

Universidade Federal de São Carlos
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Michel Foucault e a História Arqueológica

Augusto Bach

São Carlos
2006

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Michel Foucault e a História Arqueológica

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

B118mf

Bach, Augusto.

Michel Foucault e a história arqueológica / Augusto Bach.
-- São Carlos : UFSCar, 2006.
339 p.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2006.

1. Filosofia francesa. 2. Foucault, Michel, 1926 - 1984. 3.
Biografia filosofo. 4. Literatura francesa. I. Título.

CDD: 194 (20ª)

Dedicada ao anônimo Outro

Agradecimentos

Deixo aqui um abraço a todos aqueles que contribuíram com seu *logos* na realização deste trabalho. Em especial ao Professor Luiz Damon Santos Moutinho e ao orientador desta tese professor Bento Prado por sua tão denegada contribuição.

Resumo

Esta tese de doutorado tem por objetivo analisar o estatuto filosófico da história arqueológica empreendida por Michel Foucault em duas de suas principais obras: *História da Loucura* e *As Palavras e as Coisas*. Esta última obra, simultaneamente filosófica e de história das ciências, tem o objetivo (definido em seu subtítulo) de realizar uma arqueologia das ciências humanas. Tal intuito de estender o domínio de sua investigação para dar conta das ciências do homem pode ser compreendido como um prolongamento temático natural da pesquisa histórica foucaultiana. Pois desde a *História da Loucura* Foucault sempre esteve interessado em fazer aparecer o modo como nossa cultura procurou encerrar e significar o que era fundamentalmente “outro” no homem. Voltando-se, em *As Palavras e as Coisas*, às estratégias que o homem buscou para compreender a si mesmo, Foucault traça sua história arqueológica assinalando-a com descontinuidades que fazem com que nossa cultura nos pareça estranha a nós próprios. É sobre o estatuto filosófico das descontinuidades assinaladas por Foucault – e sua relação com uma história tradicional, contínua e dialética – que a tese versará, ao longo de seus capítulos, na tentativa de diagnosticar a postura filosófica desse novo modo de escrever a história.

Palavras-chave: arqueologia, história, filosofia, literatura.

Abstract

The main objective of this doctor degree thesis is to analyze the philosophical problems of Michel Foucault's archeological history presented in two of his major works: *Madness and Civilization* and *The Order of Things*. This last work, at the same time philosophical and related to historical science, has as its main goal (defined in its subtitle) to accomplish an archeology of the human sciences. The stretching of his investigation field to study the human sciences can be understood as a natural thematic progression of Foucault's research about the archeology of history. Since *Madness and Civilization*, Foucault has been always interested in showing how our culture sought to understand what was the fundamentally the "other" in man. In *The Order of Things*, taking as a starting-point the study of certain strategies that man used to comprehend himself, Foucault has constructed his archeological history stressing the discontinuities that ended up presenting our own culture as strange to us. It is about the philosophical problem of the historical discontinuities signalized by Foucault – and its relation to a traditional, continued and dialectical history – that this thesis will deal in its chapters, attempting to understand the philosophical position of this new way of writing history.

Key-words: archeology, history, philosophy, literature.

Lista de Abreviatura

M. C. Le Mots et les Choses

H. F. Histoire de la Folie

Sumário

1	Apresentação Gráfica do Trabalho.....	1
1.1	Papel.....	1
1.2	Margem.....	1
1.3	Espaçamento.....	1
2	Estrutura e Elementos Principais.....	2
2.1	Capa.....	2
2.2	Falsa folha de rosto.....	3
2.3	Folha de rosto.....	4
2.4	Verso da folha de rosto.....	5
2.5	Folha de aprovação.....	6
2.6	Dedicatória.....	7
2.7	Agradecimentos.....	8
2.8	Resumo.....	9
2.9	Abstract.....	10
2.10	Lista de abreviaturas.....	11
2.11	Sumário.....	12
3	Elementos Textuais/Texto.....	13
3.1	Introdução.....	13
3.2	Desenvolvimento.....	19
3.3	Conclusão.....	327

4	Elementos Pós-Textuais.....	332
4.1	Bibliografia.....	332

Introdução

"Muitas coisas sabe a raposa; mas o ouriço uma grande"¹, é um verso do poeta grego Arquíloco, através do qual Celso Lafer, emulando Isaiah Berlin a partir de sua proposta para estabelecer um critério universal de classificação de escritores mediante certos traços característicos e definidores de seus pensamentos e obras, inicia sua tese de titularidade² com o intuito de salvaguardar um pensamento tão híbrido e complexo quanto o de Hannah Arendt. Pois bem, é nosso intuito nesta tese de doutoramento fazer paralelamente o mesmo: interpretar e compreender um pensamento não repleto de menores polêmicas e mal-entendidos como o de Michel Foucault. Numa espécie matemática de emulação ao quadrado, poderíamos dizer, juntamente de Lafer e Isaiah Berlin, que existem certos pensadores que agregam tudo a uma visão unitária e produtora, funcionando como um *parti pris*, um princípio organizador e articulador de tudo o que pensam, escrevem ou percebem. Seriam estes então os intelectuais ouriços que a tudo subsumem uma perspectiva centrípeta e única do real. Pensadores sistemáticos, tal qual os grandes cientistas e filósofos da história, que oferecem argumentos e constroem para a eternidade. Outros, não obstante, conforme a mesma proposta, pesquisariam várias coisas cujos fins e objetivos se revelam complexos e resistentes diante da tentativa de uma objetivação explícita e clara de seu pensamento. Já não escrevem mais para a eternidade, mas oferecem sátiras, declarações retóricas, aforismas e destroem para o bem de sua geração. Ao invés de se manterem no caminho seguro e sereno de uma síntese universal, preferem

¹ (Citado por Lafer in *A reconstituição dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. - São Paulo - Companhia das Letras 1988).

² (Lafer, Celso *op. cit.*).

manter o espaço aberto para a admiração do novo. Seriam estes últimos as raposas que, ao seu modo singular, exprimem cada qual uma visão pluralista e centrífuga do real.

Indubitavelmente, Foucault é um exemplo de pensador que não deixa de se encaixar neste segundo caso. Inúmeras serão as suas afirmações que nos permitem identificá-lo desta maneira. Ele dirá, por exemplo, não economizando argumentos em *Respostas aos leitores da Revista Esprit* o seguinte: "Eu sou pluralista!"³ Já filósofos da história tais como Hegel, Marx e Sartre, por força de serem mais centrípetos que Foucault, certamente seriam classificados consoante a proposta dicotômica de Berlin e Lafer como ouriços.

Evidente e felizmente, esta classificação pode incorrer no risco de uma simplificação demasiada. Não é nosso intuito, aqui, o de propormos ao leitor sua inserção numa espécie de decisão "kierkegaardiana" por um *aut/aut* (ou/ou) a respeito de diferentes posturas de pensamento na história da filosofia. Pelo contrário, quiçá esta mesma dicotomia possa nos servir como um item fecundo e inicial para constatarmos a complexidade de um pensamento tão híbrido como o de Michel Foucault, que obstinadamente se recusa a se encaixar integralmente em esquemas conceituais simplificadores. Pois assim como Hannah Arendt, Foucault é outro pensador contemporâneo que, paradoxalmente, se revela a um estudo mais minucioso e percuciente tanto ouriço quanto raposa.

Primeiramente, Foucault é uma raposa em quase todos os sentidos! Ele fez questão de que sua obra não se ajustasse a um único programa, partindo sempre para algo novo e diferente. Mudou freqüentemente de idéias enveredando por diversos caminhos. Pensou por mutação, pretendendo não deixar um legado doutrinário ou uma escola de pensamento aos seus sucessores. Ele se comportou como uma raposa em quase todos os objetos que privilegiou para

³ *Respostas aos leitores da revista Esprit*, in *Esprit* - maio de 1968.

suas análises ao colocar, por exemplo, sempre o extra-filosófico como aquilo que poderia nos servir de guia e interlocutor mais verdadeiro em suas análises arqueológicas do pensamento ocidental obrigando-nos a refletir de novas maneiras a própria forma sob a qual pensamos! Privilegiar a loucura e as diferentes manifestações que esta assumiu historicamente em detrimento daquilo que acreditamos ser mais verossímil, pelo fato de estarmos ingenuamente amparados no estatuto científico da razão, certamente o aproximaria de um pensador que afirma a diferença e caçoa de nossos pressupostos únicos e racionais. E ele foi outrossim uma raposa na sua percepção centrífuga dos deslocamentos e rupturas introduzidos nas histórias que narrou fazendo com que passássemos a pensar de um modo novo e diferente aquilo com que estamos justamente mais familiarizados e de que extraímos nossas certezas mais corriqueiras. A uma forma cansada e monótona de pensamento que impõe ao real sua força centrípeta, ele opôs o ritmo da mudança e das mutações históricas que alternam nossa maneira de pensar, viver e conceber o mundo. Desde a *História da Loucura* passando às análises de *As Palavras e as Coisas*, Foucault sempre procurou diagnosticar nossa cultura de um modo diferente, restaurando aquilo que era profundamente "outro" em nós mesmos, assinalando sua história arqueológica de nítidas descontinuidades.

Contudo, esta sua nova maneira de escrever a história, conforme veremos, não deve ser apressadamente identificada a uma "filosofia da diferença". Há também presente na etapa arqueológica de Foucault nos anos 60, ainda que não expressamente admitida, algo de ouriço. A noção vaga e abrangente de "experiência" que atravessava tanto a *História da Loucura* - a arqueologia do Outro - como *As Palavras e as Coisas* - a arqueologia do Mesmo - pode ser considerada como a idéia orientadora e caucionadora dos caminhos a que nos conduzem estas duas obras. Por mais que Foucault tenha objetado aos pensadores centrípetos o

percurso descontínuo de suas razões, por mais que ele tenha oposto à narrativa universalista e unificada da nossa racionalidade a pluralidade e a contingência de nossas origens, ainda assim as noções de "experiência trágica da loucura" e de "experiência nua da ordem", no que tange, respectivamente, as análises operadas entrementes em *História da Loucura* e *As Palavras e as Coisas*; cumprem o papel de apoio e sustentação centrípeta de seu pensamento. Idéia esta um pouco difícil de se admitir se recordarmos a maneira costumaz como sua obra tem sido interpretada. A novidade do pensamento trazido por Michel Foucault recebeu seu sentido sempre em oposição a pensadores centrípetos. Daí sua "associação" com as filosofias da diferença – vide por exemplo o projeto crítico de Deleuze às filosofias da representação. Contudo, será preciso atentar para o fato de que suas análises arqueológicas estão, por sua vez, não somente subordinadas mas ganham também seu aspecto crítico mediante o que ele chamou de "experiência trágica da loucura" no primeiro prefácio de *História da Loucura* e "a experiência nua da ordem" no prefácio de *As Palavras e as Coisas*. Concebida como uma estrutura única prescrita para nós por nossa linguagem, a noção de experiência trágica da linguagem ou de ser bruto da ordem funcionam como um dispositivo conceitual autônomo sem que possamos definir de modo explícito qual seria o estatuto desta entidade enigmática: a linguagem em seu ser. A invariante consideração foucaultiana sobre a estrutura da linguagem nestes prefácios será de suma importância para a compreensão de nossa tese a respeito de uma arqueologia não apenas raposa, mas outrossim ouriça de Michel Foucault.

Iniciaremos esta tese de doutorado com uma primeira parte sobre a *História da Loucura* e o impensado que serve de *leitmotiv* ao seu empreendimento, a fim de estendermos às análises de *As Palavras e as Coisas*, nos demais capítulos subseqüentes da segunda parte desta dissertação, a tentativa de uma mesma interpretação do pensamento foucaultiano ao longo dos

anos 60. No que tange aos capítulos que concernem a esta última obra, será inevitável nos determos acerca da utilização de específicas obras literárias que ocupam uma curiosa e singular posição diante dos demais saberes descritos na *démarche* da arqueologia. Paralelamente à "raposística" descrição dos discursos que formularam ou não teorias sobre o homem, relacionando ao longo dos séculos diferentemente as "palavras e as coisas", corre por baixo da história arqueológica a narrativa de uma história literária progressiva que dirá respeito em seu final à situação da linguagem em nossos dias.

Há pois presente na história arqueológica de Foucault a utilização de específicas obras literárias centrada na valorização de uma escrita de vanguarda capaz de fazer frente ao paradigma representativo da linguagem. Como uma alternativa aos modelos retirados da antropologia considerados como *a priori* histórico dos saberes da modernidade, Foucault acreditou poder transgredir os fundamentos humanistas de nosso pensamento. Descobriu inicialmente em *História da Loucura* uma loucura que não estava apenas historicamente confinada em doença mental, mas cujas vozes poderia libertar remontando à mais fundamental estrutura trágica de sua linguagem. Valorizou também em *As Palavras e as Coisas* o estatuto de uma escrita "contradiscursiva" que desfaz a positividade do pensamento sob o qual estamos presos. Levou adiante sua crítica a nossos pressupostos conceituais por uma via baseada no estatuto de uma linguagem literária capaz, segundo ele, de pensar no vazio do homem desaparecido. Existe portanto um fio condutor que atravessa sua reflexão e análise e unifica seu percurso. O pensamento de Foucault nos anos 60 não deixou jamais de se orientar por esta questão: o que é a linguagem, como fazê-la aparecer em si mesma, em sua totalidade e plenitude? Pensada como o cerne da criação da atitude literária, esta questão serviu também a Foucault como o âmago temático de suas idéias filosóficas. Embrionariamente vinculada à

pesquisa arqueológica, dela não poderemos nos afastar ao longo de toda esta tese de doutoramento.

Parte I

A História da Loucura

Foucault e a Sombra da *História da Loucura*

“Os homens têm quase as mesmas idéias acerca dos objetos que estão ao alcance de todos, sobre que versam habitualmente os discursos e escritos, constituindo a diferença na expressão, ou estilo, que apropria as coisas mais comuns, fortifica as mais fracas e dá grandeza às mais simples. Nem se pense que haja sempre novidades para exprimir; é uma ilusão dos parvos ou ignorantes acreditarem que possuem tesouros de originalidade, e que aquilo que pensam, ou dizem, nunca foi antes pensado, ou dito por ninguém”.
(Fernandes Pinheiro in *Postilas de Retórica e Poética*).

Capítulo I

Breve Excurso Filosófico acerca do Espírito e a Letra da Arqueologia nos anos 60

“O anonimato literário não nos é suportável; apenas o aceitamos a título de enigma” (Foucault in *O que é um autor?*).

Os seguintes capítulos desta primeira parte terão por objetivo, a título de introdução à temática explorada no decorrer da dissertação, analisar o estatuto da identidade e da diferença em parte da obra filosófica e histórica de Michel Foucault. Com este intuito, lançaremos mão intermitentemente do estudo de apenas duas obras maiores que marcaram o começo de sua carreira: a *História da Loucura*, publicada em 1961, e a sombra que desta se projeta em *Doença Mental e Psicologia* editada um ano depois (1962). A constante obsessão e a *animus abandonandi* de Foucault em distanciar-se de um determinado paradigma humanista de investigação histórica, protagonizado em sua biografia intelectual¹ por Sartre, poderá nos auxiliar a conceber a gênese de sua reflexão arqueológica sobre a história e suas próprias condições de possibilidade. O confronto entre as duas perspectivas deve nos servir como um bom modelo de análise da mudança entre o estatuto dos conceitos filosóficos de identidade e diferença a serem

diagnosticados. Pois afinal, fora mediante um incansável debate com outros modos de escrever a história, mais particularmente com o que se convencionou chamar como o domínio da história das idéias ou do pensamento, que a abordagem arqueológica procurou definir seus objetivos e situar o escopo de suas temáticas. Noutras palavras, foi partindo de questões nascidas no interior dessa disciplina que Foucault primeiramente precisou seus estudos.

Ora, mas se sua filosofia se manifesta com força suficiente como fonte de interesse para nossos questionamentos, um breve olhar sobre seu pensamento poderia de imediato nos mostrar que ela resultou de uma profunda e inusitada reflexão acerca de filosofias anteriores. Pois uma reflexão filosófica de qualidade não poderia deixar de se referir aos problemas legados por pensadores que a antecederam; uma reflexão que, *ipso facto*, beneficiar-se-ia do mérito daqueles que se debruçaram sobre os mesmo problemas desfazendo e refazendo o tecido significativo de suas questões. Com efeito, é sempre no horizonte de uma dada tradição onde se definem as condições de possibilidade para qualquer pesquisa filosófica. Diríamos então que sua filosofia, desse ponto de vista, não nos aparece senão como associada ao rigor das tradições intelectuais nas quais inevitavelmente se insere.

Não obstante, se há temas e problemas que de fato possuam alguma perenidade na história da filosofia, por mais que se renovem, parece-nos que a capacidade singular de Foucault em fazer renascer o pensamento que herdava de filósofos anteriores reside também em fazer advir um novo que, de direito, só poderia se encontrar através de sua obra. Assim, avessa ao que nos é entregue como categorias prévias do saber, fracassaríamos se a interpretássemos consoante nosso arcabouço de idéias mais familiar condicionando-a mediante seu *tempo histórico*. Não haverá maneiras de ignorarmos o movimento que anima o trabalho de sua filosofia a sempre

¹ Conferir a respeito: (Eribon, Didier; *Foucault, uma biografia*).

desfazer a roupagem da tradição rompendo o fio de uma continuidade serenizadora. O lugar singular de sua obra em nossa cultura, dito de outro modo, permanece como um problema de conceito para o seu leitor. Embora seja correto dizermos que sem a transmissão de uma certa memória um novo pensamento não teria encontrado sua salvaguarda necessária; haja visto que sem a pressuposição de um horizonte comum de conceitos não poderíamos reconhecer um sentido histórico da filosofia pelo qual se ultrapassaria o ambiente imediato em que foi constituído; sua obra é inovadora porque justamente subversiva. Isto é, ela só se realiza como um contradiscurso que, ao mesmo tempo, faz e desfaz as positivities em que nos assentamos na medida em que procura demolir aquilo que é herdado em sua produção do novo.

Pois ainda que se admita a impossibilidade de uma criação *ex nihilo* em filosofia, de que seja impossível um processo criador se instaurar sem a contribuição de uma certa memória ou de uma informação que se reatualize como o germe do novo, um tal pensamento subversivo não teria eficácia se ele não respondesse concomitantemente às urgências em que é tecido o presente que ele habita. Muito bem, uma filosofia como a de Foucault só está associada às investigações de seu passado a fim de possibilitar justamente um olhar mais atento sobre o seu presente.² Dessa forma, no que tange ao problema da relação entre tradição e inovação, seu pensamento parece se encontrar sem a proteção necessária para seu entendimento, sem o apoio histórico requerido para sua apreensão já que o recurso a toda e qualquer memória de informações não passaria de uma redundância; mera repetição do mesmo cujo apego cego à tradição reduziria suas idéias a máscaras e álbis de nossas nostalgias, ressentimentos. Tomando

² A compreensão de sua filosofia como um diagnóstico do presente, na esteira da questão do Iluminismo ao ousar saber o que é o presente histórico, pode ser observada já em uma entrevista de 1967 quando Foucault declara-se filósofo por reconhecer-se na esteira de quem “busca diagnosticar, realizar um diagnóstico do presente”, o que “desde Nietzsche caracteriza a filosofia contemporânea.” E arremata: “Falei-lhes de um desaparecimento da filosofia e não de um desaparecimento do filósofo. Creio que existe certo tipo de atividades ‘filosóficas’ em domínios determinados que consiste em geral em diagnosticar o presente de uma cultura: é a verdadeira função que

a forma de uma aventura arriscada, de uma aposta que ainda não está segura de si,³ ele se anuncia como uma palavra que, afastada de todas as instituições, não se autoriza senão por ela mesma; modesta no sentido de quem tem noção de seus limites e insolente ou soberba porque sabe o que quer quando ao mesmo instante não responde a ninguém o lugar de sua legitimidade. Prescrita de todo o ordenamento a partir do qual ela pôde se produzir, de todo arcabouço conceitual prévio pelo qual poderíamos atribuí-la de um sentido histórico, sua obra nos parece estar dotada de uma particularidade cujo caráter extremo se faz irredutível a um universal concreto que ditaria sua lei.

Antes, portanto, de empreender a sua leitura será preciso ter ao menos consciência de algumas dificuldades que será preciso enfrentar e ultrapassar. Estas dizem respeito, em primeiro lugar, ao objeto próprio de nosso estudo – a arqueologia – e ao fato de que ninguém, inclusive Foucault, a tenha precisado nitidamente. Ela não se ensina e não se deixa apreender pela simples leitura de seus escritos, por sérios que sejam; pois eles exprimem apenas imperfeita e parcialmente o pensamento de Michel Foucault. O *leitmotiv* pessoal e intransferível que acompanha suas obras requer do leitor, previamente, uma libertação que é ruptura em relação às formas tradicionais de interpretação de uma filosofia assim como uma desfamiliarização com hábitos contraídos na existência acadêmica. Resumindo em poucas palavras o problema a ser enfrentado, será necessário justificarmos desde logo neste excurso nossa postura assumida como historiadores da filosofia perante as *démarches* de Foucault e os problemas de conceito que elas engendram. Formulamos de vez a questão: o que é a arqueologia e como situaremos esse nosso discurso segundo que terá por assunto aquilo que ela diz? Ou ainda: de onde nós intérpretes colocaremos nossas questões? Estaremos de fato e de direito atentando para aquilo que sua obra

podem ter hoje os indivíduos a que chamamos filósofos.” (Foucault, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?* in *Dits et écrits I* p.634 - 648).

nos aponta? Caberia neste plano, outrossim, questionarmos a atualidade a que se dirigem as interrogações de Foucault, um tema sempre delicado por pressupor, por parte de quem pretende formulá-la, uma certa interpretação do pensamento do autor assim como uma dada interpretação da realidade social da época em que vive o intérprete. Sendo assim, a natureza de nosso trabalho como leitores não seria tal que esta nossa tarefa não se pensaria necessariamente como que situada num ponto fora da história? Qual é esta espécie de olhar de historiador da filosofia ou doutor especialista em sua obra sobre a qual debruçaremos não apenas nossas questões, mas também previamente nossas respostas mais corriqueiras em que pretendemos enxergar uma filosofia em sua verdade histórica? Seria uma história perante a qual nos colocaríamos em posição de herdeiros e que, por isso mesmo, estivéssemos ao alcance de reivindicar sobre ela um olhar absoluto? Ora, mas como então seria possível constatararmos uma tal operação da obra filosófica na história? Não seria esta uma pretensão demesurada que terminaria por projetar o intérprete para o exterior da história; para um lugar ao qual enfim o sentido da obra filosófica se revelaria – uma espécie de ponto de fuga projetado para além da superfície histórica dos saberes?

Ab initio comecemos ressaltando que não se tratará de realizar aqui um estudo retroativo do método arqueológico que caracteriza a filosofia e a história foucaultiana neste período glorioso dos anos 60; de uma leitura que *a posteriori* enumerasse as construções intelectuais do filósofo partindo daquilo que ele mesmo observou posteriormente a respeito de sua obra aceitando suas declarações como evidências inquestionáveis de uma mesma e idêntica postura. Instalados nesta confortável região terminal, dispendo desde o sempre da ótica privilegiada de seu resultado, seria fácil discernir aqui e acolá a identidade de um mesmo percurso prolongando-se inabaladamente no decorrer de sua vida e de seus estudos. Sua morte

³ “Nada sei a meu respeito, não sei nem mesmo a data de minha morte.” (Foucault, *Introduction à Fictions*).

abrupta e inesperada em 1984 – devida a uma doença infecto-contagiosa como a AIDS, na época considerada signo dos portadores de um desvio de conduta e exclusão de comportamento – deixou contudo seu programa histórico-filosófico em aberto, delegando aos seus críticos a tarefa de salvaguardarem a suspensão e a abertura de seus escritos. Face a um observador universal, *Kosmoteheoros* que sobrevoasse a obra de Foucault para contemplá-la como uma personagem a mais do enredo histórico sem jamais poder habitá-lo, deveremos questionar nosso próprio posicionamento que, como toda posição, corre o risco de ser já uma resposta prévia quando se procura por retrospectiva a ordenação de uma filosofia.

Com efeito, para tanto, demanda-se encontrar uma outra maneira de pensar sua obra sem deixar-se enveredar na “senda perdida” que ele chamou ironicamente um dia de a “monarquia do autor”⁴

“Para quem escreve o livro, é grande a tentação de legislar sobre todo esse resplandecer de simulacros, prescrever-lhes uma forma, carregá-los com uma identidade, impor-lhes uma marca que daria a todos um certo valor constante. Sou o autor: observem meu rosto ou meu perfil; é a isto que deverão assemelhar-se todas essas figuras duplicadas que vão circular com meu nome; as que se afastarem dele, nada valerão, e é a partir de seu grau de semelhança que poderão julgar do valor dos outros. Sou o nome, a lei, a alma, o segredo, a balança de todos os seus duplos. Assim se escreve o Prefácio, ato primeiro com o qual começa a estabelecer-se a monarquia do autor, declaração da tirania: minha intenção deverá ser seu preceito, leitor; sua leitura, suas análises, suas críticas se conformarão àquilo

⁴ A expressão encontra-se publicada num segundo e “curto” Prefácio à *História da Loucura* de 1972 (segunda edição) e não deixa de manifestar as reticências de Foucault quando solicitado a redigi-lo.

que pretendi fazer. [...] Sou o monarca das coisas que disse e mantenho sobre elas uma soberania eminente: a de minha intenção e do sentido que lhes quis atribuir.”⁵

A inviabilidade de sustentar-se a equivalência entre a significação da obra e da subjetividade do autor posta como sua responsável insere-se num debate com a história tradicional do pensamento ou das idéias caracterizada justamente pela procura dessa identidade. Dessa forma, Foucault se empenhava em dizer que não caberia ao autor de seus livros prescrever a maneira pela qual eles deveriam ser lidos. Recusando reduzir o sentido da sua filosofia à possível intenção significativa do sujeito do discurso, será na distância mesma entre os conceitos de autor e de obra que se fundamentará toda a autonomia possível de sua palavra.⁶ De acordo com esta concepção de Foucault, partir da intenção ou do sentido visados pelo autor em um determinado e circunstancial instante de sua carreira intelectual, descobrindo por sob os textos a significação que subjaz a eles e anima o processo de elaboração de sua filosofia, corresponderia a uma atitude de restrição à própria liberdade de quem lê. A possibilidade de sua compreensão, *mutatis mutandis*, não deve ser buscada na gênese de uma subjetividade criadora, na idéia de uma personalidade subjacente que definiria as leis e o significado do exterior de seu discurso. Do alto de sua eminente sabedoria, a palavra *ad mentem auctoris* apresentar-se-ia, deste modo, como

⁵ (Foucault, *História da Loucura* p. VIII. H.F. p.9-10).

⁶ Com o mero intuito de render homenagem a belas palavras, segue-se sua citação: “Tão paradoxal quanto escrever um prefácio escrevendo sobre a relutância em escrevê-lo é querer preservar a obscuridade do anonimato falando dele, expondo às luzes do próprio discurso. São conhecidas as considerações de Foucault sobre o apagamento do autor. Mas o paradoxo parece instalar-se quando ele traz para o centro da cena aquilo que precisamente desejaria fora dela, a saber, a atribuição de autoria a seus próprios discursos. [...] Porém, mais que paradoxo, talvez haja nessa dobra um jogo de estratégia. Com efeito, o gesto que aponta para o desejo pessoal de impessoalidade em seu posto de autor não faz dele necessariamente um privilégio; talvez apenas o dilua, indiferenciadamente, como um caso entre outros, digamos assim, dentro de uma concepção teórica sobre a categoria do autor, qualquer autor, ele inclusive.” (Muchail, S. T. *Michel Foucault e o dilaceramento do autor* in *Foucault simplesmente* p.123-124).

a ordem universal de toda leitura possível encerrando seu projeto crítico numa única interpretação.

Muito pelo contrário, em lugar de reduzir sua linguagem ou seu estilo de pensar conduzindo-o criteriosamente em direção ao seu nome próprio, será preciso antes constatar, tijolo por tijolo na construção desta análise, que suas teses arqueológicas e genealógicas caracterizam-se por uma intermitente redefinição de seus conceitos e pela alternância dos objetos de pesquisa; não se deixando captar num ponto fixo a partir do qual pudéssemos julgá-lo *magni nominis umbra*; ou seja, o filósofo a partir de sua sombra. Elas não admitem, devido ao perfil por assim dizer flutuante de seu trabalho, serem enquadradas facilmente neste ou naquele domínio prévio de conhecimento. Por manifestarem uma multiplicidade de temas, seus trabalhos dificultam o enquadramento da obra de Foucault em disciplinas ou áreas tradicionalmente reconhecidas rompendo com as mitologias do eu fundador, do projeto original. Numa abordagem que raras vezes procede por justaposição temática, o que se faz emergir como elemento novo na seara de seu pensamento reencontra com o impensado de sua obra precedente. O caráter anti-sistemático de seu pensamento nos leva assim para além das fronteiras previamente estabelecidas por uma separação arbitrária dos saberes. Foucault volta e meia teve o hábito de estar ali onde não o esperávamos, despistando seus perseguidores e reaparecendo cada vez sob uma outra máscara. Para ele, suas teorizações não deixavam de possuir um caráter eminentemente provisório, contingente; reféns *ad libitum* do próprio estado inacabado de desenvolvimento em que se encontravam, dado o aspecto francamente resistente a classificações genéricas que atesta sua evasão deliberada em relação a todo dogmatismo. Sem demais pudores em aceitar os limites e as parcialidades dos próprios conceitos engendrados, Foucault logo em seguida os revê, reformula-os substituindo por um novo material trabalhado mais uma vez impedindo a utilização

de seus escritos como um *vademecum* de referência para seus leitores.⁷ Assim, na medida em que o deslocamento de seu pensar se coloca sempre além de si pelo efeito de cada livro sempre a demonstrar a impossibilidade da coerência do sujeito consigo mesmo, as pesquisas arqueológicas do início de sua carreira são seguidas pela genealogia que, ao seu turno, desemboca num estudo das “técnicas de si”; e a cada um desses tipos de investigação corresponderá, respectivamente, diferentes objetos de inquérito: *epistemai*, “regimes de verdade” e “problematizações”.

Marcado pela provisoriedade, *ad interim*, seu pensamento jamais deixou de se lançar na direção do outro, do diferente, sempre em busca de novas alteridades. Ao seu projeto crítico falta pois, *a priori*, a coerência de um método único ou de uma doutrina filosófica preestabelecida capaz de enquadrá-lo sem demais problemas. Numa tarefa eminentemente empírica como a sua, as categorias mais gerais que nos permitem justificá-la surgem apenas em última instância.⁸ Ou seja, seria forçoso atribuir de antemão aos seus textos uma dada identidade que teria de verificar-se. Decidirmos então, previamente a toda leitura, que seus estudos soem constituir uma mesma unidade seria soçobrar no preconceito estéril de que seu pensamento teria como princípio unificador o sujeito-autor de toda análise, quando em verdade nosso próprio autor não fez praça dela.

Além disso, por não se deixarem encaixar em nenhuma escola ou movimento de pensamento historicamente constituído, as análises de Michel Foucault – daí seu caráter de novidade – têm suscitado inúmeras interpretações divergentes e por demais incapazes de

⁷ É exemplar a este respeito as palavras proferidas em *A Arqueologia do Saber*: “Eis o campo que é preciso testar e as análises que é preciso empreender. Sei que os riscos não são pequenos. Eu havia usado, para uma primeira marcação, certos agrupamentos bastante soltos mas bastante familiares: nada me garante que os reencontre no fim da análise, nem que descubra o princípio de sua individualização; não estou certo de que as formações discursivas que isolarei definam a medicina em sua unidade global, a economia e a gramática na curva de sua destinação histórica; não estou certo de que elas não introduzam recortes imprevistos.” (Foucault, *A Arqueologia do Saber*; p.44).

⁸ “É-me um pouco difícil descrever o itinerário que me conduziu às posições atuais, pela boa razão que eu espero justamente não ter já alcançado o ponto de chegada. É unicamente ao termo de um percurso que se pode estabelecer

salvaguardar a coerência de suas *démarches*. A multiplicidade das interpretações – das quais certamente não podemos ignorar a contribuição dada a uma melhor assimilação do pensamento arqueológico – terminou *a fortiori* por obscurecer o núcleo forte desse pensamento. Na falta ainda de consenso geral que faça papel de receita, nenhuma explicação singular de sua obra atingiu na literatura de comentadores o *status* de ortodoxia; sobretudo por estarem preocupados em demasia com questões acerca do método de sua escritura.⁹ Foi seu trabalho puramente teórico que em primeiro lugar foi explorado, pois como filósofo e historiador ele logrou ser capaz de renovar um certo número de domínios e de interpretações contribuindo para a abertura de uma novo leque de pesquisas. Esta concepção metodológica da arqueologia, nada obstante, tem sido amiúde apresentada como se constituísse uma aplicação direta das concepções de Foucault sobre o caráter de ciências humanas tão díspares como a psicanálise e a psicologia. Ora, esse interesse pela metodologia histórica inaugurada por Foucault quiçá seja signo de estarmos preferindo falar sobre a maneira arqueológica de escrever a história, ou de traçarmos panoramas esquemáticos sobre o todo de sua obra a fim de se alcançar uma fundamentação para suas idéias, a fazer efetivamente a crítica de seu pensamento, revolvendo a intimidade dos textos em si mesmos, o deslocamento de seus argumentos e as circunstâncias que os permeiam. Pois se o pensamento foucaultiano se coloca como uma multiplicidade questionadora de nossas supostas identidades, estamos postos diante de uma dificuldade quiçá insuperável: como escrever sobre a escritura de Foucault sem reduzir aquilo que *a priori* nos parece um questionamento de nossas respostas mais corriqueiras a um conjunto mais ou menos coerente de enunciados? Ou ainda: se a escrita de

verdadeiramente o itinerário que se seguiu.” (Foucault, ‘*Qui êtes-vous, professeur Foucault ?*’ in *Dits et écrits* p.629).

⁹ O leitor poderá encontrar, revolvendo a literatura de comentadores citada na bibliografia desta tese, principalmente no que tange à etapa arqueológica de Foucault, inúmeros estudos consagrados à metodologia a que estamos fazendo referência.

Foucault resgata de alguma maneira uma experiência do novo, como escrevermos sem meramente repetir o seu discurso?

Pois bem, ao invés de operarmos uma leitura genealógica das questões tratadas arqueologicamente nesta primeira etapa de sua obra – de estudá-lo sob um outro ponto de vista mais tardio denunciando, a partir dele, suas possíveis contradições e esquecimentos, ou ainda, acusando-o de ter cometido um erro, uma omissão (*Verdeckung*) cuja lacuna de pensamento seria nossa tarefa preencher – a tentativa primeira aqui será a de entender a coerência do que escreveu em seus livros e artigos e do que disse em suas entrevistas.¹⁰ Numa palavra: daquilo que nos foi impresso. Por coerência, entendemos a integração e a adesão dos elementos imanentes que compõem seu trabalho: a estrutura de combinação e oposição de seus argumentos obtida através de um processo de leitura analítica. Esta concepção adotada visa primeiramente afastar-se da teoria segundo a qual uma obra filosófica possa ser vista quer seja como o mero reflexo ou o “documento” de uma sociedade (das gerações, das escolas, dos movimentos intelectuais e demais vetores históricos), quer como o produto da personalidade do autor; partindo em ambos os casos de um critério alheio ao texto manifestando-se como o condicionador de seu aparecimento. No estudo dos clássicos da filosofia, o método analítico – orientado para a reconstrução conceitual de um texto ou para a comparação de diversos textos de um mesmo autor – contrapõe-se ao método histórico que, por sua vez, tende a situar um texto dentro das querelas da época, com o intuito de compreender suas origens e suas conseqüências. Ao contrário de tributarmos a circunstâncias alienígenas a razão última da *opus*, descrevendo como ela reflete a alma ou a sensibilidade de sua época, nossa análise desejará antes ser a narrativa *ad litteram* de seu desenvolvimento interno, de sua constituição íntima e dos elementos

que a compõe; em vista de lhe entender sua arquitetura imanente sem que qualquer informação exterior a essa rede venha substituir, com prioridade, a simples procura do modo particular como os enunciados articulam-se entre si.

