteme in “The order of things”, Foucault's consequent critique of this problem and his later solution in texts that begin his genealogical course.

Keywords: Foucault – Archeology – practice – representation – humanism.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURGELIN, P. “L’archéologie du savoir”. In: *Esprit*, n° 5, 1967, pp. 843-886.

CANGUILHEM, G. “Mort de l’homme ou épuisement du cogito?”. In: *Critique*, n° 24, 1967, pp. 599-618.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1962.

FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

\_\_\_\_\_. *Les mots e les choses* Paris: Éditions Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *L’archéologie du savoir*. Paris: Tel Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *L’ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris: Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits I. 1954-1969*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população. Curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HAN, B. *L’Ontologie manquée de Michel Foucault, entre l’historique et le transcendantal*. Grenoble, Jérôme Million, 1998, pp. 66-117.

KANT. *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1995.

LEBRUN, G. “Notes sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses”. In: *Michel Foucault, philosophe*, Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Seuil, Des Travaux, 1989, pp. 33-53.

MACHADO, R. *Ciência e Saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

MANIGLIER, P. The order of things. In: *A companion to Foucault*. New York, NY: Wiley-Blackwell, 2013. pp. 104-121.

NIETZSCHE. *Werke*. Berlin: Walter de Gruyer & Co, 1968.

\_\_\_\_\_. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução de Fernando de M. Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

PALTRINIERI, L. *L'Expérience du concept, Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris: P.U.S., 2012, pp. 120-144.

# HÁ AINDA ALGUMA RELEVÂNCIA À ARQUEOLOGIA? CONSIDERAÇÕES ENTRE HISTÓRIA DOS DISCURSOS DE VERDADE E DE PODER

Marcos Nalli<sup>1</sup>

Resumo: Procuo ensaiar uma interpretação do papel da caracterização da história feita pela arqueologia foucaultiana, nos termos de uma história das práticas discursivas regradas por suas formações discursivas. Minha hipótese é que, em *L'archéologie du savoir*, Foucault introduz um conceito – “prática discursiva” – cujo uso pragmático durante o livro permite a um só tempo sua análise arqueológica em termos históricos quanto sua leitura em termos críticos, de tal modo que forma um todo único às investigações foucaultianas.

Palavras-chaves: arqueologia – história – formação discursiva – prática discursiva – genealogia.

## INTRODUÇÃO

Arnold Davidson, num artigo sobre Foucault, afirma categoricamente: “inútil dizer que eu não tenho a menor intenção de fazer de Foucault um filósofo analítico. Mas eu não creio também que não se saberá encontrar e aplicar relação utilizável entre alguns aspectos específicos da obra de Foucault e a tradição da análise conceitual”.<sup>2</sup> Eu também não pretendo fazer de Foucault um filósofo das ciências à maneira dos filósofos analíticos das ciências, ou mesmo como os epistemólogos franceses (Bachelard, Koyré, Cavailles, Canguilhem), por mais estranha que esta afirmação possa parecer à primeira vista, principalmente se recordarmos o artigo que Foucault escreveu em homenagem a Georges Canguilhem, “La vie: l’expérience et la science”, presente no volume IV dos *Dits et écrits* (1994). Mas deve-se observar também que a aproximação entre os nomes de Bachelard, Canguilhem e Foucault implica mais numa justaposição do que realmente numa relação suficientemente crítica e completa da história da filosofia francesa e do chamado estilo francês de epistemologia.<sup>3</sup>

É preciso reconhecer, no entanto, que o trabalho de pesquisa de Michel Foucault, ao menos durante os anos sessenta (mas é perfeitamente possível admitir também seus trabalhos

---

<sup>1</sup> Pesquisador bolsista-produtividade do CNPq. Professor do Departamento de Filosofia e dos PPGs em Filosofia (Doutorado e Mestrado) e em Psicologia (Mestrado), pela Universidade Estadual de Londrina – PR. E-mail para contato: marcosnalli@yahoo.com.

<sup>2</sup> DAVIDSON, “Foucault et l’analyse des concepts”, p. 53.

<sup>3</sup> BRAUNSTEIN, “Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le ‘style français’ en épistémologie”, p. 920-963.

posteriores, dos anos setenta), é muito provocativo para pensar as ciências e as tecnologias modernas. Suas análises são mais próximas dos chamados filósofos pós-analíticos, segundo os quais a análise das ciências se dá tanto pela análise das ciências no nível dos discursos e das teorias quanto no nível não-discursivo. Por isso, talvez alguns dos conceitos mais importantes da arqueologia foucaultiana sejam o de “formação discursiva” e o de “prática discursiva”; sem os quais não se pode efetuar uma análise nem dos discursos propriamente ditos (outro de seus conceitos fundamentais), nem da ciência em particular.<sup>4</sup>

Outro aspecto a ser considerado, que difere Foucault das chamadas filosofias analíticas da ciência reside em sua opção, metodológica e heurística, de trabalhar sempre a partir do solo histórico. E, neste sentido, não resta dúvidas de suas dívidas teóricas para com a epistemologia francesa. Um dos principais motivos da escolha se deve ao fato de que qualquer leitor atento dos textos foucaultianos tem que admitir que suas investidas teórico-analíticas sempre foram impregnadas de argumentos e características prementes de historiografia. O fazer filosófico em Foucault sempre se deu a partir de um estilo peculiar de escrita, a escrita histórica. Contudo, sob o signo de Clio, Foucault jamais se comportou como historiador, *ipso facto* e *ipsa littera*; assim como jamais foi em sentido estrito um filósofo. Sob o signo da diferença, Foucault fez filosofia fazendo história, e fez história fazendo filosofia. Suas reflexões – mais analítica e teoricamente sugestivas que sistematicamente teóricas (no sentido hegeliano da teoria como sistema) – sempre o lançaram para as zonas borradas e mal demarcadas que limitam e tangenciam as disciplinas. Daí uma das razões da dificuldade em defini-lo, seja como filósofo seja como historiador. No entanto, é inegável sua contribuição ao que podemos chamar de história das ciências. E neste sentido, é preciso situar os termos de sua contribuição.

## INTERNALISMO E EXTERNALISMO EM HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS

Antes de prosseguirmos na apresentação dessa abordagem, convém lembrar uma distinção, já tornada clássica entre os historiadores das ciências. Ela foi proposta pelo filósofo húngaro, pós-popperiano, Imre Lakatos (2007), e consiste no postulado teórico de que a história de uma dada ciência pode se dar de dois modos: (a) A história da ciência pode se dar

---

<sup>4</sup> NALLI, “Sobre o conceito foucaultiano de discurso”, p. 151-169.

a partir da reconstrução dos argumentos, da constituição dos conceitos e teorias, sem uma referência ao menos explícita ao “contexto social” da pesquisa, procurando assim demonstrar e reconstruir sua racionalidade inerente, evidenciando no programa de pesquisa analisado que elementos foram fundamentais para que se colocasse como um progresso em relação à tradição, ou que fosse suplantada por programas de pesquisa melhores e racionalmente mais apuradas. A este modelo de fazer história, pode-se chamar de história interna. (b) A história da ciência pode consistir numa reconstrução focada no contexto social, econômico e político, inventariando de que modo cientistas e pesquisadores interagem entre si de modo a criarem condições satisfatórias para a defesa e propagação de suas teorias na comunidade científica a que pertencem. Neste caso, tem-se a história externa da ciência.

O que Lakatos propicia com essa distinção é o reaquecimento do velho debate entre historiadores das ciências sobre qual a melhor e mais correta forma de se fazer história das ciências, o debate entre “internalismo” e “externalismo”, uma vez que ele toma franco partido da análise histórica internalista da ciência por defendê-la como uma reconstrução racional da ciência; ou dito de outro modo, como a única forma de se fazer história da ciência que resgata a racionalidade inerente ao programa de pesquisa sem “contaminá-la” com elementos estranhos ao fazer científico.

Essa distinção se faz aqui importante, pois ela nos permite – pelo contraste – apresentar a historiografia foucaultiana, como uma alternativa viável tanto à posição lakatosiana em particular, quanto ao debate internalismo/externalismo entre os historiadores das ciências, em geral. Em suma, o que defendemos e tentaremos mostrar é que a historiografia foucaultiana, seja em sua faceta arqueológica ou em sua modulação genealógica (que do começo ao fim segue como um corolário crítico à metodologia analítica da arqueologia), é uma abordagem historiográfica que contempla, simultaneamente, aspectos das ciências que podem ser tomados como “internalistas” e “externalistas”; e que isto ocorre não por um descuido ou desatenção metodológica, mas sim que está em perfeita consonância com sua concepção de história e que é coerente com a sua demarcação metodológica dos objetos que se propunha investigar.

## **GENEALOGIA ENQUANTO HISTÓRIA**

Quando pensamos em história em Foucault, rapidamente lembramos de seu famoso texto sobre “Nietzsche, la généalogie et l’histoire” (1971). Nele, encontramos a oposição entre uma história de busca pelas origens recônditas, uma *Ursprungshistorie* – que deve ser sistematicamente evitada – e uma pesquisa pela proveniência (*Herkunft*), da emergência

(Entstehung) e da invenção (*Erfindung*). A genealogia não pode se configurar como uma história de nosso momento presente que tenha por meta encontrar “a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente guardada em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo que é externo, acidental e sucessivo”.<sup>5</sup> Isto é, não se trata de encontrar a verdade primeira, imutável, aquilo que Foucault chamava de “solenidades da origem”, de reduzir ou mesmo de constranger a história à metafísica, de encontrar na origem o lugar da verdade, da verdade primeira e fundamental.

por trás da verdade, sempre recente, avara e comedida, há a proliferação milenar dos erros. [...] A verdade, espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque a longa cocção da história a tornou inalterável. E, além disso, a própria questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro ou de se opor à aparência, a maneira pela qual alternadamente ela se tornou acessível aos sábios, depois reservada apenas aos homens piedosos, a seguir retirada para um mundo fora de alcance, onde desempenhou simultaneamente o papel de consolo e de imperativo, rejeitada, enfim, como idéia inútil, supérflua, contradita em todo lugar – tudo isso não é uma história, história de um erro que tem o nome de verdade? A verdade e seu reino originário tiveram sua história na história.<sup>6</sup>

O que a genealogia encontra, contra toda uma história da origem e da verdade inalterável e inabalável diante das investidas humanas, sempre desejosas de alcançá-la e vislumbrá-la totalmente e sem intermediações; o que a genealogia encontra em toda *Ursprung*, é a invenção, é a proveniência, é a *Herkunft*. Mas que não caiamos na falsa ilusão de que Foucault recusa a pesquisa pela origem. Antes ele a problematiza, sempre na sua relação com a invenção. É antes mostrar na história como origem e invenção se co-fundem, implicando uma na outra. São termos simultaneamente próximos e radicalmente distintos. Próximos na medida em que, para Nietzsche (segundo Foucault, mas também para ele mesmo). *Erfindung*, invenção, invoca *Ursprung*, origem. Isto é, nem Nietzsche nem Foucault conseguem – e nem pretendem – tratar da invenção sem se referir a origem e vice-versa; em outros termos, invenção e origem se invocam reciprocamente. Contudo, são termos distintos, pois tanto Nietzsche quanto Foucault não concebem essa invocação recíproca como uma exigência de sinonímia ou de complementação; antes, são termos antagônicos e opostos. Quando Nietzsche e Foucault falam de “invenção” é para não falarem de “origem”. E é neste jogo tenso, de reciprocidade e antagonismo, que se deve situar toda análise genealógica sobre

---

<sup>5</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, t. II, p. 138.

<sup>6</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, t. II, p. 139.

verdade e conhecimento. Verdade e conhecimento são invenções. E como o conhecimento é invenção e, portanto, não-natural, é interpretação. Desse modo a genealogia enquanto interpretação é história/interpretação de outras interpretações; por isso, e com base na definição proposta por Foucault ao termo “interpretação”, então a genealogia foucaultiana é subversiva, na medida em que se impõe à força sobre os elementos constituintes dos objetos das interpretações genealógicas – as outras interpretações – obrigando-os a se reorganizarem.

## ARQUEOLOGIA E HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS

Mas tais ideias são aplicáveis apenas à fase genealógica de Foucault, na qual há o predomínio das análises sobre as relações de poder? Seria um equívoco pensar assim, até pelo fato de que, embora Foucault privilegie as relações de poder, elas não são pensadas exclusivamente como relações sociais ou interpessoais; mas o conceito foucaultiano de “poder” é uma categoria conceitual fundamental para pensar práticas e formações discursivas que, em nossa sociedade ocidental e em nosso tempo atual, não param de se epistemologizar.<sup>7</sup> E neste sentido, há uma linha de continuidade entre as fases arqueológica e genealógica, de tal modo a ver também na arqueologia foucaultiana o mesmo movimento de abordagem analítica.

De qualquer modo, contudo, temos que admitir que a fase arqueológica foi bem mais profícua em análises das ciências... Claro que esta afirmação tem que ser relativizada. É verdade que o aspecto mais notório de livros como *Surveiller et punir* (1975) e *La volonté du savoir* (1976) residia na descrição genealógica das relações de poder e de seus efeitos na constituição de individualidades e subjetividades em nossa modernidade. Mas não exclusivamente, pois não é possível negligenciar o fato de que tinham também por fim analisar os discursos e os saberes a partir de uma matriz de relações de força, e nesse caso, de efetuar uma análise genealógica da constituição de verdades, de nossa relação com elas, e por meio delas, de nossas relações com os objetos do conhecimento. É muito nesta perspectiva que se deve ler seu artigo “Nietzsche, la généalogie et l’histoire”, bem como seu primeiro curso no *Collège de France*.

Mas Foucault não estava interessado em formular uma análise epistemológica das ciências; seu interesse pelas ciências se pautava para as descrições arqueológicas do saber:

---

<sup>7</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 255.

Nesse nível, a cientificidade não serve como norma: o que se tenta revelar, na história arqueológica, são as práticas discursivas na medida em que dão lugar a um saber, e em que esse saber assume o status e o papel de ciência. Empreender nesse nível uma história das ciências não é descrever formações discursivas sem considerar estruturas epistemológicas; é mostrar como a instauração de uma ciência, e eventualmente sua passagem à formalização, pode ter encontrado sua possibilidade e sua incidência em uma formação discursiva e nas modificações de sua positividade. Trata-se, pois, para tal análise, de traçar o perfil da história das ciências a partir de práticas discursivas; de definir como, segundo que regularidades e graças a que modificações, ela pôde dar lugar aos processos de epistemologização, atingir as normas de cientificidade e, talvez, chegar ao limiar da formalização.<sup>8</sup>

Ou dito de outro modo: não se trata de negligenciar uma abordagem epistemológica das ciências. Trata-se sim de considerá-las de outro modo, bem diverso daquele que Foucault encontrou quando formulou sua abordagem. A arqueologia enquanto história das ciências não é uma “hagiografia” dos cientistas como se fossem santos ou heróis da verdade. A história das ciências não é a busca incessante e contínua em direção à verdade. Sua história é destituída de qualquer teleologia. Não há propriamente um fim a ser alcançado; assim como também não há uma origem primeira e fundamental, simultaneamente histórica e nos limites da história porque transcendental. Ainda que nem a ciência e nem a verdade são a norma dessa história, não implica que estejam fora de consideração. Ao contrário: é por não as tomar como norma que a arqueologia pode se voltar analiticamente às ciências e as suas verdades como acontecimentos históricos, rastreáveis em suas dinâmicas de emergências históricas.

Como Foucault consegue realizar tal intento? Sua estratégia consistiu,  *grosso modo*, em deslocar o foco de análise da ciência enquanto fenômeno a ser investigado para o discurso. Serão enquanto discursos que as ciências serão arqueologicamente estudadas. E como tais, é preciso se inventariar, descrever e analisar os discursos em suas interrelações com outros discursos e com práticas não-discursivas. Vejamos sucintamente,<sup>9</sup> como a arqueologia se processou em seus principais livros.

## **A ARQUEOLOGIA EM HISTOIRE DE LA FOLIE**

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 249.

<sup>9</sup> Meu objetivo aqui é apenas efetuar uma apresentação sucinta e “pedagógica” das fases da arqueologia, deixando de lado análises mais detalhadas, o que não cabe aqui.

Em *Histoire de la folie* (1961), o termo arqueologia aparece pela primeira vez. Sua utilização é bastante específica, sempre como uma crítica e como oposição ao que se tomava ortodoxamente por história das ciências no começo dos anos sessenta. Em particular aquela história, romantizada e hagiográfica, das descobertas científicas e dos cientistas que a descobrem como heróis ou santos. Mas também para se diferenciar da história das ciências como realizada pelo seu velho mestre Georges Canguilhem. Segundo ele, deve-se estabelecer uma estreita relação entre história das ciências e epistemologia, de tal modo que Canguilhem compreendia que fazer epistemologicamente história das ciências, quer dizer, investigar a formação de um conceito, é fazer a história de um problema que já na sua origem é um problema científico.

Ainda que a arqueologia foucaultiana em *Histoire de la folie* se configure como uma história conceitual,<sup>10</sup> assim como uma investigação histórica das condições de possibilidade de uma modalidade discursivo-científica (a psiquiatria e a psicologia, como já foi dito anteriormente), estas condições de possibilidade são de uma outra ordem – e mais profunda – que a da ciência. Estas condições de possibilidade são de uma outra ordem, pois Foucault descobre que as mesmas podem e devem ser encontradas na percepção clássica da loucura; uma vez que além de sua anterioridade a qualquer conceito científico ou a qualquer teoria, é na percepção e na dicotomia estrutural entre razão e desrazão, e entre razão e loucura, que se possibilita o nascimento da psiquiatria na Modernidade, e em nossa Contemporaneidade.

Para realizar tal análise, Foucault recorreu tanto à análise das principais teorias médicas da Idade Clássica, caracteristicamente nosográficas e classificatórias, quanto à análise da criação de políticas institucionais de enclausuramento. A história arqueológica não apenas se realiza em níveis diferentes de análise, quanto “descobre” eventos distintos, e até contrastantes, que se afetam mutuamente de tal modo a desencadear um movimento de constituição de um objeto peculiar: o doente mental. No nível da análise das medicinas classificatórias, Foucault descobre nelas todo um esforço de um estabelecimento de um *locus* racional para as doenças da alma, e para a loucura em particular; é o estabelecimento da loucura no jardim das espécies mórbidas. Contudo, tais discursos não reconhecem nem articulam nosograficamente o louco. Da mesma forma, as instâncias institucionais, a instauração das práticas de enclausuramento, personificam aquilo que Foucault chamou de percepção clássica da loucura: a percepção sócio-moral do louco como uma das figuras mais sombrias da desrazão.

---

<sup>10</sup> MACHADO, *Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Michel Foucault*, p. 83.

O que, em princípio, sugeria que haveria um descompasso entre essas duas análises históricas que nos apresenta a arqueologia, pode ser visto como complementares. Neste sentido, a arqueologia se processa como um empreendimento analítico em que a conjunção dos dois níveis descreve não necessariamente um desenvolvimento racional, mas um processo antecedente à própria razão em que o processo de constituição histórica da doença mental como objeto de um conjunto de discursos, “pré-fixados” como psi, caracteriza-se como a constituição de sua própria condição de possibilidade e emergência/proveniência histórica. Ou seja, a arqueologia de *Histoire de la folie*, contra as histórias das ciências em geral que *heroificam* ou santificam os cientistas, e contra uma abordagem epistemológica motivadoras da história das ciências enquanto história dos conceitos científicos e verdadeiros, é uma história que descreve a proveniência “baixa”, “ínfima” “vil” de uma ciência a partir de condições histórico-sociais não científicas, mas éticas. E isto só é possível porque é uma análise que se processa naqueles dois níveis já relatados.

#### **A ARQUEOLOGIA EM NAISSANCE DE LA CLINIQUE**

É sabido que o material coletado por Foucault, por ocasião da redação de *História da Loucura*, sua tese de doutorado, foi a principal fonte documental para a redação e publicação de *Naissance de la clinique* (1963). Curiosamente, a expressão “arqueologia” só aparece no subtítulo deste livro: por uma arqueologia do olhar. No decorrer do mesmo, o termo que prevalece é “epistemologia”. Apesar da aparente imprecisão terminológica, também é sabido que se tratava de seu texto mais epistemológico. Seu problema consistia em inventariar as condições – sempre históricas – que permitiram que ocorresse o que denominou como a emergência, o nascimento da clínica. Por clínica, Foucault entendia um conjunto de procedimentos e discursos, advindos de uma reconfiguração da medicina proto-clínica, mais afeita às homologias e aos jogos de representação entre o sintoma e a espécie mórbida.

Sua história consistiu em mostrar de que modo o médico deixa de estabelecer tal correlação de natureza estritamente representacional, não percebendo o corpo doente, mas a doença no corpo; apenas como um sinal da manifestação da doença, mas não seu desenvolvimento no sentido de uma fragilização do corpo e rarefação da vida. A nova configuração se dá pelo fato de que o médico, pouco a pouco, abandona a prática representacional e classificatória e se põe a realizar uma anátomo-clínica. Trata-se de um novo olhar, que busca no corpo os sintomas e as marcas da doença, que se desenvolvem no corpo e apenas no corpo. Mas para essa transformação no olhar médico, foi necessário criar

espaços de visibilidade e de transmissão dos saberes minuciosa e pacientemente acumulados a partir dos cadáveres perscrutados. Foi necessário a criação de uma instituição peculiar, uma instituição própria da modernidade: o hospital. O hospital como lugar da experimentação. E experimentação decorrente do olhar perspicaz e treinado diante dos tecidos e carnes meticulosa e metodicamente retalhados a fim de evidenciar todos os sinais da morbidez. Para tanto, não basta a criação dos arquivos de prontuários; é necessário também o cruzamento das informações a partir das intervenções cirúrgicas *post-mortem* nos necrotérios contíguos aos hospitais. Clínica como cura, como terapêutica? Não, clínica como prospecção dos sintomas nos cadáveres.

De qualquer modo, assistimos mais uma vez na reflexão foucaultiana uma busca constante de não perder de vista a possibilidade de estabelecer uma interface entre uma reconstrução histórica “interna” dos discursos científicos com uma reconstrução “externa” das instituições e práticas sociais que impulsionaram. Não que a última condicione a primeira. Não é isso que encontramos em Foucault; mas que essa interface entre o discursivo e o não-discursivo que se dá numa formação discursiva se processa em níveis variados e com intensidades de relação distintas, de uma coerência a uma tensa conflitividade.

## **A ARQUEOLOGIA DE LES MOTS ET LES CHOSES**

No caso de *Les mots et les choses* (1966), Foucault desconsidera voluntariamente quaisquer considerações sobre as chamadas práticas não-discursivas. Ainda assim, neste livro, retoma e radicaliza, de certo modo, a hipótese da reestruturação das formas de visibilidade e dicibilidade, universalizando-a para aqueles discursos que culminaram, no alvorecer da modernidade, com o advento das ciências humanas: é o estudo das epistemes, como estruturas sistemáticas, globalizantes porém não fechadas, que fundariam, bem aquém do pretenso primado da subjetividade e da racionalidade (posto que este primado depende daquelas epistemes, particularmente a moderna), os discursos e saberes. O nível de análise arqueológica desenvolvida neste livro passa ao largo da descrição das formações discursivas nas quais estariam dispostas e interrelacionadas práticas discursivas e práticas não-discursivas. O foco está na análise descritiva das epistemes.