Dessa feita, porque não procuramos o sentido de sua obra fora dela, nas tendências de pensamento às quais ela se filiaria (tendências estas que enquanto correntes de pensamento definiriam em absoluto seu sentido), a história não poderá ser considerada como o cenário da obra no interior do qual poderíamos enquadrá-la, como algo que estivesse fora da cena teatral que nos é narrada. Pelo contrário, se conceituarmos o próprio pensar de Foucault como histórico, a história não estará apenas como pano de fundo para o seu pensamento; mas ela o constituirá bem como será constituída por ele numa relação de reversibilidade que mais tarde explicaremos. Por enquanto é preciso constatar como esta *mise en question* do documento corresponde a um tipo de abordagem que não deixou de ser notada e adotada pela pena do próprio Foucault, ao se opor ao modo antropológico de dispor de antemão de um sentido da história no interior do qual se desejaria localizar uma filosofia:

“Ora, por uma mutação que não data de hoje, mas que, sem dúvida, ainda não se concluiu, a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações. O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens

¹⁰ Arqueologia e genealogia são dois procedimentos distintos, muito embora guardem de certo modo uma unidade, uma mesma natureza ou o mesmo teor de preocupações filosóficas. Não é incorreto de todo dizer que os propósitos

fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações. É preciso desligar a história da imagem com que ela se deleitou durante muito tempo e pela qual encontrava sua justificativa antropológica.”¹¹

O viés estético assim conferido à obra foucaultiana por esta postura crítica, de uma entidade autônoma e do interesse pelas razões formais de sua força, reside pois no reconhecimento de seu *modus operandi* fundamental: o primado do texto e não no autor ou em seu meio; evidência que nos levará aliás a colocar em outro plano as razões extrínsecas de abordagem da sua filosofia, ao invés de somente descartá-las. Posto que é através do reconhecimento do texto escrito, por maior que seja a importância retórica da discussão oral e de seu valor expressivo, que deve ser considerada a importância da história da filosofia como eixo básico a ser desenvolvido nesta tese de doutoramento. Já que não foi senão pelos textos, enfim, que ao menos teoricamente os filósofos instituíram a compreensão das próprias filosofias que compuseram.

Privilegiando então os fatores intrínsecos de constituição da estrutura de uma obra, poderíamos chamar nossa orientação de “formalista” ao atribuí-la de um critério de coerência sistematizadora. Um *leitmotiv* que muito se pareceria com a proposta sugerida por Martial Gueroult e Victor Goldschmidt de interpretação para a história das filosofias, ao proporem refazer a arquitetura de cada sistema de pensamento em encadeamentos lógicos que

explícitos da genealogia já se encontrem em fase preparatória em seus primeiros escritos.

¹¹ (Foucault, *A Arqueologia do Saber* p.7).

nos permitiriam reconstituir analiticamente uma tal imanente “ordem de razões”.¹² Com o intuito de privilegiar cada obra em sua validade e coerência internas, naquilo que tem de especificamente seu, esse enfoque estruturalista (*close reading*) ver-se-ia isento de causalidades exógenas ao discurso filosófico conferindo aos sistemas uma autonomia fundamental em relação à realidade exterior. Pois quando se trata da leitura de textos filosóficos na elaboração de histórias da filosofia, os filósofos, de um modo genérico, associam sua atividade à do historiador ao se ocuparem apenas da obra filosófica. Nunca apresentam sua concordância ou discordância opinativa (*doxa*) sem terem previamente trilhado a necessidade interna que sustenta o pensamento de um outrem e sem terem, ao mesmo tempo, incorporado o movimento discursivo de suas idéias.¹³ Cumpre *a priori* tentarmos fazer o mesmo – adotarmos a postura exigida por um tal *a priori* cético na reconstituição de um pensamento filosófico, ainda que a título de estratégia geral de interpretação. Evitando-se assim perder de vista a natureza do objeto estudado, um pensador, como diria Benedetto Croce, não seria mais do que sua própria filosofia. Assim como

¹² A expressão pode ser encontrada em ambos os autores cumprindo assim exemplificá-la. Para Goldschmidt uma filosofia é constituída por “teses ligadas umas às outras numa ordem por razões” (Goldschmidt, V. *Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos*, p.146). Por sua vez Gueroult dirá: “Desafiar os jogos de reflexão que, sob o pretexto de descobrir a significação profunda de uma filosofia, começam por negligir a significação exata: esta máxima de Victor Delbos tem sido constantemente a nossa enquanto escrevemos a presente obra. Ela subordina o ‘compreender’ ao ‘explicar’. [...] A análise objetiva da obra, em especial a das *Meditações*, que contém o essencial da metafísica cartesiana, é a nossa tentativa aqui. A descoberta de tais estruturas é capital para o estudo de toda filosofia, pois é por meio delas que se constitui seu monumento ao título de *filosofia*, em oposição à fábula, ao poema, à elevação espiritual ou mística, à teoria científica geral, ou às opiniões metafísicas. Tais estruturas têm por característica comum o fato de serem demonstrativas, qual seja a via escolhida, racional ou irracional. Trata-se sempre de um processo de validação. Esta demonstração combina os meios lógicos aos meios arquetônicos.” (Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*-p.9-10-11).

¹³ “Se há um pressuposto no método estruturalista – e é o único, e o que caracteriza a sua total isenção – é que o filósofo é considerado *responsável* pela totalidade de sua doutrina, assumida como tal por ele, e que é, portanto, na sua compreensão dela, explicitada ou implícita nela, que se deve buscar a inteligência de suas asserções. Se chegou a estas, graças ao método de investigação e pesquisa que adotou, separá-las deste é subtrair-lhes toda condição de inteligibilidade. Percorrer essa estrutura que se constrói ao longo da progressão metódica da obra e que define sua arquetônica é situar-se num tempo que não é dos relógios nem vital nem psicológico, mas puramente lógico. [...] A iniciativa dêsse tempo, insiste Goldschmidt, não é do intérprete, mas do filósofo.” (Oswaldo Porchat Pereira, *Prefácio Introdutório in A Religião de Platão* p..10).

também nos mostrou Victor Goldshmidt,¹⁴ não seria possível encontrar um critério maior do que o texto – já que fora por meio dele que o filósofo julgou possível nos transmitir com maior clareza própria seu pensamento – para identificarmos plenamente o que seria a filosofia deste ou daquele pensador.

Todavia, dado o caráter empírico das análises de Foucault sulcadas por tantas discontinuidades, será mesmo possível restaurar ao *corpus* de seus escritos a coerência de um projeto singular? A nós, que não sem arrogância pretendemos enfrentar a dificuldade de escrever correndo o risco de converter em tese (*tesis*) aquilo que originariamente era interrogação (*zetesis*), será mesmo viável postular ainda uma identidade à obra de Foucault? Pois contrariamente ao que esta tradição de leitura historiográfica-estrutural estaria levada a acreditar,¹⁵ o conceito de obra arqueológica a que estamos propondo interpretar não se encerra meramente nos livros e escritos publicados por Foucault; fato aliás que dificulta em muito nossa tarefa. Mas se amplia de um certo modo a toda a sua atividade prática e política de intelectual engajado que envolve um questionamento do próprio *modo* de fazer histórico – o que não significa que as análises detalhadas dos textos arqueológicos estarão sendo aqui desprezadas. Seu propósito militante de ampliar a compreensão da atualidade se processa num programa de *desantropologização* e clarificação da cena cultural em que se insere.¹⁶ Antes de situarmo-nos apenas como um método de análise interno, limitado ao escopo dos textos e escritos publicados

¹⁴ (Goldschmidt, Victor, “*Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos*”, in *A religião de Platão* São Paulo: Difel, 1970.

¹⁵ “Em história da filosofia [...] se a obra se apresenta como estrutura a ser explicada, a estrutura explicativa é a própria obra, ou seu ‘método em ato’, e não haverá agora nenhum termo exterior de comparação. [...] Tanto mais que as teses e questões levantadas pelo estruturalismo em história da filosofia já estavam todas presentes em uma tradição da historiografia francesa, tradição mito anterior à transformação do *Curso de Linguística Geral* em manual de epistemologia.” (Moura, Carlos Alberto R. *História stultitiae e história sapientiae* p.153 : São Paulo – Discurso n.17).

¹⁶ “O humanismo tem sido uma maneira de resolver, nos termos de moral, de valores, de reconciliação, problemas que não se poderia resolver totalmente. [...] Nosso trabalho atualmente é o de nos libertar definitivamente do

sem referência a algum termo exterior ao seu discurso, é notório observar que a obra arqueológica de Foucault, por sua vez, deseja sobremaneira inserir-se no seio mesmo das transformações históricas em que as práticas e os discursos se efetuam. No belo dizer de Salma Muchail, “Foucault realiza um particular cruzamento entre a atividade do filósofo e a do historiador na medida em que, diferentemente da *prática* filosófica de *pensar* a história, *pensa* filosoficamente ao *praticar* a investigação histórica.”¹⁷ Portanto, a singularidade de seu ponto de vista e o modo de inscrição de seu pensamento na história não poderiam ser resumidos quer por sua imanência conceitual, quer seja pelas tendências de sua época que eles viriam representar, pois eles passam necessariamente pela *maneira* como Foucault reserva em sua arqueologia um lugar para refletir acerca de seu presente real.

Sendo assim, ela aponta inevitavelmente para um elemento residual irreduzível a qualquer sistema; a algo que sua própria estrutura não pode dizer encaminhando seu interlocutor para além do universo da história da filosofia.¹⁸ Há como que um excesso do mote arqueológico, *plus aequo*, perante as tentativas de sua recomposição teórica. Na impossibilidade intrínseca da *ratio* arqueológica de nos convencer e persuadir das verdades que ela quer trazer à luz, seu sentido ultrapassa a própria letra mediante uma vacilação que nos demanda um trabalho interpretativo. Pois ao lado de seu descontentamento espiritual com a limitação (antropológica) da atividade filosófica ao mero comentário historiográfico dos filósofos, será possível encontrarmos também o anseio arqueológico de tomar em consideração a conjuntura política de seu tempo; anseio este expresso pela própria *maneira* com que ele jogou seu papel de intelectual

humanismo, e é nesse sentido que nosso trabalho é um trabalho político.” (Foucault, *Entretien avec Madeleine Chapsal* in *Dits et écrits I* p.544).

¹⁷ (Muchail, S.T. *Foucault e a leitura dos filósofos* in *Foucault, simplesmente* p.86).

¹⁸ Posicionamento de Foucault avesso às palavras do eminente historiador estruturalista da filosofia: “Nenhuma doutrina filosófica real escapa à lei que é aquela do sistema.” (Gueroult, *Philosophie de L'Histoire de la Philosophie*, Paris, Aubier, 1979, p.244).

na sociedade. Ou seja, precisaremos reconstruir suas posições sobre o papel e sobre as modalidades de ação do intelectual tendo em conta não apenas o que ele disse explicitamente em seus textos, mas se apoiando também em alguns desenvolvimentos que terminam por ultrapassar largamente esse problema. O essencial a ser desenvolvido como eixo desta tese de doutoramento consiste então em tentar previamente uma leitura interna dos textos arqueológicos sem deixar de situá-los em contextos que nos permitam, por sua vez, identificar o que Foucault estaria *fazendo* ao escrevê-los. Pois a ligação do debate arqueológico ao dínamo da pesquisa acadêmica francesa, com suas diversas frentes em evolução, produziu um estilo novo de atuação política mais afim com os seus requisitos intelectuais desejados. O leitor que acompanhar o desdobramento da escrita arqueológica em uma ordem de razões, repentinamente, perceberá que a linguagem de Foucault abre caminhos para uma escrita nova nascida no âmbito ou no tempo da história mesma. Se quisermos portanto compreender como sua obra se inscreve em seu tempo histórico, é sobretudo em direção ao modo como ela age em seu presente, seu *animus necandi*, que deveremos voltar nossa atenção. Em particular, talvez verifiquemos que a aquisição de uma perspectiva histórica nos ajude a tomar certa distância em relação a alguns de nossos pressupostos e hábitos de pensamento mais corriqueiros e, quiçá, até mesmo a reconsiderá-los. O estudo do passado simplesmente não necessita ser menos instrutivo quando desvenda contrastes, ao invés de continuidades com o presente. No que tange à impossibilidade de que o essencial de sua obra coincida forçosamente com sua letra, de que o motivo e sua proposta residam num aquém ou além de sua letra mas jamais à sua crista,¹⁹ faz-se notório observar algumas de suas considerações tecidas num momento posterior (1973) mas oportuno sobre a questão tratada:

¹⁹ “Somente o motivo central de uma filosofia, uma vez compreendido, dá aos textos do filósofo o valor de signos adequados. Há, pois, retomada do pensamento de outrem através da palavra, uma reflexão em outrem que enriquece nossos próprios pensamentos (...) Começo a compreender uma filosofia deslizando para dentro dela, na maneira de existir desse pensamento, reproduzindo seu tom, o sotaque do filósofo (...) No caso da prosa e da poesia,

“Gostaria de acrescentar que a arqueologia, esta espécie de atividade histórico-política, não se traduz forçosamente por livros, nem por discursos, nem por artigos. Em última análise, o que atualmente me incomoda é justamente a obrigação de transcrever, de enfeixar tudo isso num livro. Parece-me que se trata de uma atividade ao mesmo tempo prática e teórica que deve ser realizada através de livros, de discursos e de discussões como esta, através de ações políticas, da pintura, da música...”²⁰

Em certo sentido, trata-se de uma interrogação simples que formulamos acerca de sua obra, é bem verdade, mas que exigirá por sua vez uma resposta doravante mais complexa ao ambicionar compreender um pensamento, como o de Foucault, a partir dele mesmo. Se, por um viés, à abrangência de temas que seus questionamentos nos oferecem sejam infinitas as possibilidades de leitura; por outro, ela ao mesmo tempo nos impõe uma escolha e uma demarcação necessárias.

Será preciso, em outras palavras, garantir a exposição da lógica interna de seu raciocínio sem descaracterizar ao mesmo tempo seu aspecto móvel e real, sua própria inquietude que lhe punha a pensar sempre diferentemente e de uma nova maneira. Por mais que invariavelmente sua postura intelectual tenha se caracterizado pela mudança, que ele pensasse via mutações que não nos delegam um mesmo rosto fixo e imóvel ao longo de toda sua carreira filosófica, procuraremos ainda assim articular um modo de apreensão de seus escritos que visa se colocar dentro das problematizações estudadas tentando tornar suas argumentações o mais consistentes possíveis.

diferentemente da música e da pintura, a potência da palavra é menos visível do que a dos sons e a das cores porque, conhecendo o sentido comum dos vocábulos, temos a ilusão de possuir em nós tudo quanto é preciso para compreender qualquer texto.” (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* p.208-209 Paris Gallimard, 1945).
²⁰ (Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas* p.158).

Sem embargo, dadas essas condições, será mesmo possível atribuir ao seu empreendimento alguma unidade outra que não a puramente formal, uma congruência que não apareceria senão como uma ficção surgindo de ilusões extemporâneas e de uma anacrônica procura pela coerência? Não estaríamos dizendo que toda essa nossa interpretação partiria do pressuposto de que a obra deva ter certamente uma coerência interna e que a lêem muito mal todos aqueles que não logram encontrá-la?²¹ Ora, a consistência desta identidade, embora em parte descoberta analiticamente, necessitará ser ela por nós outrossim inventada. Contrariamente à suposição de uma necessidade lógica maior que subsumiria as diferenças de posição entre leitor e obra, será preciso introduzir nessa articulação um elemento de contingência, de arbítrio, chamado invenção. Pois em caso de textos caracterizados por sua corriqueira falta de estruturabilidade, o historiador da filosofia costuma dizer tratarem-se de estudos não filosóficos; atribuição possível para outras disciplinas, mas sem sombra de dúvida não a sua. Daí a recusa geral de se creditar a Foucault o epíteto de filósofo e a *ignara* ignorância de quem esquece que cada filosofia possivelmente requeira tratamento peculiar. No limite, a análise da organização interna de uma obra pode vir a ser um expediente que se baste, como de fato acontece em alguns modos de formalização excessiva, para os quais a referência a circunstâncias exteriores não é uma questão artística nem crítica, mas sim uma impureza. Contudo, se uma obra como a arqueologia pode se revelar contraditória ou inestruturável em boa parte de seus momentos (leia-se “não filosófica” por não ser passível de restituir-se numa positividade completamente determinada), nem por isso ela deixa de ser inteligível caso logremos superar suas contradições numa nova organização lógica e formal. Se no momento contingente de sua expressão Foucault

²¹ Ou seja, para a tarefa de uma história da filosofia entendida como momento da reflexão filosófica e não como um capítulo da história das idéias, uma doutrina filosófica é sempre, para além do estilo singular de seu autor, um sistema ou uma ordem cuja coerência necessita-se reconstruir e cujos princípios devem-se explicitar.

não convida quem o lê a reencontrar aquilo que já sabia anteriormente, ao imprimir uma torsão inusitada no léxico disponível pela cultura com o intuito de privar sua linguagem de centro e equilíbrio apolíneos, a estrutura necessária de leitura que estaremos recompondo nesta tese não poderá deixar de diferir daquilo que, ao menos deliberadamente, define para Foucault o *ethos* de sua escritura. Na falta de solução de continuidade entre a experiência escriturária da arqueologia e nossa reordenação estrutural, leitor e escritor não poderão percorrer o mesmo itinerário prévio, muito menos efetuar a mesma catarse. Perigo fundamental que espreita o intérprete quando se encontra diante de uma filosofia centrífuga que se recusa a se encaixar em critérios de equanimidade: o de assumir uma posição polêmica em face da obra. Pois não sendo representação, quando não explicitamente contra-representativa, a própria obra de Foucault não se presta à posse intelectual. Há uma distância que as atravessa; já que toda ordem, indispensável a qualquer investigação intelectual, só se estabelece em prejuízo da abundância infinita de minudências e pormenores que perfazem a riqueza da obra mesma. Ora, sendo assim, o que fazemos então ao restituir analiticamente o movimento de razões e a arquitetura lógica que compõem seu texto e pensamento? Simplesmente corremos o risco de o destruir. Sem embargo, para que esta assimetria entre escrita arqueológica e leitura comentada não nasça contudo da diferença empírica entre autor e leitor, mas da diferença interna à própria linguagem arqueológica quando transita na reversibilidade entre obra filosófica e história da filosofia, será preciso responder ao caráter engenhoso e artístico da filosofia de Foucault com uma outra invenção. Esta distância que atravessa a ambas não deve ser apanhada pois como uma positividade negativa, como uma hiância ou lacuna (*Verdeckung*) a ser preenchida pelo saber, igualmente positivo, que nós comentadores depositaremos sobre ela; mas como aquilo que *faz* e dá o que pensar ao historiador da filosofia.

Se *in absentia* o empreendimento arqueológico então não nos entrega a chave mestra de seu projeto; a linguagem em que se apóia, o princípio de organização de sua obra e o fio condutor desde seus primeiros escritos, mas apenas o repúdio em relação aos discursos que ele pretende demolir, na medida em que se trata de definir uma análise histórica que esteja liberta do tema antropológico; será preciso nos valermos de alguma “chave micha”, de um achado crítico que permita o acesso a sua obra. Caso contrário, correremos o risco de reduzir um pensamento rigoroso ao *rigor mortis*.²² A riqueza de seu conteúdo possibilita uma diversidade tamanha de enfoques entre os quais será mister optar. Mesmo cientes de que não dispomos tacitamente de um sistema de referências que se compare àquilo de que carecemos explicitar, será preciso mesmo assim não ceder em nossa tarefa. Pois se não é um menos, uma lacuna de pensamento que devêssemos preencher, e sim um excesso de significação de pensamento que necessitamos ordenar seguindo os rastros deixados por sua trilha, devemos admitir que nesta busca de coerência interpretativa de seu pensamento, há forçosamente um elemento de arbitrariedade, escolha e risco de assimilação. Ou seja, aliada a uma leitura que busca encontrar o encadeamento arquitetônico das demonstrações, não estará ausente aqui uma interpretação que a apreende também como um exercício, um prática política que, por sua vez, deseja retoricamente introduzir mudanças no estatuto de nosso conhecimento. Ainda que o traço saliente de qualquer estudo apresentado seja o fato de que suas afirmações encontrem apoio nos textos do filósofo,

²² Com o intuito de agradecer à *démarche* que aqui emulamos, segue-se a citação da professora Marilena: “Nossa ‘tradução’ reduziu um pensamento rigoroso ao *rigor mortis*. Essa, cremos, a grande dificuldade para escrever sobre Merleau-Ponty. Donde a tentação, em todo leitor-em-vias-de-escrever: deslizar para o interior de seu discurso, ouvir seu tom e, por fim, imitar seu sotaque. Recorrendo a Merleau-Ponty como leitor, esperávamos um auxílio para enfrentar a dificuldade da escrita. É preciso confessar que esse recurso transformou-se em armadilha. Merleau-Ponty lê para escrever como filósofo. Por isso, o impensado localiza sua obra na esteira de outras que lhe deram a pensar. Nós estamos lendo para escrever como intérpretes (quando possível) e como comentadores (o que é sempre mais fácil). O que resultava de sua tentativa era imprevisível, pois era o fazer de sua obra. O que resultará da nossa é previsível, pois é apenas um esforço para efetuar a reflexão em outrem provavelmente sem conseguir sair do recinto de seu discurso.” (Chauí, Marilena de Souza; *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo* p.212 Brasiliense, 1981 São Paulo).

não estamos aptos a reduzir a exposição a uma alternância de citação e exposição: garantia segura de que se trataria de uma elucidação, no sentido desejado pelo “autor Foucault”, mas não de uma interpretação mais ou menos arbitrária, subjetiva ou tendenciosa.

Dessarte, tal como deixa implícito, estabelece-se aqui uma clara distinção *ad duo* entre as dimensões discerníveis da linguagem arqueológica. Uma delas tem sido convencionalmente formulada como a dimensão metodológica do sentido, o estudo de seu significado e da referência *ad mentem auctoris* supostamente ligada às palavras e as frases.²³ A outra encontra sua melhor definição como a dimensão do ato lingüístico, o estudo da gama de coisas que os falantes ou escritores são capazes de fazer em sua utilização das palavras e das frases. A história tradicional em filosofia tem se concentrado de modo geral e amiúde exclusivo na primeira dessas dimensões; quanto a nós, deveremos nos concentrar em ambas. Pois em se tratando não apenas de elaborar uma interpretação que colabore para a doutrina de estudos de seu pensamento, mas também de reestabelecer um ponto de articulação entre a teoria e a prática arqueológicas, entre o discurso e os atos, precisaremos salvaguardar a coerência daquilo que mantém unidas a escrita de seus livros bem como sua ação política. O caso “Foucault” é assim deveras exemplar. Ele mostra que a posição do intérprete, quando procura e defende a coerência interna de uma obra, só é feita mediante um ponto de vista técnico, lógico e a-histórico que reivindicaria para si. Ao se concentrar mais no que Michel Foucault metodologicamente *diz*

²³ “Todos sabem que fomos formados na sólida tradição historiográfica francesa e que sua influência sobre nós foi extraordinariamente importante, particularmente sob a forma do assim chamado método *estruturalista* de leitura e estudo das obras filosóficas. Os nomes de nossos grandes professores franceses, de Martial Guérault e, em particular, do meu saudoso e amado mestre Victor Goldschmidt, são de todos vocês conhecidos e nunca é demais renovar-lhes o preito de nossa gratidão. Eles nos ensinaram o rigor metodológico na leitura, mostraram-nos como tentar reconstruir uma doutrina *ad mentem auctoris*. [...] Nesse trabalho de refazer os movimentos filosóficos que estruturam uma filosofia particular, de apreender sua *lógica interna*, impõe-se seguramente a necessidade metodológica de deixar de lado as posições pessoais, os pontos de vista filosóficos que eventualmente se tenham, faz-se mister o *esquecimento metodológico* de si próprio. E se trata, por certo, de um método difícil de praticar.” (Oswaldo Porchat Pereira in *Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em Filosofia – Anotações pessoais*).

acerca do estatuto dos saberes tais como a ciência e a filosofia, o intérprete, sem prestar a devida atenção ao tom e à sua maneira de dizê-lo, acaba por se tornar presa da armadilha retórica que o próprio Foucault deliberadamente tecera. A coerência que ele visa, pois, não pode deixar de incorrer necessariamente na problematização de sua posição como leitor interessado da obra.

“Diz-se, com efeito (e estamos ainda em presença de uma tese muito familiar), que a função da crítica não é detectar as relações da obra com o autor, nem reconstituir através dos textos um pensamento ou uma experiência; ela deve, sim, analisar a obra na sua estrutura, na sua arquitectura, na sua forma intrínseca e no jogo das suas relações internas. Ora, é preciso levantar de imediato um problema: ‘O que é uma obra?’ Em que consiste essa curiosa unidade que designamos por obra? Que elementos a compõe? Uma obra não é o que escreveu aquele que se designa por autor? [...] A teoria da obra não existe [...] De tal forma que não basta afirmar: deixemos o escritor, deixemos o autor, e estudemos a obra em si mesma. A palavra ‘obra’ e a unidade que ela designa são provavelmente tão problemáticas como a individualidade do autor.”²⁴

Isto posto, devemos observar que nossa dificuldade encontra-se no fato do discurso foucaultiano se desdobrar em mais de um nível argumentativo. Há como que uma volúpia de Foucault, *sponte sua*, em entregar-se a um fluxo difuso e indeterminado da escrita impondo um enigma que se recusa a se ver reduzido por uma estrutura articulada única. Raras vezes tem-se considerado a possibilidade da arqueologia estar repleta de códigos retóricos

²⁴ (Foucault, *O que é um autor?* p 37-39).

perante os quais não dispomos das chaves.²⁵ No mais das vezes, denega-se o caráter ensaístico de seu projeto numa concepção que a reduz a um simples método; quando em verdade, escapando aos mecanismos culturais voltados para o controle a à ordenação das práticas discursivas que fazem parte do aparato social destinado à conjuração de toda e qualquer liberdade, a escrita arqueológica está defendendo a idéia avessa de uma verdade que apenas ela saberia *como* dizer e que é a contestação de todas as demais formas de discurso. Quando não deixa de ser nada mais que a concretização de um programa teórico previamente concebido, o ato de escritura para Foucault perde sua vocação autêntica abrindo espaço para a lassitude e a monotonia esgarçando assim o campo de uma experiência, de um ensaio.

“De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos.

Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho

²⁵ “A atual geração dos professores de filosofia deste Departamento se viu negadas todas as condições que propiciam a boa iniciação à prática da Filosofia. Seus mestres, eu sou um deles, lhas negaram todas, os prepararam apenas para que se tornassem bons historiadores da Filosofia. E eles assim se tornaram, o que é muito bom. Mas foram educados – ou deseducados – no temor malsão da criatividade filosófica, o que foi muito mau. Sob esse aspecto, nós, os mestres deles, miseravelmente falhamos. Meu *mea culpa* vem muito tarde, eu o sei. Embora da confissão da culpa se possa talvez dizer o mesmo que o poeta disse da liberdade: *Qua sera, tamem...* Mas por que não mudar? Nosso Departamento é rico em recursos humanos e, sobretudo, é visceralmente democrático. Há muito espaço nele para a discussão filosófica, a polêmica filosófica séria, o debate filosófico amplo. Há espaço de sobra nele para a crítica e para a indispensável autocrítica. Basta abrir algumas salas que estão fechadas, as salas de discussão, da polêmica, do debate, da crítica, da autocrítica. *Disseram-me que vocês têm as chaves.*” (Oswaldo

crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através de um exercício de um saber que lhe é estranho. O ‘ensaio’ – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento.”²⁶

Não obstante, essa viva consciência do fundo conflitual de seu tempo, inerente às diversas posições engajadas entre as quais sua época se divide, traz consigo a marca de uma postura crítica que se revela intransitiva ou indecível. Trata-se de um propósito militante do arqueólogo, mas à distância de todos os campos identificáveis. De fato, os sinais exteriores de participações no campo político da arqueologia são todos negativos, e não positivos. Suas posições militantes de intelectual em ruptura com o modelo moderno não são fáceis de unificar. Daí porque ter sido ele chamado de gaullista, anarquista, esquerdista, antimarxista, aristocrata, etc. Se ele se insere no debate de sua época, nunca o faz a partir de um lugar facilmente determinável nas categorias históricas de nossos saberes, mas sempre à distância operando uma certa arte retórica da palavra com ironias, esquivas e *gai* saber. Ainda que tenha adquirido ao final dos anos 60 um público francês e internacional análogos ao de Sartre, ele nunca quis ser um

Porchat Pereira in *Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em Filosofia* – 18 de maio de 1998).

intelectual universal na linha de Zola, acusando **em nome** da humanidade; ainda que ele tenha se sentido tentado a assumir essa posição convidando ao engajamento e à libertação um suposto leitor enclausurado numa biblioteca, seu trabalho visa antes dar ao público instrumentos de compreensão e de combate relativos. Sua crítica “política” não participa de um grupo previamente constituído ou identificável, mas estabelece uma comunidade de *ação* na medida própria ao andamento de seu trabalho. Se a filosofia de Sartre porventura trabalhe em prol de um grupo em fusão, os agrupamentos que salvaguardarão a obra de Foucault como autor não são a única das possibilidades abertas por ele; pois nenhum universal espera por seus livros. O sentido de seu pensamento não diz respeito à astúcia alguma de razão; ele é da ordem do inantecipável. O *parti pris* político dos textos de Foucault não se concebe senão a partir de uma certa perspectiva fundamental de resistência, através da qual se resgata uma vontade de interrogar o lado obscuro dos discursos e das razões; de colocar em dúvida sua segurança e seu poder de sujeição, de se espantar com suas falsas evidências. Não mais portanto uma filosofia decidida de direito a fundar a legitimidade de todo saber, não mais uma filosofia transcendental colocando o sujeito incondicionado de toda representação, mas um discurso que procura desfazer a falsa evidência dos demais saberes e de sua articulação.²⁷ Ao mesmo tempo em que retira da filosofia a pretensão de auto-instituir-se, ele faz dela um “discurso sem direito”, no dizer de Blanchot, sem abandonar o dever à interrogação. De um tal *leitmotiv* retórico, é preciso dizer que ele não é jamais seguro de seus resultados, que ele se joga antes em batalhas singulares não se encarregando do *onus probandi* de suas afirmações e que suas conseqüências visam recordar a gênese múltipla e provisória de todo pensamento contestando suas significações instituídas com o intuito de produzir um outro apelo de sentido.

²⁶ (Foucault, *História da Sexualidade II – O uso dos prazeres*, p.13).

Sem embargo, ainda que não possamos definir positivamente o que Foucault entende por uma cultura não antropológica ou pós-humanista – vide por exemplo seu uso de expressões como “contradiscurso” e “contraciências” para caracterizar em *As Palavras e as Coisas* os saberes capazes de pensar na ausência da finitude humana – essa justaposição de *démarches* de cunho ora retórico ora conceitual nos obriga a salvaguardar a obra em sua análise interna bem como a salientar seu papel do ponto de vista da edificação de uma outra cultura literária. Pois em relação ao discurso teórico cuja estrutura conceitual estaremos recompondo, notar-se-á também um recurso ou desvio da argumentação arqueológica ao uso sofisticado da palavra que exprime de maneira singular o que está em seu entorno bem como as circunstâncias da qual faz parte. Sob este ponto de vista, a organização de seu pensamento que propomo-nos refazer não abrangerá tão somente o que Foucault *disse* em seus textos ou está impresso em seus livros, mas residirá também nos efeitos que visava produzir ou na *maneira* de dizê-lo, em seu *modus faciendi*, sobretudo naquilo que desejava *fazer* com aquilo que *disse*. A inversão de nossos códigos habituais, a reposição de questões e a alusão a outros caminhos possíveis imprimiram uma marca tão grande aos seus textos que, em *A Arqueologia do Saber*, ele não hesitou em colocar na boca de um hipotético crítico as queixas ao fluxo errante de sua pena:

“Você não está seguro do que diz? Vai novamente mudar, deslocar-se em relação às questões que lhe são colocadas, dizer que as objeções não apontam realmente para o lugar em que você se pronuncia? Você se prepara para dizer, ainda uma vez, que você nunca foi aquilo que em você se critica? Você já arranja a saída que lhe permitirá, em seu próximo

²⁷ Retornaremos, no andamento da tese, a retomada arqueológica da questão crítica kantiana e a inusitada historização empreendida do argumento transcendental por Foucault.

livro, ressurgir em outro lugar e zombar como o faz agora: não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui de onde o observo rindo.”²⁸

Em nossa análise da obra de Foucault, precisaremos preservar este riso que embaralhava nossos códigos habituais de sentido concatenando-o, paradoxalmente, à própria tentativa de sistematização e codificação de seu pensamento. A existência de um componente extra-discursivo que comanda o enfoque da arqueologia nos obriga a um afastamento crítico dos livros para identificarmos um componente de sua ordem profunda. Quem quiser ver em profundidade, soe aceitar com *douta ignorância* este contraditório. Pois se Foucault pôde muito bem contestar a noção “monárquica” de autor, é verdade outrossim que o fato de ler uma obra como a sua não pode ser feito no espaço impessoal da teoria, que lê-lo é interpretá-lo e encontrar novamente uma identidade. Malgrado a ambição de Foucault em escrever anonimamente e de que sua pesquisa tenha alcançado um relativo grau de liberdade no que tange a essas restrições, veremos que tudo isso continua ainda a influenciar aquilo que fez profissionalmente. Não certos traços psicológicos individuais de uma pessoa ou as idiossincrasias da personalidade do autor, mas o índice de uma singularidade que se imprimiria por aquém ou para além de seus textos. Entre seu trabalho filosófico de pensamento e nossa posteridade, intercalam-se o universo acadêmico, que amortece as opções de vida ocultando suas inquietações, e a consequência *extra muros* dessa neutralização acadêmica: o senso comum. Mesmo cientes de que paire sobre o mundo acadêmico uma imposição de análise dos textos filosóficos que seja imparcial, erudita, apolítica e acima de qualquer crença doutrinária ou engajada, devemos admitir que em realidade

²⁸ (Foucault, *A Arqueologia do Saber* p.20).

a prática arqueológica é muito mais problemática e resistente em relação a qualquer proposta de interpretação serena ou apolítica.

Pois nem mesmo Bréhier, Gueroult, Porchat e Goldschmidt descobriram um método que lograsse separar totalmente seja o erudito das circunstâncias da vida, seja o envolvimento do autor com uma classe social, um conjunto de crenças e ideologias de seu tempo, ou ainda, tão somente da mera atividade de ser membro de uma cultura ou civilização ocidental. Com efeito, a reconstrução da arquitetura imanente costuma confinar a obra em si mesma, enxergar nela seus traços distintivos e privativos, o privilégio daquilo que no campo extra-filosófico não existe; razão por que a celebram como uma estrutura sem referência exterior. Não obstante, ao adotar tal ideal de historicidade e o tipo de estrutura elaborado nesta disciplina, esta história da filosofia incorpora por vezes um paradigma indiferente a aspectos decisivos de seu objeto. Haja visto que a insistência em aplicar, sem matizes, o método estruturalista a textos que permanecem incompreendidos constitui uma repugnância em pensar a singular diferença da obra foucaultiana perante o cenário da filosofia ou da crítica literária do século XX, assim como também a versão nova de uma velha forma de reconstituir sistemas. Aliás, se tal fosse a finalidade desta tese de doutoramento ela recairia inevitavelmente naquilo que é objeto de sua crítica: a perda do *leitmotiv* pessoal e intransferível do pensamento arqueológico de Foucault em uma *representação* de sua obra; repetição no futuro daquilo que é passado, verdadeiro *museu de grandes novidades*...

Em nossa leitura, entretanto, ao revés do fechamento do texto filosófico sobre si mesmo será mister atentar, *pro re nata*, à abertura própria do mote arqueológico para o contexto

histórico em que se formula.²⁹ Ler, em outras palavras, não é fechar uma filosofia, mas abri-la recusando o conceito de obra como representação acabada e, com isto, interrogar o impulso que a comanda. Pois a nós, que pretendemos enfrentar a dificuldade de escrever acerca da escrita de Michel Foucault, correndo o risco de converter em tese o que originariamente era uma questão (*zetesis*) – ou ao menos sua ambição – importa acompanhar como esse discurso atua em seu próprio solo histórico. Se não atendermos a estas questões e se não retomarmos minuciosamente nossas reformulações tanto no que diz respeito à sua ação prática (*espírito*) quanto no que se refere à sua coerência teórica (*letra*), o risco é o de construirmos um edifício conceitual por cima de um pântano de deslocamentos teóricos.

Se de fato Foucault inventou um estilo novo de escrita chamado “discurso sem referências”, necessário se faz compreender aquilo que essa invenção implica, o que pressupõe e mesmo o que visa combater: um dado regime de verdade e o tipo de poder de sujeição que lhe é correlativo. Ao lado das razões de composição interna da escrita arqueológica, deveremos reservar portanto um papel não menos importante e mais complexo aos elementos da realidade externa, que se tornarão, como seu riso, forças ordenadoras do projeto de Foucault. Como se vê, a sondagem de correspondências estruturais entre filosofia e contexto social tem de se haver com dificuldades bem mais reais que as simplesmente metodológicas; aliás tão recordadas. Não pelo fato de que seus livros sejam resultados de circunstâncias exógenas ou de que em sua imanência eles espelhem a situação histórica na qual se inserem, mas para que o processo histórico mesmo seja incorporado à sua obra. Tomado apenas como invólucro de sua filosofia, o meio social poderia desempenhar o papel de enquadramento da obra. Mas se concebido como um elemento incorporado ao seu desdobramento autônomo, numa lógica que escapa à comparação externa, é

²⁹ “O objetivo filosófico aplicado aos objetos da história da filosofia, [...] é um modo de encarar a matéria dessa história, ou seja, os sistemas como objetos que têm em si mesmos um valor, uma realidade que só a eles pertence e

agora a arqueologia que tem parte com os desdobramentos do mundo. A história portanto não é aqui requerida com o intuito de compreender a relação do filósofo com o seu tempo, mas ela faz parte integrante da obra como sua própria história. Se sua obra reflete porventura o seu tempo, ela o faz na medida em que diagnostica o seu presente como um modo de agir sobre ele. *Aude saper*, tenha a coragem de saber consoante a divisa da *Aufklärung*. Pois nascida como reflexão de seu tempo, ela cria algo que não existia antes dela e que não poderia existir sem ela, passando a fazer parte da história da qual ela mesma nos fornece os pontos de referência. Uma obra, destarte, não pode ser concebida quer seja como fato quer como representação – ela não é um dado empírico – mas tal qual uma *maneira* ativa de ser que a faz criar, de dentro de si mesma, a posteridade histórica de seus leitores-intérpretes: nós. Se apontarmos então para o componente não filosófico, ou literário como veremos, de sua filosofia, poderemos apreciar o trabalho especificamente arqueológico de assimilação do que, à primeira vista, tão somente pareceria mas não era externo. Essa reversibilidade da relação “obra-circunstância” poderá nos levar a uma formulação estética mais justa, pois o compromisso com a vida cultural que caracteriza tão bem a arqueologia de Foucault costuma inexistir para outros modos de se fazer a história da filosofia. Aí está, dito em outras palavras, o inconcebível para aqueles que gostam de interpretar uma filosofia de costas para o mundo: o dinamismo arqueológico produzindo transformações sobre a realidade externa. *Ad augusta per angusta*.

Ipsa facto, a isso dever-se-ia acrescentar também que sua escrita não plana num espaço incondicionado, não porque dependa da sociedade ou seja refém dela, mas pela razão de existir e tomar seu sentido dentro um campo de gravitação histórico chamado *Modernismo Literário*. Partindo da experiência artística de uma linguagem de vanguarda centrada sobre seu

só por eles se explica.” (Gueroult, M. *Philosophie de l’histoire de la philosophie*, Aubier, 1979, p.243).

próprio eixo, a escrita empenhada e interessada da arqueologia buscou ser não apenas um novo método de escrever a história, mas uma outra maneira de transgredir os fundamentos humanistas de nosso pensamento. Não será deixando pois de considerar o caráter retórico e ensaístico de seu projeto – experiência modificadora de si no jogo da verdade – que deveremos interpretar seu aviso dado ao término de *O Nascimento da Clínica* que este “livro que se acaba de ler é, entre outros, o ensaio de um método no domínio tão confuso, tão pouco e tão mal estruturado da história das idéias”.³⁰ O debate público sobre a linguagem no qual Foucault se insere é pois uma discussão sobre uma outra cultura política para a modernidade. Acerca de uma cultura de vanguarda, não antropológica que, situando-se em seu limiar, inverte seus valores e aponta para uma nova era. Concebida como o cânone da obra modernista, na intransitividade de uma *écriture* que só faz laço consigo mesma figura a questão constituinte de uma nova forma de arte. Desse modo, seu engajamento como escritor consiste menos em refazer o elo entre a realidade exterior e a palavra literária do que em descrever a *maneira* como se constitui essa literatura. Um “arabesco no ar” diria Bento Prado acerca dessa escrita.³¹ Será em torno deste eixo vertical da literatura moderna que poderemos devolver à linguagem dispersiva de Foucault a rigorosidade sistematizadora de um sentido unificador de seu percurso. O espírito de esquema, assim, intervém para traduzir a multiplicidade do real. Compreendemos então que ao lermos sua obra a partir do sua inserção no *tempo histórico*, nós inventamos a organização formal de seu *tempo lógico*, posto que o campo de forças em que se inscreve a obra arqueológica é em grande parte criado por ela mesma; por seu movimento ou sua ação no tempo e não por uma palavra *ad*

³⁰ (Foucault, *O Nascimento da Clínica* p.225).

³¹ A expressão *arabesco no ar* utilizada por Bento Prado para justificar a constituição da escrita literária pode ser encontrada em dois de seus ensaios publicados na década de 60: *A Sereia Desmistificada* e *O Destino decifrado : linguagem e existência em Guimarães Rosa*.

mentem auctoris. Adiante, nos próximos capítulos, voltaremos com maior propriedade acerca desta questão que será a chave para a inteligibilidade e a historicidade de sua obra.

De mais a mais, não é nosso intuito nesta tese de doutoramento fazermos papel de receita, afirmarmo-nos como a última análise possível dos textos foucaultianos na literatura de comentadores. *Ad calendas greccas*. Não somos tão arrogantes assim! Pois afinal, o mal-entendido não apenas estrutura como faz parte outrossim de uma boa conversa, de uma boa argumentação. Trata-se, pois, pelo contrário, tão somente de mais *uma* interpretação possível de seu pensamento que intencionamos fornecer ao leitor, e não *da* única e necessária interpretação que alcançaria finalmente o *status quo* de ortodoxia. Para que um texto clássico possa funcionar como um espaço de reflexão inesgotável, é preciso tratá-lo como obra aberta, exercendo liberdades alheias à ascese estrutural, ao invés de lê-lo conforme a intenção de seu autor. Não conviria pois sermos vítimas da inevitável aparência sistemática que tomará a apresentação de uma síntese inacabada, em reformulação. Ademais, todos sabemos que ao longo dos séculos cada geração de intelectuais redescobre e reinventa novamente o seu Platão, o seu Kant, o seu Marx. Quiçá o mesmo se dê com o nome próprio Michel Foucault: sua transformação em um clássico de nossa cultura ocidental. A história da filosofia praticada aqui é enfim um “*work in progress*”, uma tarefa em andamento, cabendo a cada geração refazê-la, recompô-la, alterando-a, com ou sem propriedade, num processo que doravante continuará em devir.

Em certo sentido, isto acaba por ser inevitável acerca de qualquer obra filosófica significativa, geradora de seus próprios conceitos e termos ímpares de referência. Mas com Michel Foucault a tensão contraditória entre leitor e obra parece se revelar ainda mais intensa devido à singularidade deliberada de sua linguagem. Pois ela alcança todas as características do estilo, da construção de argumentos, de intenção declarada. A significação de coerência para seus

escritos deve ser buscada sobretudo na sua maneira de escrever; e esta maneira é, em todos os aspectos técnicos e tonais, parte integrante da própria coerência. Assim, escreve John Rachman, “eu diria que é precisamente nos seus ‘ensaios’ para abrir a filosofia ao seu fora que Foucault era filósofo – uma espécie de filósofo malgrado ele.”³² Uma fusão essencial dessa ordem entre a necessidade interna dos argumentos e a singularidade formal caracteriza justamente uma grande prosa. Sua realização, por meios estilísticos, relaciona a arqueologia com a etnologia estrutural de Lévi-Strauss e a escrita literária de um Maurice Blanchot. Relaciona-se também com *O Nascimento da Tragédia* de Nietzsche. Com o fito de elaborar seu singular idioma proposicional e sua arquitetura interna, cada um desses pensadores, por sua vez, teve de romper com os modelos tradicionais aprovados de exposição filosófica, da crítica. Por conseguinte, não seria difícil encontrar em cada uma de suas obras dramatizações psicológicas e *leitmotiv* retóricos que interessam ao estudioso da etnologia e da linguagem ou da poética tanto quanto ao filósofo ou ao crítico. E por não ocuparem o papel de mera coordenada histórica pela qual pudéssemos enquadrar a arqueologia consoante as tendências de pensamento de seu tempo, a presença desses três autores, entre tantos outros na obra de Foucault, não se reduz a uma questão estritamente estilística, mas é sobretudo orgânica. Enquanto o estruturalismo em etnologia servia como justificativa para o abandono do paradigma fenomenológico de interpretação da história, Nietzsche lhe fornecia o arcabouço teórico para uma leitura crítica e de inversão dos valores ocidentais herdados do platonismo. Já o elemento literário permanece incerto demandando um estudo mais pormenorizado na literatura de comentadores que justifique melhor a noção de fora como um espaço rarefeito que põe em xeque a soberania do sujeito. De todo modo, a questão que nos permeia aqui é a de um novo e rigoroso início que não se deixa subsumir pelas antigas

³² (Rachman, J, *Foucault: l'éthique et l'œuvre* in *Michel Foucault philosophe* p.251).

formas de pensamento. O problema de como os ler e do papel executado dentro da assimilação arqueológica de seus estudos – não em termos de apreensão analítica mas também em termos de uma recomposição dos valores e da conduta do leitor – continua sendo o desafio maior formulado, senão ao filósofo, ao menos para o historiador da filosofia.

Pois o que estará em jogo nesta tese é o modo como seu texto aponta, na liberdade desejada à escritura, para sua irredutibilidade a todos os esquemas conceituais e simplificadores que possamos arbitrariamente projetar acerca de sua obra, para seu intuito centrífugo de introduzir fissuras no aparato conceitual de controle dos discursos ambicionando detoná-lo por completo. É na ausência de compromisso tácito entre leitor e obra, da base de uma cumplicidade prévia entre nossa leitura e aquilo que nos é escrito – *stare sulla corda* em meio a esta desconfortável senão esquizofrênica região de confronto entre o seu impulso espontâneo à proliferação indeterminada de significações e a nossa própria reação ordenadora, ao restituir um foco estável de coerência ao seu discurso – que será preciso nos colocarmos. *Mutatis mutandis*, tudo se passa como se o propositado discurso anônimo de Foucault, tal como o *Ulisses* ou o *Finnegan's Wake* de James Joyce, nos lançasse num empreendimento paradoxal por definição. Ironicamente, sua escritura, desta maneira, “intencionaria” tão somente dar trabalho aos críticos durante séculos a fio. Pois estes inevitavelmente, e não podemos esquecer de que de certa forma nos situamos entre eles, encontrarão antropologicamente sempre o mesmo rosto, o mesmo nome sob o diverso, o uno sob o múltiplo, o Mesmo sob o Outro na tentativa de fornecer um critério de coerência para sua obra. Percebe-se como é inevitável nesta pesquisa de doutoramento nos inserimos numa literatura filosófica marcada pela idéia de comentário, de interpretação e também de análise interna de sua obra. Procura que, consoante o senso comum, padece de uma incongruência absoluta, a de investigar o ininvestigável, aquilo que fica fora de todo e qualquer

nome possível, aquilo que não tem governo nem nunca terá, o que não faz sentido... Calendas gregas. E alimentada também pela academia universitária, pois a tarefa que nos propomos como historiadores da filosofia é ainda assim a de encontrarmos uma identidade, de fixarmos um rosto qualquer, uma inteligibilidade sistematizadora tanto para os seus textos (aquilo que *disse*) como para o gesto político de sua intelectualidade (aquilo que desejava *fazer* com aquilo que *disse*). Conforme esta perspectiva, Foucault torna-se mais um personagem da história da filosofia, um autor cujo pensamento é dissecado pelo especialista, doutor de sua obra e figura duplicada que circulará nos corredores universitários com o seu nome. Precisamente o que mais lhe proporcionava horrores.

* * *

Dessarte, constituindo-se o texto foucaultiano numa pluralidade infinita de significados virtuais, que aliás servem de caixa de ferramentas a diversas disciplinas acadêmicas tais quais a de História, Sociologia, Psicologia ou Direito, faz-se necessário um gesto arbitrário de nossa parte a fim de isolar certos traços – embora com certeza cientes de que devam existir infinitos outros – e garantir a exposição lógica de seu raciocínio. Pois não estamos no direito de confundir o ato anônimo de sua escrita como uma reivindicação de inconsistência para suas análises. Paradoxalmente, um pensador que gostava de se definir por suas atitudes libertadoras e resistentes a qualquer critério de identidade fixa, estará sendo diagnosticado, aqui, por uma permanência que se estende de um canto ao outro de sua obra: a de um perene desejo de

alternância e mobilidade a que obedece a ética intelectual de Michel Foucault. Seguindo um rumo já antes traçado pelo escritor Samuel Beckett, ele dirá numa comunicação apresentada à Sociedade Francesa de Filosofia em 1969 intitulada “*O que é um autor?*” o seguinte:

“Peço emprestada a Beckett a formulação para o tema de que gostaria de partir: ‘Que importa quem fala, disse alguém, que importa quem fala?’. Creio que se deve reconhecer nesta indiferença um dos princípios éticos fundamentais da escrita contemporânea. Digo ‘ético’, porque tal indiferença não é inteiramente um traço que caracteriza o modo como se fala ou como se escreve; é sobretudo uma espécie de regra imanente constantemente retomada, nunca completamente aplicada, um princípio que não marca a escrita como resultado, mas a domina como prática. [...] Pode dizer-se que a escrita de hoje se libertou do tema da expressão: só se refere a si própria, mas não se deixa porém aprisionar na forma da interioridade; identifica-se com a sua própria interioridade manifesta.”³³

É portanto ao aspecto singular de sua escrita que devemos computar a responsabilidade por tamanhos mal-entendidos e também pela dificuldade de inseri-lo dentro de qualquer referência de tradição filosófica ou horizonte histórico a partir do qual sua obra tornou-se possível.³⁴ Embora o presente seja o solo sobre o qual ele desenvolva seu ofício, o constante deslocamento espacial e temporal de suas pesquisas – sua eminente liberdade ou contingência – nos dificulta a apreensão de seu discurso dentro de uma específica temporalidade, datada ou constituída historicamente. Dado o caráter mutante das formas de seu discurso, que não seria

³³ (Foucault, *O que é um autor?* p.34-35).

³⁴ “Cada um tem sua maneira de mudar, ou, o que dá no mesmo, de perceber que tudo muda [...] Minha maneira de não ser mais o mesmo é, por definição, a parte mais singular daquilo que sou.” (Foucault, *Por uma moral do desconforto* in *Lê Nouvel Observateur*, 23 de abril de 1979).

lícito de nossa parte anular remetendo-o à identidade de um eu autoral, ele introduz assim a questão a respeito de seu *interlocutor*, sobre qual sujeito possível se endereçam todas as suas longas interrogações. Obedecendo ao imperativo de escrever sem qualquer espécie de identidade prévia, ele dirá futuramente acerca disso, no final da introdução a *Arqueologia do Saber* (1969), as seguintes palavras:

“Vários como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem eu sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis (*documentos*). Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.”(grifo nosso).³⁵

Buscando fugir de uma moral de estado civil – dos institutos de identificação de polícia civil responsáveis, ao menos num país como o Brasil, pelo fornecimento de nossos registros gerais, pela emissão de nossas carteiras de identidade, tão preocupados em saber nossas profissões, grau de escolaridade ou estado civil (se somos solteiros, casados, desquitados, viúvos, sodomitas porque não?, etc.) – esta tentativa foucaultiana de um anonimato para a pena de sua escrita está obedecendo à urgência libertária da produção do diferente em nossa cultura. A problematização histórica do sujeito moderno e sua relação com a escritura passa necessariamente pela desconstrução nominalista da evidência da própria subjetividade daquele que escreve como fundamento do discurso, pelo desvanecimento do sujeito escritor na própria linguagem de sua escrita. Se a crítica arqueológica do autor, a recusa do nome, tem o seu motivo político e seu momento numa dada leitura da experiência moderna, aquele que se coloca a

³⁵ (Foucault, *Arqueologia do Saber*; p.20).

escrever poderá estar inevitavelmente retomando-a num antigo e mesmo horizonte intelectual que possibilitou esta própria forma de discurso. Ser autor, e não um anônimo, implica necessariamente a fixação a um modo prévio de tradição valendo-se de um ponto de apoio historicamente datado que o salvguarde; já que é inerente à função autor estar concatenada ao sistema jurídico e institucional que encerra propriamente o universo dos discursos. Recuperar essa função autoral para dentro de sua linguagem seria correr o risco portanto de colocar toda sua argumentação sob o cômputo geral de uma posição essencial, perene e portadora de sentido, ocupada por um sujeito presente indefinidamente em sua linguagem.

Ora, mas já vimos que Foucault deseja sobretudo desconstruir e se libertar justamente desta noção como um dado preexistente à sua escritura, subvertendo os princípios de uma ética da autenticidade autoral consagrada desde longa data, para conferir ao seu texto a total autonomia de referências. Pois no momento em que todo um feixe de discursos é classificado e delimitado em torno de um nome de autor, domestica-se o caráter transgressivo de sua linguagem.³⁶ Enquanto a produção da categoria de autor está ligada em nossa cultura a este adestramento, o *leitmotiv* da arqueologia obedece por sua vez à necessidade de se desligar da estrutura da linguagem moderna, assim como das visões de mundo e ideologias que sustentam seus diferentes sistemas discursivos. Fugindo de perguntas que repousam portanto sobre este pressuposto moderno do autor, fundamento do discurso onde projetamos “o jogo de uma *identidade* que tem a forma da *individualidade* e do *eu*”³⁷, ele dirá, por exemplo:

³⁶ “Os textos, os livros, os discursos começaram efectivamente a ter autores (outros que não personagens míticas ou figuras sacralizadas e sacralizantes) na medida em que o autor se tornou passível de ser punido, isto é, na medida em que os discursos se tornaram transgressivos. Na nossa cultura (e, sem dúvida, em muitas outras), o discurso não era, na sua origem, um produto, uma coisa, um bem; era essencialmente um acto. [...] Historicamente, foi um gesto carregado de riscos antes de ser um bem preso num circuito de propriedades. [...] Foi nesse momento que a

“Podemos imaginar uma cultura em que os discursos circulassem e fossem recebidos sem que a função autor jamais aparecesse. Todos os discursos, qualquer que fosse o seu estatuto, a sua forma, o seu valor, e qualquer que fosse o tratamento que se lhes desse, desenrolar-se-iam no anonimato do murmúrio. Deixaríamos de ouvir as questões por tanto tempo repetidas: ‘Quem é que falou realmente? Foi mesmo ele e não o outro? Com que autenticidade, ou com que originalidade? E o que ele exprimiu de mais profundo de si mesmo no seu discurso?’”³⁸

Se a problemática do sujeito aparece em seus estudos – como veremos – é porque está precisamente balizada pela noção de que este não é um dado prévio, mas sim algo efetivado historicamente. A noção de sujeito a partir da qual todos nos concebemos, ao mesmo instante consciência de si e indivíduo jurídico-moral, não é de fato uma aparência ou ilusão. Ela certamente faz parte de nossa realidade, sendo um dos modos dominantes pelos quais representamos nossa existência. Noção contudo que não está correta de todo, já que ela não é senão uma das versões culturalmente possíveis do ser-sujeito abertas na história. Assim, a identidade subjetiva que projetamos acerca de nós mesmos é antes uma conquista frágil e não uma essência, momento de um processo contingente de muitas outras possibilidades. Noutras palavras, Foucault não inventa, pois, um universo simplesmente sem sujeitos; mas antes descreve as condições históricas que tornaram possível este mesmo horizonte moderno em que o sujeito já foi previamente captado pelo discurso. Estabelecendo uma digressão, poderíamos dizer que a arqueologia de Foucault acompanha um processo histórico de despersonalização – ou

possibilidade de transgressão própria do acto de escrever adquiriu progressivamente a aura de um imperativo típico da literatura.” (Foucault, *O que é um autor?* p.47-48).

³⁷ (Foucault, *L'Ordre du Discours*. p.13) Paris, Galimard, 1971.

³⁸ (Foucault, *O que é um autor?* p.70).

dessubstancialização – da noção de sujeito na filosofia ocidental. Outrora para Descartes, por exemplo, ele fora considerado como uma coisa ou substância pensante; com Kant ele irá desempenhar o papel de uma função transcendental legitimadora do conhecimento. Por sua vez, a filosofia contemporânea parece acentuar esse processo colocando o sujeito quer seja nos limites da linguagem, como para Wittgenstein, quer situando-o abaixo de uma cadeia de significantes, como para Lacan. Já Foucault, no anonimato de sua pena, deseja efetuar uma redução nominalista do sujeito que passa então a ser lido não como uma coisa, mas como um nome: mero produto de uma formação histórica discursiva.

Dito de outro modo, será preciso doravante pensarmos o sujeito, conforme deseja a arqueologia, desprovidos de sua definição tradicional como consciência, como identidade, substância, suporte ou estabilidade – algo aliás que Foucault defenderá ao longo de sua trajetória mediante diversas teses. Por exemplo: no início de sua carreira se processa a interpretação do primado da historicidade sobre a essência, ou seja, não há mais sujeito articulador da história mas unicamente modos históricos de funcionamentos subjetivos. Em *Vigiar e Punir* até a *História da Sexualidade I (A vontade de saber)* pode-se encontrar a interpretação de que, afinal de contas, não haverá senão práticas discursivas chamadas dispositivos de saber-poder em cujo registro a dimensão subjetiva deve ser pensada; além da defesa do primado da multiplicidade sobre a unidade. Ou seja, estuda-se o poder não mais como uma dimensão global que se pluraliza e se difunde de maneira homogênea através do corpo social, mas tendo agora uma existência e especificidade próprias situadas no nível mais elementar. Deixar-se-á de representá-lo como uma instância estranha à sociedade e de opô-lo ao indivíduo. Sob este aspecto, a figura do Estado não poderia estar mais na origem a partir da qual se deveria partir para compreender-se a constituição dos saberes na sociedade, pois de acordo com Foucault seria muitas vezes fora de sua dimensão

negativa – aquela que impõe um “limite à liberdade” – que as relações entre poder-saber se estabeleceram.³⁹ Pensar o poder consoante seu arcabouço jurídico e contratual corresponderá, em outras palavras, ao genealogista Foucault uma maneira tradicional de interpretação que conforma seu estudo a uma matriz única e originária. Numa inversão do modo tradicional de abordagem, precisaríamos pensar genealogicamente o sujeito menos como o Outro do poder e mais propriamente como um de seus efeitos. O que significa dizer que o poder não tem uma identidade representada em instituições, localizada na esfera do Estado ou em seus aparelhos ideológicos; mas é antes efeito de uma multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio em que se exercem.⁴⁰ Trata-se pois de se desprender do prestígio do sujeito jurídico-moral, estruturado pela obediência à lei, para que se possa fazer aparecê-lo em sua precariedade histórica. A noção de poder concebido por Foucault diferirá, por exemplo, daquelas professadas pelas teorias contratualistas do século XVII e XVIII ultrapassando a dicotômica oposição indivíduo *versus* sociedade, característica marcante nas teorias que se baseiam na forma da jurídica da lei.

”No caso da teoria jurídica clássica, o poder é considerado como um direito de que se seria possuidor de um bem e que se poderia alienar total ou parcialmente por um ato jurídico ou um ato fundador do direito, que seria da ordem da cessão ou do contrato. O poder é o poder concreto que cada indivíduo detém e que cederia total ou parcialmente para constituir um poder político, uma soberania política. Neste conjunto teórico a que me refiro, a

³⁹ De acordo com Roberto Machado, a pretensão de Foucault era: “insurgir-se contra a idéia de que o Estado seria o órgão central único de poder, ou de que a inegável rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado, um simples prolongamento ou uma simples difusão de seu modo de ação, o que seria destruir a especificidade dos poderes que a análise pretendia focalizar.” (Machado, R. *Por uma genealogia do poder*. In: *Microfísica do poder* X-XI.).

constituição do poder político se faz segundo modelo de um operação jurídica que seria da ordem da troca contratual.”⁴¹

Sua tese primordial será portanto a de que o poder não se subsume à interdição da lei. Contrapondo-se à idéia de que o poder não se resume a um artefato ou criação de uma soberania do Estado, Foucault advogará a concepção de um “outro poder” que se exerceria permanentemente e através do qual, parafraseando Clausewitz, a arte da política seria a continuação da guerra. Não mais uma dimensão transcendente e fixa que constringeria a todos renunciar a uma parcela de seus direitos naturais, deixando-se capturar na forma da lei ou do contrato social, mas uma forma estratégica resultante de correlações de forças móveis entre indivíduos e grupos.⁴² Desta feita, se o poder não deve ser pensado como lei, mas como estratégia, a lei não deixa de ser apenas uma estratégia, historicamente consolidada, entre outras. O que nós costumamos chamar de funcionamento subjetivo se processa antes como o efeito de uma multiplicidade de práticas e discursos subjacentes, e não como o agente de uma operação jurídica fundadora de direitos. Por fim, pode-se encontrar também a interpretação da primazia do acontecimento sobre a substância e da descontinuidade sobre a continuidade: o sujeito não é mais uma entidade substancial, um suporte ou substrato do discurso; mas aquilo que se produz em um determinado momento do tempo sob uma certa forma, em dada conjuntura histórica, e

⁴⁰ “O poder não é uma instituição nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada.” (Foucault, *História da Sexualidade I*, p.89).

⁴¹ (Foucault, *Microfísica do Poder*, p.174).

⁴² “Em suma, o poder não é um ser, ‘alguma coisa que se adquire, se toma ou se divide, algo que se deixa escapar’. É o nome atribuído a um conjunto de relações que formigam por toda a parte na espessura do corpo social (poder pedagógico, pátrio poder, poder do policial, poder do psicanalista, poder do padre, etc.). Por que, nestas condições, conferir tanta honra ao tradicional e arcaico poder de Estado, constituído na época das monarquias absolutas européias?” (Lebrun, G. *O que é poder?* p. 20-21).

que pode tão bem cessar de se produzir dessa maneira tão logo mudem as condições de possibilidade de sua produção.

Vê-se, além do mais, que a escrita arqueológica não pretende ser a versão nova de uma velha história; ou seja, a mera repetição de um antigo horizonte. Ela visa também pensar as relações entre a filosofia e a história fora de toda referência à dialética ou ao antropologismo.⁴³ Assim, a antiga convivência estabelecida entre a filosofia e a história, a relação necessária estabelecida por ambas⁴⁴, se transforma arqueologicamente na contingência que tornou possível um discurso se constituir historicamente em saber do homem. Recusando as limitações morais desse estado civil que restringem a produção do acaso ou do diferente em nossa vida cultural, Foucault estará preocupado não apenas em pensar o novo, mas também em encontrar uma nova maneira de pensar este novo.

“Sei bem que no empreender da análise interna e arquitectónica de uma obra (quer se trate de um texto literário, de um sistema filosófico ou de uma obra científica), pondo entre parêntesis as referências biográficas ou psicológicas, já se pôs em questão o carácter absoluto e o papel fundador do sujeito. Mas seria preciso talvez voltar a esse *suspens*, não tanto para restaurar o tema de um sujeito originário, mas para apreender os pontos de inserção, os modos de funcionamento e as dependências do sujeito. [...] Colocar antes as questões seguintes: como, segundo que condições e sob que formas, algo como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? Que lugar pode o sujeito ocupar em cada tipo de discurso, que funções pode exercer e obedecendo a que regras? Em suma, trata-se de retirar

⁴³ Didaticamente falando, guardemo-nos de interpretar o sentido da expressão “antropologia” como uma disciplina. Pois arqueologicamente trata-se de encará-la como um estilo geral de análise, uma estrutura ou disposição definidora do modo como estão historicamente dispostos os saberes.

⁴⁴ Foi Hegel quem astuciosamente transformou a história da filosofia em uma filosofia da história.

ao sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso.”⁴⁵

Ambicionando pensar fora dos limites operacionais da linguagem, fugindo da gravitação de sua órbita denotativa, ele se defrontará, já no início dos anos 60, com saberes mutantes que escapam ao paradigma representativo da linguagem e celebram uma outra experiência de nossa cultura. Afirmando-se contra todos os discursos historicamente estabelecidos, ao colocar seu projeto histórico sob o signo de uma escrita que se esvai sem compromissos de nenhuma espécie, Foucault reivindica para sua pena o mesmo caráter de transgressão, intransitividade e auto-referência da linguagem enunciada e avalizada pela moderna literatura de então. O que estará em jogo portanto neste deslocamento da função do sujeito-autor para a autonomia literária do texto escrito não poderá ser compreendido apenas como a substituição, a troca metafórica de um fundamento por outro. Trata-se, pelo contrário, de sua consumação na própria elocução, da destruição de toda evidência, de todo fundamento possível ao destino de nosso pensamento; graças ao que Foucault acredita poder reconectar o ato de sua escrita filosófica postulando uma interminável espiral da palavra desdobrando-se sobre si mesma. O poder de fundamentação hodiernamente concedido à linguagem vê-se então recusado. A partir de então, ela não será mais a “morada do ser”; mas se porventura veio a sê-lo em um determinado momento da história, é devido antes ao seu caráter aleatório.

Não obstante, poderia de fato alguém conceder ao âmbito discursivo a autonomia que a arqueologia postula? Seria Foucault um “positivista feliz”, tal como ele mesmo sugere? Veremos que essa pretensão de anonimato ao seu discurso presente desde o início dos anos 60 e

⁴⁵ (Foucault, *O que é um autor?* p.69-70).

ao meu ver nunca alcançada, assim como as tentativas ulteriores do próprio Foucault em *A Arqueologia do Saber* para elaborar reflexivamente uma teoria metodológica que unificasse e legitimasse seu empreendimento, não correspondem, *ipso facto*, ao espírito e à letra da história operada em seus primeiros livros. Devido às nuances que poderemos observar no modo de sua argumentação, e sobretudo à necessidade presente nestas suas primeiras obras de amalgamar sua escrita filosófica ao anonimato da linguagem literária, não será de bom grado aceitar sem questionamentos sequer a palavra do autor da arqueologia como critério de autoridade a respeito de sua obra. Projetando subverter os mecanismos culturais de controle do discurso, nosso autor acabará “obedecendo” a alguns deles. Cumpra admitir pois *cum grano salis* suas declarações e considerações tributárias de circunstâncias diferentes. Sedutoramente, elas podem nos fazer denegrir a realidade política, estética e superior da própria obra foucaultiana. Acerca desta mitologia do escritor, será preciso paradoxalmente antepor o mesmo questionamento cético – (*époque*) atitude anti-dogmática e esclarecida em que culminava o ato de leitura arqueológica de nossa cultura – a que Foucault submeteu os domínios de suas análises para quem sabe, então, reconstituirmos historiograficamente uma unidade ao aspecto anti-sistêmico de seu pensamento.

Se quisermos portanto analisar a relação entre as categorias da identidade e da diferença, no ímpeto de elaborar uma arqueologia de seu próprio pensamento, é aos dois livros iniciais mencionados acima que deveremos remontar na primeira parte desta tese. Suas reflexões primeiras sobre a doença mental e a loucura iluminam o caminho traçado pelo filósofo antes mesmo de ingressar na via que iria percorrer até a *História da Sexualidade*. Não se tratará aqui, enfim, de pensarmos genealogicamente e “ao mesmo tempo, o poder sem o rei” ou “o sexo sem a lei”⁴⁶; mas de perceber que, assim como o rei de Edgar Allan Poe em seu conto *A Carta*

⁴⁶ (Foucault, Michel; *História da Sexualidade I – A vontade de saber*. p. 87. De acordo com ainda com Lebrun, a concepção genealógica de poder o enxerga menos como um controlador de forças do que seu próprio produtor e

Roubada (The purloined letter) está presente ao que se passa sem tomar consciência dos fatos que sucedem, a categoria da identidade ainda nestes livros reina presente, sem mais, contudo, governar o sentido da história mediante os mesmos pressupostos teleológicos das filosofias da história de Hegel, Marx ou Sartre.

De uma investigação histórica presa previamente em um dogma explicativo que atravessa a história inteira e que tudo subsume à sua identidade, conferindo a si mesma a perenidade de direito de um saber único e contínuo, Foucault transporta seu objeto de estudo para um terreno completamente diferente. Em uma nova problemática, cujo ponto de partida para suas investigações posteriores começa já a ser definido nesses textos do início dos anos 60, deslocaremos-nos da concepção de uma evolução contínua no decorrer da história, imposta por uma racionalização preconcebida, para o estudo de um encadeamento de acontecimentos imprevisíveis e contingentes de uma carta roubada, de uma loucura confiscada em nossa época, numa seqüência que precisaremos reconstituir. Serão a estes questionamentos, portanto, que iremos nos reportar nesta primeira parte e, com o intuito de permanecer com eles, também ao longo de toda a dissertação.

organizador: “Desde o fim do século XVIII, o poder político é, antes de mais nada, a instância que constitui os súditos-sujeitos, ao dobrá-los às suas pedagogias disciplinares (ensino, Exército, etc...). Se esta verdade ainda passa despercebida é porque, no fundo, a representação do poder continua sendo percebida segundo os padrões da monarquia, e pela representação jurídica que esta suscitou. Daí a necessidade de decifrar os mecanismos do poder deixando de recorrer à personagem do Príncipe. O poder é instaurador de normas, mais que de leis.” (Lebrun, G. *O que é poder?* Trad. Renato Janine Ribeiro e outros São Paulo : Brasiliense 1984 p.13)).

Capítulo II

A Experiência da Loucura fora da História (Da etnologia estrutural ao grau zero da loucura)

- “Para falar da loucura, seria necessário ter o talento de um poeta.” (Foucault)

- “Mas o senhor o tem.”(Canguilhem)

No exato momento histórico em que o Outro do ocidente era interrogado através da etnologia, iluminando as estruturas sombrias de nossa civilização e retirando as sociedades primitivas ou “pré-históricas” do esquecimento em que um pensamento do Mesmo as detivera por longos anos, Michel Foucault abordava o problema do avesso da razão ocidental ao escrever *a História da Loucura*. Este livro iria se consagrar imediatamente no signo de uma ruptura com a linearidade da história do sujeito ocidental, tal qual estabelecida pela moderna fenomenologia hegeliana, ao qual o autor inverteu a imagem de seu duplo especular, esquecido e recalcado, produto de uma exclusão social, a loucura. Do mesmo modo que Lévi-Strauss nos concedera a possibilidade de interrogar as sociedades primitivas como diferentes e, ao questioná-las,

salvaguardá-las dentro do espaço de uma universalidade mais alargada, Michel Foucault percorre as pistas de uma aventura análoga em que a loucura se volta para a razão a fim de interpelá-la.