Contudo, alguns traços caracterizadores das epistemes são suficientes para nos fazer notar que Foucault trabalha ainda com a possibilidade de confrontar níveis diversos –

internos e externos – em sua historiografia arqueológica<sup>11</sup>: (a) um primeiro elemento consiste em que a episteme tem uma caracterização geográfica e temporal; (b) em segundo lugar, descrever a episteme é descrever a região intermediária entre os códigos fundamentais da cultura como sistema. Ora, segundo Foucault, numa entrevista concedida a Madeleine Chapsal sobre *Les mots et les choses*, afirma: “Por sistema, é preciso entender um conjunto de relações que se mantêm, se transformam, independentemente das coisas que ligam”, para logo em seguida, sugerir que o sistema condiciona a totalidade do “*modus vivendi*” das pessoas, e de que esse sistema se transforma histórica e socialmente:

Em todas as épocas, a forma pela qual as pessoas refletem, escrevem, imaginam, falam (até nas ruas, as conversações e os escritos mais cotidianos) e mesmo a forma pela qual sua sensibilidade reage, toda sua conduta é comandada por uma estrutura teórica, um sistema, que muda com os anos e as sociedades - mas que está sempre presente e em todas as sociedades.<sup>12</sup>

E em terceiro lugar, que a descrição não se refere aos conhecimentos nem ao ponto de vista de sua forma racional nem ao de sua objetividade, mas de suas condições de possibilidade, e mesmo de impossibilidade; de uma impossibilidade mais geral, mas que ainda assim constrange todas as nossas formas de conhecimento:

No deslumbramento dessa taxonomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso.<sup>13</sup>

Portanto, o estudo e análise arqueológicos das epistemes consistem em inventariar as condições de emergência, de condicionamento e constrangimento epistêmico que permite, sanciona e também constrange determinados exercícios de dicibilidade científica e veraz numa dada época. Tais epistemes, por sua generalidade, não estão adstritas a uma ciência, não lhes são inerentes, embora mantenham com as ciências uma relação de imanência, uma vez que sua descrição depende – ainda que parcialmente – da análise das ciências. Assim, a análise arqueológica joga o tempo todo – e pode fazê-lo sem maiores dificuldades – com a análise das teorias, em sua economia discursiva interna, bem como em sua relação seja com outros discursos, numa economia discursiva externa; ou se preferirmos, utilizando uma expressão mais apropriada, conforme a *L'archéologie du savoir* (1969), uma formação discursiva.

---

<sup>11</sup> CASTRO, *El vocabulário de Michel Foucault*, p. 111-112.

<sup>12</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, t. I, p. 515.

<sup>13</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, p.7.

## A HISTÓRIA SEGUNDO L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR<sup>14</sup>

Com base no exposto até aqui, ainda que abruptamente é verdade, podemos afirmar que a arqueologia não pode ser definida por meio de um conjunto determinado de regras, nem mesmo por uma neutralização dos principais elementos epistemológicos caracterizadores das ciências. Mesmo assim, a arqueologia é a descrição e análise dos discursos que em nossa sociedade tendem a se epistemologizar. Portanto, embora sua análise não seja sobre as ciências, ela se presta muito bem para um processo de análise das ciências enquanto discursos; uma vez que Foucault considera-os metodicamente sempre em sua economia interna (veja o conceito, ainda que problemático, de “episteme”), simultaneamente numa formação discursiva que pode ser descrita em suas relações com outros discursos ou com práticas não-discursivas. De certo modo, ela responderia, assim, à necessidade historiográfica das ciências, sem precisar prescindir de uma reconstrução interna (Lakatos diria “racional”, em termos foucaultianos seria mais correto falar em “discursivo”, e talvez em sua economia enunciativa) e de uma análise das condições sociohistóricas do surgimento e emergência desses discursos como pretensão de cientificidade e verdade.

Para tal empreitada, Foucault introduz dois conceitos que são capitais, a saber o conceito de “formação discursiva” e o de “prática discursiva”. O primeiro conceito é-lhe fundamental para as releituras que ele fez, em *L'archéologie du savoir* (1969), de seus três primeiros importantes livros. Para tal ele neutraliza a implicação do conceito de “ciência” em sua análise, sem necessariamente excluí-lo de suas considerações. Qual o sentido de sua neutralização? Quando se trata de não o considerar por um valor e sim por sua facticidade histórica de discurso; portanto, não é seu valor epistemológico que interessa a Foucault, mas a sua condição de discurso científico, de discurso historicamente compreendido como científico, à medida que inserido numa formação discursiva historicamente situada.<sup>15</sup>

Mas o que é uma formação discursiva? Em *A arqueologia do saber* há uma seção chamada “As regularidades discursivas”,<sup>16</sup> na qual Foucault define as formações discursivas como “sistemas de dispersão” que possui alguma regularidade e, por isso, regido por regras que arqueologicamente podem ser descritas como tais – há que se admitir aqui que na

---

<sup>14</sup> Aqui, sigo de perto as considerações que fiz outrora. Cf. NALLI, “Sobre o conceito foucaultiano de discurso”, p. 151-169.

<sup>15</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, t. I, p. 724.

<sup>16</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 29-101.

imprecisão terminológica de Foucault ele co-funde regularidade com regra.<sup>17</sup> A tais regras, ele chamou de “regras de formação”, que podem ser definidas como “condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva”.<sup>18</sup> Apesar da dificuldade de entendimento do que ele quis dizer, é possível sustentar que o acento que ele dá aí não é nem à noção de ciência e nem mesmo à noção de discurso, e sim à condição de regularidade das formações discursivas. A noção de regularidade não é claramente definida pela arqueologia foucaultiana, pois ainda que se possa entender por ela “uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações”,<sup>19</sup> sua “natureza constitutiva” só pode ser descrita e analisada imanentemente à formação discursiva então descrita arqueologicamente. Ou, dito ainda de outra forma, ela – a regularidade – “é definida pela formação discursiva mesma”.<sup>20</sup> E por confundir regra com regularidade, Foucault pode considerar a formação discursiva como um sistema de discursos que se processa pro auto-regulação, cuja positividade histórico-arqueológica é o que ele chamou de “saber”.

No entanto, se tomarmos a definição que Foucault nos dá do que entende por saber, veremos que ele a relaciona não diretamente com a formação discursiva, mas com outro conceito que é introduzido aí e tem um peso capital, qual seja, o de prática discursiva. Diz ele:

A esse conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar *saber*. Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um estatuto científico. [...] um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso. [...] um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam. [...] finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidos pelo discurso.<sup>21</sup>

Aqui surge uma dificuldade. Há uma discrepância entre a definição que Foucault dá de “prática discursiva”<sup>22</sup> que o assemelha àquela de formação discursiva, e o usos que faz da

---

<sup>17</sup> NALLI, “Sobre o conceito foucaultiano de discurso”, p. 158.

<sup>18</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 53.

<sup>19</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 53.

<sup>20</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 153.

<sup>21</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 238.

<sup>22</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 153s.

terminologia, que o torna sinônimo de discurso. De certo modo podemos dizer que há uma aporia entre a definição formal e a definição pragmática de prática discursiva. Cabe aqui uma escolha interpretativa. É sabido que a noção de formação discursiva foi criada antes da publicação de *L'archéologie du savoir*, ainda que forte e fartamente assimilada no livro.<sup>23</sup> No entanto, sua pequena novidade – ainda que seja de grande importância para as pesquisas na década seguinte, principalmente na fase genealógica – é a introdução do termo e seu uso pragmático (estou pensando aqui nos termos da pragmática filosófica) “prática discursiva”. Os discursos só são objetos de consideração analítica pela arqueologia à medida que são entendidos como práticas, como práticas discursivas, inseridas numa formação discursiva, isto é, num sistema regular e regrado de regras de formação aos discursos, de tal modo que Foucault afirma categoricamente: “a arqueologia busca definir [...] os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras”.<sup>24</sup>

Qual a importância dessa pequena novidade? Ela se articula, num mesmo tempo, a um projeto que começa a findar, a dar seus últimos sinais como o canto do cisne, isto é a arqueologia, e um novo que, pouco a pouco, vai se anunciando: a genealogia. Sabidamente, a expressão “genealogia” só foi adotada por Foucault a partir da leitura pública de sua aula inaugural no *Collège de France, L'ordre du discours*.

## EPÍLOGO

No entanto, ainda que inominada, a genealogia se prenuncia quase ao final do último capítulo de *L'archéologie du savoir*. Naquele capítulo, Foucault esclarece o porquê de se deter em sua arqueologia sobre os saberes e sobre os discursos, considerados como práticas regradas e com tendência à cientificidade. Mas ele adverte que se trata de uma escolha com tudo o que ela dispõe de arbitrária. Poderiam se fazer outras análises arqueológicas, sobre a ética, da pintura, e do que Foucault chamou de “saber político”:

Tentar-se-ia ver se o comportamento político de uma sociedade, de um grupo ou de uma classe não é atravessado por uma prática discursiva determinada e descritível. Essa positividade não coincidiria, evidentemente, nem com as teorias políticas da época nem com as determinações econômica; ela definiria o que da política pode se tornar objeto de enunciação, as formas que essa enunciação pode tomar, os

---

<sup>23</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits, t. I*, p. 696-731. Cf. também NALLI, “Sobre o conceito foucaultiano de discurso”, p. 151-169.

<sup>24</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 182.

conceitos que se encontram aí postos em obra, e as escolhas estratégicas que aí se operam.<sup>25</sup>

Trata-se, pois, de uma arqueologia dos discursos do político, das práticas discursivas e dos sistemas de regras que os regem, isto é, suas formações discursivas, que possibilitaram a determinação de objetos como objetos políticos, de questões e problemas, de sujeitos, de estratégias de conceitos que de algum modo (inter)agem às práticas outras que não discursivas – “investidos nos comportamentos e estratégias”, como diz logo a seguir Foucault<sup>26</sup> –, e assim permitem seu entendimento num enquadramento político.

Foi exatamente motivado por essa provocação que há pouco tempo procurei<sup>27</sup> demonstrar em que medida e com base em que sistema de formações de saberes, foi possível transformar a vida numa questão política, determinando assim, pela análise arqueológica da formação da biologia – e nesse contexto da formação da vida como objeto de ciência biológica – as condições que se fizeram necessárias para a formação e emergência história da biopolítica. Ou seja, em linhas gerais, como a arqueologia permite e propicia a análise genealógica. Ou para ser ainda mais preciso, podemos afirmar:

[...] para tentar compreender o sentido e as implicações daquela afirmação<sup>28</sup> e de sua aparentemente insuspeita inversão, pode se fazer interessante resgatar como Foucault considerou, ao menos em termos arqueológicos, a transformação e constituição epistêmica da noção de vida, e depois pensar se tal abordagem continua a reverberar genealógicamente em sua interpretação da biopolítica. Em outras palavras, há que se reconstruir – ainda que de modo bastante esquemático – alguns elementos capitais à história da conexão entre biologia e política. É preciso tentar encontrar seus pontos de conexão estrutural. Foucault fez isto, ainda que parcialmente, em duas ocasiões, exatamente no mesmo ano de 1976: em seu curso *Il faut défendre la société* e no primeiro volume de sua *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*. No curso, o enfoque genealógico – e, portanto, numa perspectiva histórica – recaiu sobre a questão da história do racismo, e no livro o acento foi ao tema da sexualidade. Talvez o ponto possa ser melhor explicitado se resgatarmos o modo como Foucault considera em *Les mots et les choses* a questão da vida, do surgimento da

---

<sup>25</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 254.

<sup>26</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, p. 255.

<sup>27</sup> NALLI, “De que vida trata a biopolítica? Considerações sobre a inversão foucaultiana da máxima aristotélica”, p. 94-117.

<sup>28</sup> Isto é, aquela famosa afirmação de Foucault sobre Aristóteles: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir*, p. 188).

história natural em direção à biologia, como pano de fundo para entender o curso e o livro de 1976.<sup>29</sup>

Neste sentido, a arqueologia e a genealogia não seriam exatamente os dois nomes de um mesmo empreendimento investigativo, aquilo que anos depois Foucault chamou de “ontologia do presente” ou de “ontologia histórica de nós mesmos”, ou ainda simplesmente de “crítica”? Um projeto de crítica à (nossa) modernidade que passa pelo crivo histórico com uma finalidade bem clara, a saber:

Trata-se, de fato, de se fazer nessa prática histórico-filosófica a sua própria história, de fabricar como que por ficção a história que será atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição que a elas estão ligados, questão que, pode-se notar, desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores para o problema do sujeito e da verdade [...] coloca-se a questão: quem sou eu, que pertencço a esta humanidade, talvez a esta parte, a este momento, a este instante de humanidade que está sujeitada ao poder da verdade em geral e das verdades em particular? Dessubjetivar a questão filosófica pelo recurso histórico.<sup>30</sup>

E, assim a crítica foucaultiana da modernidade não é, segundo os próprios termos de Foucault, “o trabalho indefinido da liberdade”?<sup>31</sup>

## **IS THERE STILL ANY RELEVANCE TO THE ARCHEOLOGY? CONSIDERATIONS BETWEEN HISTORY OF THE DISCOURSES OF TRUTH AND POWER**

Abstract: I try to rehearse an interpretation of the role of the characterization of history made by Foucaultian archeology, in terms of a history of discursive practices ruled by their discursive formations. My hypothesis is that, in *L'archéologie du savoir*, Foucault introduces a concept – 'discursive practice' – whose pragmatic use during the book allows both its archaeological analysis in historical terms and its reading in critical terms, such that form a whole unique to Foucaultian investigations. Keywords: archeology – history – discursive formation – discursive practice – genealogy.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BRAUNSTEIN, Jean-François. “Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le ‘style français’ en épistémologie”. In: WAGNER, Pierre (org.). *Les philosophes et la science*. Paris : Gallimard, 2002. p. 920-963.

---

<sup>29</sup> NALLI, “De que vida trata a biopolítica? Considerações sobre a inversão foucaultiana da máxima aristotélica”, p. 97-98.

<sup>30</sup> FOUCAULT, “O que é crítica? (Crítica e Aufklärung)”, p. 180.

<sup>31</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, t. IV, p. 574.

- CASTRO, Edgardo. *El vocabulário de Michel Foucault*. Bernal: Universidad de Quilmes, 2004.
- DAVIDSON, Arnold. “Foucault et l’analyse des concepts”. In: FRANCE, Dominique (*et alli*), *Au risque de Foucault*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 1987.p. 53-66.
- FOUCAULT, Michel. “O que é crítica? (Crítica e *Aufklärung*)”. *Cadernos da F.F.C.* [Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP]. Marília, UNESP, v. 9, n. 1, 2000, p. 169-189.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*. tomes I-IV, Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la folie*. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. *L’archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF, 1963.
- LAKATOS, Imre. “La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”. In: *Escritos filosóficos, 1*. Madrid: Alianza Editorial, 2007. P. 134-179.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- NALLI, Marcos. De que vida trata a Biopolítica? Considerações sobre a inversão foucaultiana da máxima aristotélica. *Aurora*, v. 31, p. 94-117, 2019.
- \_\_\_\_\_. “Sobre o conceito foucaultiano de discurso”. In: Luiz B. L. Orlandi. (Org.). *A Diferença*. Campinas: EdUNICAMP, 2005, p. 151-169.

## ARQUEOLOGIA E MAGIA

Tiago Brentam Perencini<sup>1</sup>

Resumo: A natureza não deixa nada sem assinar. Parece haver, no gesto da emissão de sinais, um propósito ético que pouco pode ser compreendido à luz das ciências humanas. Pensando diferente do registro científico, o objetivo geral deste artigo será descrever o jogo de penumbra pela qual a arqueologia de Michel Foucault aproxima-se do paradigma da magia. A magia é uma prática espiritual consigo, com o outro e com o mundo, que não se pode reduzir à representação e à significação. A hipótese que levanto busca averiguar em que medida o paradigma da magia é presente nos escritos arqueológicos de Michel Foucault, ainda que o pensador francês pouco se refira diretamente a ele, tarefa que implica uma escavação sobre os rastros deixados nas entrelinhas de seu pensamento, como fez seu contemporâneo Giorgio Agamben. Para tanto, enfocarei a ressonância existente entre os conceitos de (a) *enunciado* e *assinatura* e (b) *a priori* histórico e *mana*. Sabemos que *enunciado* e *a priori* histórico são dois operadores centrais ao pensamento arqueológico. Minha tarefa será mostrar que eles são íntimos à *assinatura* e à *mana*, ambas noções provenientes do campo da magia. Não será difícil percebermos que a arqueologia bebe no paradigma da magia ao ponto de se embriagar, o que permite pensar com saberes e práticas que foram eclipsados desde o pensamento secularizado e o iluminismo. Dessa maneira, a Arqueologia se inscreve como um ethos ainda a ser desvendado, espécie de *anticiência das assinaturas*.

Palavras-Chave: arqueologia – magia – enunciado – assinatura – Michel Foucault.

Michel Foucault empreendeu um gesto ético-político ao cruzar saberes, discursos e práticas sujeitadas que vigoram na cronologia ocidental a fim de identificar nelas o seu potencial de resistência e de lutas transversais. Isso porque a arqueologia não me parece apenas um procedimento de pesquisa, mas implica também outra atitude filosófica em tornar visíveis subjetividades que se diferem à maneira científica e institucional que configura o nosso pensamento no tempo presente.

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Unesp, campus de Marília-SP, com financiamento de pesquisa pela CAPES e sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Angelo Pagni (UNESP/Marília) e co-orientação de Alexandre Simão de Freitas (UFPE). E-mail: tiagaobp@yahoo.com.br.

Como comentadores, temos feito todo um esforço para mostrar que a arqueologia foucaultiana diferencia-se de outras disciplinas e campos de saberes tais como a psicologia, a linguística, o marxismo e as próprias ciências humanas<sup>2</sup>. Não obstante, teço nesse artigo uma postura contrária a essa, uma vez que não procuro diferenciar a arqueologia dos campos anteriormente instaurados, mas sim de mostrar como ela se aproxima de um paradigma eclipsado historicamente pela maneira ocidental, científica e humana de pensar: a magia. Nesses termos, ela não constituiria apenas um procedimento de pesquisa, com vistas a resgatar saberes e práticas marginais, mas incide principalmente enquanto campo epistemológico que possibilita um questionamento ético sobre a maneira como temos vivido no tempo presente.

A magia pode ser descrita como uma arte das mudanças dos estados dos seres e das coisas com a finalidade de alterar a realidade posta na tentativa de se comunicar e criar mundos paralelos. Dessa maneira, ela contribui para repensarmos a dimensão humanista em que estamos confinados no presente, pois ela se cria nos exercícios que resultam de um trabalho de experimentações ativas, sempre abertas ao imponderável e ao imprevisível de forças e potências atuantes aqui e agora. Ela não se atém à busca da verdade como autoconhecimento, além de poder ser praticada desde uma miríade de possibilidades, como as preces e evocações, as danças, o sexo, as fermentações, preparos alquímicos etc. desde que ativem um símbolo com a intenção de promover transformação naquilo que está vivo<sup>3</sup>.

Ao se aproximar da magia, a arqueologia pode ser pensada como uma “anticiência das assinaturas”<sup>4</sup>, se entendermos por “assinatura” uma espécie de função de existência que articula certa terapêutica dos sinais que são enviados ao sujeito para transformar-se em outro diferente daquilo que é, sinais que embora tenham uma racionalidade própria, não podem ser configurados em termos de uma categorização científica à maneira binária tal como ainda vigora na atualidade. Persigo com isso a pista deixada por Alexandre Filordi de Carvalho, ao apontar que “tanto arqueologia quanto genealogia são a dupla face de uma luta contra o método, ou, ainda, a demarcação de uma postura anticiência, ou, também, a produção de ferramentas de trabalho no sentido de um antimétodo (...)”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Tenho investigado a arqueologia foucaultiana enquanto procedimento de pesquisa faz uma década. Seguem as referências a estudos produzidos por mim acerca dessa temática em específico: PERENCINI, *O enunciado no pensamento arqueológico de Michel Foucault*; PERENCINI, *Uma arqueologia do ensino de filosofia no Brasil: Formação discursiva na produção acadêmica de 1930 a 1968*. Sugiro também Cf. DREYFUS, H. RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica*; LECOURT, A. *Arqueologia e o Saber*; MACHADO, *A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas; Foucault, a ciência e o saber*.

<sup>3</sup> Essa visão de magia aproxima-se das obras de FEDERICI, *Calibã e a bruxa*; STENGERS, *No tempo das catástrofes; Reativar o animismo*.

<sup>4</sup> Essa expressão foi pensada a partir de um trecho extraído de AGAMBEN, *Signatura rerum*, p. 90, quando o autor afirma que a arqueologia é uma ciência das assinaturas. Mantenho a concordância com o pensador italiano sobre as assinaturas, mas persigo a pista de que a arqueologia vem funcionar em um caráter anticientífico, não no sentido daquilo que se opõe binariamente à ciência, mas apostando em uma diferença substancial da compreensão científica que vigora na atualidade.

<sup>5</sup> CARVALHO, *Anarqueologia e aleturgia em Foucault*, p. 71. Vale a nota de que o autor refere-se aqui à tentativa de pensar certa *anarqueologia* em Michel Foucault, algo que tenho perseguido em minha tese de doutoramento, que conta por título provisório: *Educação, Filosofia e Magia: Uma anarqueologia do cuidado de si entre o daimon e os sonhos*. Não enfocarei a anarqueologia nesse artigo, pois foge aos propósitos temáticos desse dossiê.

Ao assumir a aposta foucaultiana de promover estratégias para criar maneiras de pensamento diferentes do método científico dissolvemos os eixos demarcatórios entre “primeiro, segundo ou terceiro Foucault. Ou como é comum afirmar a *comentografia* foucaultiana, eixos de preocupações acerca do saber, do poder ou da ética, espécie de trindade já consagrada” (itálico do autor)<sup>6</sup>, o que implica considerarmos que a busca por relações com a verdade e com outras formas de vida estariam presente desde os textos iniciais de sua produção, bem como seria possível uma analítica dos saberes incorrendo por seus cursos de maturidade no *Collège de France*.

Ademais, tal aposta toma ainda o projeto filosófico de Michel Foucault como manifestações de seu exercício espiritual em andamento<sup>7</sup>. Ainda que o pensador francês tenha privilegiado a terminologia da espiritualidade em detrimento da magia, é preciso notar que existe um elo indissociável entre uma e outra, sendo a magia uma espécie de campo desaguador de técnicas que permitem a transformação da *psique* (alma), abrindo assim novos acessos à maneira de pensar e praticar a espiritualidade como forma de orientação no mundo pelos sinais emanados pelo cosmo à psique. Se o real da filosofia é a espiritualidade, entendida como exercício de si sobre si<sup>8</sup>, será preciso problematizar e criar técnicas de si que tornem íntimos os paradigmas da filosofia e da magia, algo que tenho tomado por horizonte não apenas de pesquisa, mas também de vida, uma vez que pratico cotidianamente a leitura filosófica da magia desde o cruzamento entre práticas silenciadas pelos saberes acadêmicos, como a tarologia e a astrologia<sup>9</sup>.

Posto isso, tomo por objetivo geral desse artigo a descrição sobre como a arqueologia aproxima-se intimamente ao paradigma da magia, primeiro porque noções e conceitos empregados por Michel Foucault são definitivamente “roubados” desse universo, depois, pois a própria maneira de pensar arqueologicamente se diferencia da racionalidade científica. A magia é uma forma de relação com o mundo que não se pode reduzir à representação e à significação.

A hipótese que levanto busca averiguar por quais formas o paradigma da magia está presente nos escritos arqueológicos de Michel Foucault, ainda que esse pensador pouco se refira diretamente a ele. Essa identificação implica o gesto de escavação sobre o próprio pensamento arqueológico, incorrendo não raras vezes pelos *sinais* deixados nas entrelinhas de seu pensamento, abrindo fendas generosas para que pudéssemos ver e dizer contemporaneamente, com outros autores que deram seguimento ao projeto filosófico de Foucault para além de seu *a priori* histórico, como é o caso de Giorgio Agamben<sup>10</sup>. Vale a observação de que sei o quanto uma *arqueologia filosófica* aos moldes desse autor se difere,

---

<sup>6</sup> CARVALHO, Anarqueologia e aleturgia em Foucault, p. 72

<sup>7</sup> FREITAS, “O cuidado de si e os perigos de uma ontologia *ainda* sem cabimento: o legado ético-espiritual de Foucault”, p. 130.

<sup>8</sup> CARVALHO, “Foucault e a espiritualidade como o real da filosofia”.

<sup>9</sup> Sei que um tipo de declaração íntima como essa foge ao decoro acadêmico, mas decidi mantê-la com o um propósito ético-político claro de mostrar que vida e pesquisa em filosofia não se separam. As reflexões ancoradas nesse artigo, por exemplo, só foram possíveis porque a prática diária da magia conduziu-me a ele. Trata-se de um processo de experimentação em pleno movimento. Divulgo, porém, um artigo que escrevi oriundo de minha participação em um Congresso de Psicologia Analítica Junguiana. Cf. PERENCINI, “O tarot como prática possível ao processo de individuação”.

<sup>10</sup> Cf. AGAMBEN, *Signatura rerum*.

ainda que não se distancie ou dissone, em seu entendimento, da arqueologia do saber foucaultiana. Nesse sentido, tomarei as considerações de Agamben naquilo que me permite pensar sobre o legado da arqueologia do saber, simplesmente.

A especificidade desse artigo será tornar visível outro jogo de pensamento que teve de ser silenciado para que uma verdade científica e humana fecundasse nossa maneira institucional de operar na atualidade. Para tanto, enfocarei a ressonância existente entre os conceitos de (a) *enunciado e assinatura* e (b) *a priori* histórico e *mana*. Sabemos que *enunciado e a priori histórico* são dois operadores caros ao pensamento arqueológico foucaultiano. Minha tarefa será mostrar que eles são íntimos à *assinatura e mana*, ambas noções provenientes do campo da magia. Em essência, não será difícil percebermos que o procedimento arqueológico bebe ao ponto de se embriagar do universo encantado da magia, campo que poderia nos levar a trilhar não apenas por outras relações com a epistemologia, mas também a dar vazão a diferentes formas de vida insurgentes na contemporaneidade.

## **LEITURA DE PENUMBRA: ESCAVAR RESSONÂNCIAS ENTRE A ARQUEOLOGIA E O PARADIGMA DA MAGIA**

A arqueologia foucaultiana é um procedimento analítico que visa libertar-se do tema antropológico e com isso se tece enquanto uma história filosófica que busca pela acontecimentalização das epistemes e dos saberes que emergem e desaparecem enigmaticamente, cortados de suas raízes pela cronologia ocidental. Como ato filosófico, ela aposta não apenas em descrever aquilo que foi, mas em inventar os acontecimentos que deveriam ou poderiam ter sido. A noção de acontecimento convida à emergência da *novidade* como possibilidade de libertar a história da sua dimensão humanista, que confina o tempo à compreensão causal, continuísta, progressista, teleológica e dualista, prática ainda vigorante em nossa maneira científica e institucional de pensar. Diferente disso, a arqueologia aposta na identificação da singularidade dos saberes emergentes em determinada época e espaço, que permitiram aos sujeitos poderem viver de uma determinada maneira que não de outra.

*Arqueo* flerta aos arquivos, a existência acumulada dos discursos, rastros de pensamento que nos indicam direções não limitadas pelo tempo cronológico. De outro modo, os arquivos são, em certa medida, sempre arcaicos, conforme cruza passado, presente e futuro. Tais arquivos não são próprios de uma estrutura metahistórica intemporal, mas obedecem aos jogos, correntes e forças operantes na história. Tomando nota de que o pensamento produz discursos e de como estes se passam por verdadeiros ao longo do tempo, o arqueólogo reúne os arquivos não para buscar neles uma interpretação, mas sim para compreender as condições de possibilidades para os sujeitos afirmarem determinado discurso que excluiu outras manifestações do verdadeiro. Cartografar os discursos - aquilo que as pessoas realmente fazem e pensam, mas sem o saber - visa descobrir a singularidade desse acontecimento.

A tarefa arqueológica descarta de antemão a existência de qualquer universal e procura identificar as rupturas e descontinuidades inerentes ao solo sobre o qual uma verdade foi demarcada. Para essa prática de pesquisa não existe passado sancionado ou ultrapassado. Por isso se faz necessária uma *leitura de penumbra* entre os limiares de epistemologização e os campos de saberes, contrariando a atualidade científica que assume certa evolução e

progresso do discurso, comparado às formas de nos relacionarmos com as práticas e saberes do passado.

A leitura arqueológica imprimida por Foucault permite escapar à interpretação tradicional da história das ideias, que reduz a magia às formas de conhecimento supersticiosas e identifica o século XVII como aquele em que tais crenças desaparecem a fim de possibilitar a entrada da natureza científica na relação com o saber e o mundo. Foucault, ao contrário, oferece-nos uma perspectiva bem diferente dessa porque não considera a magia como um mero efeito residual da consciência europeia feudal, mas aposta nesse pensamento como uma forma de conhecimento que não pode ser confinado à representação e à significação.

Ora, a magia é uma forma de pensamento eclipsada desde o século XVII justamente porque não se configura nos termos universais da razão e da verdade. Seguindo a pista foucaultiana, Esther Díaz torna clara a motivação principal pela qual a possibilidade de acesso ao conhecimento da magia encontrou o seu declínio:

A magia pertence ao erro. O censurável do erro é que ele produz engano. Trata-se, também, de um escárnio à razão. A magia perdeu o atributo de ser eficaz. Converteu-se em palavreado vazio de conteúdo, em rito vão. Passou ao campo da *ilusão*, porque não tem realidade e porque cega aquele que carece de espírito reto e vontade firme. A condenação ética conseguiu neutralizar a eficácia da magia. Ao tornar a crença culpável, a magia perdeu credibilidade. Essa articulação entre erro e falta moral mais adiante se converterá em neurose.<sup>11</sup>

Além de não se adequar aos pressupostos modernos do *momentum cartesiano*, a magia também se excede à concepção de ciências humanas que englobou a psicanálise e o marxismo.

A leitura arqueológica impressa em *As palavras e as coisas* evidencia como a arquitetura científica na qual se ancorou todo um discurso de evolução do pensamento ocidental desde os séculos XVII implicou no apagamento da magia como maneira de conhecer o mundo habitado. Nessa obra, Foucault entende que será preciso nos determos melhor em tal paradigma, modelo presente desde antes dos gregos até o século XVI, pois ele opera em uma forma de se relacionar com o conhecimento que ultrapassa os limites da linguagem confinada entre sujeitos e objetos.

A magia é uma forma de aprendizado íntima ao paradigma da *semelhança*<sup>12</sup>, uma relação estabelecida com o conhecimento que inclui os saberes sujeitados das pessoas em

---

<sup>11</sup> DÍAZ, *A filosofia de Michel Foucault*, p. 63.

<sup>12</sup> Tal paradigma remonta à Grécia Arcaica como uma forma de pensamento mágico que se relaciona à emergência da filosofia no Ocidente (GERNET, *Antropología de la Grecia Antigua*, p. 367). Da mesma maneira com que a natureza engendra semelhanças, é conferido ao homem o *dom* de ascender à divindade, ou melhor, o caminho da existência seria um meio de divinação onde o homem traz em si a potência de *semelhança* entre o mortal e o divino. Walter Benjamin dedicou-se a escrever sobre a *doutrina das semelhanças* em diferentes textos em que aborda a magia (*Destino e caráter; Magia e técnica, arte e política*). Nesse contexto, o homem seria um microcosmo instalado no macrocosmo e a vida não seria mera obra do acaso, mas uma possibilidade de aprendizado conferida a sua alma. O momento do nascimento seria o ajustamento sincrônico à ordem cósmica que permite aos saberes divinatórios

suas formas locais de pensar e sentir como práticas com racionalidades próprias que criam um tipo singular de saber. Para essa forma de conhecer, o mundo seria “coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam, eles próprios, de formas de similitudes”<sup>13</sup> que se cruzam infinitamente, criando possibilidades novas de conhecimento. Não se trata de uma forma científica com a verdade, que confina a nossa maneira de conhecer ao dualismo e binarismo (ou/ou), mas aposta nas analogias (e/e) e na multiplicidade dos seres.

A leitura arqueológica mostra que esse *corpus* de semelhança era meticulosamente organizado até o século XVI, ainda que para os nossos olhos contemporâneos toda essa rede de saber pareça sofrivelmente confusa. A leitura filosófica que teço possibilita não apenas averiguar como a arqueologia estabelece uma íntima relação conceitual e procedimental com a magia, mas também expandi-la como terapêutica não restrita às interpretações ocultistas, que a confinaram à revelação e à salvação. Como consta em *As palavras e as coisas*, há ao menos cinco noções fundamentais a conduzir o paradigma da magia na *era da semelhança: convenientia, emulatio, analogia, simpatia e assinatura*<sup>14</sup>.

A *convenientia* é uma semelhança ligada ao espaço na forma de aproximação. Os signos do mundo estabelecem parentescos uns com os outros e possibilitam comunicações entre os seres. Nessa perspectiva, alma e corpo, humanos, animais e vegetais, não se classificam como duas coisas opostas e separadas, mas se avizinham para estabelecerem comunicação entre as suas diferenças; o corpo conversa com a alma e a alma conversa com o corpo. “Na vasta sintaxe do mundo, os diferentes seres se ajustam uns aos outros; a planta comunica com o animal, a terra com o mar, o homem com tudo o que o cerca”<sup>15</sup> e por isso vemos crescer “plantas nos galhos dos cervos, espécie de ervas no rosto dos homens”<sup>16</sup>. O mundo seria uma conveniência comum onde os seres se comunicam sem a centralidade do humano.

A *emulatio* é a segunda forma de semelhança, liberada da lei do espaço, onde coisas dispersas através do mundo se correspondem. O modelo de homem de Paracelso, por exemplo, encontra nos astros a sua dobra. O rosto humano espelharia o céu:

Os dois olhos, com sua claridade ilimitada, refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o Sol e a Lua; a boca é Vênus, pois que por ela passam os beijos e as palavras de amor; o nariz dá a minúscula imagem do cetro de Júpiter e do caduceu de Mercúrio. Por esta relação de emulação, as coisas podem se imitar de uma extremidade à outra do universo sem encadeamento nem proximidade<sup>17</sup>.

---

como a astrologia e a quiromancia decifram o *daimon* (gênio mimético aliado ao dom) da presente vida da alma. Nesse contexto, cada alma percorre um tipo de jornada singular para o aprendizado das virtudes.

<sup>13</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 44.

<sup>14</sup> O universo da magia encontra-se muito para além das quatro leis de semelhanças à maneira como Foucault nos apresenta e elas mereciam um estudo pormenorizado, que só não farei agora porque esse artigo obedece a outros propósitos. Cf MAUSS, *Sociologia e antropologia*.

<sup>15</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 24.

<sup>16</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 24.

<sup>17</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 27.

O homem paracelsiano é constelado de astros, mas não está confinado e determinado por ele. Pelo contrário, o homem descobrirá que contém as “estrelas no interior de si mesmo (...), e que assim carrega o firmamento com todas as suas influências”<sup>18</sup> e as virtudes necessárias para a sua orientação no mundo. A emulação seria uma espécie de espelho refletido por meio do qual as coisas dispersas no mundo se correspondem. Da mesma maneira como o homem espelha em si os astros e pode buscar a sua ascensão na comunhão com eles, as estrelas seriam uma espécie de planta celeste em formato espiritual que olham para a terra como um reflexo daquilo que procriaram e podem lhe conferir virtudes particulares<sup>19</sup>.

A *analogia* é a terceira forma de similitude, que supõem a *convenientia* e *aemulatio* como formas de comunicação entre seres não materiais e por isso transcende aquilo que é existente aos sentidos. A analogia opera em coisas que não são necessariamente visíveis, materiais e palpáveis e por isso se entremeia a esfera mais sutil das relações e das forças. Ela possibilita a união entre mundos diferentes. “O espaço das analogias é, no fundo, um espaço de irradiação”<sup>20</sup> de propagação de forças que emitimos, somos por elas envolvidos e por elas todas as figuras entre mundos podem se aproximar.

O homem, nessa perspectiva, não passa de um *animal humano* que emite propagações e as recebe da mesma maneira que emitem e recebem outros animais, as plantas, a terra, os metais e as tempestades. O homem

[e]stá em proporção com o céu, assim como os animais e as plantas, assim como a terra, os metais, as estalactites ou as tempestades. Erguido entre as faces do mundo, tem relação com o firmamento (seu rosto está para o seu corpo como a face do céu está para o éter; seu pulso bate-lhe nas veias como os astros circulam segundo suas vias próprias; as sete aberturas formam o seu rosto o que são os sete planetas do céu)<sup>21</sup>.

O homem não ocuparia a função superior em relação aos outros seres, mas é uma criação análoga à terra em que habita, “sua carne é uma gleba, seus ossos, rochedos, suas veias, grandes rios, sua bexiga é o mar e seus sete membros principais, os sete metais que se escondem no fundo das minas”<sup>22</sup>.

A analogia se difere consideravelmente do princípio dicotômico que domina a lógica ocidental. Contra a alternativa drástica “ou A ou B”, que exclui o terceiro, a analogia ensina-nos pelo “A e B”, “*nem A, nem B*” e dessa maneira permite que transformemos os binarismos (particular/universal; forma/conteúdo; masculino/feminino, etc.) em campos de forças. De modo parecido ao que ocorre em um campo eletromagnético, as tensões polares perdem a sua identidade substancial abrindo espaço para as *zonas de indecidibilidade*, aquilo que não pode ser identitário *a priori*. A partir da noção de analogia, a magia convida-nos a transportar a nossa maneira dicotômica de pensar - construída pelos quantitativos, qualitativos e pelas

---

<sup>18</sup> PARACELSO *apud* FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 28.

<sup>19</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 27 e 28.

<sup>20</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 31.

<sup>21</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 30.

<sup>22</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 30.

hierarquias de valores - para o campo das intensidades vetoriais nas relações entre os seres<sup>23</sup>. A literatura seria uma das formas principais de movimentação analógica entre as palavras para a criação de novos mundos e por isso se enreda intimamente na maneira mágica de pensar.

A *simpatia* é a quarta forma de semelhança. Ela é um *princípio de mobilidade* que permite ligar as coisas umas às outras por um movimento exterior e visível - atrai o que é pesado para o peso do solo e o que é leve para o éter sem peso - e suscita em segredo um movimento interior:

O fogo, porque quente e leve, se eleva ao ar, para o qual as chamas infatigavelmente se erguem; perde, porém, sua própria secura (que o aparentava a terra) e adquire assim certa umidade (que o liga à água e ao ar); desaparece então em ligeiro vapor, em fumaça azul, em nuvem: tornou-se ar.<sup>24</sup>

Dentro do universo simpático “nenhum caminho é de antemão determinado, nenhuma distância é suposta, nenhum encadeamento prescrito. A simpatia atua em estado livre nas profundezas do mundo” porque não se limita ao espaço e ao tempo atuado, mas “suscita o movimento das coisas no mundo e provoca a aproximação das mais distantes” por sua afinidade<sup>25</sup>, como a atração recíproca da flor de girassol que se vira em direção ao nascer do sol.

Foucault alerta-nos de que a simpatia tem o perigoso poder de *assimilar* às coisas em relação às outras coisas e, por isso, *poderia* transformar e alterar, mas continuar sendo uma direção do idêntico, do *Mesmo*, o que acarretaria no desaparecimento da singularidade das coisas. “Eis porque a simpatia é compensada por sua figura gêmea, a antipatia. Esta mantém as coisas em seu isolamento e impede a assimilação; encerra cada espécie na sua diferença obstinada e na sua propensão a preservar no que é”<sup>26</sup>. Desse modo, existe um contrabalancear constante entre simpatia e antipatia que garante que as coisas possam se aproximar uma das outras sem, contudo, dissipar-se, preservando a sua singularidade.

O elemento do fogo é quente e seco; tem, portanto, antipatia pelos da água, que é fria e úmida. O ar quente é úmido, a terra fria é seca, eis a antipatia. Para conciliá-los, o ar foi colocado entre o fogo e a água, a água entre a terra e o ar. Enquanto é quente, o ar se avizinha do fogo e sua umidade se acomoda com a da água<sup>27</sup>.

O jogo polar entre simpatia e antipatia enreda-se pela *dispersão*, movimento apto à garantir que as semelhanças não reduzam entre si as diferenças e as singularidades de seres. Em suma, as semelhanças permitem ligar as coisas e os seres singulares entre si.

---

<sup>23</sup> AGAMBEN, *Signatura rerum*, p. 24 e 25.

<sup>24</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 32.

<sup>25</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 32.

<sup>26</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 33.

<sup>27</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 34.

O recuo ao paradigma da semelhança encontra ressonância aos propósitos deste artigo por dois motivos: (a) tornar visível outros jogos de pensamento que tiveram de ser silenciados para que uma verdade científica e humana tremulasse em nossa maneira institucional de operar na atualidade e (b) grifar que o procedimento arqueológico bebe ao ponto de se embriagar no universo da magia, exposição que ficará mais evidente com as noções de *assinatura* e *a priori* histórico como analisadas a seguir.

## ASSINATURA E ENUNCIADO

A *assinatura* é a última forma de semelhança grafada por Foucault<sup>28</sup>, e talvez a mais importante, uma vez que ela estabelece relação direta com o enunciado, conceito central para a arqueologia. Agamben vem mostrar que Foucault extrai o conceito de enunciado das assinaturas<sup>29</sup>, que fazem eco à maneira como os gregos relacionavam-se aos sinais, uma vez que os sinais não se reduzem à esfera semântica ou representacional.

A mesa redonda nomeada *Nietzsche, Fred e Marx*, proposta em 1967, exemplifica melhor a questão:

Ela ultrapassa sua forma propriamente verbal, que há certamente no mundo outras coisas que falam e não são linguagem. Afinal, é possível que a natureza, o mar, o sussurro das árvores, os animais, os rostos, as máscaras, as facas cruzadas, tudo isso; talvez haja linguagem se articulando de uma maneira que não seria verbal. Isso seria, se vocês querem, muito grosseiramente, o *semainon* dos gregos.<sup>30</sup>

Foucault vem pensar essa hermenêutica dos sinais (*semainon*) nos termos do enunciado como uma espécie de *assinatura* que os signos recebem pelo direito de existirem e serem usados com certa finalidade ética, a fim de orientar a psique em sua caminhada existencial, atinente à relação que o sujeito estabelece consigo mesmo. Ele quer nos mostrar que os enunciados não estão longe de nós, e que não podem ser reduzidos à relação de semelhança entre o macro e o microcosmo, como foi concebido convencionalmente pela magia, mas se encontram na superfície de nosso cotidiano e podem ser acessados de maneira

---

<sup>28</sup> Cf. FOUCAULT, *As palavras e as coisas*. Mas não apenas por ele. Agamben afirma que “toda investigação em ciências humanas – e em particular no âmbito histórico – tem necessariamente a ver com as assinaturas” (*Signatura rerum*, p. 105) como uma espécie de *marca própria ao seu tempo* que permite ao investigador reconhecê-las. Para Deleuze (*Foucault, La subjetivación*), pensando a partir de Agamben (*Signatura rerum*), os conceitos implicam assinaturas sem as quais permanecem inertes e improdutivos. W. Benjamin conhece bem *a doutrina das semelhanças* e a analisa desde a mímica. “A natureza engendra semelhanças: basta pensar na mímica. Mas é o homem que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças (...). A criança não brinca apenas de ser comerciante ou professor, mas também moinho de vento e trem” (*Magia e técnica, arte e política...*, p. 108). Disso decorre, segundo Benjamin, que uma das maiores pobreza de nossa época reside justamente em contermos experiências muito menores de correspondências mágicas, com a extinção da faculdade mimética, que os homens antigos ou primitivos. Enfocarei melhor a questão das semelhanças com Benjamin ainda nessa tese.

<sup>29</sup> Cf. AGAMBEN, *Signatura rerum*.

<sup>30</sup> FOUCAULT, *Ditos e Escritos II*, p. 40.

mais prática do que imaginamos, o que implica nosso gesto de atenção em percebê-los e os senti-los.

Nesses termos, tanto a assinatura como o enunciado funcionam como condição de possibilidade para que a relação consigo ocorra. Não existe *semelhança* sem *assinatura*, ou melhor, a natureza não deixa nada sem assinar, em tudo grifa símbolos a serem decifrados. As semelhanças são a um só tempo aquilo que há de mais manifesto e de mais oculto no mundo e as assinaturas são as marcas visíveis das semelhanças invisíveis, os rastros deixados pela natureza que caberiam aos homens decifrar. “A semelhança era a forma invisível daquilo que, no fundo do mundo, tornava as coisas invisíveis; mas para que essa forma, por sua vez, venha até a luz, é necessária uma figura visível que a tire de sua profunda invisibilidade”<sup>31</sup>. Em outras palavras, é como se tudo existente no universo trouxesse hieróglifos singulares que são necessários decifrar. “Não é verdade que todas as ervas, as plantas, as árvores e outros, provenientes das entranhas da terra, são outros tantos livros e sinais mágicos?”<sup>32</sup>.

Nos termos desse *círculo mágico* regido pelas semelhanças, a assinatura é o que faz falar os movimentos secretos daquilo que existe para fazê-los inteligíveis. Assim como o homem manifesta o seu entendimento pela voz, as ervas mostram o seu potencial terapêutico pelas assinaturas que as demarcam. Não é ao acaso que a noz se assemelha ao cérebro. Eis porque as plantas que são análogas à cabeça, aos olhos, ao coração ou ao fígado terão eficácia curativa sobre o órgão assemelhado. Conhecer, portanto, será decifrar os sinais ocultos que habitam na natureza.

As leis da magia não são senão uma espécie de filosofia experimentada entre os seres e a natureza<sup>33</sup>. Nesses termos, o *gesto* arqueológico ao se ocupar da magia significa a capacidade de tomar nota das assinaturas celestes grafadas nas imagens disponíveis no mundo. A imagem ganha esse nome porque as forças dos espíritos estão reunidas nela sob a forma de símbolos a serem decifrados, exercício que implica imaginação e transcende ao intelecto e aos juízos determinantes. O mago “é o homem que por dom, experiência ou revelação, conhece a natureza e as naturezas; sua prática é determinada por seus conhecimentos. É aqui que a magia mais se aproxima da ciência”<sup>34</sup>.

O paradigma que rege o jogo das semelhanças acolhe, ao mesmo tempo e no mesmo plano, magia e erudição. A forma de conhecimento entendida dessa maneira não silencia práticas como a astrologia, a fisionomia e a quiromancia, pois elas ensinam a “decifrar o segredo do ‘homem interno’ nos signos que os astros imprimiram sobre o rosto e sobre os membros dos homens ou nas linhas de suas mãos”<sup>35</sup>. As práticas mágicas são formas de ler o cosmo que se encontram muito para além dos textos e das teorias. Os saberes divinatórios não concorriam com as formas científicas de conhecimento, mas se incorporavam a eles, pois caberia aos atores da magia – alquimistas, herboristas, bruxas, feiticeiras, etc. - a tarefa de ler aquilo que não fora escrito nos textos e com isso estabelecer um modo de orientação no mundo que pudesse exceder o campo teórico ou intelectual.

---

<sup>31</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 36.

<sup>32</sup> CROLLIUS *apud* FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 37.

<sup>33</sup> MAUSS, *Sociologia e Antropologia*, p. 112.

<sup>34</sup> MAUSS, *Sociologia e Antropologia*, p. 112.

<sup>35</sup> AGAMBEN, *Signatura rerum*, p. 49.

A assinatura é o lugar onde o gesto de ler e o gesto de escrever invertem a sua relação e entram em uma zona de indecidibilidade. A leitura se faz escritura e a escritura se converte em leitura. A linguagem, como parte das semelhanças e das assinaturas, deve ela própria ser estudada como um elemento inerente à natureza, e não aquilo que confere sentido e significado às coisas. “Seus elementos tem, como os animais, as plantas ou as estrelas, suas leis de afinidade e de conveniência, suas analogias”<sup>36</sup>. Essa compreensão de linguagem se difere substancialmente do conteúdo representativo que ancora a gramática desde os séculos XVII e XVIII ao dotar o homem como ser único da linguagem a interpretar o mundo.