Sem risco de muita simplificação, pode-se dizer que a introdução elaborada pela etnologia estrutural de um discurso negativo acerca do sujeito racional terminou por servir à arqueologia como um ambicionado modelo de distanciamento dos moldes de pensamento fornecidos por sua própria cultura, na tentativa de libertar sua pena de toda e qualquer linguagem antropológica ou humanista. Essa nova modalidade de crítica, que mais tarde *desceria às ruas* com os acontecimentos de maio de 68, tinha por *leitmotiv* a denúncia da domesticação da diferença mediante um sistema coercitivo do Ocidente historicamente consolidado. Este outro caminho fornecido pela perspectiva estruturalista da etnologia seduziu Foucault a estudar a loucura como a diferença adormecida e esquecida no próprio seio da civilização ocidental. A fim de abordar aquilo que na sociedade é rejeitado e excluído por seu sistema de valores, Foucault partirá para uma contestação dos fundamentos e alicerces da razão inaugurando sua primeira grande obra arqueológica: *A História da Loucura*. A respeito desta analogia metodológica que historicamente animou o pensamento arqueológico, é válido citar o pronunciamento de Michel Foucault em 1970 numa conferência intitulada *A Loucura e a Sociedade*:

“No estudo dos sistemas de pensamento no Ocidente, o movimento tradicional consistiu, até agora, em só prestar atenção nos fenômenos positivos. Ora, nesses últimos anos, em etnologia, Lévi-Strauss explorou um método que permite esclarecer a estrutura negativa em toda sociedade ou toda cultura. Por exemplo, ele demonstrou que, se o incesto é proibido no seio de uma cultura, isso não está relacionado à afirmação de um certo tipo de valores. (...) Para mim, tratava-se, então, não mais de saber o que é afirmado e valorizado

em uma sociedade ou em um sistema de pensamento, mas de estudar o que é rejeitado ou excluído. Eu me contentei em utilizar um método de trabalho que já era reconhecido em etnologia.”⁴⁷

Malgrado o que as palavras de Foucault acima pareçam sugerir, quiçá haja algo mais que uma mera analogia metodológica a animar o *parti pris* político desta modalidade crítica presente em ambos os autores; uma *norma de parentesco* mais estrutural do que imaginamos. Pois afirmar que exista um *pensamento selvagem* que possuiria a mesma consistência e a mesma dignidade do discurso ocidental não significa apenas voltar-se contra os prejuízos latentes de nosso etnocentrismo, reconsiderando nossa história em relação às culturas que ignoram a temporalidade cumulativa. Significará outrossim retornar a um estado elementar de expressão que precede as formas mais tardias da consciência crítica, dos conceitos filosóficos e científicos. Guardemo-nos portanto de conceber a *diferença* (representada pelas “sociedades frias” perante as sociedades consideradas “quentes”) conforme o processo da figura de uma consciência em cujo desfecho ela apareceria como expressão atrasada do idêntico. Pois a crer em Lévi-Strauss, examinar a história daquilo que nossa cultura exclui com o fito de conceder voz ao excluído corresponde a insurgir-se contra a idéia teleológica de progresso da civilização, reduzindo esta última ao mero estatuto de representação simbólica por meio da qual o Ocidente decidiu compreender-se a si mesmo. Ora, mas não será justamente o mesmo empreendimento que Foucault realiza ao dizer que o “louco”, tal qual o conhecemos, foi produzido com o propósito de excluir de nossa experiência a palavra da desrazão? Não foi ele quem reintroduziu a dimensão do “mito” revelando o inconsciente de nossa linguagem no avesso da consciência de si? Senão vejamos ...

⁴⁷ (Foucault; *La folie et la société* in *Dits et écrits I* p.996).

Fora dentro de um contexto geopolítico de dissolução dos antigos impérios coloniais que a UNESCO encomendara a Lévi-Strauss a realização de um estudo que iria mais tarde se converter em *Raça e História*, publicado em 1952. Em linhas gerais, neste ensaio, ao interessar-se pelos preconceitos raciais da antropologia em voga, ele criticava a pressuposição de uma teleologia histórica baseada na reprodução do idêntico (do mesmo) contrapondo-lhe a idéia da diversidade das culturas, a irredutibilidade de cada uma de suas diferenças. Seu propósito era o de realizar assim uma revolução nos moldes e valores hierárquicos de uma sociedade ocidental que se arrogava como o prioritário modelo a ser seguido pelo restante do mundo; atacando os fundamentos de um eurocentrismo já deveras abalado pelos insurgentes nacionalismos descolonizadores que então se desembaraçavam do jugo colonial. Ao contestar a idéia de um pensamento único, expressa pela noção de evolucionismo histórico, Lévi-Strauss considerava que cada sociedade era a manifestação de um universo concreto que possibilitaria, por sua vez, ao Ocidente a abertura para a compreensão de sua alteridade: o Outro. Reintegrando num mesmo movimento essas sociedades da alteridade no campo do saber e da problematização da civilização ocidental, esta sua postura aberta perante a diversidade cultural não apenas rechaçava a concepção hierárquica que nos permitiria apresentar esta ou aquela cultura como tecnologicamente mais avançada que as demais, como também nos convidava a perceber que esse Outro poderia nos instruir a respeito de nós mesmos. Com essa nova postura crítica diante de nossos pressupostos mais familiares, minava-se as bases das filosofias apoiadas na concepção de uma totalidade histórica, sejam elas de Hegel, Marx ou Sartre. Até Hegel, a filosofia ocidental costumava pensar essencialmente a história em sua linearidade, em sua universalidade, forçando o traço de um encadeamento único de causas e efeitos da evolução humana; ao passo que Lévi-Strauss escolhera obedecer ao chamado de “lugares distantes” tornando-se receptivo ao discurso

do Outro, ao valorizar aí outros costumes e tradições que pudessem por sua vez iluminar nossa maneira de viver.

“De uma maneira geral, todas as sociedades humanas têm atrás delas um passado, aproximadamente da mesma ordem de grandeza. Para considerar determinadas sociedades como ‘etapas’ do desenvolvimento de outras, seria preciso admitir que enquanto com estas últimas se passava qualquer coisa, com aquelas não acontecia nada, ou muito poucas coisas. E, na verdade, falamos de bom grado, dos ‘povos sem história’ (para dizer, por vezes, que são os mais felizes). Esta fórmula elíptica significa apenas que a sua história é e continuará a ser desconhecida, não significa a sua inexistência. Durante dezenas e mesmo centenas de milênios, também nelas, existiram homens que amaram, odiaram, sofreram, inventaram, combateram. Na verdade, não existem povos crianças, todos são adultos, mesmo aqueles que não tiveram diário de infância e de adolescência.”⁴⁸

Embora em *Raça e História* Lévi-Strauss declarasse estar mais preocupado em reconduzir a categoria de uma razão universal à sua particular existência – quebrando assim os moldes hierárquicos de uma postura preconceituosa, como aludido na citação acima – ao criticar o critério da consciência histórica (adotado pelos povos com diário de infância e adolescência) para distinguir o “primitivo” do “civilizado”, o que mais nos interessa aqui é a direção para onde aponta sua crítica aos “sólidos valores da sociedade ocidental que assim se desmanchavam no ar”. Ao apresentar-nos o *pensamento selvagem* como tão estruturado quanto o pensamento “civilizado” (ou vice-versa), ambos igualmente capazes de formular analogias e generalizações,

⁴⁸ (Lévi-Strauss; *Raça e História* p.59 *Os Pensadores* – Abril Cultural São Paulo, 1980).

o etnólogo não intencionava senão se aproximar da alteridade irreduzível do Outro. Enquanto para as filosofias da história todo o conhecimento da diferença e da alteridade deveria ser assimilado dialeticamente; para Lévi-Strauss, disto não resultava necessariamente que todo homem fosse integralmente dialético ou que estivesse inteiramente subsumido a um de seus modos particulares. Eis o preconceito e o aprisionamento de uma razão que impedem o pensamento de estender seu horizonte a um esquema de interpretação que parta, tal qual a pesquisa etnográfica, de acontecimentos tardios ou distantes.

Enquanto a etnologia procurava captar a diversidade das formas sociais, ao desdobrá-las no espaço e oferecendo o aspecto de um sistema descontínuo, ao seu turno os filósofos da história tais como Hegel, Marx ou Sartre permaneciam reféns de uma concepção humanista da história ao nos restituir, sob uma forma contínua, a passagem astuciosa entre um acontecimento passado e seu efeito futuro.⁴⁹ O lugar privilegiado outrora concedido a estes pensadores dentro da *ratio* ocidental vê-se então rechaçado da perspectiva estrutural. Por conseguinte, não existiria mais para Lévi-Strauss uma totalidade linear histórica, mas tão somente uma pluralidade de histórias não conectadas a um sujeito central e domesticador do eu e do outro. A condenação estrutural deste tipo de pensamento que fez época na história da razão ocidental, de que uma “suposta continuidade histórica só é assegurada por meio de traçados fraudulentos”⁵⁰, transferia-se como um convite a demais pensadores que desatassem suas

⁴⁹ “O que ignora o homem é a razão analítica contemporânea que se vê aparecer com Russell, que aparece em Lévi-Strauss e nos linguistas. Esta razão analítica é incompatível com o humanismo, enquanto a dialética, por sua vez, convoca acessoriamente o humanismo. Ela o convoca por várias razões: porque ela é uma filosofia da história, porque ela é uma filosofia da prática humana, porque ela é uma filosofia da alienação e da reconciliação. Por todas essas razões e porque ela é sempre, no fundo, uma filosofia de retorno a si mesmo, a dialética promete de algum modo ao ser humano que ele se tornará um homem autêntico e verdadeiro. Ela promete o homem ao homem e, nessa medida, ela não é dissociável de uma moral humanista. Neste sentido, os grandes responsáveis pelo humanismo contemporâneo são evidentemente Hegel e Marx. Ora, parece-me que escrevendo a *Crítica da razão dialética*, Sartre colocou em alguma medida um ponto final, ele fechou um parêntese sobre um tal episódio de nossa cultura que começava com Hegel.” (Foucault, *L’homme est-il mort?* In *Dits et écrits I* p.569).

⁵⁰ (Lévi-Strauss, *O Pensamento Selvagem* p.297).

filosofias de uma posição identificadora que agia de má-fé no escrutínio de nossas diferenças; para o desembaraçamento de uma atitude centralizadora atribuída ao sujeito ocidental. Pois bem, ao que tudo indica, coube a Michel Foucault atender a um chamado que caíra como uma luva sobre seu empreendimento: contestar, a partir da loucura, os alicerces da civilização ocidental. Resta saber por que vicissitudes e por quais veredas singulares passaria esta reposta. É o que veremos na seqüência.

* * *

Ao longo das páginas de *História da Loucura*, o objeto da investigação de sua análise procura ser gradativamente **libertado** do jugo dos discursos que historicamente o mantêm cativo. Todos os saberes científicos com pretensão de verdade – jurídico, médico, policial – são intimados, um por um, como testemunhas a depor para que melhor se aprenda a maneira como interpretaram essa figura do Outro da razão confiscando-lhe seu valor de veracidade. A extensão desta enquete empreendida, é preciso dizer, não é tão somente cronológica, mas ela é sobretudo cultural. Em oposição ao que porventura um olhar ingênuo seria tentado a acreditar, Foucault ao pesquisar “a loucura” não está partindo de antemão de um tema dado ou um objeto previamente constituído e definido conceitualmente, a fim de reconstituir sua trajetória histórica. O próprio título do livro, neste sentido, *História da Loucura na idade clássica*, parece não fazer muita justiça ao conteúdo da obra. Por afastado que esteja da proposta de escrever a história de um objeto definido (a loucura), muito menos poderíamos dizer

que se trata de descrever a gênese e a composição de uma disciplina racional como a psiquiatria. Pelo contrário, o autor, longe de se deter nos documentos que implicariam uma referência histórica aos saberes racionais – sejam eles psiquiátricos ou não – percorre ao invés o itinerário de todos os horizontes imagináveis de nossa civilização onde a sombra da desrazão poderia ter deixado qualquer um de seus vestígios.

Uma interrogação como esta, que se dirige ao avesso da razão, deseja primordialmente compreender os mecanismos culturais pelos quais o homem de razão logrou, reconhecendo e aprisionando a loucura sob diferentes maneiras ao longo dos séculos, convencer-se da legitimidade de sua própria razão. Se sua reflexão sobre a loucura nos revela como, na história do Ocidente, o triunfo do racionalismo teve como contrapartida a exclusão de toda alteridade, Foucault não pode estar aí, pois, narrando cronologicamente a história objetiva de um progresso científico cujo ápice poderia ser representado, hoje, pelo saber psiquiátrico. Muito pelo contrário, toda a argumentação de seu livro se opõe ao que ele chama de “ilusão retrospectiva” da história da medicina.

Já no prefácio⁵¹ da primeira edição da *História da Loucura* (1961), Foucault escrevia que para percorrer esse trajeto seria

“preciso renunciar ao conforto das verdades terminais, e nunca se deixar guiar por aquilo que podemos saber da loucura. Nenhum dos conceitos da psicopatologia deverá, inclusive e sobretudo no jogo implícito das retrospectões, exercer o papel de organizador.”⁵²

⁵¹ Acenamos aqui para o suprimido prefácio publicado na primeira edição da *História da Loucura na Idade Clássica* em 1961. A partir de 1972 (ano da segunda edição), por razões que serão necessárias explicitar ao longo do texto, Foucault o suprimiu das posteriores edições da *História da Loucura*.

⁵² (Foucault; *Folie et dérasoin*, p.187, *Dits et écrits I*).

Evidencia-se, desta maneira, um primeiro dilema e uma primeira tarefa filosófica ao empreendimento arqueológico de *A História da Loucura*: a tentativa foucaultiana de se desvencilhar de todo e qualquer postulado científico ou racional que pudesse servir de guia ou apoio referencial ao seu empreendimento. Em não se tratando mais de saber o que é valorizado em uma sociedade, e sim o excluído, não será tanto a linguagem da psiquiatria ou da razão que chamarão sua atenção, mas as condições históricas e culturais que possibilitaram mesmo o seu aparecimento num dado momento de nossa civilização. Uma questão que não se resume apenas a um problema de método; haja visto que ao escrever uma história como essa, das relações entre a razão e a loucura, Foucault ambiciona situar-se fora de todo horizonte cultural e racional lançando mão da linguagem mais neutra possível; o que quer dizer o menos historicamente condicionada; a fim de iluminar as estruturas sombrias de nossa sociedade. Mas se a economia de seu discurso intenciona independe de terminologias determinantes, quer elas sejam científicas ou não, veremos que ela ainda assim jamais terminará de libertar-se por completo de todo e qualquer arcabouço conceitual prévio; tomando apenas consciência deles através de uma reflexão histórica sobre suas próprias condições de possibilidade.

Nada obstante essas considerações, o lugar mediante o qual ele escreve seu livro nos permanece indefinido. Pois ele está procurando – através da mesma postura de Freud perante os sonhos, os chistes, atos falhos e demais formações do inconsciente mediante as quais o psicanalista vienense descobriu os mecanismos da condensação e do deslocamento – as chaves que libertem a linguagem da loucura simplesmente deixando-a falar.

Com estas palavras escritas aparentemente à toa, enveredamos num primeiro questionamento do corte conceitual foucaultiano sobre o qual será preciso de imediato abrir um complicado e estranho parêntese. Pois como poderia o pai da psicanálise estar situado ao lado da

pena de Michel Foucault se é este mesmo quem o localizará, concomitantemente em *História da Loucura* quando estiver descrevendo a constituição do asilo psiquiátrico, num específico e determinado âmbito histórico? Partindo desta questão, Carlos Henrique Escobar elaborará uma crítica a esta nossa interpretação associativa entre as posturas de Freud e Foucault. Perguntará Escobar então:

“Como aproximar o ‘deixar falar’ do discurso livre da técnica analítica de Freud – quando debruçado sobre as questões concernentes aos discursos psicopatológicos – com o ‘deixar falar a loucura’ de Foucault, se este último não se ocupa de um discurso psicopatológico, mas de um discurso em si mesmo específico e histórico?”⁵³

Ora, para responder a tal questionamento, seria preciso fazer uma maior justiça à figura de Freud consoante a *História da Loucura*. Haja visto que não seria exato incluí-lo na época do discurso da psicopatologia moderna retirando-lhe o mérito concedido por Foucault de se situar muito próximo da linguagem da loucura ao reatar um possível diálogo com a desrazão. Embora arqueologicamente herdeira dos poderes atribuídos ao médico” pelo asilo do século XIX, sua posição psicanalítica de deixar falar sob transferência a “associação livre” do discurso neurótico – que aliás, nada tem de livre pois submetida ao recalque – o aproxima também da linguagem mais originária da loucura simplesmente ao decidir suspender de seus juízos (*epoche*) toda referência psicopatológica que ele poderia deter acerca das neuroses e que o guiasse em suas pesquisas psicanalíticas. Não foi de outra maneira que Freud inaugurou sua *talking cure*. É acerca de um mútuo posicionamento cético, pois presente em ambos os autores, que de início

⁵³ (Escobar, Carlos Henrique; *Discurso Científico e Discurso Ideológico* em *O Homem e o Discurso* p.70 – org. Sérgio Paulo Rouanet).

estamos chamando a atenção.⁵⁴ É preciso observar que Foucault não se limita portanto apenas a realizar, como imagina Escobar, uma redução nominalista do sujeito ocupando-se somente da constituição de discursos específicos e históricos. Pois afinal, como diria Michel Serres acerca do problema que estamos tratando:

“Falar da loucura exige que se escolha uma linguagem. Tal decisão envolve todos os problemas possíveis. Pode-se falar do sujeito da desrazão, pode-se deixar falar a desrazão ela mesma. [...] Primeiro tempo da escolha, primeiro dilema. Michel Foucault tem a coragem de escolher a segunda via e suas dificuldades. Ele procura - e descobre – as chaves da linguagem da loucura, tal como Freud encontra as do sonho, e isto da mesma maneira: deixando-a falar. Assim são recusadas as línguas do recalque e do recobrimento, o positivismo, suas definições e classificações, suas árvores genealógicas e seus jardins de espécies, todo o seu sistema lingüístico emplacado sobre a realidade da loucura são rejeitados.”⁵⁵

Eis resumidamente aí o *leitmotiv* principal de sua obra e, ainda que dito de um modo intempestivo, outrossim o *ethos* de sua escrita a partir do qual ele escreve essa história da loucura. Serão recusadas portando, e aliás insistentemente – como visto e como veremos ainda ao longo das análises arqueológicas – as perspectivas racionais do positivismo, suas definições e classificações, toda a sua linguagem sobreposta à realidade da loucura. Pois sendo esta um fato

⁵⁴ “Tenho essa precaução de método, este ceticismo radical mas sem agressividade que se dá por princípio não tomar o ponto em que nos encontramos por final de um progresso que nos caberia reconstituir com precisão na história. Isto é, ter em relação a nós mesmos, nosso presente, ao que somos, ao aqui e agora, esse ceticismo que impede que se suponha que tudo isto é melhor ou que é mais do que o passado. [...] E não digo que a humanidade não progrida. Digo que considero um mau método colocar o problema ‘por que progredimos?’. O problema é ‘como isto se

de civilização, e não uma entidade que pudesse ser definida mediante critérios científicos, poderia ela tão somente ser delimitada historicamente de acordo com as diferentes etapas de relação estabelecidas na cultura ocidental entre aquilo que é valorizado e afirmado de um lado (a razão) e aquilo que é rejeitado e excluído de outro (a loucura).⁵⁶ Ora, mas desta perspectiva eminentemente relativista da história poder-se-ia retirar também a conclusão apressada de que o projeto arqueológico corresponderia a uma espécie de culturalismo sociológico. O louco de uma dada cultura será o visionário em outra. Pois é Foucault mesmo quem, em determinados momentos de sua escrita, pareceria retomar em suas considerações o lugar comum desta postura admitindo em *Doença mental e Psicologia*, por exemplo, que:

“Um fato tornou-se, há muito tempo, o lugar comum da patologia mental: a doença só tem realidade e valor de doença no interior de uma cultura que a reconhece como tal”.⁵⁷

Todavia, não nos deixemos cair ingenuamente na tentação de uma ilusão culturalista. Pois o que haveria de insuficiente nesse tipo de análise consiste justo na maneira evolucionista em que o patológico pode ser visto como signo de uma etapa anterior da evolução; enquanto a arqueologia, por sua vez, pretende introduzir um olhar etnológico acerca das próprias sociedades civilizadas. Será Foucault mesmo quem logo depois fará um chamado à ordem aos seus leitores mais desatentos. Afinal, em sua indagação crítica, é ele mesmo quem não se contenta em caracterizar sociologicamente as figuras assumidas pela loucura ao longo dos

passa? E o que se passa agora não é forçosamente melhor, ou mais elaborado, ou melhor elucidado do que o que se passou antes.” (Foucault, *Sobre a prisão* in *Microfísica do poder* p.140).

⁵⁵ (Serres, Michel; *Hermès ou la Communication* em *Foucault Assesements* – v.IV. Edited by Barry Smart, p.81-82).

⁵⁶ “A *Histoire de la Folie* pertence plenamente a esse movimento conquistador da etnologia moderna, ou da história etnológica, como se queira [...]. Acho que Lucien Fevre teria gostado desse livro audacioso, pois ele devolve à

séculos apenas de modo virtual e negativo. Pois longe de diagnosticar a loucura como um defeito ou falta perante uma norma de razão em que apoiasse sua linguagem, ele dá um passo além na procura de algo positivo e real, colocando-se ligeiramente atrás da crônica da evolução de nossa história em busca de uma certa estrutura da ordem do inconsciente ou do não pensado em nossa civilização que seria revelada pelo estudo das figuras negativas do excluído.⁵⁸

Não foi então sem importância que já chamamos a atenção ao aspecto relevante para o arqueólogo do método estruturalista aplicado por Lévi-Strauss. O que importa destacarmos aqui é sobretudo o viés crítico da arqueologia que, ao invés de definir a loucura como um desvio perante uma norma de razão, procura demonstrar o movimento histórico de nossa cultura que veio atribuir à loucura o sentido de desvio e ao doente mental o estatuto que o exclui de nossa sociedade. Em outras palavras, não devemos tomar a loucura como um dado, mas antes colocar a questão de sua constituição. Pois se seu objetivo é antes o de utilizar a linguagem mais "neutra" e transparente⁵⁹ possível a fim de reconstituir aquilo que tornou historicamente possível o surgimento de diferentes racionalidades sobre a loucura (sejam elas médicas ou não), ele é também, e ao mesmo tempo, o de se aproximar da linguagem cativa e enunciada pela própria loucura. Será preciso doravante dar a palavra àquilo que jamais foi escutado, sempre esquecido, embaraçado, ocultado e enterrado, num movimento que se dirige até o solo profundo de nossos saberes, para trazer à tona da linguagem de razão as condições de

história um fragmento de 'natureza' e transforma em fato de civilização o que nós tomávamos até então por um fato médico: a loucura." (Barthes, Roland, *De part et d'autre* in *Essais critiques*, Paris Seuil, 1964 p.167).

⁵⁷ (Foucault, *Doença Mental e Psicologia*; p.71).

⁵⁸ Conferir, a respeito do distanciamento de Foucault perante o método sociológico culturalista, as análises com que abre a segunda parte de *Doença Mental e Psicologia* intitulada *Loucura e Cultura*. "A concepção de Durkheim e a dos psicólogos americanos têm em comum o fato de que a doença é encarada sob um aspecto ao mesmo tempo negativo e virtual. Negativo, já que é definida em relação a uma média, a uma norma, a um 'pattern', e que neste afastamento reside toda a essência do fato patológico: a doença seria marginal por natureza, e relativa a uma cultura somente na medida em que é uma conduta que a ela não se integra. [...] É deixar de lado, sem dúvida, o que há de positivo e de real na doença, tal como se apresenta numa sociedade." (Foucault, *Doença Mental e Psicologia*; p.73).

sua separação da loucura.. Afinal as atitudes racionalistas diante do problema da desrazão aparecem a Foucault como um repúdio, uma negação de sua verdade mais profunda; ao traduzirem a loucura apoiando-se em critérios racionais e ao perderem assim seu sentido positivo, autóctone, mais originário.

“Seria preciso também mostrar o movimento contrário; isto é, aquele através do qual uma cultura chega a exprimir-se, positivamente, nos fenômenos que rejeita. Mesmo silenciada e excluída, a loucura tem valor de linguagem e seus conteúdos adquirem sentido a partir daquilo que a denuncia e repele como loucura.”⁶⁰

Descartada de vez a hipótese da ilusão sociológica culturalista, para ele então, a história só pode estar do outro lado, nos passos em direção ao internamento social, ao isolamento da loucura. Portanto, a tarefa realizada em *História da Loucura* jamais poderá ser compreendida como uma gênese das categorias psiquiátricas, como uma pesquisa de outrora, no Renascimento ou na Idade Clássica, das premonições e preparações das idéias positivas de agora. Bem longe de ser uma crônica evolutiva, essa arqueologia de Foucault é a história da constituição e da segregação entre dois espaços constituídos: o da razão e o da desrazão.

Essa busca de um objeto desembaraçado das camadas sedimentarizadoras do discurso científico, que sobre ele se depositaram ao longo dos séculos, inscreve-se numa proposta

⁵⁹ Escrúpulos de imparcialidade em reconstituir a experiência histórica da loucura tal como sua época a produziu quiçá herdados do mote fenomenológico.

⁶⁰ (Foucault, *Doença Mental e Psicologia*; p.91).

“de ir ao encontro, na história, desse grau zero da história da loucura em que ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha. Descrever, desde a origem de sua curvatura, esse ‘outro giro’ que, de um e de outro lado de seu gesto, deixa recair coisas doravante exteriores, surdas a toda troca, e como mortas uma para outra: a Razão e a Loucura. [...] É **constitutivo** o gesto que divide a loucura, e não a ciência que se estabelece, uma vez feita essa divisão, na calma recobrada. É **originária** a cesura que estabelece a distância entre razão e não-razão para lhe arrancar sua verdade de loucura, de falha ou de doença, dele ela deriva, e de longe. Será, portanto, preciso falar desse primitivo debate sem supor vitória, nem direito à vitória; falar desses gestos incessantemente repetidos na história, deixando em suspense tudo o que pode fazer figura de conclusão, de repouso na verdade; falar desse gesto de corte, dessa distância tomada, desse vazio instaurado entre a razão e o que não é ela, sem jamais tomar **apoio** (grifo nosso) na plenitude do que ela pretende ser.”⁶¹

Experiência primitiva, diferença ainda não diferenciada, onde razão e não-razão estariam confusamente implicadas, recordando ao homem a constatação de um diálogo rompido por “um gesto de corte” instaurador de uma hiância entre a linguagem da razão e aquilo que doravante não mais é ela. Abertura de um espaço situado aquém do conhecimento racional, espaço que não só lhe é anterior e sobre o qual o conhecimento repousa, como é superior; isto é, prioritário para revelar sua verdade e definir as condições históricas de sua possibilidade. Pode-se dizer portanto que na origem (*Ursprung*) estaria dado um espaço único de trocas entre as linguagens da loucura e da razão, ainda que não estruturado ou estruturado de maneira caótica.

⁶¹ (Foucault; *Folie et déraison* p.187).

De todo modo, o que importa observarmos inicialmente aqui é o fato deste trabalho sobre os limites obscuros da razão, sobre suas sombras, querer devolver vida e voz, por trás da formulação dos saberes discursivos, à linguagem da própria loucura sem supor a vitória da razão, seja ela de direito ou de fato, sobre a desrazão. A contestação das verdades estabelecidas pelas ciências positivas da loucura **em nome de** uma experiência primeira da loucura dá à obra de Foucault a dimensão de um drama metafísico que exprime sua pretensão. A ambição filosófica de *História da Loucura*, seu interesse pela loucura como um fenômeno complementar à razão, é pois a de resgatar um ponto zero, anterior à separação entre loucura e razão, onde o discurso científico não alcança e que é prioritário e mais velho que a ciência; a região de uma originária indiferenciação a ser restaurada arqueologicamente sem tomar **apoio** em qualquer terminologia racional.

“No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco; há, de um lado, o homem de razão que delega para a loucura o médico, não autorizando, assim, relacionamento senão através da universalidade abstrata da doença; há, do outro lado, o homem da loucura que não se comunica com o outro senão pelo intermediário de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coação física e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade. Linguagem comum não há, ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida, e enterra no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciantes, nas quais se fazia a troca entre a loucura e a razão. A linguagem da

psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio. Não quis fazer a história dessa linguagem; antes, a arqueologia desse silêncio”⁶²

Esta é a primeira vez que o termo “arqueologia”, concebido como um método histórico, aparece na obra foucaultiana. É bem verdade que esta expressão já aparecera desde 1954 num prefácio escrito ao livro do psiquiatra suíço Binswanger quando se tratava de caracterizar o sonho, descrito pela psicanálise freudiana, como uma “arqueologia espontânea da libido”; embora o termo não recebesse ainda a conotação de uma pretendida nova maneira de se escrever a história. Porém, é acerca do papel conceitual que esta expressão exerce inicialmente em seu pensamento que nossa questão está se debruçando. Como visto, ao invés de operar uma leitura retroativa e anacrônica das experiências da loucura ao longo dos séculos mediante o recurso às perspectivas de progresso científico, a preocupação primeira do arqueólogo é a de restituir à história o perfil e as estruturas que condicionaram e possibilitaram a experiência da loucura tal como sua época realmente a sentiu, a percebeu e produziu; anteriormente a toda tomada de consciência, toda formulação de saber por aqueles que trabalhavam sob a égide de qualquer uma das etapas históricas descritas. Antes de ser uma história da psiquiatria investigando seus conceitos e teorias em diferentes momentos da história, a *História da Loucura* objetiva estabelecer arqueologicamente as condições de possibilidade da série de discursos e práticas que conduziram o louco ao estatuto de doente mental. Ela busca recuperar, num trabalho de paciência e erudição, conteúdos históricos que foram esquecidos ou silenciados pelo saber histórico tradicional. Mostra de que maneira foram possíveis a pretensão ao estatuto científico dos discursos sobre a loucura que atribui ao sujeito de conhecimento a competência sobre seu

⁶² (Foucault; *Ibidem*. p.188).

objeto; descreve, em face da história da razão, a história da desrazão revelando os mecanismos de exclusão e condenação ao mutismo de sua linguagem.

Pois para Foucault, a história, e mais especificamente a história das idéias, está demasiado mergulhada em noções tais como as de continuidade, causalidade e teleologia; cujo modo de raciocínio e formulação ainda depende em muito de uma forma humanista e antropológica de concepção dos acontecimentos. O intuito primeiro do arqueólogo não é pois o de saber qual valor de fato, afinal, assumiu a loucura para nossa época, mas o movimento histórico-arqueológico mais profundo e enigmático pelo qual ela tomou assento em nossa percepção, a série de rupturas e descontinuidades mediante as quais a loucura se tornou aquilo que, de direito, ela é para nós num processo racional e silencioso de esquecimento daquilo que de fato ela fora anteriormente. Seguindo o princípio arqueológico segundo o qual essa história da loucura se constitui como a contrapartida crítica da história da razão e, emprestando sua voz, assim, ao mundo do silêncio, Foucault não intencionava senão fazer a história de seus próprios esquecidos, investigados em todos os seus aspectos atrás dos muros onde a cidade da razão os encerrara. Nossa história, no sentido de quem dirige sua palavra àqueles que consideramos *homens infames*, bem poderia ter sido outra.

Nada obstante todas essas declarações de caráter introdutório, e que por sua vez não deixam de lançar já os embriões para nossa contestação da arqueologia foucaultiana, o problema com que nos deparamos agora é o de compreender a maneira genuína de Foucault elaborar, em a *História da Loucura*, sua crítica à razão européia, segregadora e excludente da loucura, numa justaposição de vieses contínuos e descontínuos da história que compõem sua análise. Compreender o que possibilita e autoriza Foucault a, concomitantemente, diagnosticar os valores da sociedade moderna, herdeira da exclusão social da loucura na época clássica, sob a

rubrica de uma descrição contínua da história recorrendo a explicações causais, datando os períodos históricos, identificando seus sujeitos e atores, detalhando os efeitos necessários de suas ações; e, ao mesmo tempo, apontar aí para a contingência de acontecimentos imprevisíveis no estatuto da loucura que provocam a ruptura de continuidade entre os períodos históricos datados. Numa palavra: compreender o que permite a Foucault aglutinar os acontecimentos, descritos sob a ótica linear, numa mesma etapa histórica; e justapor lado a lado os períodos heterogêneos dessa história, não obstante as rupturas e deslocamentos centrífugos operados entre eles.

Para tanto, na medida em que ingressarmos, em linhas gerais, no percurso a que Foucault nos conduz em *História da Loucura*, será preciso atentarmos uma vez mais para um ponto nevrálgico expresso em seu *Prefácio* e que atravessa grande parte desta obra caracterizando o pensamento teórico do filósofo no início dos anos 60. Uma certa sensibilidade nostálgica ou mítica em relação a um mundo original anterior à partilha histórica, onde teriam coabitado sob a mesma égide loucura e razão, obseda suas reflexões já desde 1961. É uma questão também que atravessa o texto de ponta a ponta e que deve ser percebida desde logo seu início se quisermos ser fiéis ao *leitmotiv* de seu empreendimento. Algo que permanece sempre indefinido em suas análises e que, contudo, aparece sob a forma de uma irreduzível alteridade da qual somente o talento de um poeta poderia falar;⁶³ uma experiência fundamental da desrazão que aponta para além dos limites de uma continuidade histórica, assinalando suas rupturas.

A aposta de Foucault, neste ponto, é a de colocar o seu leitor num diálogo face a face com a loucura em sua verdade desalienada, deixá-la falar sua própria voz que não é o monólogo da razão ou da ciência, mas de uma loucura liberta e restituída à sua linguagem de origem. Todo um vínculo que a racionalidade moderna logrou estabelecer com um longo

⁶³ Veremos no próximo capítulo que este ponto negro sobre o qual Foucault deseja lançar luzes é sempre referido ao estatuto de uma “linguagem que falaria por si”, que aparecerá doravante como sendo a “literatura”.

processo de dominação histórico da loucura se vê então contestado. Todo um projeto antropológico da razão de tipo fundacionista, desse modo, teria cabo mediante a radicalização por Foucault da noção de alteridade, idéia de uma experiência da loucura sem sujeito em que toda a identidade é desconstruída e, com ela, também nosso solo moderno sobre o qual o humano possa assentar-se. É por meio do aprofundamento, em outras palavras, dessa noção de negativo, e não de sua crítica, que veio a possibilidade de se pensar uma experiência sem sujeito como o ponto limite em que toda formação histórica seja rompida e a partir da qual o humanismo possa ser superado.

Se prestarmos atenção às linhas pois deste Prefácio, e aos capítulos do livro que o seguem, veremos que neles se descreve uma espécie de matriz da civilização ocidental. O movimento geral da *démarche* é de saudosismo; assistimos ao desaparecimento progressivo de um valor, no caso uma linguagem originária da loucura. Neste sentido, o curso da história significa a perda gradual de uma forma admirável de expressão, ou ainda, a decomposição de um molde. Por debaixo da divisão entre a razão e a loucura, a arqueologia percebe então um outro tipo de manifestação da linguagem que será utilizada criticamente tanto para esclarecer as condições de possibilidade históricas do surgimento dos conhecimentos científicos como para julgar sua pretensa legitimidade. Contestação que se dá mediante a formulação de uma denúncia: o desaparecimento de uma “experiência trágica da loucura” e a concomitante criação, por parte de Foucault, de uma contra-doutrina feita mediante o signo de um postulado metafísico. Essa história arqueológica alarga-se assim numa crítica da razão ao classificar a loucura como uma experiência limítrofe perante a qual o *Logos* ocidental se vê contestado por algo completamente heterogêneo e alheio ao seu domínio.

“Isso quer dizer que não se trata de uma história do conhecimento, mas dos movimentos rudimentares de uma experiência. História não da psiquiatria, mas da própria loucura, em sua vivacidade antes de toda captura pelo saber. [...] Fazer a história da loucura quererá então dizer: fazer um estudo estrutural do conjunto histórico – noções, instituições, medidas jurídicas e policiais, conceitos científicos – que mantém cativa uma loucura cujo estado selvagem jamais poderá ser restituído nele próprio; mas, na falta dessa inacessível pureza primitiva, o estudo estrutural deve remontar à decisão que liga e separa, ao mesmo tempo, razão e loucura; deve tender a descobrir a troca perpétua, a obscura raiz comum, o afrontamento **originário** (grifo nosso) que dá sentido à unidade tanto quanto à oposição entre o sentido e o insensato. Assim, poderá reaparecer a decisão fulgurante, heterogênea ao tempo da história, mas inapreensível fora dele ...”⁶⁴

Já dissemos um pouco mais acima que na origem de suas análises está dado, ainda que de modo impensado ou não devidamente tematizado em sua escrita, um espaço único e comum à razão e à desrazão cuja estrutura se revela complexa senão confusa. Ora, mas se não nos resta mais nenhuma referência culturalista ao um modelo (*pattern*) de razão pelo qual poderíamos conceber a loucura como seu “desvio”; se ela é definida agora como pura alteridade da razão, como remontar então à “decisão fulgurante” que descobre uma “obscura raiz comum” entre loucura e razão? Em outras palavras, como podemos descrever os gestos pelos quais nos afirmamos rejeitando aquilo que não somos, esse “afrontamento originário” que nos constitui, supondo sempre previamente a ele uma identidade sombria de nossa cultura? Como fazer para que a desrazão, em sua alteridade irreduzível ou estrutura trágica, interrogue o nascimento da

⁶⁴ (Foucault, *Ibidem*, 192).

própria racionalidade psiquiátrica que a condenou ao mutismo convertendo-a em loucura? Pois bem, ainda que possa nos custar uma certa sideração do leitor diante do problema posto em questão, será imprescindível agora não nos determos e não recordarmos também uma objeção, proposta e retomada pelo filósofo contemporâneo Jacques Derrida em dois de seus textos⁶⁵ sobre a *História da Loucura*, a respeito da possibilidade mesma de se escrever uma história como essa. Pois é tendo em mente este problema que Derrida afirmará ser uma aposta impossível querer escrever uma história da loucura do ponto de vista da própria loucura; pois, insinua ele, o simples ato de qualquer escrita já implicaria sua entrada para dentro da história permitindo-nos entrever, assim, a adoção inevitável e subsequente de algum ponto de vista racional onde Foucault estaria possivelmente fixando a identidade de seu projeto. Por conseqüência, estaria o arqueólogo inevitavelmente retomando assim uma função autoral para o seu discurso constrangedora do acaso e do anonimato desejados à sua escrita. Em outras palavras, se a exclusão da linguagem da loucura pela razão tornou possível o surgimento da linguagem psiquiátrica em nossos dias, não seria suficiente colocar entre parênteses o discurso da psicopatologia (“monólogo da razão”) para então ser capaz de fazer falar a loucura mesma. Por uma espécie de condensação histórica descrita em *História da Loucura*, o psiquiatra e seu discurso tornaram-se os herdeiros de uma ordem racional que justamente confina a loucura. Em suas palavras:

“em que, em último recurso, ele apoiou essa linguagem sem recurso e sem apoio [sem recurso e sem apoio são palavras de Foucault que acabo de citar]: quem enuncia o não-recurso, quem escreveu e quem deve ouvir essa história da loucura? Pois não é um acaso se

⁶⁵ Referimo-nos aos artigos *Cogito e História da Loucura* e *Fazer justiça a Freud*.

é hoje que tal projeto pôde se formar. Deve-se supor – sem esquecer, *muito pelo contrário*, a audácia do gesto de pensamento em *História da Loucura* – que uma certa liberação da loucura começou, que a psiquiatria, por pouco que seja, se abriu, que o conceito de loucura como desrazão, se algum dia teve uma unidade, se deslocou. E que é na abertura desse deslocamento que um projeto como esse pôde encontrar sua origem e sua passagem históricas. Se Foucault está mais do que outro sensível e atento a questões desse tipo, parece contudo que não aceitou reconhecer nelas um caráter metodológico ou filosófico preliminar⁶⁶.

Partindo dessas objeções, Derrida está sustentando que todo aquele que fala a linguagem de razão situado em um determinado ponto da história, incluindo Foucault, participaria inevitavelmente desta objetivação da loucura sem deixar de incluí-lo no grave defeito mesmo que denuncia. Se toda linguagem é suspeita de ser desde o sempre já constituída pela divisão, situando-se do lado da violência da razão sobre a loucura, a palavra arqueológica também será sempre suspeita de ter já escolhido a razão contra a loucura. Este defeito, no entanto, é um crime para o qual não há julgamento possível, pois o próprio procedimento de sua avaliação incorreria, também ele ao se utilizar de uma língua de razão, no mesmo defeito acusado. Castigo que desde já seria um crime. Daí Derrida afirmar que se trata de uma aposta impossível querer falar a linguagem da desrazão. Pois este seu projeto só poderia ser escrito de uma posição anterior à divisão entre razão e loucura efetivada na história; ou seja, a história da divisão entre loucura e razão só poderia ser escrita por uma razão (supostamente do arqueólogo) que envolveria a divisão mesma. Pois bem, ainda que Derrida esteja pressupondo desse modo a

⁶⁶ (Derrida, J; *Fazer justiça a Freud in Foucault, leituras da “História da Loucura”*, p.97)

necessidade de elaborar-se uma arqueologia do pensamento de Foucault – uma arqueologia da arqueologia ou meta-arqueologia, como queiram – ao condicionar a possibilidade do aparecimento histórico desse discurso foucaultiano na abertura do deslocamento próprio do conceito clássico de loucura (desrazão) para o conceito psiquiátrico como doença mental, é preciso dizer que a tarefa de compreensão deste dilema meta-histórico, que tanta atenção tem recebido dos filósofos, não poderá ser feita sem a devida paciência do historiador da filosofia.

Pois embora Foucault não tenha deixado de reconhecer muitas das dificuldades apontadas, seja por Derrida ou por seus críticos; uma coisa é reconhecê-las e outra bastante diferente seria superá-las.⁶⁷ Se, como vimos a partir das citações de seu *Prefácio*, ele procura deliberadamente suspender de seu juízo (*epoche*) todas as categorias racionais, recusando apoiar sua linguagem arqueológica em saberes historicamente constituídos, daí não se segue para Foucault que não reste nenhuma historicidade. Pois, além de criticar a falta de legitimidade destes saberes para poderem falar de seu objeto, ele está também valorando de um modo não tematizado um tipo específico de lirismo da linguagem que lhe autoriza a avaliar as teorias e as práticas sobre a loucura.

Ou seja, é valorizando, etnológica ou estruturalmente tal como um Lévi-Strauss, a constituição da loucura como negatividade de sentido ao longo dos séculos, seja ela clássica ou antropológica, sem deixar nunca de supor ao mesmo tempo que haja “uma grande estrutura imóvel; [...] ponto no qual a história se imobiliza no **trágico** que ao mesmo tempo a **funda** e a

⁶⁷ As objeções e hesitações expressas por Derrida referiam-se à possibilidade mesma do projeto enunciado por Foucault em *História da Loucura*. Contudo, elas acabaram tomando a forma acadêmica, na literatura de comentadores, de uma problematização da leitura de Foucault acerca das *Meditações* cartesianas, da significância histórica atribuída a Descartes na exclusão e no silenciamento das vozes da loucura. Embora este seja o único aspecto da crítica de Derrida a que Foucault tenha respondido mediante a publicação de um artigo, entendemos que para Foucault nunca se trata de explicar textos, mas de inscrevê-los no interior de uma visão de conjunto histórico em movimentação. Portanto, nossa análise procurará não se limitar à questão sobre as *Meditações*, estendendo as considerações de Derrida àquilo que não deixa de constituir seu principal objetivo: a implicação do discurso arqueológico na situação histórica mesma que descreve.

recusa (grifo nossos)⁶⁸ que o arqueólogo sustentará centripetamente suas análises. Indo além do mero dado fenomênico em nossa civilização, ele procura uma estrutura que é da ordem do impensado a partir da qual toda a cultura européia se mede por sua própria desmesura. Essa grande e imóvel estrutura trágica da divisão histórica, sua reserva metafísica, abre a possibilidade de interrogar-se a abertura mesma da história que nos é constitutiva. É essa forma negativa assim concebida que Foucault irá denominar desrazão. Há portanto aí manifesta uma intermitente referência de Foucault a uma forma fundamental de alteridade expressa e enunciada sob o conceito de uma experiência trágica ou original da loucura excedente aos limites da razão e que, ao mesmo tempo, parece justificar as condições de possibilidade históricas dos saberes científicos. Uma estrutura que, antes de ser histórica, é, enquanto partilha original, o transcendental da história mesma; ou seja, uma estrutura originária de toda a nossa história que não seria um déficit da razão instrumental, mas que teria positividade própria enquanto uma loucura pura que não existiria dentro da história. No tocante a isso, dirá ele ainda em seu Prefácio:

“Na reconstituição dessa experiência da loucura (*que excede aos limites da razão*), uma história das condições de possibilidade da psicologia (*racional*) escreveu-se como que por si mesma (grifo nosso).”⁶⁹

Ora, nós vimos de abordar a adoção de Foucault de uma resoluta problemática anti-humanista que se traduzia em sua recusa insistente de tomar o sujeito – no caso aqui a linguagem da psiquiatria – como ponto de partida para suas análises. O caráter inédito dessa

⁶⁸ (Foucault; *Folie et déraison* p.193).

⁶⁹ (Foucault, *Ibidem*, p.194).

tentativa, não obstante, reside no vocabulário de que a arqueologia está agora lançando mão para atingir seus objetivos. Tomar emprestado conceitos da *Crítica* kantiana e ao mesmo tempo associá-los com noções tais como “trágico que funda”, “cesura originária” ou “gesto constitutivo” é um empreendimento cuja novidade nos impõe problemas. Tradicionalmente falando, ao menos, a questão crítica da possibilidade do conhecimento esteve associada com a distinção entre o transcendental e o empírico efetuando um corte, respectivamente, entre a esfera constituinte e a constituída. E de fato, assim como Kant procurava descrever as estruturas *a priori* do conhecimento científico, da ação moral e política, ou seja, independentes da experiência, Foucault procura rastrear o *a priori* histórico ou concreto do saber. Se Foucault portanto parece estar a par da lição de Kant, se não está entrevendo um retorno ingênuo ou metafísico a um mundo pré-kantiano, ele no entanto não deixa de conectar ao argumento transcendental um tema que deveria estar separado de sua lição; qual seja, o de uma fundação ao mesmo tempo originária e constitutiva acerca dos saberes que a razão formulará historicamente sobre a loucura. Pois é partindo dessa controversa figura de uma loucura pura – aquém de qualquer figura histórica, obscura raiz comum onde razão e desrazão estão confusamente implicadas – que ele procura descrever as condições de possibilidade do surgimento de uma psicologia em nossos tempos. Aquilo que na *Crítica* era considerado da ordem das condições puras *a priori* – de um Eu como ato puro, forma da síntese frente a uma dispersão primeira do dado empírico – transpõe-se arqueologicamente como sendo da ordem do originário. Ainda que pressuponha a perspectiva crítica, este tema difere dela pois ao revés de nos permitir pensar o empírico do ponto de vista transcendental (de acordo com a *Crítica*) ele parece abrir a direção oposta mostrando que os limites históricos-empíricos da razão só podem fazer sentido em referência à determinação transcendental, originária ou excedente, que eles impensadamente

pressupõe. Desta maneira, a razão se encontra assaltada de sua soberana posição sem impossibilitar o retorno ao que, de suas sombras, teria escapado de seu movimento histórico e que, por sua natureza trágica que a funda e a recusa, estaria destinado a determinar sua “soberania” diferentemente ao longo dos séculos. Transposição arqueológica portanto do argumento transcendental kantiano que não é mera repetição da *Crítica*, pois o movimento de partir dos dados históricos em direção a uma experiência mais fundamental que os fundamenta visa sobremaneira fazer advir também a verdade impensada do repetido: a *Crítica*.

É bem verdade que em *A Arqueologia do Saber* (1969), livro publicado oito após a primeira edição de *História da Loucura*, Foucault apresentará uma concepção algo diferente da história arqueológica onde estarão praticamente ausentes tamanhas referências nostálgicas a uma tal idéia, algo mística, algo lírica, de uma experiência trágica da loucura atravessando subjacentemente os séculos por se apresentar como uma estrutura única de espaço comum a diversos saberes. A insistência na noção de experiência fundamental que parecia estruturar, ao modo de um *leitmotiv*, suas grandes obras até *As Palavras e as Coisas* encontrará uma verdadeira ruptura neste momento de sua carreira. Neste livro de 1969, que em sua falsa ingenuidade propõe-se a retomar sistematicamente as obras precedentes da década de 60 com o intuito de expressar o seu fundo conceitual comum, essa noção é abandonada completamente. Ainda que fundamental para a compreensão do desenvolvimento argumentativo de *História da Loucura*, essa hipótese de uma experiência originária e essencial da loucura atravessando os séculos foi criticada pelo próprio autor quando afirma, em *Arqueologia do Saber*, que: “não se trata de interpretar o discurso para fazer, através dele, uma história do referente”. O que é justificado ainda da seguinte maneira:

“Não se procura reconstituir o que podia ser a própria loucura, tal como ela se apresentaria inicialmente a alguma experiência primitiva, fundamental, secreta, apenas articulada, e tal como teria sido organizada em seguida (traduzida, deformada, deturpada, reprimida talvez) pelos discursos e pelo jogo oblíquo, freqüentemente retorcido, de suas operações. Sem dúvida, semelhante história do referente é possível; não se exclui de imediato, o esforço para **desenterrar e libertar** (grifo nosso) do texto essas experiências ‘pré-discursivas’. Mas não se trata, aqui, de neutralizar o discurso, transformá-lo em signo de outra coisa e atravessar-lhe a espessura para encontrar o que permanece silenciosamente aquém dele.” Essas palavras de Foucault, ele o admite em nota, são escritas “contra um tema explícito em *Histoire de la folie* e presente várias vezes no prefácio.” Tratar-se-á então de definir o seu trabalho como a tarefa de “substituir o tesouro enigmático das ‘coisas’ anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele (**o discurso**, grifo nosso) se delineiam; definir esses objetos sem referência ao *fundo das coisas*.”⁷⁰

Eis aí, sem dúvida, uma arqueologia que pensa com categorias diferentes de seu primeiro grande livro abandonando de todo seu horizonte conceitual e, além disso, uma das razões da supressão do prefácio de 61 na segunda edição de seu livro publicada onze anos depois. Ainda que a loucura, concebida liricamente neste prefácio como algo essencial e vívido, não seja propriamente um objeto, uma realidade, mas antes uma experiência ou fenômeno de linguagem; Foucault está, com as palavras acima, intencionalmente rejeitando toda a temática fenomenológica de tentativa de uma apreensão imediata do objeto ao suprimir a referência às “coisas anteriores ao discurso.” A questão da imanência, associada com a análise das práticas

⁷⁰ (Foucault; *Arqueologia do Saber*, p.54).

discursivas, responderá ao problema de compreender a ausência de origem ou de fundamento. Tratando-se pois, deste modo, de desvencilhar-se das quimeras de um humanismo sedutor em teoria porém temível em realidade; faz-se necessário portanto substituir o princípio de transcendência do ego pela busca das formas da imanência da subjetividade histórica. A história assim não mais revelará o seu “segredo”, não será doravante o lugar da verdade; pois o túmulo de Abraão está vazio. Lá não restariam sequer ossos! Quiçá nem mesmo um Kierkegard tenha descoberto o seu segredo. Todas as entidades e objetos de estudo possíveis ao historiador serão reconstruídas ou reinventadas então no plano imanente do próprio discurso sem mais qualquer alusão a um túmulo pré-discursivo. Dos temores e tremores que assim se apoderam do projeto humanista, nascerá uma arqueologia de nossas fundações. De acordo com sua tese nominalista, não será portanto através de uma referência às coisas mesmas⁷¹ que se poderá definir as palavras; mas será através das palavras mesmas que poderemos conceber os “objetos” produzidos pelo discurso. Por conseqüência, a supressão e a destruição do “falso objeto” chamado “experiência originária da loucura”, concebido agora como uma questionável evidência por se localizar fora do âmbito discursivo, será inevitavelmente acompanhada da destruição do próprio sujeito capaz de experimentá-lo.

Ocorre porém que a preocupação posterior de Foucault em *Arqueologia do Saber* não será apenas com a pressuposição dessa experiência mais fundamental que jaz abaixo dos discursos; mas outrossim com sua implícita admissão de “um sujeito anônimo e geral da história” que a acompanharia. Pois a destruição deste “falso objeto” é seguida da supressão de seu correlato, de um sujeito capaz de testemunhar acerca da loucura. Como não pode existir para o nominalismo de Foucault sujeito senão historicamente constituído, seria forçoso então admitir

⁷¹ Poderíamos dizer “retorno às coisas” mesmas, se quisermos lembrar o parentesco husserliano e o *leitmotiv* fenomenológico da expressão.

uma espécie de sujeito anônimo e geral que fundamentasse essa experiência originária da linguagem. De certa maneira, podemos dizer que em *A Arqueologia do Saber* Foucault está reprovando a si mesmo por ter cometido o erro de, ao invés de definir as diferentes e plurais maneiras que nossa cultura inventou (*Erfindung*) na constituição histórica dos sujeitos, procurar ainda a origem (*Ursprung*) e a identidade da linguagem.

“Este trabalho não é a retomada e a descrição exata do que se pode ler em *Histoire de la Folie*, *Naissance de la Clinique* ou *Les Mots et les Choses*. Em muitos pontos, ele é diferente, permitindo também diversas correções e críticas internas. De maneira geral, *Histoire de la Folie* dedicava uma parte bastante considerável, e aliás bem enigmática, ao que se designava como uma ‘experiência’, mostrando assim o quanto permanecíamos próximos de admitir um sujeito anônimo e geral da história. [...] Entristece-me o fato de que eu não tenha sido capaz de evitar esses perigos: consolo-me dizendo que eles estavam inscritos na própria empresa, já que, para tomar suas medidas, ela mesma tinha de se livrar desses métodos diversos e dessas diversas formas de história ...”⁷²

O futuro desaparecimento de tais nostálgicas, líricas e míticas sugestões estará portanto diretamente concatenado às posições adotadas em *Arqueologia do Saber*. Pois considerar o sujeito apenas uma realidade circunstancial, produto de uma formação histórica particular, acarreta um distanciamento definitivo em relação à temática metafísica da origem (*Ursprung*) assumida francamente em seu primeiro Prefácio à *História da Loucura*. Podemos dizer, de um certo modo, que esta arqueologia dos saberes racionalmente formulados acerca da

⁷² (Foucault, *Ibidem*, p.19).

loucura prepara, desde já, uma redução nominalista da antropologia filosófica. Afinal, a história arqueológica das condições de possibilidade acentua justamente o caráter precário das pretensões de universalidade dos saberes historicamente elaborados acerca do sujeito.⁷³ Contrariamente às características a-históricas do conceito de *a priori* kantiano e sua versão transhistórica husserliana, Foucault propõe a hipótese algo paradoxal de um *a priori* encontrado na história mesma, que jaz abaixo dela definindo suas condições de possibilidade, elas mesmas variáveis, a partir das quais o surgimento dos saberes de uma dada época torna-se possível. No entanto, ela não deixa de estar associada ainda assim a uma experiência primeira e mais profunda que reenvia, ao seu turno, a contingência desses saberes a um fundamento sem pátria nem data que estaria por detrás de todas as máscaras; ou seja, de acordo com o posicionamento futuro de Foucault em *A Arqueologia do Saber*, ela terminaria por estar também bastante próxima de postular um sujeito anônimo e geral da história. Pois o tema expresso de uma suposta linguagem originária da loucura aceita a existência de uma identidade entre razão e loucura atravessando os séculos situada *de profundis*, ou melhor, fora da própria história. Daí o fato de ser ela sem pátria nem data e de nossa concomitante dificuldade em analisá-la. Foucault não está aqui, portanto, apenas realizando a crítica nominalista daquilo que se apresenta hoje como universal e necessário, a psiquiatria, mas também afirmando a existência originária de algo positivo e fundamental.

⁷³ A título de esclarecimento da expressão, aqui utilizada, nominalismo histórico referente à prática arqueológica, é válido citar algumas palavras de Foucault pronunciadas a este respeito: “Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história. [...] Atualmente, quando se faz história – história das idéias, do conhecimento ou simplesmente história – atemo-nos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece. 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

Destarte, embora concebida como uma espécie de “contrafenomenologia” – desafiando o projeto fenomenológico e seguindo a paixão oposta – não estaria a arqueologia correndo o risco de soçobrar nos mesmo prejuízos, a saber, num “sono antropológico”? Recusando qualquer substrato positivo para o domínio geral da antropologia mediante uma noção radicalizada de alteridade, como a história arqueológica poderia oferecer o solo – situado fora da história mesma – a partir do qual todas as ilusões humanistas podem ser denunciadas? Se o que varia historicamente são os diversos sentidos que a razão atribuiu à loucura ao longo das épocas, mas não o seu suporte, não estaria Foucault retomando um antigo projeto ontológico através dessa *História da Loucura*? Mais ainda, não estaria a arqueologia requerendo desta maneira uma fenomenologia que ela mesma era incapaz de formular? Nesse sentido, o jovem Foucault parece tomado numa contradição que opõe seu antihumanismo aos pressupostos de seu próprio método.

Para que não seja obliterada contudo a importância decisiva desse conceito de experiência trágica em *História da Loucura*, é preciso observar novamente que há, presente ainda nessa nevrálgia entre loucura e razão, uma “procura do fundamento ontológico oculto no discurso”⁷⁴ que importuna o pensamento do autor e o autoriza a supor, por debaixo da história que sobre a loucura (racionalmente) foi realizada, uma experiência essencial à loucura⁷⁵

cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir.” (Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas* p.8-10).

⁷⁴ (Dreyfus e Rabinow; *Michel Foucault, um percurso filosófico*, p.4)

⁷⁵ No que tange a *História da Loucura* não seria prudente afirmar com Paul Veyne que “a loucura não existe” (*Foucault revoluciona a história* in *Como se escreve a história*). Neste texto, como é de hábito a muitos comentadores, Veyne opera uma leitura retroativa, partindo das análises genealógicas de Foucault efetuadas posteriormente, de *História da Loucura* olvidando-se de levar em consideração as transformações teóricas por que tem passado, ao longo de toda a obra foucaultiana, seu projeto de análise histórica. Uma das propostas de Foucault, dirá Veyne, é a destruição dos “falsos objetos” que o historiador das idéias ou das mentalidades seria seduzido a tomar como ponto de referência; já que “é a nossa prática histórica que determina seus objetos”. Certamente, Foucault tanto se esforçará em se libertar do método praticado pela história das mentalidades, como definirá a loucura objetivada em doença mental no século XIX; contudo, o ponto de referência primordial de suas análises, em *História da Loucura*, continua sendo a idéia de uma “experiência fundamental da loucura”, pilar a-histórico no qual se encontraria a verdade profunda do homem. Em outras palavras: a doença mental só pôde existir como objeto de

atravessando livremente a história e escapando, ao mesmo tempo, aos limites de sua constituição. É a esta forma mais que primitiva de uma linguagem que fala sozinha e por si mesma – pois sem qualquer sujeito historicamente constituído que a enuncie ou interlocutor que a interprete - que Foucault está tentando escutar por trás do silêncio imposto pelos diversos tempos históricos da nossa civilização. Daí a relevância da interpelação de Derrida acerca de qual sujeito possa escrever esta história da loucura e de que testemunha seria capaz de ouvi-la. Pois à medida em que o arqueólogo se encontra para além das fronteiras da razão – em seu **exterior** portanto – ele se encaminha diante de uma terra de ninguém (*no-man's land*), de nenhuma sujeito possível.

Como poderia alguém então falar da loucura sem se apoiar na linguagem da razão, em nenhuma reconhecida disciplina mediante a qual poderíamos encontrar alguma testemunha para aquilo de que estamos falando? E o que seria enfim essa loucura em seu grau zero de pureza primitiva que ainda não assumiu suas diversas figuras históricas e que não se deixa desconstruir nominalisticamente como um falso objeto? Como escrever sua história? Se se quer dar a palavra a quem sempre lhe foi recusada, a este silêncio que não pode ser dito, pois qualquer palavra já seria frase ou proposição de sentido, como é possível então fazer a história desse silêncio mesmo? O problema todo está colocado portanto na entrada possível de seu discurso em uma forma de temporalidade de que ele mesmo descreve as condições, na identificação ou na diferenciação do horizonte da situação descrita com o horizonte em que está inscrito aquele mesmo que a descreve. Mas insinuar isto tão intempestivamente corresponderia a já submetê-lo a uma identidade fixa, inscrevê-lo dentro de uma tradição herdada, a um rosto dado previamente. Injúria suprema ao arqueólogo que seria preciso enunciarmos não sem despudor!

uma interpretação histórica sobre a loucura enquanto determinada por uma prática: a psiquiatria e sua instituição asilar; mas ainda assim a loucura existe como estrutura imóvel atravessando os séculos.

De qualquer modo, não fica totalmente claro, pelo menos por enquanto, como esse projeto de libertação e de reassimilação de uma linguagem originária da loucura, para dentro do escopo da história, pôde ser harmonizado com a explicitação crítica das condições de possibilidade históricas dos saberes racionais. Pois a questão mesma da *Crítica* – como poderia haver um “acordo” entre a experiência e as condições definidas *a priori* pelo sujeito transcendental – excluía desde o início a hipótese da inscrição do transcendental dentro do empírico. Em outras palavras: como, reatando com a interrogação filosófica kantiana que, precedendo a toda experiência, procura definir as condições transcendentais de sua possibilidade, o arqueólogo se proponha encontrar o grau zero de uma experiência da loucura situada fora da história? O caráter distintivo da arqueologia radica justamente na descrição dessa experiência a-histórica segundo a dimensão do originário. Mas o que quererá dizer por sua vez então a expressão, presente em *História da Loucura*, de *a priori* concreto? Haja visto que o que Foucault retira do criticismo kantiano não é a exigência de uma fundação absoluta para o conhecimento racional sobre a loucura, mas a tese de que as condições de possibilidade deste conhecimento não são homogêneas com os objetos que ele determina, seu ataque anti-humanista contra a noção de sujeito bem poderia ser interpretado em termos de uma renúncia ao ponto de partida husserliano (*ego transcendental*); em vista de estabelecer uma versão não antropológica do conceito de *a priori*,⁷⁶ ou seja, de procurar por um transcendental sem sujeito determinado pelos caracteres empíricos da história. Não obstante, o deslocamento da noção de *a priori* kantiano a partir da pressuposição de uma “experiência originária da loucura” propende a fazer valer os conteúdos da experiência empírica descrita como suas próprias condições de possibilidade; ou seja, estabelece a formação empírica de estruturas originárias que, simultaneamente, teriam a

⁷⁶ Ao longo da redação da tese poderemos observar que o conceito de *a priori* recebe primeiramente em *História da Loucura* o adjetivo “concreto”, enquanto *As Palavras e as Coisas*, por sua vez, passará a adjetivá-lo de “histórico”.

função de *a priori* e o sentido de fundamento. Permanece aberta paradoxalmente a hipótese pois de que em *A História da Loucura* a arqueologia encontre o transcendental inscrito dentro do empírico ao descrever formas *a priori* da sensibilidade à loucura através da qual sua experiência mesma é constituída.

Para que possamos indagar sobre essas questões, contudo (pois quiçá seja impossível respondermos a elas partindo do território kantiano e através de seus conceitos), far-se-á necessária no capítulo seguinte a referência a uma modalidade inespecífica de linguagem em que Foucault parece creditar o desembaraço tão desejado para sua escrita: o modernismo literário e o estatuto anônimo de seu discurso. Na pretensão de encontrar nele a redenção para a marcha desencantada de um mundo confiscador da experiência trágica da loucura, revelar-se-á uma escritura que se assemelha ao grau zero de nossa cultura e humanidade. Pois neste mesmo lugar, a linguagem se torna menos um sistema de signos manipuláveis e sem autonomia possível – pois já não há mais um sujeito que se utilize instrumentalmente dela limitando assim as possibilidades de sua articulação – mas sim o solo profundo onde Foucault encontra a legitimidade de suas asserções para toda a experiência e para todo o destino de nossa história. Neste espaço deparamos com uma escrita de vanguarda artística em que loucura e literatura se remetem verticalmente à experiência soberana de uma linguagem sem determinação ou origem subjetiva. Experiência da linguagem que parece dissolver as línguas de razão no momento mesmo em que se escreve e no qual se encontra a definição da loucura. Fazendo da literatura o assunto por excelência da meditação arqueológica, a essência mais nobre e o centro de gravitação centrípeta de seu pensamento, ele tentará amalgamar ao seu empreendimento a tarefa transgressiva desta escrita enunciada no limiar de nossa civilização. Em outras palavras, será no universo cerrado sobre si mesmo da linguagem intransitiva e auto-referente da literatura, em seu perpétuo

desdobrar-se sobre si sem qualquer referência transitiva a um sujeito que a domine, que ele acabará por balizar este seu projeto.

Capítulo III

Arqueologia da Loucura e Escrita Literária

(um amálgama impossível)

“Como meus trabalhos concernem essencialmente à história, quando trato do século XIX ou do século XX, prefiro apoiar-me nas análises de obras literárias, mais do que me apoiar nas obras filosóficas. Por exemplo, as escolhas operadas por Sade são muito mais importantes para nós do que o foram para o século XIX. E é por estarmos ainda sujeitados a tais escolhas que somos conduzidos a escolhas inteiramente decisivas. Eis por que eu me interesso por literatura, uma vez que ela é o lugar onde nossa cultura operou algumas escolhas fundamentais. (Foucault in *Loucura, Literatura e Sociedade*)

Já disséramos introdutoriamente mais acima, no início do capítulo anterior, que a enquete empreendida em *História da Loucura* inverteu ao sujeito ocidental a imagem de seu duplo especular, a loucura, convertendo-se assim no signo da ruptura com uma história que se apoiava em um processo racional, contínuo e evolutivo. Em verdade, tal perspectiva evolucionista sempre se propôs a encontrar um sentido entre as diferentes etapas da cultura

ocidental ao longo da épocas; aceitando como premissa que as formas de concepção acerca da loucura mais simples evoluem naturalmente para as mais complexas e atuais, procurando estabelecer assim as leis históricas que presidiriam o progresso de nossa civilização. Com efeito, para atribuir um nexos à história é mister descobrir a direção em que se movem seus artífices; e para compreender qual é essa direção é preciso retornar a percorrer os vários estágios do movimento histórico e desvelar as razões da passagem de uma para outra etapa, assim como o *telos* desse movimento geral.

Ora, demonstrar o infundado desse gênero de pesquisa foi sempre uma característica da filosofia foucaultiana. Com esse propósito de fato, necessário se faz ao arqueólogo abandonar a velha concepção etnocêntrica de civilização como um estado de coisas ideal de que gozaria o Ocidente – em seu estágio moderno – e ao qual deveriam atingir todos os demais estágios primitivos de nossa cultura, sob a tutela das noções e conceitos mais avançados ou científicos. Seria mais transparente e neutro imaginarmos então uma seqüência aberta e infinita de transformações, pois sem começo nem fim, no desenrolar dos acontecimentos abrindo mão das ilusões míticas da origem primeira e de toda e qualquer interpretação triunfalista da história. Não mais um pensamento da história subordinado à lei do Um, muito menos a promessa de submissão a uma melhor dominação na serena crônica horizontal dos grandes acontecimentos, mas uma história que não coincide com a consciência que os homens dela tiveram; sempre diferente do que habitualmente se crê e irreduzível a uma síntese subjetiva. A compreensão do estado atual da loucura para nossa época decorreria de uma análise que se ativesse antes aos fenômenos da loucura tal como sua época realmente a produziu, num intercâmbio de experiências e ensinamentos mútuos. Outrora fazia-se a história sem preocupações dessa feita, permanecendo no relato cronológico dos fatos. Quando muito, partia-se de interpretações

fantasistas suscetíveis das mais absurdas convicções impensadas: por exemplo, a idéia mítica de um bom selvagem tão cara a Rousseau. Pois justamente a idéia de mito sugere um ponto de origem, um centro a partir do qual se irradiaria a extensão de toda a grande continuidade da história. Já Foucault deseja encarar a história sob outro prisma, enxergando cortes, descontinuidades entre as etapas descritas; imprimindo nela a fecundidade de seu novo pensamento.

Pois aquele que opera uma leitura dos acontecimentos sem critérios de apoio à sua linguagem tem poucos elementos para fixar a origem e o término dos universos simbólicos. Esta orientação anti-totalizadora e a-sistemática das análises de Foucault, a preferência por níveis de historicidade alheios ao cômputo continuista, evolutivo e atenuador do conflito, desmancha a associação romântica entre o heroísmo do sujeito e a realização de sua obra, signo do progresso de nossa civilização. Associação entre autor e obra, aliás, cujo potencial de redenção harmonizadora de nossa humanidade anima os esquemas intelectuais da fenomenologia. Há sempre uma nostalgia do Uno e da identidade por trás de nossas filosofias historicamente constituídas, uma vontade de verdade que se esconde atrás de seus humanismos e racionalismos dialéticos, da obsessão em reconduzir a origem e a gênese às formas transcendentais do sujeito. Já para um antifilósofo obstinado tal como se apresentava Foucault, a filosofia seria apenas um justificativa da ordem estabelecida que legitima o conhecimento empírico através de suas determinações transcendentais.

Mas se Michel Foucault portanto não pôde legitimamente em sua escrita – pois esta é uma questão de legitimidade e não de legalidade empírica – partir de verdades terminais que sustentassem o devir de suas análises, é precisamente porque não apoiou o seu projeto na

figura da Coruja de Minerva tal qual a moderna filosofia da história hegeliana⁷⁷; e sim em outras figuras tais como Hölderlin, Artaud, Nerval, Nietzsche, Van Gogh – e por que também não Freud? – capazes, segundo ele, de realizar a mediação entre as separadas palavras da razão e da loucura e enunciar assim a mais que primitiva e trágica voz subterrânea da loucura.

Foucault enaltece no *corpus* literário composto pelas obras artísticas destes autores seu parentesco com o murmúrio surdo da linguagem da loucura, que os saberes racionais em seu devir horizontal desclassificaram. A valorização dessa arte e literatura é assim entendida como uma alternativa em relação à metafísica clássica criadora, por sua vez, de uma racionalidade que não dá acesso, segundo o diagnóstico da arqueologia, às questões fundamentais da existência. Se a questão da verdade e da legitimidade de nossos saberes não podem portanto ser resolvidas dentro do âmbito exclusivo da razão ou do conhecimento – tal como operou a revolução da crítica kantiana – é porque elas remetem necessariamente a uma dimensão que se situa arqueologicamente no exterior de nossa cultura. Ora, o papel executado por estes artistas foi justamente o de emprestar seus ouvidos a uma experiência nua da desrazão que, sendo prioritária em relação ao discurso científico, é a mais radical descoberta da loucura. Como singulares pensadores que souberam entrever o “soberano trabalho da desrazão”, estariam eles então retomando em nossos tempos uma positividade artística da loucura que abre, senão uma lacuna, todo um novo espaço de contestação do conhecimento racional ao prepararem, para além da cultura, uma relação com aquilo que nossa própria cultura rejeita. Eles falam dos confins fora da escrita primando por uma linguagem não-dialética em direção a uma exterioridade nua e destituidora da fonte subjetiva de enunciações bem como da verdade do enunciado. Na emergência de um discurso anônimo sem pátria nem data, os literatos teriam exprimido para

⁷⁷ “Quando a filosofia chega com sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação da vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da

Foucault o esboço de uma escolha original que emerge em nossa cultura assinalando os limites de sua ordenação. Operando sobre uma outra disposição da linguagem, ao mesmo tempo de nossa mais antiga memória e promessa de um novo recomeço, eles desfazem a legitimidade em que se assenta a *ratio* ocidental. Parafraseando Foucault, eis aí toda a nossa circunstancial identidade histórica sendo contestada verticalmente por uma abafada diferença que não deixou de permanecer em vigília.