Na magia, as palavras agrupam sílabas e as sílabas agrupam letras porque existe uma vida própria entre elas. Os magos sabem que existem potências e virtudes escondidas nas palavras por isso não as evocam a esmo. São as virtudes das palavras que aproximam e distanciam aqueles que falam, sendo as palavras os sujeitos cujo objeto é o homem que a pronuncia. Os nomes designam as virtudes ocultadas nas coisas, “como a força está escrita no corpo do leão, a realeza no olhar da águia, como a influência dos planetas está marcada na fronte dos homens: pela forma de similitude”<sup>37</sup>.

Essa disposição epistemológica permite que a linguagem seja um elo de ligação entre o esoterismo e a ciência da natureza. “A linguagem está a meio caminho entre as figuras visíveis da natureza e as conveniências secretas do discurso esotérico (...); é um segredo que traz em si, mas na superfície, as marcas decifráveis daquilo que ele quer dizer”<sup>38</sup>. Isso acarreta às línguas uma relação com o mundo que não é de significação, mas de analogia, que permite comparar as relações entre os seres e as imagens do mundo habitado.

No Renascimento, a linguagem é ternária, pois há entre o significante e o significado um terceiro elemento, que é justamente a analogia residida pela assinatura (aquilo que une linguagem e seres-natureza-mundo). Tomo como exemplo a presença da doença em determinado ser: a doença é um sujeito que se apossou de um ser-objeto. Entre eles há um terceiro elemento, que seria a correspondência simbólica da assinatura ao convocar uma relação entre doença-sujeito e ser-objeto que tem de ser decifrada para a transformação do ser vivente. Nesses termos, as doenças funcionam como sinais corpóreos para a transformação do espírito.

A leitura arqueológica nos mostra que esse jogo complexo vai desaparecer com o fim do século XVI e o discurso será convertido a uma forma binária, onde a “linguagem não será nada mais que um caso particular da representação (para os clássicos) ou da significação (para nós)”<sup>39</sup>. Segundo Foucault:

Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzam indefinidamente o *visto* e o *lido*, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente a ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais do que ele diz.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> AGAMBEN, *Signatura rerum*, p. 48.

<sup>37</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 49.

<sup>38</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 49.

<sup>39</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 59.

<sup>40</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 59.

Só a literatura, para Foucault, permite trazer à lembrança essa maneira de pensar hoje, Na literatura manifesta-se o reaparecimento do ser vivo da linguagem como *contradiscurso*, que remonta àquele ser bruto e experiência nua esquecidos desde o século XVI. O romance deriva do mistério e por isso “todo relato – toda literatura – é, nesse sentido, memória da perda do fogo”<sup>41</sup> alquímico.

## **MANA E A PRIORI HISTÓRICO**

Agamben<sup>42</sup> é enfático ao afirmar que antes de recorrer à arqueologia filosófica de Kant, como habitualmente se lê, Foucault rouba<sup>43</sup> a noção de *a priori* histórico da noção de *mana* como consta no pensamento de Marcel Mauss em seu *Esboço de uma teoria geral da magia* (1902-03). *Mana*<sup>44</sup> é a forma preliminar de toda experiência de criação, de forças e condição mesma da experimentação mágica. Conforme sugere Mauss:

Ela escapa a qualquer exame. É dada *a priori*, previamente a qualquer experiência. Ela não é, propriamente falando, uma representação da magia como o são a simpatia, os demônios, as propriedades mágicas. Ela rege as representações mágicas, é a condição delas, sua forma necessária<sup>45</sup>.

Pensar à maneira da magia exige que desterremos os pressupostos científicos a que fomos formatados na modernidade, uma vez que a magia escapa à lógica da *mathesis universalis*.

Os termos que implicam a magia são heterogêneos (força, poder, *dynamis*, *mana*, etc.) e se compõem por uma série de ideias instáveis umas nas outras. Dessa maneira, *mana* rompe com o modelo representacional pelo qual fomos viciados gramaticalmente: “*mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo e um verbo”<sup>46</sup>.

Ela é sucessivamente e ao mesmo tempo qualidade, substância e atividade e por isso escapa às categorias rígidas de nossa linguagem e de nossa razão. Podemos dizer de um ser, espírito, homem, pedra ou rito que ele tem *mana*, o *mana* de fazer isso ou aquilo. Assim, “o *mana* é a força por excelência (...) é ele que faz que a rede pegue, que a casa seja sólida, que a canoa mantenha-se firme no mar”<sup>47</sup>. *Mana* é potência e não implica a sua passagem para o

---

<sup>41</sup> AGAMBEN, *O fogo e o relato*, p. 29.

<sup>42</sup> AGAMBEN, *Signatura rerum*, p. 130.

<sup>43</sup> O verbo é usado propositalmente. Embora nunca cite Mauss, Paul Veyne afirma que Foucault lia apaixonadamente esse autor (VEYNE, *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, p. 46). Além disso, para quem pesquisa Foucault há anos é fácil reconhecer que há não apenas similaridade estilística entre ambos, mas que conceitos empregados por Foucault estabelecem relação íntima ao pensamento de Mauss.

<sup>44</sup> O *mana* não é universal, mas se trata de uma ressonância *comum* a certo número de sociedades. Independente da nomenclatura, Mauss identifica que uma noção comum encontra-se como base para a execução dos ritos mágicos.

<sup>45</sup> MAUSS, *Sociologia e antropologia*, p. 152.

<sup>46</sup> MAUSS, *Sociologia e antropologia*, p. 142.

<sup>47</sup> MAUSS, *Sociologia e antropologia*, p. 145.

ato. Dessa maneira, não se pode querer examinar o *mana* com o olhar crítico ocidental habitual.

*Mana* é uma espécie de categoria inconsciente do intelecto e funciona como um meio que torna possível os atos de pensamento e criação, transcendendo ao próprio humano. *Mana* sugere que os modelos epistemológicos escapam às leis objetivas da dedução e da indução, que há neles uma forma de imaginação ativa nem sempre explicável e por isso incapaz de obedecer à lógica da homogeneidade nem da consciência. De modo diferente a isso, parece existir uma forma de constelação histórica formada por potências secretas e forças misteriosas no pensamento individual e coletivo que possibilitam ao espírito comunicar-se com uma espécie de “quarta dimensão” do espaço quando se relaciona com outras subjetividades e afetos e por isso transcende a mera realidade acessada pelos nossos cinco sentidos ao contactarmos os objetos.

Mauss aponta que, na Grécia, berço de nossa tradição filosófica ocidental, pode-se encontrar o *mana* sob a forma de *phýsis* (natureza) e *dýnamis* (potência), noções advindas do universo mágico, embora na atualidade toda a sua dimensão mística fosse esvaziada de modo a subsistir essa noção subsiste apenas enquanto ossatura científica:

Ali a encontramos sob o aspecto da *phýsis*, na qual se detém, em última análise, os alquimistas, e também da *dýnamis*, instância última da astrologia, da física e da magia. A *dýnamis* é a ação da *phýsis*, e esta é o ato da *dýnamis*. E pode-se definir a *phýsis* como uma espécie de alma material, não individual, transmissível, uma espécie de inteligência inconsciente das coisas. Em suma, ela é também muito próxima do *mana*<sup>48</sup>.

*Mana* é pensar desde a potência não apenas dos seres, mas também das coisas. *Mana* seria essa potência secreta que nos é dada anterior à experiência e evoca um poder mágico a todos os seres, para além dos humanos. Como tal, ela pouco pode ser pensada desde os saberes racionais, letrados e eruditos.

Há uma espécie de inteligência inconsciente, *ontologia mágica* que habita o som que as coisas e os seres emitem, os encantamentos e as evocações, as possessões, os sonhos, os ciclos astrológicos etc. Haveria, portanto, uma dimensão esotérica que pertence à certa zona desconhecida e misteriosa que nos habita. A arqueologia do saber ganharia assim uma dimensão ontológica própria, que aposta na ideia de que o aparecimento de determinada relação com o conhecimento num determinado período e cultura não obedece ao acaso. Em cada época existiria certo *código de saber* sistematizado entre as franjas mágicas da história onde novidades emergem.

É por isso que Foucault lança a argumentação de que existiria um *inconsciente positivo do saber*, uma espécie de *a priori* histórico que escapa à forma científica dos saberes especializados e a consciência do pesquisador à medida que se desloca da maneira racional e objetiva de pensar: os ilustrados não se deram conta de onde estavam os limites que os permitiam ver e dizer e nós mesmos pouco podemos predizer qual *novidade* emergirá no umbral de nosso presente. Esse *a priori* não obedece a qualquer destinação da história, como

---

<sup>48</sup> MAUSS, *Sociologia e antropologia*, p. 151.

se tudo já fosse previamente escrito, mas sim aos campos de forças e potências que ditam condições de possibilidades para os saberes, as práticas e todo um campo científico.

A grande novidade em termos de análise fica por conta de que esse todo esse movimento obedece a um tipo de coerência e compreensão que cruzam *sincronia* e *diacronia* aos acontecimentos<sup>49</sup>. Dois ou mais enunciados se dispersam simultaneamente estando relacionados entre si por formas *acausais*. A sincronia não é nem cronológica, onde um evento se assume em sequência do outro, nem casual, onde eles se ligariam de modo fortuito. Não obstante, haveria entre eles uma forma *diacronia* sucessiva no correr do tempo que encadeia os acontecimentos como se encadeiam as frequências na música experimental da vida: ainda que não sejam harmônicas como em uma orquestra, os campos de forças regem um tipo de vibrações próprias que enlaçam as semelhanças e as diferenças entre os seres. Haveria nesse *a priori* histórico uma espécie de força paradigmática que concentra as condições de possibilidades para os campos epistemológicos regentes em cada época e espaço. Uma assinatura.

Não se pode restringir o pensamento mágico ao modelo humanista, que liga a vida permanentemente aos julgamentos de valores baseados “em certas concepções do homem que são tomadas emprestadas da religião, das ciências e da política”<sup>50</sup> porque ele permite questionar as fronteiras entre natureza e cultura e também nos alerta de que não seríamos tão conscientes e senhores da nossa própria vida, como o discurso do esclarecimento nos fez acreditar. Vale lembrar que a magia se estabelece entre o umbral da consciência e da inconsciência, na superfície daquilo que cruza o visível e o invisível, destino e acaso.

## IMPLICAÇÕES ÉTICO-ESPIRITUALISTAS

A título de considerações finais, a leitura diagonal e filosófica que teço convoca pensarmos a arqueologia como uma espécie de *anticiência de assinaturas*, mais próximo do que Foucault denomina por *enunciado*, o qual opera a função de existência que cruzaria as palavras e as coisas e parece orientar a psique através de sinais que lhe são enviados pelo cosmo. Tal cruzamento possibilita resgatar linhas de fuga epistemológicas silenciadas pela ascensão do pensamento ilustrado e pelo modelo científico e humano que vigora na atualidade. Nesses termos, do mesmo modo com que a arqueologia engloba uma zona fronteira de disciplinas - como a hermenêutica, o estruturalismo, a semiologia ou a psicanálise - e delas se difere, procurei mostrar que o exercício arqueológico foucaultiano também ancora as suas noções essenciais na magia, práticas de transformação de si condenadas ao silenciamento pela maneira disciplinar, científica e humanista de pensar.

Por exemplo, tanto os enunciados são as assinaturas que conjuntos de signos (pode ser uma frase, uma proposição, um símbolo, etc.) recebem pelo direito de existirem, como a prática discursiva é extraída da noção de *siná*<sup>51</sup>. Ademais, procurei mostrar como o pensamento arqueológico funciona tomando uma relação estreita entre o *a priori* histórico e

---

<sup>49</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 151.

<sup>50</sup> FOUCAULT, *Ditos e Escritos II*, p. 342.

<sup>51</sup> Cf. DOSSE, *Renascimento do acontecimento*, p. 161.

o *mana*, condição mesma da experimentação da magia e da criação em geral. Essa relação permite causar uma inteira problematização da maneira intelectual com que o humano restringiu a sua forma de pensar<sup>52</sup>.

O que a arqueologia foucaultiana parece produzir em termos de novidade histórica é pensar o paradigma das semelhanças, à luz da própria filosofia da diferença, excedendo a magia para além dos postulados entre analogia e simpatia, ancorando-os nos termos de uma ontologia do presente que pudesse friccionar os saberes humanistas pelos quais o sono antropológico confinou um tipo de filosofia crítica. Quando magia e filosofia se encontram, podem ser ensaiadas – em termos de cuidado e espiritualidade – outras regras do jogo, que excederiam técnicas de si em geral reduzidas ao campo artístico. Movimento presente nos últimos cursos de Foucault.

É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é.<sup>53</sup>

Tornar-se diferente do que se é, eis o mote da ética pensada por Michel Foucault. A ética é uma atividade intimamente relacionada à experimentação da liberdade como possibilidade de buscar por outras maneiras de viver, as quais não implicam na renúncia de si, mas convoca outro tipo de espiritualidade enquanto força criadora do ser.

No horizonte de seu projeto filosófico, o não condicionamento do saber e do discurso à ciência e à disciplina já percebido em seu período arqueológico abre também outras possibilidades de nos relacionarmos eticamente. Ética aqui deve ser entendida pela maneira como cada um se relaciona consigo mesmo, o modo como nos autorizamos ou não a praticar certa coisa, a fazer isto e não aquilo<sup>54</sup>. Esta relação reverbera no conjunto de afetividades vividas com o outro - tanto o outro de nós mesmos como os outros em geral - e também para com o mundo habitado. Dessa maneira, o sujeito se constitui e se transforma em indissociável relação imanente à própria vida – como ator e objeto – daquilo que cria em sua existência.

Nessa senda, um caminho para pensarmos a ética aliada à espiritualidade enquanto o trabalho estabelecido como diferenciação sobre aquilo que somos parece menos complexo do que imaginamos: não reside em Deus, como lido pela tradição dualista e transcendente, tampouco numa vida exterior que não seja essa, mas estaria cravada nas insígnias de nós mesmos, assinaturas pensadas enquanto enunciados existentes no próprio corpo em que habitamos aqui e agora. É por isso que a arqueologia encontra na magia uma *atitude-limite* em forma de crítica situada nas fronteiras entre a semelhança e a diferença, “como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos”<sup>55</sup>, o que poderia nos mostrar um tipo

---

<sup>52</sup> Cf. MAUSS, *Sociologia e antropologia*, p. 142.

<sup>53</sup> FOUCAULT, *Ditos e Escritos II*, p. 305.

<sup>54</sup> Cf. GROS, *Desobedecer*, p. 21.

<sup>55</sup> FOUCAULT, *Ditos e Escritos II*, p. 348.

de ethos que não silenciasse os saberes ligados a loucura como o extraordinário da vida no tempo presente.

## ARCHEOLOGY AND MAGIC

Abstract: Nature leaves nothing without signing. Such gesture of emitting signals sounds like an ethical purpose that cannot be understood in the light of the human sciences. From a different perspective of the contemporary scientific discourse, the general purpose of this paper will be to describe the game of shadows by which Michel Foucault's archeology approaches the paradigm of magic. Magic is a spiritual practice with oneself, with one another, and with the world, which cannot be reduced to the representation and the meaning. My hypothesis tries to investigate to what extent the paradigm of magic is present in the archaeological writings, even though Michel Foucault scarcely refers directly to it, a task that implies an excavation of the tracks left between the lines of his thought, as did his contemporary Giorgio Agamben. To this end, I will focus on the resonance between the concepts of (a) *statement* and *signature* and (b) historical *a priori* and *mana*. We acknowledge that *statement* and historical *a priori* are two central operators to the archaeological thought. My task will be to show that they are intimate with *signature* and *mana*, both notions from the field of magic. It will not be difficult to realize that archeology drinks like a fish the paradigm of magic. Such interpretation allows us to think how knowledge and practices have been eclipsed since secularized thinking and Enlightenment. Thus, archeology is signalized as a kind of anti-science of signatures, a kind of an *ethos* which is unveiled so far.

Keywords: archeology – magic – statement – signature – Michel Foucault.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. *Signatura rerum* – sobre el método. Córdoba: Adriana Hidalgo Editora, 2009.

\_\_\_\_\_. *O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros*, trad. Andrea Santurbano, Patricia Peterle, 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

BENJAMIN, W. Destino e caráter. In: *Iluminacionem*. Frankfurt: Fischer Verlag, 1981.

\_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*, obras escolhidas vol. 1, Trad. Sergio Paulo Rouanet, 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CARVALHO, A. F. “Foucault e a espiritualidade como o real da filosofia: do ultrapassamento de si ao ultrapassamento do mundo”. *Fermentario*, nº 8, Vol. 2, p. 1 – 16, 2014.

\_\_\_\_\_. Anarqueologia e aleturgia em Foucault: e se as verdades fossem outras para a educação? In: CORTÉS, O. P.; VACA, M. T. S.; BERNAL, O. O. E; (org). *Pensar de otro modo. Herramientas filosóficas para investigar en educación*. Tunja, Editorial UPTC: 2017.

DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Sant’Anna Martins; revisão Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.

\_\_\_\_\_. *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, 1ª ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2015.

DÍAZ, E. *A filosofia de Michel Foucault*. Trad. Cesar Candiottto, 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

DREYFUS, H. RABINOW, P. *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica* (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DOSSE, F. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix*. Trad. Constança Morel, São Paulo: Editora Unesp, 2013.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. Coletivo Sycorax, São Paulo, Elefante, 2017.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail, 8ª ed., Martins Fontes: São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves, 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Ditos e Escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Org. e Sel. De Textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

FREITAS, A. S. de. “O cuidado de si e os perigos de uma ontologia *ainda* sem cabimento: o legado ético-espiritual de Foucault”. *Pro-posições*. v. 25, nº 2 (74), p. 121-138, maio-ago, Campinas-SP, 2014.

GERNET, L. *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1984.

GROS, F. *Desobedecer*. Trad. Célia Euvaldo, São Paulo: Ubu Editora, 2018.

LECOURT, D. A Arqueologia e o Saber. In: *O Homem e o Discurso: A arqueologia de Michel Foucault*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MACHADO, R. *A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas*. Ano V, nº 5. São Paulo: Revista Discurso (USP), 1974.

\_\_\_\_\_. *Foucault, a ciência e o saber*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

PERENCINI, T. B. “O enunciado no pensamento arqueológico de Michel Foucault”. *Kínesis*, v.VII, nº 15, p. 135–150, Marília-SP, 2015.

\_\_\_\_\_. *Uma arqueologia do ensino de filosofia no Brasil: Formação discursiva na produção acadêmica de 1930 a 1968*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2017.

\_\_\_\_\_. “Tarot como prática possível ao processo de individuação”. *Revista Jung Marília*, Vol. 1, n. 1, p. 10-34, Marília-SP, 2018.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*, Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Cosac Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. “Reativar o animismo”. *Cadernos de Leitura*, nº 62, Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017.

VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

## RESENHA

### ***FOUCAULT AND THE HUMAN SUBJECT OF SCIENCE, DE GARÐAR ÁRNASON***<sup>56</sup>

*Jonas Muriel Backendorf*<sup>57</sup>

Uma das mais importantes tarefas da filosofia é apontar para as conexões existentes, mas nem sempre percebidas, entre os diversos âmbitos do conhecimento. O sucesso na execução dessa tarefa é tanto maior quanto mais concretamente consegue, quem a pratica, unir a necessidade de ampliação do pensamento com a profundidade da compreensão. O exercício arqueológico, nesse sentido, conforme concebido por Foucault, é uma filosofia por excelência, na medida em que não apenas aponta para aquilo que as diversas áreas do conhecimento ignoram umas em relação às outras, mas, principalmente, porque procura perscrutar aquilo que em nenhum desses âmbitos está aparecendo claramente. Seu objeto, desse modo, são sobretudo os pressupostos inconscientes das construções de conhecimento, isto é, os pressupostos não assumidos, os quais não dizem respeito ao conjunto específico de regras e práticas próprias a cada área do conhecimento, mas àquilo que, tomado no mais amplo sentido, caracteriza a racionalidade de uma época; permite separar os discursos que fazem “sentido” daqueles que não o fazem; delimita quem (e por que) preenche os pré-requisitos para falar com “legitimidade” sobre um assunto.

Alguém pode questionar se não é presunção demais sugerir, como faz Foucault, que um intelectual, para fazer jus à tarefa arqueológica, deva “ler tudo, estudar tudo”, de modo a “ter à disposição o arquivo geral de um período”<sup>58</sup>. Aqui está outra virtude do pensamento de Foucault. Se essa tarefa é ambiciosa demais, não significa que perca, por conta disso, sua relevância. Os pressupostos que influenciam nossas concepções de verdade estão aí e a questão não é decidir se devemos observá-los ou não, mas como enriquecer tal observação. Foucault jamais quis fornecer um modelo pronto de pensamento ou uma explicação

---

<sup>56</sup> Resenha do livro de ÁRNASON, Garðar. *Foucault and the Human Subject of Science*. Cham: Springer, 2018, 117p.

<sup>57</sup> Doutorando no curso de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail de contato: jonasb90@hotmail.com.

<sup>58</sup> FOUCAULT *apud* ÁRNASON, Garðar. *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 7.

completa sobre o que quer que fosse. Sua própria trajetória intelectual, como ele mesmo diz repetidas vezes, é um exercício de transformar e ampliar as próprias barreiras de pensamento. “Sou um experimentador, não um teórico”<sup>59</sup>. Seu trabalho pode ser visto como “uma caixa de ferramentas”<sup>60</sup>, que não contém, por óbvio, todas ou as melhores ferramentas, mas que sem dúvida contém as que o autor, enquanto intelectual engajado, pode conquistar e comunicar.

O livro de que aqui me ocupo carrega as virtudes do trabalho filosófico e do intelectual engajado de modo exemplar. Seu autor não apenas apresenta o pensamento arqueológico de Foucault em seus mais fundamentais aspectos, mas também o desenvolve e o aplica a dois casos um tanto exóticos, e, também por isso, valiosos para a compreensão das teias relacionais entre a ciência, como a mais crível portadora do discurso “verdadeiro”, e os sujeitos, como objetos e alvos dos “efeitos de poder” dessa compreensão descalibrada da ideia de verdade. O autor se utiliza de dois estudos científicos i) sobre os canhotos, ii) sobre os islandeses. Ao fornecer uma abordagem própria sobre os pressupostos subjacentes aos estudos desses dois grupos, Árnason atualiza a aplicabilidade do método arqueológico de Foucault e evidencia como mesmo naquilo que à primeira vista parece pouco relevante do ponto de vista ético e político (como se vê mais precisamente no caso dos canhotos), questões profundas sobre poder e manipulação se manifestam de modo tão vivo quanto em qualquer outro dos assuntos em que esses componentes aparecem mais explicitamente (como se vê no caso dos estudos feitos com grupos historicamente oprimidos).

Árnason atua como pesquisador do Institute of Ethics and History of Medicine da Universidade de Tübingen (Alemanha), e exerceu a mesma atividade nas universidades de Manchester, Helsinki e Hannover. Conta com mais de duas dezenas de importantes publicações, majoritariamente sobre os aspectos éticos e políticos do fazer científico.

*Foucault and the Human Subject of Science* é estruturado em cinco capítulos (incluindo a introdução) mais uma conclusão. Essa estrutura pode ser adequadamente dividida em duas partes: a primeira (composta pelos capítulos um, dois e três), expõe o trabalho arqueológico de Foucault sob diferentes recortes. A segunda (composta pelos capítulos quatro e cinco), traz os já mencionados estudos de caso desenvolvidos pelo autor a partir da base teórica foucaultiana. O objetivo de Árnason ao escrever o livro, em suas próprias palavras, foi “oferecer uma maneira de resistir à ciência, questionando exatamente os discursos da verdade e seus efeitos de poder”<sup>61</sup>. Antes que o leitor seja dominado por impressões negativas, entretanto, o autor esclarece:

Pode parecer que um projeto que quer nos ajudar a resistir à ciência esteja minando a ciência; um tal projeto pode parecer decididamente anti-ciência. Certamente não é isso que precisamos em tempos de negação das mudanças climáticas, recusa de vacinas e anti-intelectualismo de populistas de direita. Como um tipo de crítica

---

<sup>59</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 3.