“A crítica de Nietzsche, todos os grandes valores investidos na partilha dos asilos e a grande procura de Artaud, após Nerval, efetuou implacavelmente em si mesmo, são suficientes testemunhos de que todas as outras formas de consciência de loucura ainda vivem no âmago de nossa cultura. O fato de só poderem receber uma formulação lírica não prova que estão perecendo, nem que prolongam, apesar de tudo, uma existência que o saber recusou há muito tempo, mas que, mantidas (todas essas formas de consciência) nas trevas, elas vicejam nas formas livres e mais originárias da linguagem. E o poder de contestação que têm é sem dúvida ainda mais vigoroso.”⁷⁸

Vê-se pelo exposto acima que Foucault está perseguindo em *História da Loucura* uma maneira original para se aproximar de uma outra consciência da loucura. Pois o papel repressivo que a linguagem de razão executa em nossa cultura parece resultar justamente de sua condição cativa no mundo da representação. Ao invés de assegurar a serena e apolínea concepção de uma continuidade evolutiva de nossa razão – apoiada portanto na figura da Coruja de Minerva – ele insere antes a noção dionisíaca de uma crise em nosso mundo moderno

noite começaram a cair é que levanta o vôo o pássaro de Minerva.” (Hegel; *Princípios da Filosofia do Direito* p.17).
⁷⁸ (Foucault, *História da Loucura*, p.171-172 - H.F. p.188).

amparada nas obras artísticas de poetas que colocam, por sua vez, toda a nossa estrutura representativa de pensamento em questão. Pois quanto maior e mais forte for o processo de ocultação histórico que mantém na sombra essas formas murmuradas de linguagem, com maior força de contestação elas retornarão. Numa palavra: o recalque e o retorno deste recalçado obedecem a uma única e mesma estrutura herdada historicamente posta pela arqueologia em questão. Diante da degradação contínua da história, vê-se o passado arcaico com certa benevolência e o futuro com pesar; têm-se uma concepção pessimista da história encarada não mais como progresso indefinido mas como um movimento cuja solução estaria num regresso definido a um espaço situado fora dela, como que sobrevivente ainda em seu âmago. No entanto, para explorar esta região inédita, nós já vimos que seria preciso renunciar a toda e qualquer atitude, técnica e aos conceitos herdados previamente desta separação histórica, como o de recalque por exemplo. Pois é esta própria trágica experiência ocultada pelo mundo moderno, grande e enigmático tesouro de legitimidade da pena foucaultiana, que funcionará para a crítica arqueológica como o contraponto da história das condições de possibilidade dos saberes racionais legalmente formulados sobre a loucura. A experiência da linguagem literária no limiar do mapa de nossa cultura seria o ponto cardeal diferenciado, atribuído pela arqueologia de uma profunda reviravolta valorativa operada pelo Modernismo Literário. Os testemunhos que nos fornecem cada um desses poetas conformam uma atividade de contra-efetuação, ao mesmo tempo ontológica e política, do mundo da representação e das ilusões transcendentais que aí se produzem. Na tentativa de articular uma outra significação que jaz no solo descontínuo de nossa cultura, Foucault associa seu empreendimento ao “fulgor” literário desses poetas.

É neste instante que podemos então entrever um romantismo inicial no pensamento de Michel Foucault, no começo dos anos 60, que procura nos libertar de nossas

formas acolhedoras e habituais de pensamento. Até mesmo um anti-Sartre se encontra desta maneira obrigado a responder à questão “*O que é a literatura?*”. Acreditando que a palavra literária poderia responder a inúmeras de suas interrogações, que se prolongarão no decorrer de seus escritos, o arqueólogo detecta nestas obras da literatura moderna uma alternativa romântica para nossa cultura tão obsedada de um humanismo fundamental, tão impregnada pela necessidade de justificação de seus atos mediante critérios racionais e harmonizadores. Foi percorrendo seus textos ao longo dos anos 60 que Foucault tentou encontrar outras maneiras de questionar determinadas noções filosóficas e de pensar a cultura ocidental por vieses diferentes. Se o modernismo literário é considerado por ele como um ponto de referência, é justamente porque este movimento cultural trouxe consigo uma forma de consciência da loucura que se encontrava de maneira esparsa senão oculta na sociedade. Analogamente, do mesmo modo que para um Sartre a literatura fornecia ao leitor uma consciência infeliz – fato que lhe possibilita tomar consciência da realidade que o permeia – o modo de ser da linguagem enunciada pela garganta desses poetas delirantes entrega à arqueologia a constatação da miséria dos projetos da época humanista.

A literatura modernista perfaz um caminho diferente não tanto pelo conteúdo político de sua mensagem, mas pelo fato de trazer à baila uma outra reflexão possível sobre o estatuto do *Logos* ocidental, nem sempre divorciado de seu contrário: a *physis*. A invenção artística da palavra literária desfaz a positividade do mundo representativo da linguagem desvelando as discontinuidades históricas que separam o ser da linguagem da loucura da língua de razão dissolvendo a aparência de uma verdade por simples correspondência, a ilusão de uma totalização do Ser pela linguagem. Maurice Blanchot, um dos expoentes desse movimento, introduzia nesta mesma época o conceito de Fora (*dehors*) como uma estratégia de pensamento

para marcar justamente a falência do *logos* clássico e colocar em xeque noções fundamentais para a filosofia tais como a de autor e de representação. Da mesma maneira, o culto ao deus Dionísio na Grécia clássica de Atenas não exprimia um prolongamento da religião cívica da cidade. Antes exprimia o reconhecimento oficial de uma religião que escapava aos limites da cidade e, em muitos aspectos, a contradizia e superava. Além de todas as figuras e formas (*eidós*) reconhecíveis, ele manifestava a figura do Outro que colocava a ordem em questão; experiência de uma alteração no curso normal das coisas e eventos. Mas se Foucault pôde encontrar numa espécie de emulação do caráter flexível e errante da linguagem presente na obra de um Blanchot a inspiração para o seu pensamento, nem por isso a noção de *Fora* seguirá o mesmo rumo em sua arqueologia. É certo que a perspectiva histórica culturalista de Foucault toma a forma de uma investigação da cultura ocidental descobrindo descontinuidades entre as dimensões epocais; que em suas pesquisas ele teve a coragem de contra-fazer as estruturas de evidência herdadas historicamente e a aparência de verdade sobre a qual escondem-se os discursos científicos. Mas se Foucault já começara seus estudos censurando o discurso psicopatológico por constituir-se como um monólogo da razão sobre a loucura, há nisto mais do que a crítica de um saber que está apoiado na negação da dimensão trágica da existência humana. Trata-se sobretudo de um retorno necessário ao conteúdo originário do saber filosófico mais autêntico e “representativo” do que a própria estrutura representativa do *logos* ocidental.⁷⁹ Presente desde o início de suas linhas como

⁷⁹ É o que se pode observar de modo mais explícito, por exemplo, num artigo escrito para a revista *Tel quel* em 1963. Curiosamente, aliás, com palavras que não deixam também de fazer ecos ao programa heideggeriano em *Ser e Tempo*. “Escrever, para a cultura ocidental, seria entrar no jogo de se colocar no espaço virtual da auto-representação e de redobramento; a escritura significando não a coisa, mas a palavra, a obra de linguagem não faria nada de outro senão avançar mais profundamente neste impalpável esgotamento do espelho, suscitar o duplo desse duplo que já é a escritura, descobrir assim um infinito possível e impossível, perseguir sem termo a palavra, a manutenção além da morte que a condena, e liberar o escorrimento de um murmúrio. Esta presença da palavra repetida na escritura dá sem dúvida ao que nós chamamos uma obra o estatuto ontológico desconhecido a essas culturas, onde, quando se escreve, é a coisa mesma que se designa. [...] Eu me pergunto se não se poderia fazer, ou ao menos esboçar à distância, uma ontologia da literatura a partir desses fenômenos de auto-representação da linguagem. [...] Seria preciso começar por uma analítica geral de todas as formas de reduplicação da linguagem onde

aquilo que justifica a orientação da enquete, e no final como o que poderia responder ao apelo destes poetas, esta questão carrega a marca de uma nostalgia, da pretensão de deter o movimento histórico e de sua recusa. Não é seguro portanto afirmarmos que a letra de *A História da Loucura* jamais estivesse contaminada pelo peso das origens primeiras. Recordemos o aviso prévio já dado por Foucault em seu primeiro prefácio à *História da Loucura* quando nos lembrava que o *logos* grego não tinha contrário.

“Os gregos relacionavam-se com alguma coisa que chamavam de *hybris*. Essa relação não era apenas de condenação; a existência de Trasímaco, ou a de Cálicles, basta para mostrá-lo, ainda que seu discurso nos seja transmitido, já envolto na dialética tranquilizadora de Sócrates. Mas o *Logos* grego não tinha contrário. O homem europeu, desde o recôndito da Idade Média, relacionava-se com alguma coisa que ele chama confusamente de: Loucura, Demência, Desrazão. É talvez a essa presença obscura que a Razão ocidental deve alguma coisa de sua profundidade, assim como à ameaça do *hybris*, a *sofrosin* dos discursos socráticos. Em todo caso, a relação Razão-Desrazão constitui para a cultura ocidental uma das dimensões de sua originalidade; ela já a acompanhava muito antes de Jheronimus-Bosch e a seguirá bem depois de Nietzsche e Artaud.”⁸⁰

Ora, mas se historicamente o *logos* grego já nos é transmitido apenas por intermédio da “dialética tranquilizadora de Sócrates”, como poderia esta mesma dialética ser tranquilizadora se ela também participava do espaço de um saber em que o *logos* ainda não tinha

se podem encontrar exemplos na literatura ocidental. [...] A reduplicação da linguagem, mesmo se ela é secreta, é constitutiva de seu ser enquanto obra, e os signos em que se evidencia, é preciso lê-los como suas indicações ontológicas.” (Foucault; *Le langage à l’infini* in *Dits et écrits I* p.280-281).

⁸⁰ (Foucault, *Folie et déraison* in *Dits et écrits I* p.188).

contrário? Antes de mais nada, para resolver este aparente paradoxo, é preciso recordar que se a ética grega clássica se dava como um ideal da bela medida, harmonia, ordem e proporção é precisamente por que se tratava de opor à serenidade de um saber metuculoso (*sophrosine*) um real tumultuoso que o pensamento grego designava como *hybris*, como violência e extremidade. Neste âmbito, questionava-se se o Uno fundava o múltiplo ou se era o múltiplo que produzia o Uno como aparência. Assim, a *desmesura* (*hybris*), que era preciso mascarar para se produzir o ideal apolíneo da bela aparência, aparecia também como uma emoção que abolia toda e qualquer subjetividade, uma vez que ela se desvelava como a verdade dentro de um contexto em que a oposição entre as duas dimensões de saber (apolíneas e dionisiacas) era total (e não ainda tranquilizadora). E se ao mesmo tempo para Foucault os gregos logravam domesticar e encobrir, graças a uma concepção apolínea da vida, um real desmedido que ameaçava destruí-los, é porque toda beleza era mera aparência que não deixava de supor uma verdade como sua essência. Hipótese metafísica que trabalha com as noções de essência e aparência pressupondo sempre a existência subjacente de um “uno originário”, ser verdadeiro que não podia deixar de ser ignorado. A verdade, neste contexto, surgia não como a representação mais exata da realidade mas como o efeito de um embate do *logos* grego com algo que lhe era exterior; era menos da ordem da descoberta intelectual do que resultado da ordem agonística da convicção.

Ao seu turno, a intermitente referência arqueológica aos literatos obedece sobretudo a uma exigência de criação do novo a que atende o *leitmotiv* de suas análises, da criação do diferente em nossa cultura e que possibilite, por sua vez, a Foucault escapar de uma filosofia do sujeito, da consciência ou da representação portadoras de um sentido único e perene.⁸¹ O relacionamento do agonístico *logos* grego com algo de exterior – mas que não fora

⁸¹ No que tange a este espírito libertador, mas tão somente ao espírito e não à letra da arqueologia, é possível fazermos menção até mesmo a uma de suas citações de Nietzsche em 1973, numa etapa genealógica de sua carreira

historicamente estabelecido ainda como seu contrário – executa no pensamento de Foucault o papel de uma matriz originária pela qual se avalia negativamente a modernidade. Já que a doutrina grega da ética não pressupunha a presença de um sujeito idêntico a si, mas antes a multiplicidade de um jogo de forças (entre as pulsões apolíneas e dionisíacas) que era preciso ordenar em vista de produzir-se a forma mais bela. *Mutatis mutandis*, no movimento mesmo da palavra literária e no modo subversivo de sua articulação manifestado em nosso século, a literatura constitui um espaço de transgressão em que tudo o que é fixo torna-se móvel abalando nossas estruturas de pensamento herdadas historicamente. Foucault não está dizendo pois que os literatos sejam os nossos verdadeiros filósofos, mas sim que eles sejam as mais vigorosas testemunhas do colapso de nosso saber socrático-filosófico. Eles falam não a partir do conhecimento filosófico, mas de uma linguagem trágica que nos é velada. Em outras palavras, ele constata em suas obras a linguagem entrando no domínio de um mesmo anonimato tão desejado para sua escritura; no âmbito de uma outra ética para o *logos* ocidental que não se organiza mais em torno da questão da verdade representativa. O ineditismo de Michel Foucault revela-se pois no desvendamento da brutalidade, da violência fazendo parte da organização e sua forma particular na Grécia antiga: o combate trágico como fundamento da ordem. É isso que permite ao arqueólogo se situar ao lado do lirismo poético moderno. Hoje, sobretudo depois da

quando já será possível observarmos um certo ocaso da valorização da figura literária em seu pensamento. “Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento. [...] É a isso que gostaria de me ater, fixando-me primeiramente no próprio termo invenção. Nietzsche afirma que, em um determinado ponto do tempo e em um determinado lugar do universo, animais inteligentes inventaram o conhecimento; a palavra que emprega, invenção, – o termo alemão é *Erfindung* –, é freqüentemente retomada em seus textos, e sempre com sentido e intenção polêmicos. Quando se fala de *invenção*, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra *origem*; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung*. À solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções. O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana.” (Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p.13-14-16).

difusão da obra de Freud na cultura moderna, a ninguém é dado estranhar esse princípio fundador, representado pela violência e o conflito da agonística; ainda que o marxismo tenha considerado a história como a história da luta de classes, e a violência como sua parteira, os aspectos de um processo intransitivo e auto-referencial da linguagem entrando para o anonimato jamais foram tematizados dentro da “domesticadora” tradição marxista.

Ora, mas onde situarmos desde então, nessa estranha palavra vacante ou suspendida, o endereçamento ao outro sem o qual todo discurso não se transmite ou não retorna?

“O problema é saber em que direção vão os fios que tecem a escrita. Sobre esse ponto, a escrita posterior ao século XIX existe manifestamente para ela mesma e, se necessário, ela existiria independentemente de todo consumo, de todo leitor, de todo prazer e de toda utilidade. Ora, essa atividade vertical e quase intransmissível da escrita assemelha-se, em parte, à loucura. A loucura é, de algum modo, uma linguagem que se mantém na vertical, e que não é mais a palavra transmissível, tendo perdido todo o valor de moeda de troca: seja porque a fala perdeu todo o valor e não é desejada por ninguém, seja porque se hesita em servir-se dela como de uma moeda, como se um valor excessivo lhe tivesse sido atribuído. [...] Essa escrita não circulatória, essa escrita que se mantém de pé é justamente um equivalente da loucura. [...] Por trás de todo escritor esconde-se a sombra do louco que o sustenta, o domina e o recobre. Poder-se-ia dizer que, no momento em que o escritor escreve, o que ele conta, o que ele produz no próprio ato de escrever não é outra coisa senão a loucura. Esse risco de que um sujeito ao escrever seja levado pela loucura ... é justamente a característica do ato de escrita. É quando encontramos o tema da subversão da

escrita. Penso que se possa ligar o caráter intransitivo da escrita, de que fala Barthes, a esta função de transgressão.”⁸²

É sobre a necessidade argumentativa de uma *epoche*, de uma suspensão cética dos juízos que estivemos falando; da eliminação de toda e qualquer noção que poderíamos ter verdadeiramente sobre a loucura e da tentação de analisá-la, classificá-la ou ordená-la consoante um ponto de vista retrospectivo ou racional. Esta a questão que nos coloca a *História da Loucura*. Contudo, não basta renunciar ao empréstimo de linguagens racionais historicamente constituídas para se libertar e ser capaz de pensar então de um modo mais autêntico. A equação proposta não é tão simples assim. Pois percebe também o leitor agora que também não é de um “sujeito anônimo e geral da história” que estamos tratando; e sim de nomes próprios dados pela arqueologia em *História da Loucura* àqueles seus heróis talentosos o suficiente para fazerem a linguagem da loucura falar; do privilégio conferido pela pena de Foucault a personagens que figuram espiritualmente como os grandes (senão universais) escritores de nossos tempos. Por mais que ele tenha se oposto e se afastado dos meios racionais e positivistas que a nossa civilização criou para lidar com a loucura tratando-a terapeuticamente como doença mental, o arqueólogo está antes descrevendo criticamente um conjunto de discursos que silenciaram uma celebração cultural que Foucault tanto admirava. Mesmo que a referência negativa ao universo político sartriano desde o sempre tenha obcecado Foucault – pois não se trataria mais de formular um novo avatar do grande pensamento de esquerda totalizante ou do intelectual como autoridade moral – foi encontrando ainda assim no heroísmo destas figuras literárias e no modo de linguagem enunciado em sua obras, relacionador de escrita e experiência trágica, que a

⁸² (Foucault; *Folie, littérature, société* in *Dits et écrits I* p.982).

arqueologia buscou o apoio à redação de seu projeto para a abertura de um rumo histórico alternativo, quer dizer, não humanista. Como se sabe, Foucault não tardará a nos advertir acerca da mudança do papel hegemônico do intelectual em nossa sociedade. O intelectual universal de esquerda, representante de toda a sociedade e portador da verdade ao possuir uma visão global dos acontecimentos, será substituído pelo intelectual específico cuja função renunciará a modelar a vontade política dos outros limitando-se ao papel crítico de reinterrogar as evidências e os postulados de nossa cultura; desconstruindo assim nossas maneiras habituais de pensamento e dissipando nossas familiaridades ingenuamente admitidas.

Meta-historicamente falando, portanto, o compromisso de Foucault com uma liberdade não humanista e anti-anropológica que colocasse toda a estrutura de nosso pensamento em questão o insere outrossim num dilema acerca da mudança histórica. Pois conforme sua tese exposta em *A Arqueologia do Saber* acerca das descontinuidades históricas, a mudança, embora não possa ser explicitada dialeticamente por contradições internas ao campo mesmo da história (pois enfim ele não é um filósofo da história tal qual Hegel, Marx ou Sartre), tampouco poderia ser computada à voluntarista e deliberada ação discursiva de determinados autores (porque afinal ele também não é um positivista como Augusto Comte). Pois em 1969 o “novo arquivista”, na expressão de Deleuze, anunciará que só vai se ocupar da multiplicidade de enunciados que não se referem a nenhuma unidade, a nenhum *Cogito*, a nenhum sujeito transcendental que o tornasse possível, muito menos a algum espírito do tempo (*Zeitgeist*) ou a um sujeito da enunciação ao qual eles se remeteriam.⁸³ Contra toda reafirmação de uma identidade substancial, o primado do múltiplo e da dispersão. Porém, atribuir a nomes

⁸³ Contrariamente à nossa interpretação e consoante a postura do próprio Foucault em 1969, Deleuze afirmará o seguinte: “Foucault junta-se a Blanchot, que denuncia toda personologia lingüística e situa os lugares do sujeito na espessura de um murmúrio anônimo. É o murmúrio sem começo nem fim que Foucault pretende se estabelecer, no

específicos a capacidade de enunciação de um outro modo de articulação da linguagem é coisa bastante diferente. Grosso modo, tudo se passa *como se* através das obras desses personagens a cultura ocidental formulasse a construção de uma nova maneira de pensar e desconstruísse, ao mesmo tempo, nossa forma familiar de interpretação; *como se*, no lugar da figura unificadora das representações do sujeito ocidental, tivéssemos de direito a figura plural e inventiva da própria palavra literária. Na linguagem de ficção literária, numa experiência que não se deixa apreender em nenhum lugar fixo, encontraríamos antes a criação de uma outra realidade e não sua representação; um duplo que não remeteria mais a um real precedente e originário tal qual uma linguagem segunda, mas ao seu ser mesmo já desapossado do autor como o dono de sua verdade. Todavia, ao associar a literatura moderna à experiência trágica da linguagem, Foucault acaba por amarrar a letra da sua história arqueológica ao se deparar inevitavelmente com o “heroísmo” ou a “genialidade” desses autores. Pois ao colocar-se a escrever essa história da loucura sob o mesmo horizonte que torna possíveis essas obras de literatura, ele retoma inevitavelmente e por sua própria conta a função do autor em seu discurso. Numa palavra: fora justamente deste heroísmo que ele retirou a legitimidade para o aspecto crítico de seu pensamento.

Ora, mas já pudemos entrever que a autoria é, na verdade, um procedimento de controle do discurso ao introduzir uma noção, tão cara ao seu projeto, restritora de toda a liberdade da palavra literária ao inseri-la num modelo representativo de constrangimento que Foucault justamente tanto ansiava por se libertar. Pois afinal, conceitos como os de autor e obra, nascidos consoante sua própria análise em fins de século XVIII⁸⁴, estão ligados a uma concepção humanista de arte. Ser autor, em outras palavras, implica um modo preconcebido de produção e

lugar que os enunciados lhe reservam. E talvez sejam esses os enunciados mais comoventes de Foucault.” (Deleuze, *O Novo Arquivista*-p.19 in Foucault).

⁸⁴ Estas críticas ao princípio da autoria começaram a ser desenvolvidas só posteriormente a partir de uma conferência intitulada *O que é um autor?* (Foucault, *O que é um autor!*).

recepção do discurso historicamente datados. Embora o interesse de Foucault pela literatura faça parte de seu programa anti-humanista que circunda todo seu projeto, devido à possibilidade encontrada nela (a literatura) de se pensar fora da ditadura do sujeito, expressões ou conceitos “tão repugnantes” como o de profundidade continuarão ainda por exercer papéis demasiado relevantes em seu projeto. Em suma, é preciso constatar que Foucault nesta fase inicial de sua carreira ainda não se distanciou da idéia de “comentário”, inclusive tanto da pesquisa do fundamento oculto dos saberes quanto da tentativa de reavivar a inteligibilidade perdida de um discurso tomado como legítimo em outra época.⁸⁵ Por sua própria estrutura, o procedimento do comentário supõe um desnível entre os saberes autorizando uma espécie de discurso segundo a duplicar o discurso comentado. Com o intuito de fazer surgir alguma verdade implícita no dito explícito do discurso primeiro, o comentário procura sempre uma origem mais remota a ser reencontrada e um sentido oculto a ser decifrado. Essa origem (*Ursprung*) e esse sentido – simultaneamente mais essencial e reduzido ao silêncio – atravessam a significação explícita dos discursos como um sentido “já-dito” e ao mesmo tempo “jamais-dito”. Trata-se pois sempre do projeto de trazê-lo à luz ou de fazê-lo falar pela via de um discurso duplicado. Ora, se dessa feita dizemos que Foucault obedece ao procedimento do comentário, segue-se daí que tal apreensão

⁸⁵ A experiência literária da escrita, em seu desdobramento, encontra-se oposta à estrutura suposta pelo exercício do comentário. Já que este dispositivo implica necessariamente a origem de um sentido inicial e puro, sempre presente ao longo de nossa história mas jamais dado. Acerca da oposição da escrita arqueológica com a linguagem empreendida pelo próprio discurso literário, seguem-se as palavras do literato Blanchot: “colocar em evidência práticas discursivas quase que puras, no sentido que ela não reenviam senão a elas mesmas, às regras de sua formação, a seu ponto de ligação, ainda que sem origem, à sua emergência, ainda que sem autor, a deciframentos que não revelariam nada de oculto. Testemunhas que nada confessam, porque não têm nada a dizer (de algo) senão o que foi dito. Escritos rebeldes a todo comentário (ah, o horror de Foucault ao comentário). Domínios autônomos, mas não realmente independentes, nem imutáveis, dados que se transformam sem cessar, como os átomos à sua vez singulares e múltiplos, se se quiser admitir que há multiplicidades que não se referem a nenhuma unidade.” (Blanchot, *Foucault tal como o imagino*; p.84).

arqueológica da escritura literária não deixou também de inscrevê-lo, ao menos em *História da Loucura*, dentro de uma indesejada tradição de discurso.⁸⁶

Sabe-se que esta é uma questão presente em toda a sua obra e que Foucault não tardará a se descartar dessa função autoral que restringe a liberdade e a contingência de nosso discurso aproximando-se, cada vez mais, do anonimato desejado para suas análises. Já dissemos mais acima que seu ímpeto era o de descrever as formas assumidas pela loucura ao longo dos séculos de modo mais transparente possível; dito em outras palavras, de modo mais imparcial a fim de que fosse possível expressar concomitantemente o ser autêntico da loucura. Não obstante, o abandono completo das noções de autor e obra, correlato da importância assumida pela literatura em seu pensamento no início dos anos 60, será feito apenas mais tarde a partir de *A Arqueologia do Saber* (1969). De qualquer forma, já podemos avançar uma hipótese mais geral acerca do pensamento de Foucault no início dos anos 60. Se nesse primeiro momento de sua trajetória filosófica, ele está acreditando na escritura literária, é porque ele acredita em sua exterioridade: nela está em jogo uma relação entre linguagem e loucura que lhe legitima a exercer um papel de contestação intelectual da sociedade moderna..⁸⁷

⁸⁶ Uma das características do discurso de Foucault será a proibição do uso desses processos tradicionais de escrita que são a interpretação e o comentário: dois processos que definem o que se chama de “discurso feito de referências”. Eles supõem sempre dois níveis de estatutos opostos: um primeiro operando como referente – mormente uma essência, uma verdade ou fundamento que se detêm estáveis – e no pólo oposto os referidos (os objetos sobre os quais versam os discursos podendo variar indefinidamente).

⁸⁷ Sobre as razões fornecidas pelo próprio Foucault acerca do ocaso representado pela literatura como um antigo *leitmotiv* de seu pensamento e a inevitável mudança do papel do intelectual e de sua escrita na sociedade, observe-se o seguinte comentário: “Na minha opinião, o ato de escrever – um ato posto fora do sistema socioeconômico, tal como a circulação, a formação dos valores – funcionava até aqui, por sua própria existência, como uma força de contestação no que concerne à sociedade. [...] Portanto, o problema é o seguinte: acima de tudo, se os intelectuais franceses de hoje se encontram em uma situação absolutamente difícil e se são coagidos a experimentar uma espécie de vertigem, quando não de desespero, é porque, desde a revolução cultural chinesa, e, em particular, desde que os movimentos revolucionários se desenvolveram não apenas na Europa, mas no mundo inteiro, eles foram levados a formular esta série de questões: será que a função subversiva de escrita subsiste ainda? A época em que só o ato de escrever, de fazer existir a literatura por sua própria escrita bastava para expressar uma contestação, no que diz respeito à sociedade moderna, já não estaria acabada? [...] Agora que a burguesia, a sociedade capitalista desapossaram totalmente a escrita dessas ações, não estaria o fato de escrever apenas reforçando o sistema repressivo da burguesia? Não seria preciso cessar de escrever? [...] Alguns dos meus amigos mais próximos e mais

* * *

“Inquietos, mas não sem esperança, permanecemos por um instante à margem, na qualidade de contemplativos aos quais é permitido ser testemunhas de tão insólitos combates e progressos. Infelizmente, esses combates têm um encanto, e quem os observa é levado, sem querer, a combater também!” (Nietzsche in *O Nascimento da tragédia*).

Se neste momento inicial de sua carreira Foucault está, portanto, contrapondo a história horizontal e temporal à história vertical e intemporal – Apolo a Dionísio – valorando um dos termos, é porque não alcançou ainda a sua tão pretendida anônima e transparente forma de escrita. Conforme sua escrupulosa proposta de descrição dos saberes de modo mais isento possível, não se poderia emitir juízo de valor qualquer acerca da história. Ocorre, porém, que o arqueólogo se desembarace de sua neutralidade e formule juízos críticos acerca da antropologia. Há de convirmos pois que existe um grande hiato entre a explicação nominalista de como práticas e discursos se tornaram historicamente possíveis e a afirmação ou negação da validade de tais discursos. Deste modo, a afirmação da descontinuidade em *História da Loucura*, por

jovens renunciaram definitivamente a escrever [...] Em face dessa renúncia em benefício da atividade política, não apenas fico admirado, como sou tomado por uma vertigem. Afinal, agora que não sou mais jovem, contento-me em continuar esta atividade que, talvez, perdeu algo desse censo crítico que eu quis lhe dar.” (Foucault, *Folie, littérature, société* in *Dits et écrits I* p.982-983). Vê-se pelo exposto acima que o aspecto crítico de contestação da escrita de Foucault no início do anos 60 perdera algo de subversivo em relação a um poder que nessa época era visto

intermédio da letra desses personagens, pode ser lida como postulando uma específica liberdade mediante a qual podemos esclarecer os demais períodos, historicamente datados, como falsificadores de nossa mais original e autêntica estrutura trágica. Pois se o que se persegue é o anonimato, a escrita não poderia ser mais a tentativa de expressão de seu ser verdadeiro.⁸⁸

Em a *História da Loucura* não haverá ontologia possível de nossa linguagem sem a pressuposição de um impensado de nossa cultura recuperado por específicos autores. Em outras palavras, o modernismo literário representado por tais arautos positivos de uma linguagem mais originária da loucura personificou a crise cética de Michel Foucault. Pois afinal, acerca deles a arqueologia não suspende seu juízo (*epoche*), assim como o fez perante os demais saberes racionais; pelo contrário, neles ela encontra – e por isso mesmo cessa justamente aí a sua *sképsis* – um modo totalmente centrífugo e diferente de enunciação da linguagem que esta própria “nova maneira de escrever a história”, em seu teor centrípeto, não fora contudo capaz de escrever. Ao invés de prosseguir indefinidamente com sua postura cética e interrogativa, Foucault, que desde então já pretendia seguir o rumo ditado por Samuel Becket, acabou por encontrar justamente uma ética intelectual para sua escrita que ainda soçobrava na autenticidade autoral conferindo assim um *telos* ao seu programa intelectual. Ao invés de prosseguir em direção a essa região vertical e perigosa na qual a interpretação se vê ameaçada de desaparecer como interpretação ocasionando o desaparecimento do próprio intérprete, a linguagem

ainda como repressivo, mas que agora passará a exercer o papel de resistência em relação a um poder produtor de repressão.

⁸⁸ Vê-se pelo exposto que a arqueologia ainda não formulou uma nova definição do intelectual que abandona suas costumeiras pretensões de universalidade em prol de um papel específico: “Penso que os intelectuais – se é que esta categoria existe ou se é que deve existir ainda, o que não é certo, o que talvez não seja desejável – renunciam às suas velhas funções proféticas. E por isto, não penso apenas na sua pretensão a dizer o que se vai passar, mas na função do legislador à qual eles aspiraram durante tanto tempo. [...] O sábio grego, o profeta judeu e o legislador romano continuam a ser modelos que assediam aqueles que, nos nossos dias, fazem profissão de falar e escrever. Sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, aquele que assinala nas inércias e coerções do presente os pontos de fraqueza, as aberturas, as linhas de força, aquele que, sem cessar, se desloca, que não sabe ao certo

arqueológica termina por não possuir nem o mesmo mérito, nem a mesma estrutura de linguagem de seus heróis, pois afinal ela não alcança inteiramente a mesma pretensão de anonimato que caracteriza a escritura moderna. Parafraseando a epígrafe citada no início do capítulo anterior: para fazer falar esta loucura anonimamente seria necessário ter o mesmo talento (ou a mesma linguagem) desses poetas.

Esta primeira forma de análise arqueológica levada a cabo pelo autor não é apenas e senão a interpretação do processo histórico de racionalização da loucura em seu “devir horizontal” sob a ótica constante de seu afrontamento vertical com uma suposta estrutura trágica e hierática; do confronto entre “as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico.”⁸⁹ Pois essa experiência literária tão valorizada por Foucault exige que nos defrontemos verticalmente com os perigos da loucura. Em suas próprias palavras, a arqueologia é antes o estudo de

“Uma região, sem dúvida, onde se trataria mais dos limites do que da identidade de uma cultura. Poder-se-ia fazer uma história dos *limites* – desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior; e, ao longo de sua história, esse vazio escavado, esse espaço branco pelo qual ela se isola a designa tanto quanto seus valores. Pois seus valores, ela os recebe e os mantém na continuidade da história; mas nessa região de que queremos falar, ela exerce suas escolhas essenciais, ela faz a divisão que lhe dá a face de sua positividade; ali se encontra a espessura originária na qual ela se forma. Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limite é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história. Então, encontram-se

onde estará ou o que pensará amanhã, porque está por demais atento ao presente.” (Foucault, *Le Nouvel Observateur*, n. 644).

confrontados, em uma tensão sempre prestes a desenlaçar-se, a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica.”⁹⁰

A história trágica é a história arqueológica através da qual se recorda as escolhas essenciais desde as quais uma cultura se define menos como afirmação de sua identidade constituída e mais como a recusa daquilo que doravante não mais é ela; por intermédio dessas “experiências-limite” além das quais somente os conteúdos positivos lograrão manter-se estáveis. O tempo histórico que imporá o silêncio horizontal através do qual a psiquiatria logrará constituir-se como "monólogo da razão sobre a loucura", confinado-a em doença mental em nossos dias, não é pois uma supressão total de sua diferença, é antes ou apenas uma ocultação dela. A loucura, deste modo, além de mera figura histórica negativa e interpretada como ausência de obra pelos saberes racionais, é também uma experiência originária, positiva, confiscada e ocultada pela razão; sobre a qual a investigação arqueológica intenciona realizar a hermenêutica de suas "fundações secretas", de sua verdade mais imemorial pois sem nenhuma recordação amparada na linguagem de razão. Nessa essência da loucura, identificada na “experiência trágica”, encontra-se o critério de julgamento e avaliação das formas de loucura assumidas historicamente pela razão. Daí a inexistência concreta de nominalismo no que tange ao *leitmotiv* da prática arqueológica de Michel Foucault em *História da Loucura*.

Partindo dessas experiências extremas da linguagem literária, e não de verdades científicas terminais, pode-se operar portanto uma história da loucura não mais considerando seu devir horizontal como um progresso de racionalidade, e sim reinterpretando numa dimensão vertical todas as suas formas históricas ao relacioná-las com o retorno na modernidade dessa

⁸⁹ (Foucault, *Folie et déraison*; in *Dits et écrits I* p.190).

⁹⁰ (Foucault, *Ibidem*, p.189).

experiência trágica original. Essa história das formas negativas assumidas pela loucura realiza uma “recorrência às avessas” – isto é, a um passado mais que arcaico acerca do presente – ao creditar positivamente a este déficit da razão instrumental a referência positiva que possibilita ao arqueólogo julgar a produção teórica sobre a loucura. É sobre o direito de Foucault reivindicar para dentro de nossa cultura uma palavra que se situe no **exterior** dos limites impostos pela razão, de uma experiência da loucura localizada fora do escopo histórico, ou de uma linguagem que não escolha parcialmente pela razão *versus* a loucura, que estamos indagando.

No instante atual desse retorno da origem da linguagem, toda a nossa forma recuada, moderna ou psiquiátrica, de pensar a loucura perde sua razão de ser, sua justificativa racional e horizontal em que estava amparada. Foucault não está, aqui, tão somente tentando reivindicar uma escrita diferente, um outro lugar pelo qual pudéssemos desfazer nossas certezas positivas do presente. É verdade que **de fato** ele também o está; muito embora seja preciso perceber que a maneira de reivindicá-la não obedece **de direito** ao mesmo espaço conceitual em que a arqueologia localiza essa escrita. Pois ainda que seu pensamento incida sobre o presente e nasça nele enraizado, o espírito de suas *démarches* recusa-se a permanecer adstrito a nossa época desejando operar um outro sentido, uma outra interpretação histórica de nossa atualidade desabonadora de seus prejuízos humanistas e representativos. O deslizamento de sua pena por verdades já constituídas obedece ao intuito de abalar tudo o que nos seja apresentado como pronto e necessário. Retomar em seu projeto a linguagem da razão corresponderia a transigir com a anulação da loucura ao mutismo, contemporizando com a ordem da razão que torna a loucura cativa. Daí a necessidade de introduzir em seus estudos a justaposição de textos de ficção literária e de textos de análise, a fim de libertar nossa linguagem do triunfo de uma subjetividade antropológica a que tanto se opunha os escritos de Michel Foucault. Em verdade,

melhor dizendo, essa justaposição encontra-se no mais das vezes misturando de maneira apressada elaborações de cunho analítico com conclusões retóricas de ordem prática.

A esse propósito, é relevante notar o viés pouco acadêmico da pena arqueológica ao assumir uma posição bastante definida e militante em relação ao seu objeto de estudo: a linguagem. Pois escrever, para Foucault, é um ato que obedece a uma estratégia bem definida, procurando produzir efeitos em seu interlocutor, conseguir uma vitória reintroduzindo a disputa retórica do discurso no interior mesmo do campo da análise. A concepção em jogo nessas páginas do discurso arqueológico é a de que a verdade não pode ser atingida sem a introdução de certas práticas que alternam o modo historicamente constituído do ser do sujeito. O leitor de Foucault, o Outro a quem se endereçam suas longas investigações, passa a ser intermitentemente constrangido a transformar seus hábitos e concepções mediante a técnica argumentativa da escrita arqueológica. Um hábito é sempre uma disposição de expectativa em relação a alguma coisa que se repete. Ele só se realiza mediante uma situação presente que recupera do passado o critério a fim de emitir seus juízos acerca do futuro. Ora, mas já disséramos mais acima no capítulo anterior que coubera a Foucault, a partir de Lévi-Strauss, o papel de reintroduzir uma nova dimensão do mito reveladora do inconsciente de nossa linguagem no avesso da consciência de si. Seu intuito, neste sentido, consiste em se valer da surpresa do leitor, de seu preconceito e resistência em encarar um texto antigo como um relato sério e objetivo dos fatos, para transformar esse mesmo preconceito em crítica demolidora de sua presunçosa e moderna suposição de cientificidade. E nisso ele pretende estar muito mais ao lado dos sofistas do que dos filósofos.⁹¹ Enquanto estes últimos situar-se-iam ainda numa estrutura representativa da verdade,

⁹¹ Acerca da necessidade histórica de se desembaraçar de uma postura filosófica, Foucault responderá exemplarmente o seguinte: “Ora, o senhor disse no começo que eu era filósofo. Isso me embaraça e gostaria de começar por esse ponto. Se essa palavra me faz dar uma parada, é porque eu não me considero filósofo. Não é falsa modéstia. Trata-se, antes, de uma das características fundamentais da cultura ocidental há 150 anos: a filosofia, hoje,

desprezando a força persuasiva da palavra falada, a referência arqueológica a um uso retórico da palavra – via introdução de elementos extra-filosóficos em sua escrita – serve à finalidade de proporcionar uma desfamiliarização do seu leitor com o estatuto de uma linguagem da qual o arqueólogo ansiava por se libertar. Quando Michel Foucault toma então partido dos sofistas ou dos literatos, quer de um Cálicles e de um Trasímaco ou quer seja de um Blanchot, contra Platão – pois para a doutrina socrático-platônica o *logos* grego já possuía contrário – ele não o faz apenas a título provocativo; mas para reatar romanticamente com a autenticidade loquaz de nossas origens culturais.⁹² Enquanto representantes da arte dionisíaca, ao libertarem-se da aparência em seus sofrimentos e suas contradições (vide o exemplo do teatro da crueldade de um Artaud), esses escritores reproduzem para Foucault a imagem fiel de um Uno primordial, sem palavra nem conceito, fazendo da subjetividade apenas uma mero fenômeno ilusório.

Obviamente que não se trata de atribuir aqui ao filósofo e ao personagem Platão qualquer responsabilidade na exclusão com uma linguagem originária da loucura, imputação um pouco ridícula para o ponto de vista arqueológico, aliás. Trata-se antes de situá-lo apenas como o nome de um momento de ruptura de um conjunto coerente e da inauguração de um novo sistema de racionalidade, ou seja, o lugar de uma passagem entre dois tipos de historicidade. Uma primeira temporalidade de curta duração, em que a relação entre a “Razão-Desrazão” ainda não se estabelecia por contrariedade e exclusão, e uma segunda forma de temporalidade de longa duração, para falar em termos braudelianos, em que já nos familiarizamos com o conceito de desrazão aparecendo como a alteridade contrária e anti-tética da razão. Para aplacar uma “caótica

não passa de um ofício de professor universitário. Desde Hegel, a filosofia é ensinada por universitários cuja função consiste menos em praticar a filosofia do que ensiná-la. O que outrora se referia ao mais elevado pensamento no Ocidente decaiu, hoje, para o nível da atividade considerada como a que tem menor valor no domínio da educação: este fato prova que a filosofia provavelmente já perdeu seu papel, sua função de autonomia.” (Foucault, *Folie, littérature, société* in *Dits et écrits I*; p.973).

e ameaçadora” linguagem comum à razão e à loucura, o discurso racional constituiu-se como uma vontade de verdade que assinala nossa cultura desde a postura anti-sofística de Sócrates. Assim, Sócrates, em seu proverbial isolamento e imobilidade de pensamento a que nenhuma agitação lograva perturbar (*sophrosine*), teria sido o primeiro a designar um *limite* ao nosso pensamento legitimando seu aspecto sereno e reflexivo, privando-o pois do caráter de radicalidade imediato próprio às suas origens trágicas.⁹³ Pois foi primeiramente através dos *Diálogos* de Platão que pudemos enxergar com olhar retrospectivo o primeiro passo de um deslocamento do *Logos* se reorganizando em torno da questão da verdade representativa, em torno de uma racionalidade fundada pela filosofia grega e na qual nós viemos a nos reconhecer posteriormente.⁹⁴ Reencontra-se novamente aqui a idéia nietzscheana de que o primeiro episódio da história da verdade na cultura ocidental corresponde ao momento de nascimento do paradigma platônico. Desta feita, o platonismo não deixa de ser considerado como o momento de reorganização de toda a antiga sabedoria anterior a Sócrates num movimento único de conhecimento em que se desenvolve o que poderíamos chamar de “racionalidade”. Enquanto a filosofia platônica irá ”humanizar-se” numa dialética tranquilizadora tal como a de Sócrates –

⁹² Acerca de uma outra relação mais original que a cultura grega manteve com a loucura, conferir o estudo feito por Peter Pál Pelbart, extraído de uma análise dos *Diálogos* do próprio Platão, em *Mania e Logos (A Desrazão na Grécia Antiga)* in *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura*..

⁹³ Surpreendente homologia estrutural entre o pensamento de Foucault em *História da Loucura* e *A Origem da tragédia de Nietzsche* pode ser constatada através da seguinte citação: “Quem observar que depois de Sócrates, esse mistagogo da ciência, as escolas filosóficas se sucedem umas às outras, como as ondas se sucedem às ondas, quem admirar essa universal avidez de saber que se manifestou, com um poder imprevisível, em todas as esferas do mundo civilizado, e que, impondo-se a todos como o verdadeiro dever do homem inteligente, conquistou para a ciência o verdadeiro lugar que ela ainda ocupa, porque ninguém conseguiu ainda desalojá-la, quem estiver diante desse universal desejo de conhecer [...] não poderá deixar de ver em Sócrates o ponto solistocial e a coluna em torno da qual gira a história do mundo.” (Nietzsche, *A Origem da Tragédia* p.113).

⁹⁴ Melindrosa questão em que enveredamos agora. Em toda a década de 60, a única possível referência de Foucault a Platão, através da figura de Sócrates, encontra-se na citação do primeiro prefácio de *História da Loucura* realizada acima. Mais tarde, em *A Ordem do Discurso*, Foucault retornará a comentar essa relação de Platão com o discurso sofístico. “Eis que um século mais tarde a verdade mais alta já não residia no que *era* o discurso ou no que *fazia*, mas no que *dizia*: chegou um dia em que a verdade deslocou-se do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação com sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa partilha estabeleceu-se, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; partilha nova, visto que

numa prática do *logos* que o consagrava exclusivamente ao conhecimento da verdade (conhecimento de si ou *gnôthi seautón*) e em que toda multiplicidade era já selecionada a partir da identidade de um modelo ideal (*eidós*) – o discurso sofisticado do arqueólogo, colocando-se retoricamente atrás da filosofia, pretende ser um jogo de linguagem, ao mesmo tempo de combate social e político, que procura nos reenviar para o lugar “onde nossa cultura operou algumas de suas escolhas originais”.⁹⁵

Daí o inusitado recurso de Foucault, quando se refere à literatura, a noções que parecem remontar a um fundo metafísico de história continuista, como as de anúncio, prefiguração ou antecipação. São ilustrativas a respeito dessa retorização do espaço filosófico as linhas dedicadas em *História da Loucura* à fala do *Neveu de Rameau* – de quem os modernos literatos serão os herdeiros⁹⁶ – que já no século XVIII alegorizava abreviadamente, de modo mais profundo e análogo ao papel de *Juliette e Justine* do Marquês de Sade em *As Palavras e as Coisas*, o movimento que percorrerá a História. No paradoxo histórico de sua própria existência – de um antes que anuncia um depois que já estava nele contido virtualmente, e de um depois que não faz senão reescrever um antes que já o exprimia – o *Sobrinho* esboçava a grande linha

doravante o discurso verdadeiro já não é o discurso precioso e desejável, visto que já não é o discurso ligado ao exercício do poder. O sofista é expulso.” (Foucault, *A Ordem do Discurso*, p.17-18).

⁹⁵ Diferentemente da postura sofisticada de Foucault ao se referir à literatura, Sócrates nos *Diálogos* de Platão nunca toma a palavra com a finalidade de persuadir, de impor-se pela força, mas para buscar a verdade no movimento convergente de sua dialética harmonizadora dos opostos. É o que se pode observar também numa citação do *Prefácio à transgressão* de 1963 em que Foucault opõe escrita literária e linguagem filosófica. “É exatamente o inverso do movimento que tem sustentado, desde Sócrates sem dúvida, a sabedoria ocidental: a esta sabedoria a linguagem filosófica promete a unidade serena de uma subjetividade que triunfaria nela, estando por ela e através dela inteiramente constituída.” (*Prefácio à transgressão* p.271 in *Dits et Écrits I*).

⁹⁶ “Ora, aquilo que *Le Neveu de Rameau* já indicava, e depois dele todo um modo literário, é o reaparecimento da loucura no domínio da linguagem, de uma linguagem onde lhe era permitido falar na primeira pessoa e enunciar, entre tantos propósitos inúteis e na gramática insensata de seus paradoxos, alguma coisa que tivesse uma relação essencial com a verdade. Essa relação começa agora a desembaraçar-se e a oferecer-se em todo o seu desenvolvimento discursivo. Aquilo que a loucura diz de si mesma é [...] uma verdade do homem, bastante arcaica e bem próxima, silenciosa e ameaçadora: uma verdade abaixo de toda verdade, a mais próxima do nascimento da subjetividade e a mais difundida entre as coisas.” (Foucault, *História da Loucura*, p.510 – H. F. 535).

interrompida da loucura que atravessa o livro de ponta a ponta: qual seja, o reaparecimento da loucura no domínio da linguagem.

”Qual é, assim, a significação dessa existência desatinada figurada pelo *Neveu de Rameau*, de um modo ainda mais secreto para seus contemporâneos porém decisivo para nosso olhar retrospectivo? É uma existência que mergulha bem longe no tempo [...] anunciando também as formas modernas do desatino (*desrazão*), as que são contemporâneas de Nerval, Nietzsche, e Antonin Artaud. Interrogar o *Neveu de Rameau* no paradoxo de sua existência tão evidente e, no entanto, despercebida no século XVIII, é colocar-se ligeiramente atrás em relação à crônica da evolução. Mas é, ao mesmo tempo, permitir-se perceber, em sua forma geral, as grandes estruturas do desatino (*desrazão*, grifo nosso) – as que dormitam na cultura ocidental, um pouco abaixo do tempo dos historiadores. E talvez o *Neveu de Rameau* nos mostrará rapidamente [...] o que existe de mais essencial nas modificações que renovaram a experiência do desatino (*desrazão*) na era clássica. É preciso interrogá-lo como paradigma abreviado da História. E dado que, durante a duração de um relâmpago, ele esboça a grande linha interrompida que vai da Nau dos Loucos às últimas palavras de Nietzsche e talvez até às vociferações de Artaud.”⁹⁷

Todavia, é preciso dizer também que o lirismo retrospectivo dessas suas referências retóricas não recai sobre a alteridade de um futuro feliz, mas sim sobre a identidade

⁹⁷ (Conferir ainda: “A história que teremos de escrever nesta última parte aloja-se no interior do espaço aberto pela fala do *Neveu* – mas, evidentemente, ela estará longe de abranger inteiramente esse espaço. última personagem em quem loucura e desatino (*desrazão*) se reúnem, o *Neveu de Rameau* é aquele no qual o momento da separação é prefigurado, igualmente.” Foucault, *História da Loucura*; p.342 – H. F. p.364. “Nessas poucas páginas de Diderot, as relações entre razão e desatino (*desrazão*) assumem um novo rosto. O destino da loucura no mundo moderno está

de um presente senão feliz, ao menos não humanista. Embora exterior, a literatura moderna não é algo que se encontra arqueologicamente situada no futuro, pelo contrário, sua própria existência e permanência oculta ao longo dos séculos atesta que ela é uma realidade presente mas que não se encontra plenamente acabada. Uma utopia lírica, portanto, transcenderia o real apreendendo-o como ponto futuro, já que de certa forma ela é sempre um projeto inacabado. Já o programa a que Foucault nos remete, ao seu turno, aponta para o presente, solo profundo de seus escritos arqueológicos, para uma certa idéia de literatura e de linguagem contra-representativa. A superação e a transgressão dos limites da idade moderna está contido no interior da própria cultura que a elabora. Não é apenas ou simplesmente da afirmação de uma irreduzível diferença ao nosso modo de pensar ou a qualquer forma de universalidade possível, portanto, que estamos tratando!

Por mais que o diagnóstico fornecido dessa loucura originária, recuperada por tais poetas consoante a arqueologia, volta e meia a situe para fora (*déhors*) do escopo da história, o lugar a partir do qual Foucault escreve não está inserido senão para dentro desse espaço. Por mais que de fato toda a sua argumentação suponha a existência de uma loucura primeira e metafísica, ela visará resgatar antes a estrutura trágica de sua própria partilha, da recusa da desrazão e não de sua presença. Ele está a par, pois, de que não existe acesso a uma pura desrazão, a uma primitiva e pré-histórica essência da loucura, mas apenas à região de confronto entre a razão e desrazão neste ou naquele determinado contexto histórico. A experiência a ser reencontrada pelo arqueólogo além das positivities científicas não deve pois ser compreendida como a experiência da loucura por ela mesma. Daí porque seu projeto crítico das condições de possibilidade de uma psicologia pôde estar associado à suposição metafísica de uma loucura

aí estranhamente prefigurado, e já quase iniciado. A partir daí, uma linha reta traça esse improvável caminho que vai logo até Antonin Artaud.” *História da Loucura* p.344 H.F p.366).

originária. Na falta de sua pureza primitiva, o viés vertical do arqueólogo só nos levará até a região fundamental em que razão e loucura estão em troca perpétua, confusamente implicadas existindo uma para outra em sua obscura raiz comum. Momento paradoxal em que loucura e razão estão ligadas pelo que já as separa e pelo qual pode se perceber o que as mantém, tal qual o *logos* grego, ainda em oposição. Seu movimento não implica pois um salto qualitativo para fora da história, mas apenas para baixo dela em direção à região onde nossa cultura exerce suas “escolhas originais” e onde nossa história se constitui. *Ipsa facto*, sua escrita infelizmente não obedece ao mesmo modo de intransitividade e auto-referência daquele pensamento vindo do **exterior**, de fora, excedente aos nossos limites históricos.

Não será pois mediante a ambição de alcançar uma heterotopia impossibilitadora de qualquer hermenêutica, de um outro espaço pelo qual sejamos capazes de descrever nosso *topos*, nesse local anônimo e **exterior** em que o próprio Foucault pretendia pensar nossa cultura e onde supostamente como leitores nos situaríamos, que poderemos entrever o lugar a partir do qual ele escrevia essa *História da Loucura*. Como um movimento de resistência e de contestação dos valores dados historicamente, a literatura abre um espaço novo em nossa cultura que despersonaliza todo aquele que tente se fixar na identidade da função subjetiva do autor. Porém, Foucault não foi capaz de seguir o mesmo caminho da literatura. Em jargão antropológico, poderíamos afirmar que a permanência de sua posição de escritor numa nostalgia de um mundo anterior à partilha histórica, e suas referências míticas a uma linguagem mais originária, não consegue ritualizar ou celebrar a mesma prática poética da literatura, recuperadora de uma linguagem não representativa, de um espaço de não-cartesianismo no pensamento moderno.

Retomamos, sem querer desta maneira, a inolvidável questão, já proposta e retomada previamente nesse texto por Derrida, sobre a entrada de seu discurso numa forma

específica de temporalidade historicamente datada. Se contudo esta questão era concernente ao discurso arqueológico, os mesmos escritos literários tão valorizados por Foucault escapam de sua ótica. Acerca da futura e mítica inserção de todo o nosso discurso ocidental em uma outra forma de temporalidade, pressagiada arqueologicamente em seus augúrios – talvez feliz e não antropológica ao mesmo tempo – de uma nova modalidade de enunciação da linguagem, da criação de um espaço onde o sujeito que escreve enfim conseguiria desaparecer, correspondente tão somente ao espírito mas não à letra da arqueologia operada entrementes em *História da Loucura*, ele dirá num artigo publicado em 1964 e intitulado *A Loucura, a Ausência de Obra*, o seguinte:

“Não se saberá mais como o homem pôde colocar a distância esta figura de si mesmo, como ele pôde fazer passar para o outro lado do limite aquilo mesmo que era apegado a ele e ao qual ele era apegado. Nenhum pensamento poderá mais pensar esse movimento no qual, bem recentemente ainda, o homem ocidental tomava sua latitude. É a relação com a loucura (e não um saber sobre a doença mental ou uma atitude diante do homem alienado) que será para sempre perdida. Saberemos apenas que nós outros, ocidentais idosos de cinco séculos, fomos sob a superfície da Terra essas pessoas que, dentre outros traços fundamentais, tiveram este, o mais estranho de todos: mantivemos com a doença mental uma relação profunda, patética, difícil talvez de formular para nós mesmos, mas impenetrável a qualquer outra, e na qual experimentamos o mais vivo de nossos perigos, e, talvez, nossa verdade mais próxima. Dir-se-á não que estivemos *a distância* da loucura, mas *na distância* da loucura. Assim, os gregos não estavam afastados da *hybris* porque a

condenavam, eles estavam, antes, no afastamento dessa desmesura, no coração desse lugar longínquo onde eles a mantinham.”⁹⁸

É obedecendo portanto ao ímpeto de colocar-se o mais próximo possível do horizonte da loucura a fim de resgatar sua linguagem primitiva, justamente por estarmos situados ainda *a distância* dela e localizados em seu mesmo espaço, e não *na distância* futura ou fora (*dehors*) dela a partir da qual não seria mais possível valorizarmos heroicamente uma ruptura transgressiva e liberalizadora de nosso *topos*⁹⁹, que Foucault escreve seu livro. Pois ele está abrindo no artigo acima citado, por intermédio de um recurso, toda uma “janela de imaginário ao **nosso** pensamento” mediante a qual pudéssemos entrever doravante uma nova forma em que toda a nossa relação histórica com a loucura estivesse enfim prestes a ser apagada. Desfazendo retoricamente nossos critérios habituais de pensamento e de representação historicamente constituídos acerca da loucura (*epoché*), ele procura mais uma vez armar seu discurso das surpresas necessárias com o intuito de pregar uma armadilha em seu leitor e retirá-lo assim de seus preconceitos habituais. Não obstante, precisamente pela necessidade de abrir em sua escrita uma tal janela às nossas formas constitutivas de pensamento, e que surpreendentemente nos permitisse pensar o âmbito de um futuro anonimato possível para nossa linguagem, por seu discurso se enunciar **de direito** no modo condicional da dúvida (vide o uso de expressões como

⁹⁸ (Foucault, *A Loucura, a Ausência de Obra*; p.212).

⁹⁹ Como justificativa para esta afirmação, segue-se a citação das palavras com que Foucault inicia seu artigo, por intermédio de um “talvez”, abrindo uma enorme janela de imaginário ao nosso pensamento: “Talvez, um dia, não saibamos mais muito bem o que pode ter sido a loucura. Sua figura terá se fechado sobre ela própria, não permitindo mais decifrar os rastros que ela terá deixado. Esses rastros mesmos, seriam eles outra coisa, para um olhar ignorante, além de simples marcas negras? Quando muito, farão parte de configurações que nós outros, agora, não sabemos desenhar, mas que serão, no futuro, os quadricúlos indispensáveis através dos quais nos tornaremos legíveis, nós e nossa cultura. Artaud pertencerá ao solo de nossa linguagem e não à sua ruptura; as neurose, às formas constitutivas (e não aos desvios) de nossa sociedade. Tudo o que experimentamos, hoje, sob o modo de limite, de estranheza ou do insuportável terá alcançado a serenidade do positivo. E o que esse Exterior designa para nós, atualmente, arrisque-se, de fato, a um dia designar-nos.” (Foucault, *A Loucura, a Ausência de Obra*; p.210).

talvez, como se, dir-se-á), Foucault devidamente termina por se situar **de fato** ainda no mesmo espaço tão familiar e próximo da loucura; ou seja, anterior a essa futura mutação e *à distância* da loucura.

“Mas, talvez, justamente essa mutação não nos pareça merecer nenhuma surpresa. Somos nós hoje que nos surpreendemos de ver comunicarem-se duas linguagens (a da loucura e a da literatura), cuja incompatibilidade foi construída por nossa história. A partir do século XVII, loucura e doença mental ocuparam o mesmo espaço no campo das linguagens excluídas (*grosso modo*, o do insensato). Ao entrar em um outro domínio da linguagem excluída (naquele fechado, sagrado, temido, erigido na vertical acima dela próprio, reportando-se a si em uma praga inútil e transgressiva, que chamamos de literatura), a loucura desenlaça seu parentesco, antigo ou recente segundo a escala que se escolha, com a doença mental.”¹⁰⁰

Muito embora Foucault esteja tentando interrogar neste artigo o ser da linguagem literária, cuja experiência estaria prestes a nascer e onde o que estaria em jogo seria o **exterior** de nosso pensamento, seu intuito primeiro em *História da Loucura*, não esqueçamos, fora antes o de resgatar o ser da loucura e da literatura em uma única identidade e em seu mesmo *topos*; ou seja, sua tarefa é a de sempre aproximar-se o mais possível dela a fim de enunciar sua linguagem poética em nosso presente. Daí sua ênfase romântica na necessidade visceral em construir uma outra identidade que se contraponha ao pólo dominador e repressivo de nossa civilização. Existindo uma decalagem entre o discurso racional do “*Círculo Antropológico*” e a própria

¹⁰⁰ (Foucault, *Ibidem*, p.219).

realidade de uma loucura subjacente, a proposta intelectual da arqueologia nesse período é a construção de uma outra identidade que ainda não é, mas que já se faz sentir presente ameaçando modificar nossas estruturas de pensamento historicamente adquiridas. A busca da autenticidade, de uma consciência crítica e reflexiva acerca dos condicionantes históricos da realidade humana e da racionalidade ocidental, atestam essa necessidade. Parafrasando um crítico literário do Brasil, Roberto Schwartz, tudo se passa como se as idéias racionais acerca da loucura estivessem fora de seu lugar apropriado.¹⁰¹ O caráter crítico de seu empreendimento a toda construção racional que historicamente fora realizada sobre a loucura, daí a relevância e a novidade trazidas por Michel Foucault em *História da Loucura*, insere-se dentro da perspectiva de uma procura de uma identidade própria, mais original, desalienada do contexto histórico no qual fora engendrada. Não obstante, este seu projeto só se tornou realizável justamente por sua pena se inserir na mesma temporalidade horizontal de nossa história tentando refazer, através dela, o caminho necessário ao retorno vertical desse recuo da linguagem originária da loucura.

Esta primeira história arqueológica é uma hermenêutica, ao não ser capaz de enunciar, ela mesma em seu discurso, essa experiência trágica da linguagem. Se por detrás das diferentes máscaras assumidas historicamente pela loucura jaz abaixo delas ainda algo de autêntico e valorizado, cuja voz murmurada devemos libertar, é porque se está tentando tornar novamente perceptíveis os lugares de origem dessa separação inicial entre loucura e razão, dessa “decisão heterogênea ao tempo da história mas inapreensível fora dele”, como diziam as palavras de seu Prefácio. Dito de outro modo: o projeto de tornar audível no que foi falado superficialmente sobre a loucura aquilo que profundamente não foi dito acerca dela, obedece à

¹⁰¹ Referimo-nos ao já clássico ensaio sobre a literatura brasileira no século XIX intitulado “*As idéias fora do lugar*” publicado em “*Ao vencedor as batatas!*”.

decifração de um linguagem que, aliás, só a literatura moderna fora capaz de realizar o autêntico retorno. Todo o seu discurso se estrutura a partir dessa posição determinada.

“O que se passa atualmente está ainda sob uma luz incerta para nós; entretanto, podemos ver desenhar-se em nossa linguagem um estranho movimento. A literatura (e isso depois de Mallarmé, sem dúvida) está prestes, pouco a pouco, a tornar-se, por sua vez, uma linguagem cuja fala enuncia, ao mesmo tempo em que ela diz e no mesmo movimento, a língua que a torna decifrável como fala. [...] Daí [...] essa estranha vizinhança da loucura com a literatura, à qual não se deve atribuir o sentido de um parentesco psicológico enfim posto a nu. Descoberta como uma linguagem, calando-se na sua superposição a si própria, a loucura não manifesta nem relata o nascimento de uma obra (ou de alguma coisa que, com a genialidade ou com a chance, teria podido tornar-se uma obra); ela designa a forma vazia de onde vem essa obra, quer dizer o lugar de onde ela não cessa de estar ausente, no qual jamais a encontramos porque jamais ela aí se encontrou. [...] Mas, depois de Raymond Roussel, depois de Artaud, é também o lugar do qual se aproxima a linguagem da literatura. Mas a linguagem (da literatura, grifo nosso) não se aproxima dela (a loucura, grifo nosso) como de alguma coisa que teria a tarefa de enunciar. É tempo de se aperceber que a linguagem da literatura não se define por aquilo que ela diz, nem tampouco pelas estruturas que a tornam significante. Mas que ela tem um ser e é sobre esse ser que é preciso interrogar.”¹⁰²

¹⁰² (Foucault, *Ibidem*, p.217-218).

Vê-se por qual razão Foucault colocava sua escrita sob o signo, não do anonimato acerca desse ser como pretendia, mas dos autores dessa escrita literária que se articulava com a experiência originária da loucura. Seu projeto, hoje, só tem sentido justamente por intermédio daquilo que tenta se aproximar e pelas estruturas históricas que o tornaram significativo e significante para nós. Já a literatura moderna, por se dirigir intransitivamente às fontes da linguagem mesma – daí seu caráter auto-referencial e intransitivo – perfaz o retorno histórico dessa experiência trágica em nossos dias. Não obstante essa promessa hermenêutica encontrada pela letra foucaultiana, de retorno para dentro do espaço da história de sua mais verdadeira diferença, possa muito bem configurar-se para nós como uma hermenêutica da identidade, tal qual a antropologia filosófica, pode-se dizer, ainda assim, que ela modifica todo o sentido habitual de nosso devir histórico; fazendo com que pensemos de um modo totalmente diferente nossa habitual relação com a loucura tal como historicamente consolidada em doença mental. Pois esta é uma exigência a que tenta responder a ética intelectual da arqueologia: a de pensar de outra forma o novo. Em outras palavras, fora mediante o cruzamento de uma estrutura transcendental da loucura com os seus valores sobremaneira investidos empiricamente na razão que a descrição das condições de possibilidade históricas desse silêncio (desde seus primórdios até a psiquiatria) constituiu-se como a tentativa arqueológica de restauração e "recordação" de algo sem memória: de uma mesma estrutura da linguagem comum à razão e loucura.

A devolução aos saberes discursivos de sua fonte escondida, procurada por Foucault ao longo das páginas de *História da Loucura* como seu real *leitmotiv*, percorre o mesmo itinerário horizontal traçado pela razão desde o século XVI até os nossos dias em seus

desencontros, esboçados em cada uma de suas etapas ou em cada descontinuidade assinalada, com essa decisiva e perpendicular experiência originária da loucura.¹⁰³

“Foi ela que as últimas palavras de Nietzsche e as últimas visões de Van Gogh despertaram. É sem dúvida ela que Freud, no ponto mais extremo de sua trajetória, começou a pressentir: são seus grandes dilaceramentos que ele quis simbolizar através da luta mitológica entre a libido e o instinto de morte. É ela, enfim, essa consciência, que veio a exprimir-se na obra de Artaud, nesta obra que deveria propor, ao pensamento do século XX, se ele prestasse atenção, a mais urgente das questões, [...] nesta obra que não deixou de proclamar que nossa cultura havia perdido o berço trágico desde o dia em que expulsou para fora de si a grande loucura solar do mundo [...]. Enfim, são essas descobertas extremas, e apenas elas, que nos permitem, atualmente, considerar que a experiência da loucura que se estende do século XVI até hoje deve sua figura particular, e a origem de seu sentido, a essa ausência, a essa noite e a tudo que a ocupa. A bela retidão que conduz o pensamento racional à análise da loucura como doença mental deve ser reinterpretada numa dimensão vertical; e neste caso verifica-se que sob cada uma de suas formas ela

¹⁰³ Seguindo e não se esquecendo de recordar este mesmo ponto (o que, aliás, é um hábito saudável porém pouco encontrado em muitos comentadores na literatura) essencial para compreensão do pensamento de Michel Foucault, Roberto Machado, em seu segundo livro sobre a arqueologia, ao lançar a tese de que haja uma homologia estrutural entre *História da Loucura* e *O nascimento da tragédia* de Nietzsche, afirmará também que Foucault elaborou um juízo de valor positivo acerca da loucura capaz de avaliar, por sua vez, as teorias históricas sobre a loucura: "se Foucault pôde não partir de verdades terminais e usar uma linguagem sem apoio em uma razão psiquiátrica, psicológica ou psicanalítica, sem, ao mesmo tempo, se ter contentado em realizar uma história meramente factual, descritiva, é porque partiu do que, inspirado em Nietzsche, chamou de 'experiência trágica da loucura', pensada como um valor positivo capaz de avaliar as práticas históricas sobre a loucura; para isso procurou, como é dito no prefácio, 'reencontrar, na história, o grau zero da história da loucura' [...] Sob a separação da razão e da loucura, origem da linguagem excludente da razão sobre a loucura, Foucault detecta e utiliza criticamente um tipo mais fundamental de linguagem, uma linguagem do outro, que é voz, rumor, murmúrio, abafado mas não destruído, e se manifesta transgressivamente em criadores trágicos como Nietzsche." (Machado, Roberto; *Foucault, a filosofia e a literatura* p.24 - 27).

oculta de uma maneira mais completa e também mais perigosa essa experiência trágica que tal retidão não conseguiu reduzir.”¹⁰⁴

¹⁰⁴ (Foucault, *História da Loucura*. P.29 – H. F. p. 40).

Capítulo IV

A Experiência da Loucura dentro da História (Da Renascença ao Silêncio do Internamento)

“Entre a grande continuidade da *Ursprung* descrita por Schopenhauer e a ruptura que caracteriza a *Erfindung* de Nietzsche há uma oposição fundamental.” (Foucault in *A Verdade e as Formas Jurídicas*)

Abordamos nos capítulos anteriores a posição temática da arqueologia em *História da Loucura* mediante o questionamento dos seus possíveis dilemas e das aporias inerentes a este empreendimento. Trata-se agora, contudo, de inserirmo-nos no percurso que nos delega o arqueólogo ao longo de suas diferentes etapas nos remetendo até os dias atuais. Essa digressão pela estratégia descritiva pretende delinear a especificidade e os pressupostos de Foucault nesse momento de sua trajetória filosófica. Nunca é demais frisar ao leitor que o seu intuito em *História da Loucura*, seja qual for o papel executado pelas discontinuidades entre os períodos históricos datados em seus trabalhos posteriores, é o de mostrar como diferentes relações estabelecidas pelos processos racionais com uma mesma e única “experiência trágica”

da loucura se concatenam e unificam todo o processo argumentativo da arqueologia. Em outras palavras, é sempre necessário levantar a interrogação de como as análises estruturais de diversos saberes executadas por Foucault, desde o Renascimento passando pela época clássica, puderam providenciar as bases de nossa moderna concepção positivista acerca da loucura como doença mental. Pois será Foucault mesmo o responsável por destacar insistentemente a importância acerca da continuidade e da descontinuidade entre as concepções clássicas e modernas da loucura. Retenhamos porém a resposta a essas interrogações em suspenso (*epoché*), a fim de que possamos adentrar na disposição manifesta dos discursos percorridos pela arqueologia.

Obedecendo ao ímpeto, portanto, de extrair a loucura de seu mutismo e devolvê-la à cultura ocidental, Foucault nos reconstitui um caminho que se inicia anteriormente ao período clássico do racionalismo do século XVII – a Renascença – nos conduzindo até a nau dos loucos no fim da época medieval. Embora o objetivo central de seu livro seja a comparação, assim como em suas obras posteriores, entre o clássico e o moderno, o estudo da época renascentista serve como baliza e pano de fundo das relações alternantes entre loucura e razão. Com essa finalidade, Foucault analisa a realidade e o sentido dessa *Nau dos Insensatos* (*Narrenschiff*) que aparece na literatura do século XVI como a inquietude da loucura no mundo. Explorando a elaboração literária da época, Foucault apreende o século XVI e sua nau por diversos planos: a pintura, os discursos e seus ritos. Expulsos das cidades e condenados a vagar de um canto a outro a bordo da *Stultifera Navis* de Bosch, o destino dos loucos e sua busca de sanidade eram então confiados a seus barqueiros; o único prumo num mundo em que a loucura era aprisionada nessa estranha forma conjunta de exclusão e inclusão.

“É para o outro mundo que parte o louco em sua barca louca; é do outro mundo que ele chega quando desembarca. Esta navegação do louco é simultaneamente a divisão rigorosa e a Passagem absoluta. Num certo sentido, ela não faz mais que desenvolver, ao longo de uma geografia semi-real, semi-imaginária, a situação *liminar* do louco no horizonte das preocupações do homem medieval – situação simbólica e realizada ao mesmo tempo pelo privilégio que se dá ao louco de ser *fechado* às portas da cidade: sua exclusão deve encerrá-lo; se ele não pode e não deve ter outra *prisão* que o próprio *limiar*, seguram-no no lugar de passagem. Ele é colocado no interior do exterior, e inversamente. Postura altamente simbólica e que permanecerá sem dúvida a sua até nossos dias, se admitirmos que aquilo que outrora foi fortaleza visível tornou-se agora castelo de nossa consciência”.