<sup>60</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 7.

<sup>61</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 1.

científica, no entanto, este projeto não é mais anti-ciência do que a crítica literária é anti-literatura. O tipo de análise que estou propondo leva a ciência muito a sério.<sup>62</sup>

O capítulo introdutório traça um panorama geral da obra, enfatizando o modo como a ciência, apesar de vender a si mesma (com elevado sucesso) como reveladora de verdades isentas e neutras, é necessariamente carregada de relações de poder que eliminam sua pretensa neutralidade. Árnason apresenta a sua empreitada como uma “política da verdade”, uma contribuição para a crítica, em termos foucaultianos, ao mesmo tempo dos mecanismos de poder que subjazem o fazer científico e dos poderes que esse fazer exerce, imperceptivelmente, sobre a vida dos sujeitos por ele afetados. Muito mais do que “atacar o mensageiro”, fazer uma tal crítica da ciência é, portanto, esforçar-se no sentido de compreender o que está nas entrelinhas da atividade científica e evidenciar que não há uma “mensagem verdadeira” em termos transcendentais e neutros.<sup>63</sup>

O capítulo dois, “Foucault’s Archaeology of Knowledge”, discute os modos pelos quais se manifesta a abordagem arqueológica no pensamento de Foucault, desde suas primeiras sondagens até suas aplicações mais avançadas, como vemos nos estudos sobre loucura. De acordo com Árnason, a abordagem arqueológica de Foucault é mais ricamente encontrada em *Les mots et les choses (As Palavras e as Coisas)*, de 1966, sendo a posterior *L’Archéologie du Savoir (Arqueologia do Saber)*, de 1969, menos voltada para a abordagem prática, uma obra “abstrata e salpicada com terminologia inventivamente gratuita”<sup>64</sup>. Por esse motivo, a exposição de Árnason é centralizada na primeira. De acordo com o autor, abordar o conhecimento arqueologicamente é perscrutar a realidade que tornou um conhecimento possível. Influenciado, neste ponto, pela postura kantiana, Foucault estaria, desse modo, lidando com o “*a priori* histórico” do conhecimento.<sup>65</sup> Há, nesse sentido, um conjunto de pressupostos subjacentes, de condições de raciocínio e pensamento, bem como de possibilidade para os enunciados e discursos, que estão por trás e na base de toda formulação de verdade. A diversidade de teorias científicas, portanto, deve ser entendida como uma variação superficial, que se distingue da estrutura mais geral, que Foucault define como “episteme”, que a subjaz. A episteme “não determina o que é verdadeiro ou falso, mas o que pode ser verdadeiro ou falso”.<sup>66</sup>

Um trabalho intelectual que leve a sério a ideia de arqueologia de Foucault deve, portanto, dar conta não apenas daquilo que se manifesta nos discursos científicos, mas, principalmente, daquilo que está oculto, “inconsciente”<sup>67</sup> em um dado contexto. Essa esfera oculta envolve toda sorte de regras e critérios que legitimam a elaboração de conhecimento; “assim como a definição de uma unidade de comprimento é necessária para a prática de medir o comprimento, algumas regras podem ser necessárias para que haja conhecimento”<sup>68</sup>, e essas regras variam com o tempo: não têm, portanto, nenhum *télos* ou pureza abstrata que

---

<sup>62</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 2.

<sup>63</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 2.

<sup>64</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 7.

<sup>65</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 10.

<sup>66</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 11.

<sup>67</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 10.

<sup>68</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 11.

permita isolá-las das variações contextuais e históricas.<sup>69</sup> Da mesma forma, as variações e quebras nos discursos de verdade não representam, como geralmente se pensa, um movimento progressivo da irracionalidade para a racionalidade, assim como não podem ser atribuídas a um agente definido, consciente e orquestrador: são fruto de “um alinhamento incidental de várias estratégias e planos, de necessidades e ações locais [...] contingentes e aleatórios”.<sup>70</sup>

Na esteira das variações históricas dos discursos de verdade, *As Palavras e as Coisas* registra duas grandes quebras de episteme na cultura ocidental. A primeira, que teria ocorrido no séc. XVII, separa o pensamento renascentista do assim chamado “período clássico”; a segunda, datada do início do séc. XIX, marca a transição do período clássico para a modernidade. Basicamente, o que determina tais quebras é a mudança nas regras que organizam e estruturam o conhecimento, bem como o modo como a linguagem e os símbolos são produzidos e interpretados.<sup>71</sup> Central nessas quebras é o surgimento, no período “moderno”, do sujeito como objeto de conhecimento. “Na era clássica, o homem era o sujeito que conhecia, mas não um dos muitos objetos a serem conhecidos.”<sup>72</sup> Ao mesmo tempo, tem-se, nos nossos dias, a partir de tal interpretação, a necessidade de lidar com o fato de que “as ciências humanas e seu conhecimento do homem são contingentes e podem desaparecer como na moda do ano passado”<sup>73</sup>

O capítulo três, “Power, Knowledge, and the Politics of Truth”, que aparece como um pano de fundo para os dois estudos de caso que Árnason desenvolve nos capítulos finais, lida detidamente com a questão do poder, buscando evidenciar o modo como a relação entre conhecimento, políticas de verdade e poder é inescapável – não apenas nas ciências humanas, que foram o foco dos desenvolvimentos de Foucault, mas também nas ciências naturais. O autor procura demonstrar a centralidade que o problema do poder passou a ocupar no pensamento de Foucault nas obras *Surveiller et punir* (Vigiar e Punir), de 1975, e *Histoire de la Sexualité* (A História da Sexualidade), de 1976. Em ambos os casos, conhecimento e poder estão claramente imbricados. Uma primeira distinção fundamental a respeito disso é a que trata da própria definição de poder: para Foucault, o poder não se resume a relações verticalizadas e definidas entre uma parte que manda e outra que é mandada; o poder é “horizontal, difuso, dinâmico, ativo e criativo”<sup>74</sup>, isto é, está mais para uma rede que se estende por todos os âmbitos da esfera social. “Ninguém possui poder, mas todos o exercitam”.<sup>75</sup> Árnason critica, em um passo que talvez pudesse ser definido como preciosismo conceitual excessivo, que, diferentemente do que sugere o próprio Foucault, tal noção de poder é apenas parcialmente nietzschiana:

A noção de poder de Nietzsche é *fisiológica*, no sentido de que sempre tem a ver com a natureza, condição e saúde de um ser vivo. O poder de Foucault é *relacional*, no

---

<sup>69</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 12.

<sup>70</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 35.

<sup>71</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 14.

<sup>72</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 22.

<sup>73</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 22.

<sup>74</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 32.

<sup>75</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 32.

sentido de que sempre tem a ver com as relações de alguém com os outros ou consigo mesmo, tem o efeito de restringir o pensamento, a ação e até o ser (isto é, afetar o que se pode fazer, o que se pode pensar e o que se pode ser).<sup>76</sup>

Árnason destaca dois modos centrais pelos quais se manifestam as relações de poder e conhecimento: o primeiro diz respeito ao modo como os discursos de verdade geram definições específicas, rotulações e classificações arbitrárias sobre quem é o ser humano (algo que impacta diretamente na concepção daquilo que *pode ser*); o segundo é o biopoder, que envolve sobretudo o controle daquilo que pode e não pode ser dito dentro da esfera do que “faz sentido” (e que impede, por exemplo, que o falante seja automaticamente rotulado como um charlatão ou mesmo como um louco), em termos difusos que acabam por institucionalizar tal concepção em ambientes dotados de autoridade como a universidade e os laboratórios de pesquisa.<sup>77</sup> A relevância e necessidade, típica de um contexto social específico de disciplinamento, otimização de capacidades, aproveitamento das forças, ênfase na utilidade econômica etc. são um exemplo de fontes “inconscientes” do esforço, posteriormente visto como “científico” e “neutro” por conhecer a fundo o ser humano como um verdadeiro objeto de pesquisa. Essa relação se manifesta, por exemplo, na questão do encarceramento, que do ponto de vista superficial parece uma clara demonstração de progresso e “humanização” nas práticas penais, mas na verdade constitui simplesmente um modo de tornar o castigo mais “eficaz e útil para a gestão da população”.<sup>78</sup>

Um novo sistema de poder (em palavras-chave: difuso, sutil e eficiente, em vez de direto, bruto e ineficiente) exigia uma nova maneira de pensar sobre crime, punição e criminosos. Agora era necessário conhecer não apenas o ato criminoso, mas também os próprios criminosos e delinquentes, a fim de puni-los, corrigi-los e discipliná-los.<sup>79</sup>

O capítulo quatro, “Left-Handers as Subjects of Science”, abre os aspectos de maior originalidade da obra de Árnason: apresenta o primeiro dos dois estudos de caso em que o autor interpreta, lançando mão do método crítico de Foucault, questões atuais, envolvendo os conflitos entre poder, conhecimento e verdade. Com o objetivo de evidenciar o modo como concepções sociais, políticas e econômicas (“pré-científicas”, mas que não precisam, necessariamente, ser definidas como uma *episteme*)<sup>80</sup> contaminam os discursos de verdade científicos, o autor traça, no caso dos canhotos, uma linha que vai desde as concepções mitológicas sobre pessoas que usam a mão esquerda (concepções que associam, p. ex., o lado esquerdo ao “diabólico”, “aberrante”, “maligno”, etc.)<sup>81</sup> até os estudos estatísticos que pretendem demonstrar objetivamente que tais pessoas vivem menos do que os destros. Segundo Árnason,

---

<sup>76</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 33.

<sup>77</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 43.

<sup>78</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 35.

<sup>79</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 38.

<sup>80</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 60.

<sup>81</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, pp. 60-65.

[...] essa preocupação histórica está intimamente relacionada a das arqueologias de Foucault, em particular sobre a existência de condições e restrições históricas necessárias para a produção de conhecimento científico. [...] procuro demonstrar a arbitrariedade do conceito científico de canhoto e a contingência histórica do conhecimento científico, tal como ele se constitui, sobre canhotos.<sup>82</sup>

É ao mesmo tempo curioso e em certo sentido revoltante perceber como um conceito como o de “canhoto”, para o qual não se tem uma explicação sequer próxima de receber o título de “conclusiva”, é tomada arbitrariamente como objeto de estudo e, adicionalmente, dados estatísticos limitados são manipulados de modo a gerar uma espécie de confirmação previamente almejada. Isso se verifica na postura típica e lastimável, por parte de cientistas como Stanley Coren (um dos mais engajados na tese da vida mais curta dos canhotos), que baseia suas afirmações conclusivas, mesmo que a partir de bases claramente limitadas, na sua autoridade científica, desacreditando críticos por não serem cientistas e por supostamente não falarem a partir do local adequado: os laboratórios.<sup>83</sup>

Como ser destro é a norma, presume-se que quando tudo dá certo no desenvolvimento neurológico de uma criança, ela se torna destra. Se algo der errado, pode resultar canhota. Muitos cientistas, entre eles Stanley Coren, acreditam que alguns casos de canhotos são patológicos dessa maneira. Coren postulou incansavelmente que a mão esquerda é um marcador para uma variedade de doenças e anormalidades, argumentando que, se algo der errado no desenvolvimento neurológico para que uma pessoa se torne canhota, é muito provável que outra coisa esteja errada também.<sup>84</sup>

De uma necessidade social de lidar com o “problema” dos canhotos (sobretudo nas escolas e demais ambientes de formação), passando pela demanda, típica da época, por “respostas científicas”, bem como por informação economicamente útil (se os canhotos são “especiais”, há um enorme nicho mercadológico a ser explorado), até o viés de confirmação dos canais de divulgação (revistas científicas, jornais e programas televisivos), todas as etapas desse processo evidenciam um enorme conjunto de pressupostos sustentando uma noção de “verdade científica” que, estritamente falando, é tudo menos científica (no sentido neutro e objetivo que emana da nossa imagem de ciência).<sup>85</sup> A reação de revolta que se sente ao tomar conhecimento dos mínimos detalhes de um tal assunto constitui precisamente um dos aspectos que demarcam a relação de poder envolvida em tal modelo de estudo: os sujeitos enquadrados nesse grupo, alvos das conclusões estereotipadas da “verdade” científica, resistem à pesquisa e podem fazê-lo, sugere Árnason, de modo mais consistente a partir de abordagens críticas como a que o autor apresenta.

---

<sup>82</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 60.

<sup>83</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 73.

<sup>84</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 69.

<sup>85</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, pp. 65-70.

O capítulo cinco, “Icelanders as Subjects of Science”, segue roteiro semelhante ao capítulo anterior. Inicia apontando como visões pré-científicas sobre islandeses, como as histórias (em parte verdadeiras, em parte mitológicas) sobre a história da população do país, bem como interesses supostamente científicos (que em verdade estiveram sempre calcados no raciocínio de que era preciso acompanhar os avanços da era tecnológica) acabaram por levar à execução de um projeto de catalogação e armazenamento amplo e universal de informações privadas e íntimas dos habitantes do país. Neste segundo caso, a noção de biopoder de Foucault se manifesta vivamente: graças a um discurso socialmente convincente de “revolução genética”, chegou-se a uma realidade em que a população inteira de um país se tornou cobaia, “literalmente, em uma população totalmente informativa de animais de laboratório”<sup>86</sup>, para o benefício da “ciência” e da “economia”.<sup>87</sup>

Os principais aspectos, do ponto de vista crítico, deste caso são elencados pelo autor da seguinte maneira: i) confidencialidade dos dados privados (uma única empresa, que coletaria e armazenaria os dados, aparece como “garantia” de seu uso apenas para fins “legítimos”); ii) consentimento “presumido” dos envolvidos (que, para boa parte das informações, incluindo dados de saúde, devem se manifestar, enviando um formulário específico, para que seus dados não sejam coletados); iii) acesso à informação (a empresa responsável detém os direitos exclusivos de uso dos dados, e uma cláusula específica aponta que a permissão para pesquisas só ocorre se não houver conflito com os interesses comerciais da empresa); iv) discriminação genética (nada impede que, por exemplo, empresas de seguro utilizem tais dados para alterar suas políticas de preço e aprovação de seguros). Eis alguns dos principais aspectos que, segundo os defensores de tal projeto, não interferem no estatuto de verdade e na confiabilidade científica do projeto. Não menos importante é a constatação adicional feita por Árnason: “[a]tualmente, o sistema de saúde islandês é em grande parte público, oferecendo atendimento universal de saúde com taxas moderadas ao usuário, mas a tendência é de privatização.”<sup>88</sup>

Um aspecto digno de destaque neste caso são as semelhanças, segundo Árnason, entre o discurso da “revolução genética” e os discursos eugenistas do início do século passado. A ideia de progresso humano e de aperfeiçoamento do povo islandês - considerado como “o povo mais geneticamente homogêneo do mundo”<sup>89</sup> (algo que os estudos propriamente genéticos, que são justamente tomados como a autoridade no assunto, não confirmam) –<sup>90</sup> somada à ideia de uma raça evolutivamente mais forte do que qualquer outra, graças às condições geograficamente difíceis e a uma série de eventos (erupções, pragas e invernos brutais) formula um discurso que compartilha hoje da mesma estrutura lógica de então. O peso ideológico de um tal discurso, segundo Árnason, foi um dos fatores mais decisivos para tornar os islandeses “sujeitos dóceis e felizes da ciência genética”<sup>91</sup>. Com relação a isso, o cientista e diretor da empresa que lidera o projeto diz, por exemplo, o

---

<sup>86</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 86.

<sup>87</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 83.

<sup>88</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 85.

<sup>89</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 95.

<sup>90</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 99.

<sup>91</sup> ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 88.

seguinte: “[q]ualquer um que pode mencionar experimentos nazistas e esse banco de dados na mesma frase *não merece morar na Islândia*”.<sup>92</sup>

O conteúdo de *Foucault and the Human Subject of Science*, por esses motivos (e por outros que apenas uma discussão mais extensa poderia evidenciar), gera uma leitura instrutiva e verdadeiramente interessante. Em parte, é preciso dizer, isso se deve ao sabor do pensamento de Foucault, que constitui a base teórica do livro de Árnason. Mas outra parte não menos significativa se deve ao esforço original de Árnason por avançar na reflexão crítica de Foucault abordando casos concretos e pouco notados pelos críticos da ciência atual. E, mais do que tudo, importa destacar que o autor empreende tal crítica sempre com o cuidado de enfatizar, em vista da obscuridade crescente da nossa época, que sua abordagem não representa um ataque ao fazer científico em si, mas uma forma de avançar no esclarecimento e no alargamento das barreiras desta que é, hoje, sem dúvida, a principal autoridade quando o assunto é a “verdade”.

---

<sup>92</sup> STEFÁNSSON, Kári *apud* ÁRNASON, *Foucault and the Human Subject of Science*, p. 89 (nossa ênfase).

## TRADUÇÃO

### UM FOUCAULT NEOLIBERAL?<sup>1</sup>

*Edgardo Castro*<sup>2</sup>

*Tradução: Mario Antunes Marino*<sup>3</sup>

Resumo: Este artigo trata dos cursos de Michel Foucault dos anos de 1978 e 1979 sobre o liberalismo e o neoliberalismo. A partir desses cursos, propõe elucidar suas circunstâncias históricas, a concepção do liberalismo como racionalidade política crítica e sua projeção nas pesquisas posteriores do autor. Nesse sentido, traz também algumas considerações críticas acerca da recepção da relação de Foucault com o pensamento liberal e neoliberal.

Palavras-chave: Liberalismo – esquerda política – crítica – veridicção – segurança.

#### 1. INTRODUÇÃO

Todo leitor seriamente interessado nos trabalhos de Michel Foucault se depara, de maneira quase imediata, com três dificuldades. Primeiramente, as declarações do próprio autor acerca de si e de seu trabalho; em seguida, a projeção de seu pensamento, que deu luz

---

<sup>1</sup> CASTRO, “¿Un Foucault neoliberal?”. In: *RFPF – Revista Latinoamericana de Filosofía Política*. Buenos Aires, Vol. VII, nº 2, p. 1-32, 2018.

<sup>2</sup> Pesquisador do Centro de Investigaciones Filosóficas/Conicet. Professor titular da Escuela de Filosofía da UNSAM em Buenos Aires.

<sup>3</sup> Mestre e doutorando em Filosofia pela FFLCH/USP.

ao que se poderia denominar com propriedade uma vulgata foucaultiana. Por fim, a proliferação de publicações póstumas.

Com relação à primeira dificuldade, Foucault declarou, por exemplo, jamais ter sido um estruturalista nem ter utilizado o termo “estrutura” em *As palavras e as coisas*<sup>4</sup>. Ele também afirmou que nunca se ocupou de Filosofia<sup>5</sup> e, portanto, que suas investigações não pertencem a este campo<sup>6</sup>. Em geral, tais afirmações são contraditórias com os fatos ou com outras declarações do próprio autor e se neutralizam de algum modo. Na verdade, o termo “estrutura” aparece numerosas vezes na obra mencionada. Foucault também afirmou, com a mesma ênfase, que seu trabalho não pertence nem à História nem à Sociologia, mas à Filosofia<sup>7</sup>. Ademais, para contrariar todos os rótulos que lhe atribuíram (esquerdista, marxista, niilista, antimarxista, positivista, neoliberal, tecnocrata etc.), afirmou que, embora separadamente não façam sentido, tais rótulos podem ter um sentido quando tomados em conjunto<sup>8</sup>.

Entretanto, a segunda dificuldade é mais relevante. Quase imediatamente após sua morte, instalou-se uma imagem de Foucault que, em grande medida, tomou forma a partir das elaborações de Gilles Deleuze no período 1985-1987.<sup>9</sup> De um ponto de vista teórico, Foucault aparece como um pensador sísmico, que atravessou longas crises marcadas por pausas na publicação de seus livros<sup>10</sup> e cujo percurso pode se dividir em três etapas ou fases (arqueológica, genealógica e ética). De uma perspectiva política, Foucault aparece como um pensador cujas análises das formas de exercício do poder promovem uma crítica constante e radical das instituições (o asilo, os hospitais, o saber, o encarceramento, as escolas, o Estado), mas sem propor outras. Embora ele (segundo as formulações do próprio Deleuze), mostrando uma fissura aberta através da qual a irrupção das forças externas – a Vida, para Deleuze –, juntamente com as formas internas de resistência, podem mudar o diagrama instável dessas instituições historicamente estratificadas,<sup>11</sup> abrindo assim a possibilidade de um Foucault, se não revolucionário, pelo menos reformista.

A proliferação de trabalhos seus publicados postumamente – a terceira dificuldade que apontamos – é, em primeiro lugar, uma questão quantitativa. Em 1994, dez anos após a morte de Foucault, publica-se a coletânea intitulada *Dits et écrits*, uma compilação de artigos, intervenções e textos mais ou menos breves que apareceram em diferentes publicações. Não se trata de inéditos, mas da reunião de publicações que se encontravam dispersas, e que agora aparecem ordenadas cronologicamente em quatro volumes,<sup>12</sup> tornando mais acessíveis cerca de três mil páginas do autor. A partir de 1997, inicia-se a edição de seus cursos ministrados

---

<sup>4</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber*, p. 225.

<sup>5</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. 1, p. 1361.

<sup>6</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. 1, p. 633.

<sup>7</sup> FOUCAULT, *Segurança, território, população*, p. 5.

<sup>8</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*. v. 2, p. 1412.

<sup>9</sup> Em certa medida em forma de homenagem póstuma, Gilles Deleuze realiza dois cursos sobre o pensamento de Foucault na Universidade Paris-8 Saint-Denis: *Foucault: les formations historiques (1985-1986)* [trad. bras.: DELEUZE, 2018] e *Foucault: Le pouvoir (1986-1987)* [s.t.]. Em 1986, Deleuze publica *Foucault* (DELEUZE, 1988) e em 1987 pronuncia sua célebre conferência, também dedicada ao pensamento de Foucault, “Qu’est-ce que um dispositivo?” [“O que é um dispositivo?”]. In: *id.*, 2016].

<sup>10</sup> DELEUZE, *Conversações*, p. 139.

<sup>11</sup> Esta imagem foi esboçada pelo próprio Deleuze em seu “diagrama de Foucault” (DELEUZE, *Foucault*, p. 128).

<sup>12</sup> [Nota do tradutor (doravante ndt)]. O presente artigo usa a edição de *Dits et écrits* de 2001, em dois volumes.

no Collège de France entre 1970 e 1984, dos quais, exceto algumas aulas, dispunha-se apenas de gravações cuja consulta pública era limitada. Essas aulas compõem um total de 13 cursos cuja publicação foi concluída em 2015. Além desses cursos, publicou-se outros na Bélgica e nos Estados Unidos, bem como conferências e programas de rádio. Somente do ponto de vista do material impresso (pois circulavam versões gravadas), essas publicações podem ser consideradas inéditas. O limite estrito entre o publicado em vida e o inédito (ou seja, sem que circulassem versões dispersas ou orais) foi transposto apenas recentemente com a publicação, depois de quase trinta e cinco anos de espera, de *Les aveux de la chair*, o quarto volume de *História da sexualidade*.<sup>13</sup>

Não é possível estimar nem o alcance nem o ritmo das publicações futuras. No entanto, para se ter uma perspectiva sobre isso, basta pensar que, nos Fundos Foucault, atualmente depositados na Bibliothèque Nationale de France, há uma série de vinte e nove cadernos que constituem uma espécie de diário intelectual, onde Foucault registrou suas leituras e reflexões de 1960 até o ano de sua morte. E há também numerosos cursos dos quais não circulam versões orais. Por exemplo, um em São Paulo e outro na Tunísia que podem ser considerados, respectivamente, uma introdução e uma continuação de *As palavras e as coisas*.

Ora, se, como já assinalamos, a primeira dificuldade – as afirmações de Foucault sobre si mesmo e sua obra – acaba sendo neutralizada, a situação das duas dificuldades seguintes – a existência de uma vulgata foucaultiana e a proliferação de escritos póstumos – é mais complexa. Sem entrar em mais detalhes, gostaríamos de salientar que essas duas dificuldades entram em colisão. A proliferação de escritos póstumos vai muito além da mera questão quantitativa e põe sob suspeita a imagem habitual do pensamento foucaultiano, tanto do ponto de vista teórico quanto político. De fato, à luz do estado atual das publicações, é difícil argumentar que tenha havido longas pausas no trabalho intelectual de Foucault, ou que ele tenha passado de forma abrupta ou sísmica de uma das etapas com que se costuma balizar seu percurso para outra, depois de atravessar uma crise profunda. E essa proliferação de publicações também põe em dúvida a imagem de um filósofo, como dissemos, senão revolucionário, pelo menos reformista, ou, em todo caso, puramente de esquerda. Por um lado, nos encontramos com alguém que não parou de pensar nem de publicar e que, embora tenha mudado de posição e reformulado seus problemas, fê-los deslocando-se cuidadosamente. E, por outro lado, com um pensador que, no final da década de 1970, não apenas interessou pelo liberalismo e neoliberalismo econômicos (por exemplo, o ordoliberalismo da Escola de Friburgo e o neoliberalismo da Escola de Chicago) mas, como Michael Behrent apontou, mostra-se atraído por ele e, quando é crítico ao liberalismo, parece sê-lo porque não o considera suficientemente liberal<sup>14</sup>. Sobre esta questão, Serge Audier se expressa na mesma direção: “Foucault não foi, como acreditaram ou foram persuadidos seus leitores, o grande teórico de uma crítica radical e monolítica do neoliberalismo, no qual teria

---

<sup>13</sup> Foucault, de fato, enviara o manuscrito do quarto volume da *História da sexualidade* para a editora Gallimard pouco antes de sua morte, mas não tivera tempo nem forças suficientes para corrigir a versão editorial. *Les Aveux de la chair* (FOUCAULT, 2018a) foi publicado apenas em fevereiro de 2018.

<sup>14</sup> ZAMORA, *Critiquer Foucault*, p. 40, 44.

visto o Mal contemporâneo”<sup>15</sup>, e “em seus textos e intervenções encontramos muitas críticas – e quão virulentas! – do comunismo, da situação na Polônia, da Union de la Gauche, do governo socialista etc., mas nenhuma crítica direta ao neoliberalismo”<sup>16</sup>.

Vale a pena assinalar que este interesse de Foucault pelo liberalismo e o neoliberalismo tem sido objeto de análises no âmbito dos *governmentality studies*, que ganharam impulso a partir do trabalho coletivo intitulado *The Foucault Effect*<sup>17</sup>, o qual propiciou a recepção de Foucault no mundo anglo-saxão. No âmbito do mundo acadêmico francês, este interesse foi objeto de dois trabalhos particularmente relevantes surgidos nos últimos anos: *La dernière leçon de Michel Foucault* de Geoffroy de Lagasnerie<sup>18</sup> e a obra de Serge Audier que acabamos de citar, *Penser Le “néolibéralisme”: le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*. No mundo de língua espanhola, Foucault tem sido frequentemente utilizado como um ponto de apoio crítico às correntes neoliberais. Entretanto, a relação do filósofo com o liberalismo não foi objeto de um estudo detalhado.

Ora, se nos detivemos nessas três dificuldades, as quais, como dizíamos, deve afrontar todo leitor interessado nos trabalhos de Michel Foucault, é porque a questão que aqui nos ocupa, a de um Foucault neoliberal, concerne a cada uma delas. Trata-se apenas de um rótulo para classificar seu pensamento? Devemos finalmente abandonar a vulgata foucaultiana, tanto teórica quanto política? A partir do material editado postumamente, qual é o sentido de falar de um liberalismo ou de um neoliberalismo foucaultiano? Tendo em conta os limites de um artigo, nossa intenção é responder a essas perguntas.

## 2. A DESUNIÃO DA ESQUERDA

O momento liberal e neoliberal do pensamento de Foucault se concentra no período entre os anos 1978 e 1980. Com o curso *Segurança, território, população* no Collège de France, o ano de 1978 marca a emergência do liberalismo como questão. De fato, as referências são escassas e secundárias em seus trabalhos publicados anteriormente. Encontramos uma única menção em *História da loucura na Idade Clássica*<sup>19</sup> e algumas poucas outras em *Nascimento da clínica*, neste caso a respeito da reorganização do ensino da medicina na época da Revolução Francesa<sup>20</sup>. Deve-se dizer o mesmo dos cursos precedentes ao mencionado e do material reunido em *Dits et écrits* até esta data. O ano de 1979, com o curso *Nascimento da biopolítica*, inteiramente dedicado ao liberalismo e sobretudo a neoliberalismo, representa o auge do interesse de Foucault por essas problemáticas.<sup>21</sup> O ano de 1980 encerra esse ciclo com o

---

<sup>15</sup> AUDIER, *Penser le « néolibéralisme »*, p. 385. Exceto indicação em contrário, quando remetemos a obras em outras línguas, as traduções são nossas [ndt: as citações foram traduzidas do idioma original para o português].

<sup>16</sup> AUDIER, *Penser le “néolibéralisme”: le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, p. 387.

<sup>17</sup> Cf. BURCHELL, GORDON, MILLER. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, 1991.

<sup>18</sup> Cf. De LAGASNERIE, *La dernière leçon de Michel Foucault: Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Fayard, 2012.

<sup>19</sup> FOUCAULT, *História da loucura na Idade Clássica*, p. 364.

<sup>20</sup> FOUCAULT, *Nascimento da clínica*, p. 54-55; 57-58; 91-93; 96.

<sup>21</sup> É preciso ter em mente que, mesmo que ministrados em 1978 e 1979 e disponíveis durante anos em registros sonoros, os cursos *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica* foram publicados mais recentemente em 2004 [ndt: a tradução brasileira apareceu em 2008].

curso dedicado, segundo o resumo do curso redigido por Foucault, “a certos aspectos do pensamento liberal”<sup>22</sup>. Há poucas referências no ano de 1980, desta vez relevantes, em *Dits et écrits*, mas nenhuma em seus livros publicados posteriormente em vida: o segundo e o terceiro volumes de *História da sexualidade*, ambos de 1984, tratam da Antiguidade grega e romana.

Como observam Michel Senellart<sup>23</sup> e, em geral, a literatura secundária (por exemplo, Audier<sup>24</sup>), não apenas os acontecimentos que marcaram a vida política da França a partir do Maio de 68 motivaram o interesse de Foucault pelo liberalismo e o neoliberalismo; suas marcas e consequências podem ser percebidas nesses cursos de 1978 e 1979, e o conhecimento dessas circunstâncias históricas é incontornável para a sua compreensão apropriada. De fato, o próprio Foucault afirma que a questão do liberalismo se coloca “para nós em nossa atualidade imediata e concreta”<sup>25</sup>.

Em primeiro lugar, dessa atualidade deve-se ter muito presentes as controvérsias no seio da esquerda francesa decorrentes da reação dos próprios setores de esquerda contra a denominada Union de la Gauche (1972-1977). Em 1971, no congresso de Épinay, o Partido Socialista Francês (PS) – fundado dois anos antes com a integração, entre outras forças, da SFIO, a Sessão Francesa da Internacional Operária –, elege François Mitterrand secretário geral. Para diferenciar-se da conformação das frentes meramente eleitorais, sua estratégia política foi elaborar um programa comum de governo ao qual puderam aderir todas as forças afins, em particular o Partido Comunista Francês (PCF), com seu contingente de eleitores imprescindível. Sobre essa ideia e com a elaboração do denominado, precisamente, Programa Comum de Governo, em 1972 surgiu a Union de la Gauche. A possibilidade do PCF, por meio dessa aliança com o Partido Socialista, ascender ao governo – do qual havia sido expulso em 1947 – produziu no próprio PS uma fratura entre uma esquerda estatista e outra descentralizadora, aberta ao livre mercado e à iniciativa empresarial. De um lado François Mitterrand, de outro Michel Rocard, representante do que se denominou Deuxième Gauche [segunda esquerda]. Esta toma forma a partir do célebre discurso de Rocard no Congresso Socialista de 1977 em Nantes, intitulado justamente “Les deux cultures de la gauche”.

Os questionamentos dos próprios setores de esquerda ao PCF, entretanto, são muito anteriores: desde meados da década de 1940 tinham como alvo o alinhamento com a URSS, a negação por parte do PCF da existência de campos de concentração na União Soviética (conhecida muito antes da publicação do livro de Solzhenitsyn)<sup>26</sup> e a defesa das intervenções soviéticas nos países da Europa do Leste (como a invasão da Hungria em 1956). Um segundo

---

<sup>22</sup> FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, p. 294.

<sup>23</sup> FOUCAULT, *Segurança, território, população*, p. 498 sq. Michel Senellart foi o editor dos cursos *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica*. Assim como em todos os cursos de Foucault no Collège de France, Senellart conclui com um comentário intitulado “Situação do curso”, onde, precisamente, contextualiza os temas e os problemas abordados nas aulas. Apesar do excelente trabalho de edição, o comentário do curso de 1978 – que, na verdade, aborda os dois cursos, considerados por Senellart um “díptico” –, embora muito esclarecedor, não é exaustivo. Aquele do curso de 1979 é particularmente breve e deve ser abordado como uma continuação do anterior.

<sup>24</sup> AUDIER, *Penser le « néolibéralisme »*, p. 159-170.

<sup>25</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 31.

<sup>26</sup> A esse respeito, basta mencionar as controvérsias suscitadas pela publicação do livro do refugiado soviético Viktor Kravchenko, *J'ai choisi la liberté* (1948), a formação da Comissão Rousset, encarregada de indagar sobre a existência de campos de concentração na Rússia, e a utilização pela SFIO de um pôster com a localização desses campos na campanha eleitoral de 1951 (Cf. CHRISTOFFERSON, *Les intellectuels contre la gauche*, p. 69).

momento crítico no seio da cultura de esquerda foram os movimentos surgidos do Maio de 68, como as organizações maoístas *Vive la Révolution* e *Gauche Prolétarienne* (GP), que rapidamente adotaram posições politicamente opostas ao comunismo e ao socialismo, apoiando a democracia direta e propondo formas de ação anti-hierárquicas e antipartidárias.<sup>27</sup> Mas a fratura socialista de 1977 abriu um espaço de discussão e de questionamento muito mais amplo, que incluía os temas centrais do possível programa de governo das forças de esquerda. Por exemplo, começou-se a debater qual o sentido que tinham para a cultura de esquerda conceitos tais como democracia, liberdade, intervenção e presidência do Estado, a função das empresas, a nacionalização dos meios de produção e a autogestão.

Foucault participou do fórum organizado em 1977, cujo objetivo foi uma atualização do Programa Comum de Governo. Ainda assim, como notam os editores de *Dits et écrits*, Foucault limitou-se ao papel de intelectual específico, ou seja, limitou-se a questões específicas relativas à organização da medicina.<sup>28</sup> Em uma entrevista de 1983, refletindo acerca da situação da esquerda francesa nesses anos, ele torna explícitas tanto sua proximidade com as posições de Rocard quanto sua crítica àquelas representadas por Mitterrand<sup>29</sup>. Com relação ao PS, ele afirma explicitamente em uma entrevista de 1984:

É grave que o Partido Socialista multiplicou os programas, os textos, os projetos, e que nenhum deles representou um esforço de reflexão que permitisse supor um pensamento político novo e coerente. Era uma rapsódia de promessas, de quimeras mescladas com velhos restos ideológicos.<sup>30</sup>

A forma política do socialismo constitui um dos eixos de problematização do curso de 1979, precisamente por meio da confrontação com o liberalismo. Para nosso autor, existe uma racionalidade histórica, econômica e administrativa do socialismo, mas não uma racionalidade governamental, ou seja, uma medida “calculada da extensão, das modalidades e dos objetivos da ação governamental”<sup>31</sup>. Por isso, ele sustenta, o socialismo governou servindo-se da racionalidade governamental do Estado de polícia<sup>32</sup> (dando lugar, então, a um Estado hiperadministrativo) ou servindo-se também daquela específica ao liberalismo<sup>33</sup>. Para Foucault, não existe uma “governamentalidade autônoma do socialismo” (*loc. cit.*).

Várias razões explicam que essa problematização tenha lugar, no curso de 1979, no quadro denominado a questão alemã ou o modelo alemão: o fascínio que a socialdemocracia

---

<sup>27</sup> Surgida em maio de 1968 a partir da crise da *Union des Jeunes Communistes Marxistes-Léninistes*, a GP funcionou oficialmente até 1973. Dirigida por Benny Lévy, contou entre seus membros com um dos representantes máximos dos denominados *nouveaux philosophes*, André Glucksmann. A GP, crítica da representação política, era partidária da democracia direta e de todas as formas de revolta popular, mesmo que recorresse a formas violentas de ação.

<sup>28</sup> Ademais, sempre manifestou seu ceticismo a respeito das propostas de autogestão, sua oposição à nacionalização das empresas (FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 330) e aos tribunais populares (*ibid.*, 1515).

<sup>29</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 1272-1273.

<sup>30</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 1509.

<sup>31</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 123.

<sup>32</sup> “O Estado de polícia é um governo que se confunde com a administração, um governo que é inteiramente administrativo e uma administração que tem para si, atrás de si, o peso integral da governamentalidade” (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, 51).

<sup>33</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 124.

exercia, a aproximação, nesses anos, entre Valéry Giscard d'Estaing e Helmut Schmidt<sup>34</sup>, bem como o caso Klaus Croissant, o advogado alemão da Rote Armee Fraktion refugiado na França<sup>35</sup>. Em *Nascimento da biopolítica*, referindo-se às duas Alemanhas, Foucault afirma que “quando se cruza a fronteira que separa as duas Alemanhas [indo da Alemanha Ocidental para a Oriental], é claro que a questão que todo bom intelectual ocidental se formula é a seguinte: onde está o verdadeiro socialismo? Ali de onde venho ou lá para onde vou?”<sup>36</sup>. Por mais paradoxal que pareça, para Foucault o liberalismo “é uma palavra que nos vem da Alemanha”<sup>37</sup>.

Em segundo lugar, na atualidade que motiva e atravessa os cursos de 1978 e 1979, deve-se ter presente as repercussões do livro de Solzhenitsyn, *Arquipélago gulag* (publicado na França em 1973) e a importância da figura política do dissidente vindo do Leste europeu. Para além das manifestações acerca deste livro, que eram parte do jogo político da época, não parece razoável sustentar, conforme Christofferson mostrou detalhadamente, que logo certos intelectuais atribuíram um caráter revelador à obra.<sup>38</sup> Como já apontamos, a existência de campos de concentração na URSS era conhecida há muito tempo, assim como os fracassos do modelo soviético. Aquilo que se poderia denominar “efeito Gulag” deve muito mais à problemática da esquerda na década de 1970 do que às revelações do dissidente russo. Na verdade, a publicação da obra de Solzhenitsyn foi a ocasião para denunciar os possíveis riscos totalitários da aliança entre o PS e o PCF na Union de la Gauche. Os violentos ataques do PCF contra Solzhenitsyn motivaram até mesmo a reação dos dirigentes do PS, colocando em dúvida o compromisso do PCF com as liberdades fundamentais<sup>39</sup>.

Quanto às repercussões nos trabalhos de Foucault, segundo suas próprias palavras, a expressão “arquipélago carcerário” foi empregada em *Vigiar e punir* devido ao título do trabalho do dissidente russo. Neste caso, a noção de arquipélago é entendida em sentido amplo, para falar do “recobrimento universal de uma sociedade por um tipo de sistema punitivo”<sup>40</sup>. Quanto ao apoio aos dissidentes dos países do Leste europeu durante esses anos, Foucault participou da célebre manifestação no teatro Récamier para protestar contra a visita a Paris do líder soviético Leonid Breznev, em 1977. Porém, são mais relevantes as considerações que encontramos sobre a dissidência e o significado da obra de Solzhenitsyn no curso de 1978, *Segurança, território, população*. Aqui, a dissidência não é vista simplesmente como o questionamento de um determinado sistema político-institucional, mas, sobretudo, do modo pelo qual se governa a vida dos indivíduos. Quando o Estado se encarrega de conduzir a vida quotidiana, mobilizando o seu poder não apenas mediante o exercício da soberania, mas também por meio da economia, fomentando o terror em quem é governado

---

<sup>34</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 245-246.

<sup>35</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 361-365.

<sup>36</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 124-125.

<sup>37</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 31.

<sup>38</sup> A esse respeito, Foucault declara: “Eu li recentemente nos jornais que os intelectuais franceses deixaram de ser marxistas a partir de 1975 por causa de Solzhenitsyn. Há motivos para riso” (FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 1469).

<sup>39</sup> CHRISTOFFERSON, *Les intellectuels contre la gauche*, p. 164-170.

<sup>40</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 32.

e naqueles que exercem a função de governar,<sup>41</sup> e propondo alguma forma de salvação e de verdade. Aqui, Foucault se refere a uma pastoralização da política (voltaremos ao tema detalhadamente mais adiante). “[Este] é Solzhenitsyn”<sup>42</sup>. Dessa perspectiva, a dissidência deve ser vista como uma reação contra essa forma de exercício de poder. Ele afirma:

Não queremos obedecer a esta gente. Não queremos esse sistema, em que até os que comandam são obrigados a obedecer por terror. Não queremos essa pastoral da obediência. Não queremos essa verdade. Não queremos ser pegos nesse sistema de verdade. Não queremos estar presos nesse sistema de observação, de exame perpétuo que nos julga o tempo todo, que nos diz o que somos no fundo de nós mesmos, sadios ou doentes, loucos ou não etc. (*loc. cit.*)

No curso do ano seguinte, *Nascimento da biopolítica*, como dissemos, inteiramente dedicado ao liberalismo e ao neoliberalismo, Foucault nega que Solzhenitsyn possa ser uma grade de leitura adequada para o liberalismo. Do mesmo modo, tampouco o são Adam Smith ou Marx. De fato, o liberalismo do século XX não se reduz a uma reativação do *laissez-faire* (Smith), a uma sociedade da mercadoria (Marx) ou à extensão em escala planetária do poder do Estado (Solzhenitsyn); “o neoliberalismo é [...] outra coisa”<sup>43</sup>.

Em terceiro lugar, no cruzamento entre a discussão sobre as formas políticas do socialismo, o efeito Solzhenitsyn e a dissidência vinda do Leste europeu na segunda metade da década de 1970, encontramos outros acontecimentos que marcaram esses anos: a emergência dos chamados *nouveaux philosophes* (como André Glucksmann – antigo maoísta da Gauche Prolétarienne –, Bernard-Henry Lévy e Jean-François Revel) e a atividade editorial de publicações como *Esprit* e *Le Nouvel Observateur*, que denunciavam a cegueira da esquerda francesa diante dos crimes do regime comunista e questionavam a cultura política de matriz revolucionária.

Foucault colaborou assiduamente com *Nouvel Observateur* e deu o seu apoio aos novos filósofos, sobretudo elogiando as obras do antigo maoísta Glucksmann, como *La cuisinière et le mangeur d'hommes* (um ensaio sobre o Estado, o marxismo e os campos de concentração, publicado em 1975) e *Les mâtres penseurs* (1977). Foucault publica uma longa resenha sobre esse último trabalho, justamente no *Nouvel Observateur*, reimpressa em *Dits et écrits*<sup>44</sup> onde, por um lado, elogia a argumentação de Glucksmann e critica quem diz “Contra Stalin, não escutem as vítimas, elas só podem narrar seus suplícios. Releiam os teóricos, eles dirão a verdade sobre o verdadeiro”<sup>45</sup>. Em suma, o Gulag não se explica a partir de um erro de leitura, nem se resolve com um marxismo de caráter científico. Nesse contexto, Foucault também critica a relação estabelecida pela tradição alemã entre Estado e revolução. Ele afirma:

---

<sup>41</sup> No curso intitulado *Do governo dos vivos*, Foucault fala de um “princípio Solzhenitsyn” para referir-se a um sistema de governo que funciona a partir do temor que se produz pela consciência que todos têm do que está se passando” (FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 16).

<sup>42</sup> FOUCAULT, *Segurança, território, população*, p. 265.

<sup>43</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 180.

<sup>44</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 277.

<sup>45</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 278.

Todas as nossas submissões encontram seu princípio neste duplo convite: façam a revolução rapidamente, ela lhes dará o Estado de que necessitam; apressem-se em fazer um Estado e este lhes dará prodigamente os efeitos racionais da revolução. Ao pensar a revolução, seu começo e fim, os pensadores alemães a acorrentaram ao Estado e desenharam o Estado-revolução, com todas as suas soluções finais.<sup>46</sup>

Na década de 1970, o questionamento de Foucault à cultura política do PCF, do PS, do projeto e do programa político da Union de la Gauche, assim como o apoio a Solzhenitsyn, à dissidência vinda do Leste europeu e aos *nouveaux philosophes* não são tampouco uma particularidade de seus trabalhos e manifestações públicas. E o interesse pelo liberalismo, motivado pela crise da esquerda pós-68, tampouco pode ser visto como uma peculiaridade de nosso autor. Nesse sentido, pode-se mencionar toda uma série de trabalhos publicados em 1979, no mesmo ano do curso *Nascimento da biopolítica*, que também têm como tema central o liberalismo, suas raízes teóricas, sua concepção política e sua atualidade. *On ne change pas la société par décret* de Michel Crozier, *Le libéralisme* de Maurice Flamant, *Hume e la naissance du libéralisme économique* de Didier Deleule e *Le capitalisme utopique* de Pierre Rosanvallon.<sup>47</sup> Deleule e Rosanvallon, ademais, participaram do seminário de Foucault no Collège de France em 1980 sobre o pensamento liberal. Entretanto, para além da amplitude do questionamento da cultura política da esquerda e do interesse comum pelas correntes liberais, Foucault elaborou sua própria problematização do liberalismo e do neoliberalismo. Dirigiremos agora nossa análise para essa direção, passando dos motivos históricos aos teóricos, os quais, como veremos, reformularam profundamente o projeto foucaultiano em sua totalidade.

### 3. DA CRÍTICA À SEGURANÇA

As interpretações dos eventos políticos que acabamos de mencionar tendem a enfatizar a reação antitotalitária dos intelectuais de esquerda ao risco eventual, como já assinalamos, da ascensão do PCF ao governo por meio de sua aliança com o PS. Reação exacerbada não só pelos efeitos da publicação do livro de Solzhenitsyn, mas também pelas posições adotadas dentro do PCF com respeito à Revolução Portuguesa de 1974. De fato, a ruptura da aliança entre os partidos socialista e comunista daquele país levou ao domínio político do Partido Comunista Português e à implementação de medidas de cunho totalitário. Como consequência dessa reação, afirma-se que os intelectuais de esquerda teriam ido do progressismo revolucionário ao reformismo dos direitos humanos<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 280.

<sup>47</sup> [ndt] Em 1978 Henri Lepage publica *Demain Le capitalisme*, obra de divulgação do pensamento do economista Gary Becker da Escola de Chicago. Um dos objetivos do livro era trazer argumentos liberais contra a autogestão, tema muito presente entre os socialistas da Segunda Esquerda. Foucault certamente conhecia a obra quando analisou Becker e o neoliberalismo norte-americano em *Nascimento da biopolítica*.

<sup>48</sup> CHRISTOFFERSON, *Les intellectuels contre la gauche*, p. 8.

Ora, as questões do totalitarismo e do reformismo estão presentes na reflexão de Foucault em seus cursos no Collège de France sobre o liberalismo, mas não constituem o eixo de seus desenvolvimentos. Em suas declarações da época reproduzidas em *Dits et écrits*, encontramos explicitamente as razões. Em 1977, em uma entrevista sobre a situação política daqueles anos, Foucault afirma que não estamos testemunhando uma ressurreição do totalitarismo, mas algo “completamente diferente”, que pode ser descrito em termos gerais como um “pacto de segurança”<sup>49</sup>. E em uma conferência no Japão no ano seguinte, intitulada “La philosophie analytique de la politique” [A filosofia analítica da política], refletindo sobre a função política dos intelectuais, o eventual fim da era da revolução e o sentido de suas lutas em relação às prisões e aos hospitais, Foucault se distancia do reformismo, o qual, em sua opinião, só serve para “estabilizar um sistema de poder após algumas mudanças”<sup>50</sup>. Sua preocupação esses anos não tem como referência central as possíveis derivas totalitárias do Estado ou as reformas necessárias de suas instituições, mas a maneira pela qual a vida dos indivíduos e da população é governada – ou, segundo o termo cunhado em *Segurança, território, população*, a “governamentalidade”<sup>51</sup> – e as lutas denominadas “específicas”, justamente para diferenciá-las das que são frequentemente descritas como revolucionárias ou reformistas.<sup>52</sup>

Os cursos foucaultianos sobre liberalismo e neoliberalismo inscrevem-se neste deslocamento da questão do Estado e de suas instituições, do exercício do poder em termos de soberania e lei para a questão da governança de vida da população e dos indivíduos; ou, para sermos mais precisos, é essa problemática do governo que vem à luz na análise do liberalismo e do neoliberalismo. A este respeito, a literatura secundária é abundante. Mas essa mudança não explica por si só a concepção do liberalismo de Foucault e, acima de tudo, não é suficiente para entender a relação do seu pensamento com o liberalismo. É necessário considerar, em primeiro lugar, um outro conceito que, precisamente nesses anos, começa a ter uma nova e mais ampla problematização nos trabalhos de nosso autor e, no entanto, no que diz respeito aos cursos de 1978 e 1979, tem sido menos explorado. Referimo-nos ao conceito de crítica.

Justamente entre o primeiro e o segundo de seus cursos dedicados ao liberalismo, em uma conferência na Société Française de Philosophie intitulada “Qu’est-ce que la critique?”<sup>53</sup>,

---

<sup>49</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 285.

<sup>50</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 547.

<sup>51</sup> A noção de governamentalidade está ausente dos livros de Foucault publicados em vida. Sua elaboração foi realizada nos cursos do Collège de France. Em *Segurança, território, população*, é definida nos seguintes termos: “Por esta palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 143).

<sup>52</sup> Foucault enumera quatro características principais das lutas específicas (FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 544-546): 1) Elas não consideram o poder de maneira massiva ou global, mas estudam as relações de poder como jogos, em termos de táticas e estratégias. 2) Diferentemente dos movimentos políticos e revolucionários tradicionais, essas lutas são fenômenos difusos, descentralizados e que partem de problemas locais. 3) Essas lutas visam os fatos ou efeitos do poder, as formas específicas em que são exercidos. 4) Trata-se de lutas imediatas. Elas não seguem o princípio leninista do principal inimigo, nem esperam por um momento futuro, que seria a revolução ou a libertação.

<sup>53</sup> Infelizmente, essa conferência não foi incluída em *Dits et écrits*. Ela circulou no Société Française de Philosophie de Filosofia em uma versão diferente da publicada recentemente (FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi*, Paris, J. Vrin, 2015). Sobre os problemas interpretativos que suscita,

Foucault aborda a noção de crítica em relação ao problema do governo da vida dos indivíduos e da população que denomina, em *Segurança, território, população*, “poder pastoral”. É uma forma de exercício de poder que se caracteriza pela combinação, ao mesmo tempo e não sem contradições, do governo de vida dos indivíduos e da multidão (como a expressão latina *omnes et singulatim*), aos quais promete alguma forma de salvação e exige a obediência referida a uma certa verdade. No segundo apêndice de *Les aveux de la chair*<sup>54</sup>, que pode ser considerado uma genealogia do poder pastoral, Foucault enumera as seis funções fundamentais desta forma de governo na modalidade do pastor: reunir (seu poder é exercido sobre uma multidão dispersa e não sobre um território); guiar (não procura estabelecer uma lei, mas um objetivo com relação ao qual deve indicar as decisões a serem tomadas a cada momento e em diferentes circunstâncias); alimentar (não para arrecadar impostos, mas, pelo contrário, dar de “beber e comer” ao rebanho); vigiar (não tratar suas ovelhas como súditos ou iguais perante a lei, mas conhecê-las e guiá-las individualmente); salvar (a todos e a cada um); prestar contas (de suas falhas e das ovelhas, pois deve devolver o que recebe). Para o pastor, diz nosso autor, “cada indivíduo, independentemente da idade ou status, do início ao fim de sua vida, devia ser governado e devia deixar-se conduzir, até nos detalhes de suas ações”<sup>55</sup>.

O pastorado distingue-se, como vemos, dos elementos que tradicionalmente definem a política: território, direito, impostos, submissão ao soberano e supremacia das instituições. Desse modo, opõe-se àquela outra metáfora clássica com a qual o poder foi concebido no Ocidente: o timoneiro e o navio. Segundo essa metáfora, a cidade é como um navio, o político é seu timoneiro e o leme são as leis. A figura do pastor projeta uma imagem diferente do exercício do poder. Seu poder, com efeito, não é exercido sobre um território, a cidade ou o país, o que seria o navio, mas sobre o comportamento e as decisões daqueles que dirige, sobre as ações de cada membro da tripulação. O instrumento de que se serve não é o timão nem as leis, que conduzem a multidão como um todo com seus movimentos, mas as normas que, para conduzir a multidão, realizam a individualização daqueles que a compõem.<sup>56</sup>

Para além dessas diferenças, que opõem as figuras do político e do pastor, não devemos interpretar a virada foucaultiana da questão do Estado para a governamentalidade como um abandono da dimensão estatal do poder, mas sim como um redimensionamento.<sup>57</sup> Foucault, de fato, está interessado na maneira como ambos os registros se combinam, tanto do ponto de vista histórico quanto do teórico. Para Foucault, a partir dos séculos XV e XVI, assistimos a um processo de pastoralização da política. Desse modo, no campo da política, o governo da vida da população ocupará o lugar que teve o fortalecimento do poder do príncipe e a preocupação com o território e sua defesa. Com a Modernidade, para Foucault,

---

especialmente em relação aos temas que nos ocupam aqui, Cf. o artigo de P. Büttgen, “Eschatologie, fin de l’histoire, ontologie de la actualité” (In: BENOIST, *Après la fin de l’histoire: temps, monde, historicité*, p.61-90).

<sup>54</sup> FOUCAULT, *Histoire de la sexualité vol. 4: les aveux de la chair*, p. 384-389.

<sup>55</sup> FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi*, p. 35.

<sup>56</sup> Sobre as diferenças entre a noção jurídica de lei e a noção de norma da qual se servem, por exemplo, a medicina, a psiquiatria, a psicologia ou a sociologia, Cf. FOUCAULT, *Œuvres*, v. 2, p. 462-463.

<sup>57</sup> A esse respeito, diz Foucault, “Mas o Estado nada mais é que uma peripécia do governo, e não o governo que é um instrumento do Estado” (FOUCAULT, *Segurança, território, população*, p. 331).

se o pastorado “perdeu sua forma estritamente religiosa e a essência de seus poderes, encontrou no Estado um novo suporte e um princípio de transformação”<sup>58</sup>.

De acordo com a conferência “Qu’est-ce que la critique?”, a crítica ou atitude crítica, “o que Kant mais tarde chamará de *Aufklärung*”<sup>59</sup>, surge como uma reação a esse processo de pastoralização do poder, eclesiástico e político, que começou na época da Reforma e da Contrarreforma e que, no século XVIII, dará lugar ao que Foucault denomina biopoder e biopolítica<sup>60</sup>. Nesse contexto, Foucault define a crítica como “a arte de não ser governadodestaforma”, isto é, com tais objetivos, tais meios e por tais governantes<sup>61</sup>; como a arte da “inservidão voluntária, da indocilidade refletida”<sup>62</sup>; como o direito de questionar a verdade sobre seus efeitos de poder e poder sobre seus discursos de verdade.

Na parte final da primeira aula de *Nascimento da biopolítica*, em uma extensa nota<sup>63</sup> que ocupa páginas do manuscrito e que – muito possivelmente devido à falta de tempo – Foucault não leu publicamente durante o curso, encontramos uma série de respostas sobre o que é o liberalismo: a aceitação de que deve haver uma limitação da ação de governar que não seja apenas o limite externo do direito, uma prática para calcular os efeitos da limitação da ação de governar, uma solução que consiste em limitar ao máximo a ação de governar, a organização de métodos para limitar a ação de governar, uma forma de governamentalidade moderna que põe limites intrínsecos em termos de veridicção.

Como vemos, o advento do liberalismo representa o momento em que a atitude crítica é introduzida na própria ação de governar<sup>64</sup>. Desta perspectiva – Foucault insiste repetidas vezes nisso – o liberalismo não é uma ideologia ou uma doutrina política, nem uma teoria econômica<sup>65</sup>, mas uma forma de racionalidade governamental, cuja especificidade é ter “como princípio e método do exercício do governo” a máxima economia ou a limitação da ação de governar e a suspeita de que sempre se governa demais<sup>66</sup>.

Como isso, Foucault posiciona seu curso *Nascimento da biopolítica* como uma análise das governamentalidades críticas que moldaram as diferentes correntes neoliberais do século XX<sup>67</sup>: o neoliberalismo alemão da Escola de Friburgo, governamentalidade crítica em relação ao excesso de governo do regime nazista, e o neoliberalismo americano da Escola de Chicago, crítico do excesso de governo do New Deal.

Como assinalamos, há uma abundante literatura secundária sobre o conceito de governamentalidade, que define o quadro geral dos cursos de 1978 e 1979. No entanto, como também dissemos, a inscrição do liberalismo na tradição crítica tem sido menos estudada,<sup>68</sup> entre outras razões, pela falta de um estudo exaustivo sobre a noção de crítica do próprio

---

<sup>58</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 551.

<sup>59</sup> FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi*, p. 41.

<sup>60</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade* vol. I: *a vontade de saber*, p. 131.

<sup>61</sup> FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi*, p. 37.

<sup>62</sup> FOUCAULT, *Qu’est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi*, p. 39.

<sup>63</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 28-30.

<sup>64</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 17.

<sup>65</sup> FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, p. 13.

<sup>66</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 432-433.

<sup>67</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 438-439.

<sup>68</sup> Entre os trabalhos sobre essa questão, além de Serge Audier (2015), cujas conclusões discutiremos na parte final de nosso artigo, devemos mencionar o de Thomas Lemke (*Foucault, governamentalidade e crítica*, São Paulo, Ed. Filosófica Politeia, 2017), que estuda sobretudo a relação entre a análise foucaultiana do neoliberalismo, o conceito de governamentalidade e a recepção desse conceito na tradição dos *governmentality studies*.

Foucault. Certamente, não é uma tarefa que podemos empreender aqui. Apesar disso, e para alcançar nossos objetivos, devemos esclarecer, pelo menos parcialmente, a relação entre crítica e liberalismo nas análises foucaultianas. Pois, como veremos, se Foucault usa a noção de crítica para definir o liberalismo, suas análises do liberalismo, por sua vez, enriquecem sua concepção de crítica. Em particular, o conceito de veridicção, ou seja, o regime de verdade ou conjunto de regras que estabelecem o que pode ser considerado verdadeiro ou falso e os efeitos de poder vinculados ao dizer verdadeiro<sup>69</sup>.

A noção de crítica, particularmente em sua matriz kantiana, foi parte da reflexão de Foucault do início ao fim de sua jornada intelectual, marcou alguns de seus momentos centrais<sup>70</sup> e foi repetidamente abordada. Assim, por exemplo, à resposta de Kant de 1784 sobre a questão *Was ist Aufklärung?*, além de outras referências, Foucault dedicou dois escritos a Kant por ocasião de seus duzentos anos<sup>71</sup> e as primeiras lições do curso de 1983, *O governo de si e dos outros*<sup>72</sup>, que abre o último estágio de sua jornada intelectual. A partir de Kant, Foucault distingue duas grandes correntes críticas. Uma que se interroga sobre as condições formais ou transcendentais que possibilitam a existência da verdade e, desse modo, faz surgir uma analítica da verdade. Outra, no entanto, questiona as formas de veridicção, ou seja, a maneira pela qual os diferentes jogos da verdade foram historicamente constituídos e as formas pelas quais os sujeitos se vinculam a eles<sup>73</sup>. Além dele próprio, Foucault coloca Hegel, Nietzsche, Weber e a Escola de Frankfurt nessa segunda vertente pós-kantiana da corrente crítica<sup>74</sup>.

Com relação à crítica, a emergência do conceito de veridicção está intimamente ligada à análise do processo pelo qual, durante os séculos XVII e XVIII, se busca estabelecer um princípio de autolimitação da ação governamental. Em *Nascimento da biopolítica*, para descrever o princípio crítico da autolimitação da própria ação de governo, Foucault fala, precisamente, de veridicção [*véridiction*]. Para o nosso autor, esse é o papel desempenhado pelo mercado. Durante a Idade Média, ele afirma, o mercado era fundamentalmente um lugar de justiça ou jurisdição, objeto de múltiplas regulamentações que estabeleciam, por exemplo, o preço justo de produtos ou as sanções à fraude. A partir do século XVIII, o mercado deixa de ser o espaço primariamente de jurisdição, para se tornar um espaço de veridicção. Dessa forma, os preços, formados de acordo com os mecanismos do próprio mercado, mostram quais são as práticas governamentais corretas e quais não o são. Portanto, segundo Foucault, ao invés de um mecanismo de fixação de preços, através da interação entre oferta e demanda, o mercado, para o liberalismo, é um dispositivo que nos diz a verdade sobre o governo, realiza a veridicção sobre se está governando bem ou mal e, desse modo, serve de fundamento para a dimensão crítica da governamentalidade liberal clássica<sup>75</sup>. No que diz respeito à governamentalidade neoliberal, essa função de verificação é realizada pelo cálculo dos custos

---

<sup>69</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 1451.

<sup>70</sup> Por exemplo, a tese secundária de doutorado de Foucault consistiu na tradução e no comentário de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant (KANT; FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 2009).

<sup>71</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 1381-1397; 1498-1507.

<sup>72</sup> FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 3-40.

<sup>73</sup> FOUCAULT, *Mal fazer, dizer verdadeiro*, p. 9 e FOUCAULT, *O governo de si e dos outros*, p. 21-22.

<sup>74</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 1507.

<sup>75</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 46-47.

e benefícios da racionalidade empresarial<sup>76</sup>. De fato, Foucault se preocupa em analisar como essa forma de racionalidade funciona, por exemplo, nas teorias penaisnorte-americanas e na teoria do capital humano<sup>77</sup>. O liberalismo e o neoliberalismo, portanto, não são apenas formas críticas de governamentalidade; mas também formas de veridicção ou regimes de verdade ou, para ser mais preciso, são governamentalidades críticas na medida em que são formas de veridicção.

É necessário sublinhar que, se Foucault usa o conceito de governamentalidade para deslocar a centralidade política da questão do Estado, com todas as fobias que este pode suscitar, não apenas as totalitárias,<sup>78</sup> o conceito de veridicção, por outro lado, permite distanciar-se do reformismo dos direitos humanos. A noção de veridicção, com efeito, supõe a da liberdade. Sem liberdade de mercado, por exemplo, não há veridicção de mercado. Mas essa liberdade – e aqui tocamos um ponto nodal dos cursos foucaultianos – é diferente daquela que encontra seu fundamento na doutrina dos direitos fundamentais.

Desde as primeiras aulas de *Nascimento da biopolítica*, Foucault insiste na especificidade da liberdade (de mercado, de comércio, de uso da propriedade etc.) que está em jogo em uma governamentalidade crítica que se propõeser uma forma de autolimitação, isto é, uma limitação interna da ação de governar. Pois o direito e os direitos fundamentais, em particular, também constituem uma forma de limitação da ação de governar, mas, neste caso, externa. Portanto, ele argumenta, com o advento do liberalismo encontramos “duas concepções absolutamente heterogêneas de liberdade, uma concebida a partir dos direitos do homem, a outra percebida a partir da independência dos governados” em relação aos governantes<sup>79</sup>.

Para Foucault, no entanto, a liberdade liberal consiste não apenas em afirmar a independência dos governados, mas, acima de tudo, na produção e no consumo da liberdade, mediante a gestão das condições sob quase pode ser livre<sup>80</sup>. Porém, tal gestão da liberdade implica, como seu inevitável correlato, as formas de controle. Assim, por exemplo, a liberdade de comércio não pode ser garantida sem um regime aduaneiro. A liberdade dos governados e o controle dos governantes tornam-se, desse modo, duas faces da mesma moeda. A produção e o consumo das liberdades requerem dispositivos de segurança, isto é, mecanismos pelos quais é possível administrar a aleatoriedade dos eventos e seus eventuais riscos.<sup>81</sup> Levando em conta essa relação constitutiva entre a liberdade dos governados e os dispositivos de segurança, Foucault sustenta, com efeito, que o liberalismo não é definido pela proteção externa dos indivíduos e de sua liberdade, mas, ao contrário, por arbitrar a relação entre a liberdade e a segurança dos indivíduos a partir da noção de risco<sup>82</sup>. Nesse sentido, a liberdade do liberalismo pode ser definida como uma liberdade *securitária*.

---

<sup>76</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 201.

<sup>77</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 353-356; 365-372.

<sup>78</sup> Em termos críticos, Foucault fala, com efeito, da “fobia do Estado” (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 104). Por outro lado, ele considera que o totalitarismo é mais uma redução do Estado do que uma expansão. Fenômenos totalitários são produzidos pela subordinação do Estado ao partido. Eles devem-se, em outros termos, ao que ele chama de “governamentalidade de partido” (*Ibid*, p.264).

<sup>79</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 57.

<sup>80</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 87.

<sup>81</sup> Para uma descrição dos dispositivos de segurança, ver as aulas de 18 e 25 de janeiro de 1978 do curso *Segurança, território, população* (FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 39-116).

<sup>82</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 89-90.

Neste ponto de nossa exposição, podemos delimitar com precisão a conceituação foucaultiana do liberalismo. Para o nosso autor não se trata, portanto, nem de uma ideologia, nem de uma teoria política, nem de uma doutrina econômica, mas de uma forma de racionalidade governamental que se define por ser autocrítica, veridiccional e securitária. Crítica, na medida em que procura colocar limites à ação de governar. Veridiccional, porque essa limitação não vem de fora, mas do dizer verdadeiro dos próprios mecanismos envolvidos na ação de governar. Securitária, porque as formas ou instâncias de verificação requerem uma liberdade cuja existência depende dos mecanismos de gestão de risco.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início, nos propusemos a responder a três perguntas sobre a relação de Foucault com o liberalismo: é apenas um rótulo para classificar seu pensamento? Devemos finalmente nos livrar da vulgata foucaultiana? Qual é o sentido de falar sobre o liberalismo foucaultiano?

À luz do rumo que tomaram suas pesquisas nos cursos de 1978 e 1979, não é exagero dizer que, a partir da elaboração das noções com as quais conceitua o liberalismo, Foucault reformula seu projeto intelectual por inteiro. A esse respeito, basta observar que o conceito de veridicção torna-se a linha geral de análise dos próximos cinco cursos no Collège de France e, em grande medida, do segundo, terceiro e quarto volumes de *História da sexualidade*. Nestes trabalhos, Foucault desenvolve a relação entre governo e dizer verdadeiro. Primeiro, retoma e amplia um tema do qual já tinha se ocupado em seu trabalho anterior, a prática da confissão.<sup>83</sup> A genealogia da confissão o levará àquilo que denomina a hermenêutica de si, ou seja, as formas pelas quais, na Antiguidade clássica, o sujeito se converteu em objeto para si mesmo. E, em segundo lugar, aborda a relação entre governo e veridicção por meio da análise de uma forma de veridicção que se opõe às anteriores, a *parresía* antiga, ou seja, a coragem e a liberdade de dizer a verdade<sup>84</sup>.

Foucault também se vale do conceito de veridicção para recapitular seus trabalhos anteriores. De fato, o que ele quis fazer, de acordo com o que afirma retrospectivamente acerca de seu trabalho no artigo autobiográfico assinado com o pseudônimo Maurice Florence, é fazer uma história da “emergência dos jogos de verdade”<sup>85</sup> em que o sujeito é objeto de conhecimento para as ciências humanas e nos dispositivos de poder.

As análises da racionalidade governamental liberal e neoliberal também foram, para Foucault, a ocasião para corrigir sua concepção dos dispositivos de poder e para precisar sua autocompreensão historiográfica. Com relação aos dispositivos de poder, em *Segurança, território, população* ele observa que, ao contrário do que havia sustentado, o funcionamento do poder moderno e suas transformações não podem ser pensadas sem incluir a liberdade em seu interior<sup>86</sup>. E quanto à sua posição na tradição crítica – apesar de ter argumentado, como vimos, que sua filosofia está situada na mesma vertente da Escola de Frankfurt –, em

---

<sup>83</sup> Assim, por exemplo, da perspectiva da veridicção, a prática da confissão é vista, precisamente, como um dispositivo de governo-veridicção mediante o “ato verbal pelo qual um sujeito realiza uma afirmação acerca do que é, coloca-se em um vínculo de dependência com relação aos outros e, ao mesmo tempo, modifica a relação que mantém consigo” (FOUCAULT, *Mal fazer, dizer verdadeiro*, p. 7).

<sup>84</sup> FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 12.

<sup>85</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 1451.

<sup>86</sup> FOUCAULT, *Segurança, território, população*, p. 63.

*Nascimento da biopolítica* Foucault aponta que, se a tradição que vai do Romantismo à Escola de Frankfurt procura denunciar o que haveria de “continuamente opressivo sob a razão” ou “desmascarar a pretensão de poder que haveria em toda verdade”, sua crítica, por seu lado, busca “determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma veridicção”<sup>87</sup>. Sua filosofia não busca, portanto, levar adiante o processo da razão no tribunal, como se fosse um todo relativamente homogêneo, mas analisar o que essas diferentes formas de racionalidade têm de próprio quando os jogos de verdade e os efeitos do poder são articulados. Por exemplo, aquelas que deram origem às experiências modernas de loucura, da doença, da delinquência, bem como a da sexualidade ou, mais amplamente, da subjetividade.

Resumindo e retomando as observações metodológicas do próprio Foucault no curso *Do governo dos vivos*, pode-se dizer que, a partir de seus cursos sobre o liberalismo, a problemática do governo pela verdade ocupará o lugar que tinha até então a do saber-poder.<sup>88</sup> Nesse deslocamento do saber-poder para o governo-veridicção, porém, não encontramos o pensador sísmico da imagem deleuziana acima mencionada, que tem sido uma das grades de leitura de suas obras. Nem tampouco se trata, no que diz respeito às formas de governamentalidade liberal, de um projeto político de natureza revolucionária ou reformista. Deste ponto de vista, a vulgata foucaultiana que acompanhou a recepção das obras de Foucault, particularmente no campo da língua espanhola, deve pelo menos ser revisada.

Retomemos agora a terceira pergunta: em que sentido podemos falar de um liberalismo foucaultiano com base no material publicado postumamente? Se tomarmos as três características que definem a racionalidade política liberal em Foucault, sua dimensão crítica, veridiccional e securitária, deve-se dizer, em primeiro lugar, que existem indubitavelmente pontos de contato que podem ser estabelecidos em razão do pertencimento comum à tradição crítica, da qual, como vimos, ele concebe tanto o liberalismo quanto sua própria autocompreensão historiográfica, e também por causa da concepção veridiccional de verdade. Em grande medida, estes pontos de contato confluem para aquilo que, em nossa opinião de forma adequada, Michael Behrent identificou como o núcleo anti-humanista comum de Foucault e das correntes do liberalismo, econômica e sociológica, em que está interessado.<sup>89</sup> Mas, para além destes pontos de contato e do fato de que o liberalismo pretende ser uma racionalidade veridiccional crítica do que Foucault descreve como o processo de pastoralização da política, o liberalismo, especialmente por sua dimensão securitária, é também uma forma de pastoralização da política, ou seja, de governo dada dos indivíduos e da população.<sup>90</sup> Neste sentido, Foucault precisa, em *Nascimento da biopolítica*, no momento de seu maior interesse pelo liberalismo, que a sua dimensão securitária é “o inverso e a própria condição do liberalismo”.<sup>91</sup>

Em relação a esta contradição interna, concordamos com Serge Audier (um dos especialistas que prestou mais atenção à relação entre liberalismo e crítica no pensamento

---

<sup>87</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 49-50.

<sup>88</sup> FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, p. 11-13.

<sup>89</sup> ZAMORA, *Critiquer Foucault*, p. 69

<sup>90</sup> Nesse sentido, Foucault afirma no início do curso de 1979 que não se pode entender a biopolítica sem compreender o regime geral da governamentalidade liberal (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 30).

<sup>91</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 89.

foucaultiano), quando ele argumenta que é “difícil crer que ele [Foucault] trate esta corrente [o neoliberalismo] unicamente como um adversário a abater ou um fenômeno puramente maléfico”.<sup>92</sup> Porém, discordamos quando afirma, com dissemos no início, que não encontramos em Foucault nenhuma crítica direta ao liberalismo.<sup>93</sup> Na observação sobre a contradição interna da governamentalidade liberal, não se trata simplesmente, como sugere a afirmação de Behrent, também mencionada acima, de que Foucault seja crítico do liberalismo por não considerá-lo suficientemente liberal. De fato, a arbitragem securitária da liberdade não é não-liberal, apenas o inverso do liberalismo, mas também sua condição de existência.

Por outro lado, sem que seja necessário determo-nos, já que este é um dos tópicos mais frequentes na literatura foucaultiana, as análises dos processos de normação disciplinar e de normalização biopolítica<sup>94</sup> são também críticas diretas às práticas governamentais das sociedades liberais. De fato, não se deve ignorar o fato de que, depois de sublinhar que a dimensão securitária é “o inverso e a própria condição do liberalismo”, Foucault observa que o contrapeso às liberdades liberais é uma “formidável extensão dos procedimentos de controle, de coação, de coerção”<sup>95</sup> e que “o panóptico é a própria fórmula de um governo liberal” (*loc. cit.*).

Em conclusão, os cursos sobre liberalismo e neoliberalismo, *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica*, constituem um momento mais do que relevante na jornada intelectual de Michel Foucault. Não é apenas um rótulo; eles deixaram sua marca no curso posterior do seu trabalho. Mas é também um momento de transição que se encerra com o seminário dedicado ao pensamento liberal no ano de 1980<sup>96</sup> não isento de críticas à governamentalidade liberal.

Na última etapa de seu pensamento, inaugurada em 1983 com as aulas iniciais do curso *O governo de si e dos outros*, dedicado, como assinalamos, à célebre resposta kantiana de 1784, Foucault retoma e explicita extensamente as noções de crítica e de veridicção. Mas não é mais uma questão de crítica como uma autolimitação da prática governamental, nem de veridicção como instrumento de governo, mas, em consonância com o imperativo que define a Modernidade para Kant, de crítica e de veridicção como coragem. O título de seu último curso, nesse sentido, é mais do que eloquente: *A coragem da verdade*. Não é de surpreender, portanto, que ele pudesse ter escrito, no artigo autobiográfico mencionado, que todo o seu projeto intelectual pertence à tradição filosófica inaugurada por Kant e que, em relação a essa herança kantiana, pode ser descrito como uma história crítica do pensamento.<sup>97</sup> Essa história crítica foi nutrida, sem dúvida, pela crítica liberal, mas não coincide com ela.

## A NEOLIBERAL FOUCAULT?

---

<sup>92</sup> AUDIER, *Penser le « néolibéralisme »*, p. 396.

<sup>93</sup> AUDIER, *Penser le « néolibéralisme »*, p. 387.

<sup>94</sup> [ndt.] Sobre a diferença entre esses dois processos, Cf. FOUCAULT, *Segurança, território, população*, p. 8-15.

<sup>95</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 91.

<sup>96</sup>[ndt.] Trata-se de um seminário coordenado por Foucault e desenvolvido em paralelo ao curso. No ano de 1980, o seminário “foi consagrado a certos aspectos do pensamento liberal no século XIX”. Cf. FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, p. 294).

<sup>97</sup>FOUCAULT, *Dits et écrits*, v. 2, p. 1450.

Abstract: This article deals with Michel Foucault's 1978 and 1979 courses on liberalism and neoliberalism. It aspires to elucidate the historical circumstances, the conception of liberalism as critical political rationality and its projections in Foucault's subsequent research. Along the same lines, the article also makes some critical considerations about the reception of Foucault's ideas about liberal and neoliberal thought.

Keywords: Liberalism – political left – critic – veridiction – security.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

AUDIER, S. Penser le “néolibéralisme”: le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme. Latresne: Le Bord de l'eau, 2015.

BENOIST, J. Après la fin de l'histoire: temps, monde, historicité. Paris: J. Vrin, 1998.

BURCHELL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. The Foucault Effect: Studies in Governmentality. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

CHRISTOFFERSON, M. S.; Olivera, P. Les intellectuels contre la gauche: l'idéologie antitotalitaire en France, (1968-1981). Marseille: Agone, 2014.

CROZIER, M. On ne change pas la société par décret. Paris: Grasset, 1979.

DE LAGASNERIE, G. La dernière leçon de Michel Foucault: Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique. Paris: Fayard, 2012.

\_\_\_\_\_. A última lição de Michel Foucault. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

DELEULE, D. Hume et l'naissance du libéralisme économique. Paris: Aubier Montaigne, 1979.

DELEUZE, G. Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. Conversações. São Paulo: Editora 34, 1992.

\_\_\_\_\_. Dois regimes de loucos: textos e entrevistas(1975-1995). São Paulo: Editora 34, 2016.

\_\_\_\_\_. Michel Foucault: as formações históricas. Curso dado na Universidade Paris-8 (1985-1986). São Paulo: editora Filosófica Politeia e n-1 edições, 2018.

FLAMANT, M. Le libéralisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

FOUCAULT, M. História da loucura na Idade Clássica. São Paulo: Perspectiva, 1972.

\_\_\_\_\_. Nascimento da clínica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

\_\_\_\_\_. História da sexualidade vol. I: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

- \_\_\_\_\_. Dits et écrits, 2 vols. Paris: Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. As palavras e as coisas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- \_\_\_\_\_. Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France(1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- \_\_\_\_\_. A arqueologia do saber. Rio de Janeiro; São Paulo: Forense Universitária, 2008c.
- \_\_\_\_\_. O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. A coragem da verdade: curso no Collège de France(1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- \_\_\_\_\_. Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980). São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. Œuvres, 2 vols. Paris: Gallimard,2015a.
- \_\_\_\_\_. Qu'est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi. Paris: J. Vrin, 2015b.
- \_\_\_\_\_. Histoire de la sexualité vol. 4: les aveux de la chair. Paris: Gallimard, 2018a.
- \_\_\_\_\_. Mal fazer, dizer verdadeiro: curso em Louvain(1981).São Paulo: Martins Fontes, 2018b.
- GLUCKSMANN, A. La cuisinière et le mangeur d'hommes. Paris: Seuil, 1975.
- \_\_\_\_\_. Les maîtres penseurs. Paris: Grasset, 1977.
- KANT, I.; FOUCAULT, M. Anthropologie d'un point de vue pragmatique. Paris: J. Vrin, 2009.
- KRAVCHENKO, V. J'ai choisi la liberté!: la vie publique et privée d'un haut-fonctionnaire soviétique. Paris: Self, 1948.
- LEMKE, T. Foucault, governamentalidade e crítica. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2017.
- ROSANVALLON, P. Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique. Paris: Seuil, 1979.
- ZAMORA, D. Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale. Saint-Gilles: Les Éditions Aden, 2014.

## TRADUÇÃO

# OBRIGAÇÃO POLÍTICA E A SOCIEDADE ABERTA<sup>1</sup>

*Alessandro Passerin D'Entrèves*<sup>2</sup>

*Tradução de Maísa Martorano Suarez Pardo*<sup>3</sup>

Resumo: O presente artigo é resultado de uma conferência realizada entre 28 de Junho e 04 de Julho de 1972, na Villa Serbelloni pertencente à Fundação Rockefeller em Bellagio, na Itália. Diversos pesquisadores proeminentes se reuniram para debater o conceito de Sociedade Aberta em seus diversos aspectos. A contribuição de Passerin d'Entrèves, como ele mesmo afirma, dirige-se a aspectos práticos e necessários para a realização da sociedade aberta. Em sua abordagem, ele relaciona tal conceito ao de obrigação política, uma noção amplamente discutida ao longo de toda sua obra e vida como professor e pesquisador.

Palavras-chave: Alessandro Passerin d'Entrèves – obrigação política – sociedade aberta – democracia – liberdade.

---

<sup>1</sup> Original: D'ENTRÈVES, A. P. "Political obligation and the Open Society". In: GERMINO, D. VON; BEYME, K.(org.). *The Open Society in Theory and Practice*, Hague, 1974, 26-31.

<sup>2</sup> Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985) foi um filósofo político e do direito italiano de forte atuação política e com passagens por diversas universidades italianas, inglesas e estadunidenses. Destacam-se seus trabalhos sobre o pensamento político medieval e suas contribuições para a teoria do direito natural, a história do pensamento político e do direito. Dentre as suas principais obras estão: *The Medieval Contribution to Political Thought* (1939); *Natural Law: An introduction to Legal Philosophy* (1951) e *The Notion of State* (1967).

<sup>3</sup> Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, e-mail: maisamartorano@gmail.com. Trabalho realizado como bolsista de doutorado da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). Orientador: Luiz Benedecto Lacerda Orlandi.

Pode a obrigação política existir senão em uma sociedade aberta? A questão, embora colocada de modo direto, pode soar, e provavelmente o é, um tanto retórica. E, uma vez que das questões retóricas se espera que sejam respondidas com um sim ou não, eu não me surpreenderia se a minha intenção ao levantá-la fosse interpretada como uma tentativa de reafirmar alguns argumentos obsoletos em favor da democracia moderna. Quero deixar claro que esse não é necessariamente o meu propósito. Tudo que pretendo fazer é salientar a importância de algumas condições práticas, peculiares, que me parecem serem requisitos para que em uma dada sociedade possamos conceber um dever, por parte de seus componentes, de respeitar as regras que mantêm unida aquela sociedade. Ao escolher falar de condições políticas, i.e., práticas, confio que facilitarei minha tarefa e deixarei a questão filosófica essencial acerca da “essência” da sociedade aberta vs. fechada (e vice-versa) a mãos mais competentes que as minhas. E se, ao final, meu argumento parecer coincidir em diversos pontos com aqueles da teoria democrática moderna, me resta ao menos esperar que a maneira pela qual eu os terei apresentado possa reivindicar alguma originalidade e deixar a porta aberta a uma visão caridosa dos sistemas que, no uso corrente do termo, provavelmente não seriam chamados democráticos.

Para começar, o que significa a obrigação política? Visto que já discuti a questão longamente em muitos dos meus escritos, deverei me limitar a dar um breve sumário das minhas conclusões. O cerne da questão repousa ao meu ver na ambivalência da palavra, obrigação. Dizer que um homem possui uma obrigação pode significar simplesmente que ele é compelido a performar (ou se abster de) certas ações, pela ameaça, ou pela possibilidade, de uma sanção. Mas também pode significar que, independentemente daquela sanção, ele possui o dever de se comportar de uma certa maneira. No primeiro caso – para recorrer a uma distinção que é lugar-comum no jargão filosófico moderno – a obrigação é usada como um termo descritivo, no segundo como um prescritivo. Certamente a frase, obrigação política – como ela se repete na linguagem da teoria política, em contraste, talvez, com a da ciência política – implica num uso prescritivo, ao invés de um descritivo, da palavra obrigação. Pois na verdade a própria pergunta, “por que as leis devem ser obedecidas?” – a qual eu tomo como a pergunta básica da teoria política – é uma questão que se refere a um *dever ser*, não a um *é*, a um dever, não uma compulsão. A teoria política não está preocupada com o fato de que os homens obedecem ou desobedecem, mas com as razões que justificam e recomendam obediência ou desobediência. Não há como negar que os homens podem ser forçados a obedecer e que aquele medo das sanções pode muito bem ser na maioria dos casos a causa última da obediência. Mas, pode a força ser uma fonte de dever? Eu sou – ao menos nesse ponto – um fiel discípulo de Rousseau. “A força é um poder físico e eu não posso ver que efeito moral possa ter. Submeter-se à força é um ato de necessidade, não de vontade – no máximo, um ato de prudência. Em que sentido pode ser um dever? ... Admitamos então que a força não cria direito e que somos obrigados a obedecer apenas a poderes legítimos.”

Volto-me agora a examinar, sobre tais suposições, a questão da sociedade aberta. O Professor Germino, no artigo que ele gentilmente submeteu a nós bem a tempo para nossa discussão, nos presenteou com três diferentes abordagens da noção de sociedade aberta: Bergson, Popper e Voegelin. Uma vez que a minha própria abordagem é, por assim dizer, pela porta de trás – a porta de trás da obrigação política – e uma vez que, como ressaltei desde o início, as visões que pretendo propor a vocês são essencialmente de natureza prática,

eu começarei por listar alguns aspectos daquele tipo particular de sociedade na qual pode-se esperar que a obrigação política surja. Eu devo abster-me, pelo momento, de chamar aquele tipo particular pelo nome de sociedade aberta, embora eu certamente pense que ele o mereça.

Meu argumento, na verdade, é muito simples e pode muito bem soar como um truísmo. Se a obrigação política pode surgir apenas em uma sociedade que não é mantida unida exclusivamente pela força, não posso enxergar pelo que mais aquela sociedade seria mantida unida senão pelo consentimento: aqui de fato está a verdade que, ao meu ver, a velha e desacreditada teoria do contrato social continha, quando ressaltava que o consentimento era o único título legitimador do poder. Para colocar o assunto em termos mais modernos eu sugiro que digamos que o requisito essencial da obrigação política é a liberdade. Liberdade no sentido positivo, no sentido que o consentimento seja assegurado ao menos para as decisões e procedimentos básicos a partir dos quais decisões ulteriores serão tomadas: o maior e decisivo argumento em favor da democracia. Mas liberdade também no sentido negativo – no sentido liberal – que implica não apenas o respeito e a garantia dos direitos fundamentais do homem, mas a possibilidade de cada membro da sociedade de rescindir o contrato social. Contudo, liberdade negativa e positiva, democracia e liberalismo, podem ser uma farsa se não forem acompanhados e possibilitados por um terceiro tipo de liberdade. Liberdade da miséria é a grande causa para o socialismo. Como pode realizar-se uma ativa participação do cidadão nas decisões políticas, como o respeito aos direitos do homem podem ter qualquer significado, quando as condições sociais são tais que impedem os indivíduos de, em plena consciência, darem a sua própria contribuição à vontade geral e buscarem, se necessário, um novo vínculo de lealdade em uma sociedade diferente? Quando pensamos que em nossos velhos países da Europa milhões de homens foram arrastados e abatidos em guerras cujas razões eles nunca entenderam e que muitos ainda são pastoreados e forçados a aceitar qualquer sorte de labor pela dura necessidade econômica, certamente temos de admitir que falar em obrigação política no caso deles soa muito como um escárnio. A Força, não o consentimento, é aquilo que impulsiona os homens a obedecerem sempre que eles são excluídos de desempenharem seu papel, como homens livres, no processo político e social.

A minha conclusão portanto é que existem diversos requisitos que devem ser satisfeitos para que a obrigação política exista em uma dada sociedade: e a democracia, o liberalismo e o socialismo provêm todos diferentes, embora não necessariamente contraditórios, modos de satisfazer tais requisitos. Uma sociedade na qual as três liberdades estão balanceadas e asseguradas por instituições aptas e na qual pode-se portanto esperar que o vínculo da lealdade política seja sentido fortemente por muitos, senão todos, os seus membros: não seria uma sociedade desse tipo chamada de sociedade aberta? Essa é a questão que prefiro deixar que vocês discutam: mas eu gostaria de terminar este pequeno artigo com algumas observações comparativas sobre a sociedade aberta delineada por dois dos autores que o Professor Germino escolheu para sua apresentação.

Não há como negar que a minha ideia de uma sociedade aberta está muito mais inclinada à visão de Popper que à *société ouverte* de Bergson. Uma sociedade livre, tal como a concebo, de fato torna livres, ou deveria mirar a libertar, para usar as palavras de Popper, “os poderes críticos dos homens.” É uma sociedade na qual os homens podem aprender, ou deveriam poder aprender, “a basear as decisões na autoridade de sua própria inteligência”, “após discussão.” A minha diferença de Popper repousa no fato que minha preocupação não

é tanto com as premissas filosóficas mas com as condições de fato – com os dispositivos estruturais – que tornam aquela sociedade possível. A sociedade aberta de Popper é uma sociedade de homens racionais, remanescente dos modelos idealizados da idade das luzes. A minha sociedade livre é uma sociedade que aceita os homens como eles são, mas oferece a eles a possibilidade de serem agentes livres, cidadãos responsáveis. A sua ascensão está conectada, ao meu ver, não tanto com a “ascensão da filosofia”, quanto com as lutas constitucionais que marcaram o início da era moderna. Isso não significa dizer que sociedades livres, nas quais a obrigação era sentida como oriunda do consentimento, foram inteiramente desconhecidas a períodos anteriores da história. Deixando de lado os Gregos e Romanos, certamente deve ter havido uma grande quantidade de consentimento, expresso através de instituições apropriadas, nas repúblicas medievais; e monarquias feudais, com suas ênfases num pacto ou convenção entre governantes e governados, seguramente ressaltaram a aceitação voluntária como base da lealdade. Mas certamente é apenas graças aos criticismos e investigações de homens como Locke, Montesquieu e Rousseau, e também (por que não?) graças às amargas denúncias de Marx, que o homem moderno se tornou consciente da possibilidade de transformar uma sociedade dominada pela força em uma na qual o consentimento e, conseqüentemente, a liberdade política, seria possível. É o fim da visão de Popper e, incidentalmente, também da visão, ainda sustentada amplamente, que a sociedade aberta ou livre não é senão uma ferramenta ideológica na guerra fria entre Leste e Oeste.

A minha diferença de Bergson é muito mais profunda. Não é apenas, como aponta Popper acerca de sua própria, uma diferença entre uma abordagem “racionalista” e uma “religiosa” ao problema da política. Mas antes deixem-me dizer que não tenho intenção alguma de negar que a obrigação em geral, da qual a obrigação política é uma subespécie, pode assumir um tom moral ou até mesmo religioso. Os homens podem se sentir vinculados a obedecerem as leis do Estado com base em um imperativo moral. Ou podem fazê-lo porque acreditam que Deus os comanda a assim fazerem: “Que todas as almas sejam sujeitas aos poderes superiores. Pois não há poder senão de Deus: os poderes existentes foram ordenados por Deus,” etc. Mas isso tem pouco a ver com o problema prático da obrigação política: aquele problema, como já apontei, é sobre construir um tipo de sociedade na qual o consentimento, não a força, é a fonte da obediência. Já Bergson queria que nós acreditássemos que somos levados à sociedade aberta através de algum tipo de experiência mística, ou ao menos através do amor, do amor à humanidade, que é a característica essencial da abertura. O chamado é realmente muito grandioso e sedutor. Ele ecoa o maior chamado que jamais foi dirigido ao homem, o chamado da perfeição Cristã. Mas o amor infelizmente não tem muito espaço em questões políticas. Os homens não estão propensos a tornarem-se santos da noite para o dia e a política implica em realidades duras. Contudo, essas realidades devem ser encaradas e, quando possível, controladas; escapar a um sonho de amor universal é cegar a nós mesmos da humilde tarefa que está ao nosso alcance, aquela de melhorar a sorte de nossos semelhantes. E também é excessivamente perigoso. Pois se a transição do “fechamento” para a “abertura” implica num “salto qualitativo” na experiência moral do homem e se o caminho a esse salto é melhor mostrado por “pessoas privilegiadas” – profetas e heróis – então, claramente, será neles, não nas instituições de uma sociedade aberta, que a lealdade dos homens estará focada. Além disso, quem irá testar a genuinidade do salto, como podemos estar atentos aos falsos profetas? Os homens são facilmente enganáveis, e deveríamos saber pela experiência quão tentador é para eles idolatrar os seus

mestres e exonerar a si próprios de suas responsabilidades políticas nas mãos daqueles que dizem “saber melhor”.

A minha preferência pela supremacia da lei ao invés da supremacia dos homens deve agora ser completamente aparente. E assim também será minha conclusão. A obrigação política, acredito eu, está intimamente ligada à sociedade aberta ou livre. De fato ela pode existir inteiramente apenas nesse tipo de sociedade. Ela pode ser fomentada, e coroada como o foi, pela obrigação moral e religiosa. Mas ela permanece no fim das contas uma questão de instituições firmes e viáveis. Por essa razão, desde o início, eu me aventurei a chamar nossa atenção ao lado prático do nosso problema. A não ser que esteja povoada por anjos, a cidade aberta não é, não pode ser e não será nunca, a cidade de Deus. Todavia, não haveria razão para trabalhar nela, para aceitar a responsabilidade que recai sobre nós por assim fazer, ao menos que percebamos à distância, ainda que palidamente, as torres e espirais da cidade celestial que pode talvez ser um dia a nossa recompensa – embora em um mundo muito diferente daquele que vivemos no presente. Permitam-me encerrar com uma citação do nosso maior poeta nacional, na qual essa ideia é colocada com imagem admirável.

Esce di mano a Lui, che la vagheggia  
Prima che sia, a guisa di fanciulla  
Che piangendo e ridendo pargoleggia,  
L'anima semplicetta, che sa nulla,  
Salvo che, mossa da lieto Fattore,  
Volentier torna a ciò che la trastulla.  
Di picciol bene in pria sente sapore;  
Quivi s'inganna, e dietro ad esso corre,  
Se guida o fren non torce suo amore.  
Onde convenne legge per fren porre,  
Convenne rege aver, che discernesse  
Della vera città almen la torre.

- Dante Alighieri, *La Divina Commedia*. Purgatorio, XVI, 85-96.

Alma surge das mãos do Onipotente  
Que, inda antes de nascida, lhe sorria  
Qual menina, que ri, chora, inocente.  
Ingênua e simples, ela só sabia  
De um Deus beni'no ser meiga feitura,  
E a tudo, que a deleita, se volvia.  
Dos mais frívolos bens prende-a a doçura,  
E, deles namorada, após lhes corre,  
Se guia ou freio o amor lhe não segura.  
Nas leis consiste o freio, que a socorre;  
Rei foi mister, que, ao menos, acertasse  
Da cidade de Deus em ver a torre.

Tradução José Pedro Xavier Pinheiro<sup>4</sup>

## **POLITICAL OBLIGATION AND THE OPEN SOCIETY**

Abstract: This article is the result of a conference held between June 28 and July 4, 1972 at the Villa Serbelloni belonging to the Rockefeller Foundation in Bellagio, Italy. Several prominent researchers have come together to discuss the concept of Open Society in its various aspects. The contribution of Passerin D'Entrèves, as he himself says, is directed to practical and necessary aspects for the realization of an open society. In his approach, he relates this concept to that of political obligation, a notion widely discussed throughout his work and life as a professor and researcher.

Keywords: Alexander Passerin D'Entrèves – political obligation – open society – democracy – freedom.

---

<sup>4</sup> Mantivemos a estrutura original com a citação em italiano à frente e substituímos a tradução em inglês que a seguia pela tradução antiga de José Pedro Xavier Pinheiro, disponível em domínio público: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/eb00002a.pdf>