E logo adiante:

“a água e a loucura estarão ligadas por muito tempo nos sonhos do homem europeu”.¹⁰⁵

Ao começar sua análise através do período do Renascimento, Foucault pretende atestar o início de um amplo e global processo de apropriação da loucura pela razão, que vai da passagem da indiferenciação “medieval-renascentista”, quando ambas travavam entre si um debate trágico e irônico, à especificação da loucura em nossos tempos. É em um processo orientado de deslocamentos e rupturas, no que tange a associação entre loucura e razão, que o

¹⁰⁵ (Foucault; *História da Loucura*, p.12 H.F. p.22). Num artigo publicado em 1963, Foucault irá insistir a respeito desta metafórica associação entre água e loucura no imaginário da cultura ocidental. “Na imaginação ocidental, a razão pertenceu por muito tempo à terra firme. Ilha ou continente, ela repele a água com uma obstinação maciça: ela só lhe concede sua areia. A desrazão, ela, foi aquática, desde o fundo dos tempos e até uma data bastante próxima. E, mais precisamente, oceânica: o espaço infinito, incerto; figuras moventes, logo apagadas, não deixam

arqueólogo está inserindo, desde o início de sua *démarche*, o seu leitor. No fim da Idade Média e até o Renascimento, o diálogo do homem com a loucura era um debate dramático que o afrontava com os poderes surdos do mundo e que revelava uma experiência fundamental e trágica da loucura na época. “Há muito mais coisas entre o céu e a terra do que sonha nossa vã filosofia” diria o enlouquecido Hamlet de Shakespeare. Até a época da Renascença, a sensibilidade social à loucura estava inegavelmente ligada à presença de transcendências imaginárias, a razão permeada osmoticamente pelo seu outro. A água e a navegação asseguravam esta posição simbólica da loucura que, juntamente do louco, circulavam em toda e em nenhuma parte do mundo no século XVI com seus poderes ameaçadores. Nesta época, os loucos não eram ainda internados, eles eram apenas deportados de suas cidades, embora ainda permitidos a vagar livremente pelos mares. As práticas associadas à suas partidas e embarques sugeriam tamanhos rituais de exclusão. O século XVI assumia o risco de expor-se e colocar-se em questão pela loucura sem, entretanto, conjurá-la totalmente para fora de seu espaço; ou seja, ele permitia ser invadido por essa estranha figura do Outro, o insano. Em essencial, ela era experimentada em estado livre, circulando como parte do cenário e da linguagem cotidianas como uma experiência que não se procurava ainda dominar, mas apenas exaltar.

Por sua vez, a constatação da presença da ironia, nas obras renascentistas da tríade Brant, Erasmo e Montaigne, revela já o incipiente aparecimento de uma consciência crítica acerca da loucura condicionando e possibilitando o início embrionário de um processo de dominação e confisco da loucura pela razão que, para Foucault, não se encerrou todavia. É com a Renascença portanto que começa o processo de desaparecimento da experiência trágica do

atrás delas senão uma esteira delgada e uma espuma; tempestades ou tempo monótono; estradas sem caminho” (Foucault; *L'eau et la folie* p.296 in *Dits et écrits I*).

insano, muito embora não tenha sido apagada ainda a reversibilidade que caracterizava a relação da razão com o seu outro: a loucura.

Não obstante o fato do século XVI mostrar-se exposto a tudo o que haveria de próximo entre a razão e a razão da loucura; aberto àquilo que poderia haver de reversível e semelhante entre essas duas vozes; daí a expressão dialética utilizada por Foucault para descrever a forma dessa consciência da loucura; é neste ponto inicial que aparece também uma consciência crítica da loucura possibilitando o fenômeno da ironia. Já não estamos mais em um ponto anterior e aquém ao espaço da separação entre razão e não-razão, uma estrutura ontológica de que nos falava o primeiro Prefácio de *História da Loucura*.

“Ali, loucura e não-loucura, razão e não-razão estão confusamente implicadas: inseparáveis, já que não existem ainda, e existindo uma para a outra, uma em relação à outra, na troca que as separa.”¹⁰⁶

Pelo contrário, estamos agora em outra estrutura: a da irônica sátira catorze de Régnier¹⁰⁷ onde Foucault localiza a precipitação histórica da consciência da loucura no interior da reversibilidade de sua diferença, “no ponto mais acentuado da oposição, no âmago desse conflito onde loucura e não-loucura trocam sua linguagem mais primitiva.”¹⁰⁸ Nesta consciência crítica, a loucura portanto já não será mais considerada como uma figura pertencente ao mesmo domínio da razão, mas sim uma forma relativa à razão perdendo sua antiga dignidade e sentido absoluto. Ela é agora uma de suas figuras fazendo parte do mesmo círculo de reciprocidade que

¹⁰⁶ (Foucault, *Folie et déraison* in *Dits et écrits I*. p.188).

¹⁰⁷ “Aqueles que para viajar embarcam sobre as águas Vêm andar a terra e não sua nau.” (RÉGNIER, *Satire XIV. Oeuvres complètes*, cit. in Foucault, *História da Loucura* p.166 - H. F. p.182).

¹⁰⁸ (Foucault, *História da Loucura*, p.166 – H. F. 182).

permitirá à razão melhor assegurar-se de si mesma e exercer melhor seu definitivo domínio. Os termos "trágico e irônico" referem-se pois, respectivamente, ao início da passagem da experiência medieval e humanista da loucura à experiência psicopatológica que observamos nos dias atuais.

Tais transformações no modo de perceber e experimentar a loucura constituem a história mesma da loucura. Adotando uma extensa cronologia que vai da Renascença aos dias de hoje, o anseio desta enquete histórica é o de encontrar um movimento de alcance **global** que respondesse por esse desvio das experiências da loucura sob suas formas críticas da consciência até suas formas analíticas e positivas atuais.¹⁰⁹ Considerada ao mesmo tempo como um momento específico de um percurso mais amplo, sulcado por descontinuidades que permitem isolar diferentes períodos e épocas, a psicopatologia é também o resultado dessa mesma trajetória. Se a posição da loucura em nossos tempos se depreende de uma *experiência histórica global*, Foucault se encontra confrontado com um trabalho de narrar a sucessão das experiências ocidentais da loucura até aquela, sem dúvida na qual nos encontramos, que a confisca em doença mental. Pois para ele há uma mesma e **única** estrutura trágica da loucura que dá conta dessa passagem e deste confinamento.

“Este confronto entre a consciência crítica e a experiência trágica anima tudo o que pôde ser sentido sobre a loucura e formulado a seu respeito no começo da Renascença. No entanto, esse confronto desaparecerá. [...] Desaparecer não é bem o termo para designar

¹⁰⁹ Em cada época descrita figuram quatro formas de consciência de não ser louco diferentemente equilibradas: consciência crítica, prática, enunciativa e analítica. Elas são modos específicos da razão apreender concretamente a loucura suprimindo-a de seu espaço. Além disso, essas quatro formas de consciência são ao mesmo tempo solidárias e irreduzíveis. O sentido da loucura de uma dada época deverá ser interrogado através de uma estrutura subjacente que ordena essas quatro formas numa única configuração mediante o seu confronto com uma experiência trágica da loucura.

com mais justeza o que se passou. Trata-se antes de um privilégio cada vez mais acentuado que a Renascença atribuiu a um dos elementos do sistema: àquele que fazia da loucura uma experiência no campo da linguagem, uma experiência onde o homem era confrontado com sua verdade moral. [...] Em suma, a consciência crítica da loucura viu-se cada vez mais posta sob uma luz mais forte, enquanto penetravam progressivamente na penumbra suas figuras trágicas. Em breve estas serão inteiramente afastadas. Será difícil encontrar vestígios delas durante muito tempo; apenas algumas páginas de Sade e a obra de Goya são testemunhas de que esse desaparecimento não significa uma derrota total: obscuramente, essa experiência trágica subsiste nas noites do pensamento e dos sonhos, e aquilo que se teve no século XVI foi não uma destruição radical mas apenas uma ocultação. [...] Sob a consciência crítica da loucura e suas formas filosóficas ou científicas, morais ou médicas, uma abafada consciência trágica não deixou de ficar em vigília."¹¹⁰

A indissociabilidade das duas figuras, expressa pela elaboração simbólica da época, será rompida definitivamente em meados do século XVII ao radicalizar-se essa dominação soberana da razão. A loucura se torna mais e mais uma experiência no campo da linguagem racional na qual o homem era anteriormente confrontado pelas regras de sua própria natureza. “A loucura, cujas vozes a Renascença acaba de libertar, cuja violência porém ela já dominou, vai ser reduzida ao silêncio pela era clássica através de um estranho golpe de força.”¹¹¹ No período clássico, o racionalismo afirma sua pretensão de delimitar seus objetos e descarta a loucura, deslocada pelo sujeito que duvida para o lado do erro, do negativo, do sonho enganador tal qual Descartes a definiu em suas *Meditações*. Para Descartes, portanto, a loucura pertencerá

¹¹⁰ (Foucault; *Ibidem*. p. 28-29 – H. F. 39-40).

¹¹¹ (Foucault; *Ibidem*; p.45 H. F. 56).

ao campo dos sonhos e todas as formas de erros. Não obstante, essa relação com a verdade e com aquele que a procura já é diferente da do Renascimento; pois enquanto os sonhos e os erros são superados, a loucura é ela mesma excluída pelo sujeito cartesiano que duvida. Uma vez adquirida esta certeza, não será ela jamais abandonada; ou seja, a loucura não terá mais qualquer relação com o sujeito que pensa estando impossibilitada de expressar-se em sua linguagem própria.¹¹² Enquanto o século XVI via nas ameaças da desrazão a possibilidade de um comprometimento das relações entre a subjetividade e da verdade, de que os *Ensaio*s de Montaigne são o exemplo manifesto, no século XVII a loucura será exilada, excluída do discurso da razão. Descartes, dirá Foucault nos estertores de *História da Loucura*, no caminho de sua meditação em busca da verdade acaba tornando impossível o lirismo da desrazão presente no século anterior.¹¹³ A antiga experiência, tão familiar ao Renascimento de uma desrazão razoável e de uma razoável desrazão, será logo prescrita. “Entre Montaigne e Descartes algo se passou: algo que diria respeito ao advento de uma *ratio*.”¹¹⁴

A loucura, denegada pois do território racional como condição de impossibilidade do pensamento, nasce então como figura à parte convertendo-se no lugar decisivo da síncope entre o mundo da razão e do desvario ao ser recolhida ao silêncio, murada outrossim no âmbito carcerário. Esta excomunhão teórica da loucura do centro do ambiente intelectual, de seu rebaixamento ao *status quo* de puro negativo, está associada às mudanças práticas no tratamento institucional que se conferia à loucura. Convertida em ameaça social, ela se vê então envolvida no movimento de internamento que Foucault data de 27 de abril de 1656 identificando o édito

¹¹² Como afirmará Foucault no segundo capítulo de *História da Loucura*: “Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura, assim como ela lhe permitiria desligar-se de um erro ou emergir de um sonho; é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento mas ao sujeito que pensa.” (Foucault, *História da Loucura* p.46 – H.F p. 57).

¹¹³ Cf. *História da Loucura*, p.510 H. F. 535).

¹¹⁴ (Foucault, *História da Loucura*, p.48 H.F. 58).

real de Luís XIV como o sujeito responsável pela criação do Hospital Geral. Seu protagonista, o louco, ainda não possui lugar específico sendo internado juntamente aos mendigos, doentes venéreos, bêbados, devassos. Da *Stultifera Navis* que vagava sem destino no medievo passamos ao Hospital de Bicêtre. O século XVII ilustra uma brusca mudança ao ter reagido dramaticamente pelo internamento ao seu medo da loucura, que não obstante continuaria a obsedá-lo, importuná-lo.

“Com respeito a ela, nasceu uma nova sensibilidade: não mais religiosa, porém moral. Se o louco aparecia de modo familiar na paisagem humana da Idade Média, era como que vindo de um outro mundo. Agora, ele vai destacar-se sobre um fundo formado por um problema de ‘polícia’, referente à ordem dos indivíduos na cidade. Outrora ele era acolhido porque vinha de outro lugar; agora, será excluído porque vem daqui mesmo, e porque seu lugar é entre os pobres, os miseráveis, os vagabundos. A hospitalidade que o acolhe se tornará, num novo equívoco, a medida de saneamento que o põe fora do caminho.”¹¹⁵

Até a Renascença, a sensibilidade à loucura estava ligada à presença de “transcendências” imaginárias, de poderes surdos e ocultos do mundo. A nau dos loucos de Bosch, figura simbólica que abriu a *História da Loucura*, carregava consigo esse peso ontológico. Se nesta primeira forma de consciência a loucura representava uma ameaça à razão, no século XVII ela se torna ameaça à própria ordem social. E para tranquilizá-la não haverá mais um combate “trágico-irônico”, mas um rito que a reduzirá ao mundo do silêncio. A partir da época clássica, e pela primeira vez, a loucura será percebida mediante uma originária escolha

¹¹⁵ (Foucault, *Ibidem*; p.63 - H. F. 74).

ética que impõe uma condenação moral da ociosidade e que a segrega juntamente com o restante marginalizado da sociedade. Doravante, a loucura não será mais considerada sagrada, mas imoralidade profana. Nessa percepção da desrazão que é rejeição de seu Outro, do que não chega a integrar-se no grupo perdendo a razão comum, a loucura é a manifestação daquele que escolheu a desumanidade, o espaço de não cidadania reservado ao monstro que não se trata de corrigir, mas de mostrar: a Besta-fera ou a outra possibilidade aberta ao homem.

Consoante Foucault, a loucura, assim como todas as outras variedades da desrazão, fora excluída porque acima de tudo representava uma violação da obrigação de trabalho presente no século XVII. Ou seja, os loucos não foram internalizados pelo simples fato de serem loucos, mas porque economicamente eram considerados ociosos. Como inúteis perante o valor central de produção e trabalho, eram então percebidos como uma ameaça à estabilidade da sociedade burguesa. “Os muros da internação encerram de certo modo o lado negativo desta cidade moral.”¹¹⁶ É então nesse aprisionamento moral que a loucura começa a ser percebida como ausência de obra, porque associada a uma relação essencial com a ociosidade e a preguiça, sendo cortada do mundo útil da produção onde o imperativo de trabalhar detém o valor de justificativa moral. Neste momento em que inicialmente se percebe a loucura no horizonte social da pobreza, a experiência que se faz dela modifica-lhe o sentido. Despojada a pobreza de sua antiga concepção mística, o confinamento aparece como medida policial destinada a dar trabalho àqueles que não podem viver sem ele. Nasce uma outra sensibilidade, uma linha que divide e limita o escopo da ordem racional a não mais desafiar livremente a desordem representada pela loucura. Evita-se deste modo o escândalo da desrazão. Consagrado à moralidade e à ordem, o

¹¹⁶ (Foucault, *Ibidem*; p.75 H. F. p. 87).

estabelecimento da internação contém a desordem fazendo do Estado o agente de distribuição geográfica da moralidade ao delimitar em seu exterior o âmbito negativo de sua cidade.

“A internação é uma criação institucional própria ao século XVII. [...] Como medida econômica e precaução social, ela tem valor de invenção. Mas na história do desatino (desrazão), ela designa um evento social decisivo: o momento em que a loucura é percebida no horizonte social da pobreza, da incapacidade para o trabalho, da impossibilidade de integrar-se no grupo; o momento em que começa a inserir-se no texto dos problemas da cidade. [...] Com isso a loucura é arrancada a essa liberdade imaginária que a fazia florescer ainda nos céus da Renascença.” (grifo nosso).¹¹⁷

Na Idade Clássica, quando se inicia o enclausuramento do louco em uma instituição de reclusão, é o poder jurídico do direito que se responsabiliza pelos loucos, e não ainda a medicina. Ainda que porventura tenha sido formulada em termos médicos, essa prática social de exclusão se constitui como uma reação da sociedade ao poder ameaçador da desrazão animada no fundo por todo um mito moral. Malgrado o nome pois, a criação do Hospital Geral que recolhe os mendigos para fazê-los trabalhar não é um ato médico. O louco, por certo, não é um prisioneiro como os devassos, mendigos, prostitutas, libertinos e demais desviantes; todavia suas manifestações são percebidas eticamente pela idade clássica como os signos de um limite inferior da humanidade, de um espaço de reclusão social moralmente interpretado como o índice negativo da desrazão. É neste mesmo espaço aberto pela era clássica que a loucura será nos tempos modernos destacada, isolada, carregando consigo os estigmas e valores que marcavam

¹¹⁷ (Foucault, *História da Loucura*; p.78 H.F. p. 90-91).

todos esses personagens com que se avizinjava.¹¹⁸ Se esta percepção social que proscreve o louco alienando-o junto de outros personagens não se pauta por uma decisão médica, ela deve depender ainda de outra consciência. Uma experiência jurídica da loucura, curiosamente herdada da tradição do direito canônico e das sobrevivências do direito romano do século XVI, é quem acompanha o gesto de internamento e se responsabiliza pelo louco como um sujeito de direito incapaz para o mundo útil da produção burguesa. Tal consciência, ao contrário do que estaríamos tentados a pensar, não antecipa essa prática social. Ela está apenas justaposta à experiência institucional da exclusão atribuindo ao louco o caráter de falta ou negatividade.

Seria correto dizermos portanto que, **de fato**, o confinamento funcionou juridicamente como um mecanismo de precaução social ou medida econômica de regulação de diferentes personagens, pois é inevitável à nossa ótica atual que toda essa população enclausurada tenda a aparecer como essencialmente heterogênea.¹¹⁹ Para nosso olhar retrospectivo, o internamento dos loucos, juntamente das outras variedades da desrazão que a idade clássica inventou (*Erfindung*), invariavelmente só pode aparecer como uma indistinção pouco criteriosa; ainda pouco apurada da análise da loucura, um imbróglio para os olhos de nossa psicologia moderna que certamente fará um dia a diferenciação científica destacando a loucura dos demais personagens. Contudo, numa total inversão de perspectivas, Foucault dirá que é justamente o moderno conceito de alienação psicológica quem de modo antropológico opera uma confusão, superpondo essas duas experiências da alienação – uma jurídica e a outra

¹¹⁸ “É a partir dele que se torna necessário compreender a personagem do louco tal como ele surge na época clássica e a maneira pela qual se constitui aquilo que o século XIX acreditará reconhecer, entre as verdades imemoriais de seu positivismo, como a alienação mental. [...] Anexando ao domínio do desatino (desrazão), ao lado da loucura, as proibições sexuais, os interditos religiosos, as liberdades do pensamento e do coração, o Classicismo formava uma experiência moral do desatino (desrazão) que serve, no fundo, de solo para nosso conhecimento ‘científico’ da doença mental.” (Foucault, *Ibidem*; p.107 – H.F. p. 121).

¹¹⁹ No que tange a esta interpretação, seguem-se as palavras de Foucault: “O direito, portanto, apurará cada vez mais sua análise da loucura; e, num sentido, é justo dizer que é sobre o fundo de uma experiência jurídica da alienação que se constituiu a ciência médica das doenças mentais.” (Foucault, *História da Loucura* p.130 – H.F. p.144).

social – que se encontravam justapostas no decorrer do classicismo. Herdando-as como que em segredo, o personagem do médico no século XIX é quem se responsabilizará pela síntese entre o fato de uma incapacidade jurídica do indivíduo e o fato de um distúrbio feroz que afeta a vida social. É desta síntese moral de duas experiências que corriam soltas no decorrer do classicismo que resultará a transformação do internamento em ato terapêutico, instaurando assim a instituição asilar do século XIX. Sendo assim, a psicopatologia, antes de supostamente ser o conhecimento a descobrir a verdade científica da loucura e libertá-la, é mais a radicalização de um processo histórico que começou antes dela e que terá *a priori* suas condições de possibilidade definidas previamente pelas experiências da loucura do século XVII.

“A ciência ‘positiva’ das doenças mentais e esses sentimentos humanitários que promoveram o louco à categoria de ser humano só foram possíveis uma vez solidamente estabelecida essa síntese. De algum modo ela constitui o *a priori* concreto de toda a nossa psicopatologia com pretensões científicas.”¹²⁰

Pois é verdade dizer também que o intuito das análises de Foucault consiste em ir mais adiante de uma explicação baseada simplesmente na utilidade produtiva; pois afinal foi ele propriamente quem nos ensinou a desconfiar das teorias que costumam aprisionar o poder em classes sociais, aparelhos de Estado ou grupos econômicos. Sabe-se porém que o poder não foi a questão mais antiga, e sim o sujeito, a obsedá-lo ao longo de sua trajetória intelectual.¹²¹ Embora presente já em *História da Loucura*, ele surgiu tamatizadamente como uma reformulação de

¹²⁰ (Foucault, *Ibidem*; p.133 – H.F. p.147).

¹²¹ “O objetivo de minhas pesquisas nos últimos vinte anos, escrevia Foucault em 1983, foi o de ‘produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura’. [...] E Foucault acrescenta: ‘Não é

objetivos teóricos que não eram explicitamente colocados em suas primeiras obras. Em seus estudos posteriores¹²², o poder não será visto como uma realidade dotada de uma suposta natureza essencial, uma *ousia*. Em oposição de algo unitário, ele enxerga formas díspares (jurídica, econômica) cujo caráter constante de transformação resiste a uma definição universal. Destarte, o poder não deve ser concebido como um objeto perene mas antes como uma prática social constituída historicamente e, como tal, podendo vir a engendrar novas formas de submissão e assujeitamentos. Seu intuito será pois o de mostrar de que maneira as práticas sociais puderam engendrar outros saberes que fizeram aparecer não apenas novos objetos, mas também novos personagens, formas diferentes de sujeitos constituídos no interior da História e que, a cada momento, são fundados e refundados por ela. É nossa prática, em outras palavras, quem prioritariamente determina nossas questões, entretanto os supostos objetos transculturais ou supra-históricos devem ser postos em migalhas. Daí a relevância para seu projeto em *História da Loucura* da prática da internação, ela nos permite enxergar arqueologicamente as mais baixas origens da psiquiatria e seu conhecimento teórico sobre a loucura. Ele constata nela, para além da ótica moderna que vê na internação a negatividade de uma confusão, a estrutura positiva de uma percepção moral que organiza a sua função e coerência. O que caracteriza o século XVII não é pois o fato de ele ter nos conduzido ao conhecimento do louco, mas o de tê-lo absorvido num agrupamento indiferenciado, subproduto de uma população mais vasta. A significação mais profunda e percuciente do internamento, procurada pela arqueologia, estará portanto para além ou para aquém de sua superfície econômica ou científica.

portanto o poder, porém o sujeito, que constitui o tema geral de minhas investigações'.". (Lebrun, G. *Transgredir a finitude* p.23).

¹²² Referimo-nos a etapa genealógica de seu pensamento que se estende de *Vigiar e Punir* até *História da Sexualidade*.

“Em (cento e) cinqüenta anos, o internamento tornou-se um amálgama abusivo de elementos heterogêneos. No entanto, em sua origem ele devia comportar uma unidade que justificasse sua urgência; entre essas formas diversas e a era clássica que as suscitou deve existir um princípio de coerência [...] Aquilo que para nós parece apenas uma sensibilidade indiferenciada, seguramente era, no homem clássico, uma percepção claramente articulada. É esse modo de percepção que cabe interrogar a fim de saber qual foi a forma de sensibilidade à loucura de uma época que se costuma definir através dos privilégios da Razão. O gesto que, ao traçar o espaço do internamento, conferiu-lhe um poder de segregação e atribuiu à loucura uma nova pátria, por mais coerente e ordenado que seja esse gesto, não é simples. Ele organiza numa unidade complexa uma nova sensibilidade à miséria e aos deveres da assistência, novas formas de reação diante dos problemas econômicos do desemprego e da ociosidade, uma nova ética do trabalho e também o sonho de uma cidade onde a obrigação moral se uniria à lei civil, sob as formas autoritárias da coação.” (grifo nosso).¹²³

Desafiando ceticamente nossa maneira costumaz e preguiçosa de interpretar os fenômenos passados, pois familiarizada com uma forma datada de pensamento, e invertendo os procedimentos teóricos com que a ciência ou a história das idéias habitualmente se voltam ao passado para poderem reconhecer nele os precursores do que será hodiernamente aceito como verdade; a arqueologia detectará um aspecto mais relevante e positivo da questão da marginalidade social, confinadora da loucura, que não se limita todavia apenas ao seu viés jurídico e econômico. Em suma, Foucault definitivamente não é Marx pois não trata de

¹²³ (Foucault, *História da Loucura*, p.55-56 – H.F. p. 66-67).

estabelecer um enfoque que vincule o poder às relações de produção, à infra-estrutura material.¹²⁴ Não concebe a estrutura da sociedade dividida em duas instâncias articuladas por uma determinação específica: a infra-estrutura ou base econômica e a super-estrutura composta pelo Estado e seus componentes ideológicos. Sua procura pelas condições de possibilidade da ciência psicológica em nossos dias não relaciona os saberes diretamente com a economia, colocando as idéias e pensamentos históricos como expressão das relações de base econômica. Pelo contrário, sua teoria é primordialmente estruturalista no sentido de que toda primazia é conferida ao estatuto do funcionamento da linguagem (relação razão-desrazão) em cada época descrita. A funcionalidade que ele quer conferir portanto a esta prática social não poderia abdicar de seu sentido moral em favor da exclusiva determinação econômica ou jurídica. O que se passou então entre o final do século XVI e meados do XVII não foi uma evolução das instituições ao nível da super-estrutura, um refinamento de noções ou a utilização de instrumentos mais eficazes que possibilitaram conhecer algo até então desconhecido, mas uma alteração da experiência que se tinha da loucura.

A partir desse momento, quando o Estado é desconsiderado como o aparelho central de poder, vêm à tona formas de exercício de coação que interferem na realidade concreta em posição imanente a ela, situando-se no próprio corpo social e não acima dele como que pairando num lugar transcendente à vida dos indivíduos. Muito embora Foucault entenda, vez ou outra, a internação como o resultado de uma política da autoridade real – “uma instância da

¹²⁴ O marxismo, uma vertente fenomenológica de pensamento para Foucault, apresenta em sua concepção de história um grave defeito, qual seja, “o de supor, no fundo, que o sujeito humano, o sujeito de conhecimento, as próprias formas do conhecimento são de certo modo dados prévios e definitivamente, e que as condições econômicas sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado.” (Foucault, *A verdade e as Formas Jurídicas* p.5).

ordem monárquica e burguesa que se organiza na França nessa mesma época”¹²⁵ – remontando a uma descrição histórica continuista onde os atores são identificados e os efeitos de suas ações detalhados, ele ainda assim não deixa de assinalar sua história por meio de nítidas descontinuidades jamais assimiláveis dialeticamente. Sabe-se, aliás, que em seus estudos posteriores ele nunca será tão claro neste detalhamento.

No intuito de perceber então positivamente as significações do passado, atribuídas ao internamento enquanto passado mesmo, Foucault encontrará um sentido moral da desrazão concebido não apenas consoante a inconformidade a uma força produtiva, mas como artífice unificador e organizador do imaginário da época tal qual ela realmente a experimentou. Pois a noção de poder que corre por baixo de suas linhas não é apenas negativa, ou seja, ela não se reduz a uma forma que se limita a rejeitar, excluir e barrar reduzindo-se ao corpo econômico de onde extrairia, de acordo com a teoria marxista, suas forças. Seu rosto não é “apenas o de um Júpiter soberano que expede raios do alto do Eliseu”, para utilizar as metáforas de Lebrun.¹²⁶ Daí a necessidade de se utilizar de uma *démarche* inversa. Será deslocando portanto a questão de fato (*quid fati*) para a questão de direito (*quid juris*) que Foucault advogará a legitimidade da inversão operada entrementes em suas análises. Referir-se à ordem burguesa e à autoridade do rei, ou à sua ética de produção capitalista, é continuar de um certo modo a se valer da retórica do “como se” (*Als ob*). Tudo se passa então como se a moral da burguesia estivesse também desenvolvendo a ação de internar, embora não possamos atribuir a ela o mérito de se apresentar como o sujeito histórico responsável pela criação do internamento. A forma jurídica da lei, da

¹²⁵ “Soberania quase absoluta, jurisdição sem apelações, direito de execução contra o qual nada pode prevalecer – o Hospital Geral é um estranho poder que o rei estabelece entre a polícia e a justiça, nos limites da lei: é a terceira ordem da repressão. Os alienados que Pinel encontrou em Bicêtre e na Salpêtrière pertenciam a esse universo. Em seu funcionamento, ou em seus propósitos, o Hospital Geral não se assemelha a nenhuma idéia médica. É uma instância da ordem, da ordem monárquica e burguesa que se organiza na França nessa mesma época. Está

interdição ou da censura, embora de fato tenha logrado calar as vozes da loucura presentes na etapa anterior do século XVI, não faz total justiça à positividade dos efeitos de poder na esfera pública que Foucault está querendo descrever. O Estado e seus aparelhos ideológicos não condensam, por essa razão, toda a possibilidade da manifestação do político. Pois o poder de polícia conferido ao internamento transborda paradoxalmente a própria figura do Estado cujo instrumento ele é. O âmbito da política é pensado por Foucault como um campo de confrontação de forças não somente materiais mas também imaginárias. E a circunstância política na qual a *História da Loucura* se inscreve é justamente o mundo moderno de Hegel e Marx em que a base imaginária do saber-poder da psiquiatria se sedimentou. Ora, será através da análise desse gesto produtor de alienação no século XVII que poderemos encontrar a resposta para a questão transcendental de como foi possível a constituição de uma psicopatologia em nossos tempos.

“É entre os muros do internamento que Pinel e a psiquiatria do século XIX encontrarão os loucos; é lá – não nos esqueçamos – que eles os deixarão, não sem antes se vangloriarem por terem-nos ‘libertado’. A partir da metade do século XVII, a loucura esteve ligada a essa terra de internamentos, e ao gesto que lhe designava essa terra como seu local natural.”¹²⁷

Para que possamos portanto interrogar arqueologicamente o modo próprio da sensibilidade clássica tal como ela **de direito**, e não apenas **de fato**, a sentiu, será preciso encarar

diretamente ligado ao poder real que o colocou sob a autoridade única do governo civil.” (Foucault, *Ibidem*, p.50 – H.F. p.61).

¹²⁶ Cf. Lebrun, G. *O microscópio de Michel Foucault in Passeios ao léu* p.77).

¹²⁷ (Foucault, *Ibidem*, p.48 – H.F. p.59).

o fenômeno institucional do internamento sem anacronismos, como dirá Foucault.¹²⁸ Não se pode aplicar a épocas mais ou menos recuadas critérios atuais de vigência e eficácia. Neste sentido, a consciência histórica do arqueólogo é eminentemente relativista. Na suposição de que existiriam objetos eternamente definidos a que toda etapa da civilização seria forçada a tomar partido, o julgamento em função do contemporâneo falseia o estudo e leva ao anacronismo. Cada período ou situação admite e cria, pelo contrário, diferentes consciências possíveis da loucura na história, e é em função deles que suas análises adquirem ou não densidade e funcionalidade. O objetivo da enquete é o de estabelecer relações entre os saberes considerando aquilo que foi efetivamente dito e que precisa ser aceito como tal, e não considerado a partir de um conceito posterior. Analisar portanto o estatuto do Hospital Geral de modo tradicional atribuindo ao passado a capacidade de iluminar o futuro permitindo-nos, deste modo, antecipar já no encarceramento a preparação científica do hospital psiquiátrico seria trocar os pés pelas mãos. Ceder a essa tentação seria supor uma espécie de ortogênese do saber progredindo lentamente da experiência social do século XVII até o conhecimento positivo do século XIX.

Tal visão não deixaria de pressupor uma eterna e imutável loucura, já previamente armada de todo o instrumental psicológico pelo qual teríamos tão somente de esperar a evolução a fim de que sua verdade científica fosse enfim iluminada, esclarecida e desalienada. E se de fato constituiu-se uma alienação na sociedade do século XVII, não é por razão de uma suposta essência alienada dela. O suposto objeto de saber científico chamado “loucura” é, tal como o Estado, um desses universais abstratos cuja falsa evidência Foucault perseguira. No que tange a seu respeito convinha adotar-se uma perspectiva *stricto sensu* nominalista: a loucura não existe ou não é mais do que um nome. Afinal ela não designa nenhuma substância cuja essência eterna

¹²⁸ Cf. *História da Loucura*, p.103 – H.F. p. 116-117.

seria preciso desvelar, mas tão somente práticas históricas que são sempre particulares. A loucura, *ipso facto*, não permaneceu ao longo de séculos numa imóvel identidade esperando pelo advento progressivo dos saberes psiquiátricos. O sentido histórico da loucura não deve ser reduzido portanto ao seu atual resultado, pois não é a partir dele que Foucault descreve as condições de possibilidade dos discursos sobre a loucura. Em outras palavras, a percepção experimentada da loucura na época não responde por nossos critérios médicos e científicos por intermédio dos quais estaríamos **de direito** aptos a julgá-la.

“Resumindo, pode-se dizer que esse gesto foi criador de alienação. Neste sentido, refazer a história desse processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação. O que se trata então de determinar não é qual a categoria patológica ou policial assim abordada, o que pressupõe sempre a existência da alienação como um dado; é necessário saber como esse gesto foi realizado, isto é, que operações se equilibram na totalidade por ele formada, de que horizontes diversos provinham aqueles que partiram juntos sob o golpe da mesma segregação, e que experiência o homem clássico fazia de si mesmo no momento em que alguns de seus perfis mais costumeiros começavam a perder, para ele, sua familiaridade e sua semelhança com aquilo que ele reconhecia sua própria imagem. Se esse decreto tem um sentido, através do qual o homem moderno designou no louco sua imagem *alienada*, é na medida em que se constituiu, bem antes do homem apoderar-se dele e simbolizá-lo, esse campo da alienação onde o louco se vê banido, entre tantas outras figuras que para nós não mais têm parentesco com ele. Este campo foi realmente circunscrito pelo espaço do

internamento; e a maneira pela qual foi formado deve indicar-nos como se constituiu a experiência da loucura.”¹²⁹

Pois afinal o método arqueológico renega justamente tal concepção de uma loucura alienada que se desenvolveria progressivamente no correr da história afirmando, ao colocar em suspenso (*epoche*) a própria idéia de loucura, o papel formador e prioritário do contexto e do campo histórico sobre a definição da essência da loucura. Ora, propor arqueologicamente a questão da constituição histórica da alienação da loucura significa desistir de procurar por detrás desta última o solo objetivo e linear do qual ela seria o sintoma; trabalho paciente e minucioso que não trata de estabelecer aquilo que, em nossa natureza, haveria de universal ou eterno. Repetindo, não se trata de designar a moral burguesa e o decreto real do Estado absolutista sob Luis XIV, seu aliado, como o sujeito empírico da criação do Hospital Geral; pois desta forma estaríamos analisando o fenômeno da segregação clássica mediante seus resultados, como um dado que nos permitiria reencontrar novamente o Uno responsável pelo múltiplo. A contracurso, Foucault já em *História da Loucura* aspira estabelecer o sentido das práticas sociais como aquilo que permite pluralizar a localização do político, onde o tema das relações entre o louco e a cultura não é mais traduzível pelas antigas dicotomias indivíduo *versus* sociedade, Antígona *versus* Creonte (como, por exemplo, nas teorias do contrato social) impossibilitando reduzirmos o político à esfera do Estado e de seus aparelhos ideológicos. Adotar o ponto de vista do arqueólogo supõe então a manifestação não de uma suposta evolução contínua, mas da sucessão de rupturas que acabarão conduzindo em nossos dias ao aparecimento do conceito psiquiátrico de loucura como doença mental. Este, ao invés de servir de guia ou

¹²⁹ (Foucault, *História da Loucura*. p.81-82 – H.F. p.94).

apoio à linguagem utilizada por Foucault em sua obra, corresponde apenas a mais uma das formas assumidas racionalmente pela loucura ao longo dos séculos. Segue-se daí pois que a alienação, no sentido médico *strictu sensu*, não é mais do que o recobrimento de uma porção considerável do domínio das alteridades em nossa cultura. Desta maneira, o sentido da história não nos entrega mais um curso único ou necessário, permanente e imutável, mas ele contingentemente se orienta num percurso descontínuo e plural sem referências a um fundo comum de alienação que ditaria preconcebidamente o destino de sua movimentação.

“Isso não teria muita importância para quem quisesse fazer a história da loucura no estilo do positivismo. Não foi através do internamento dos libertinos e da obsessão com a animalidade que se tornou possível o reconhecimento progressivo da loucura em sua realidade patológica; pelo contrário, é isolando-se de tudo o que podia envolvê-la no mundo moral do Classicismo que ela conseguiu definir sua verdade médica: é isso, pelo menos, o que pressupõe todo positivismo que se vê tentado a refazer o projeto de seu próprio desenvolvimento, como se toda a história do conhecimento só atuasse da erosão de uma objetividade que se descobre aos poucos em suas estruturas fundamentais. Como se não fosse justamente um postulado admitir, de saída, que a forma da objetividade médica pode definir a essência e a verdade secreta da loucura. Talvez o fato de a loucura pertencer à patologia deva ser considerado antes como um confisco – espécie de avatar que teria sido preparado, de longa data, na história de nossa cultura, mas não determinado de modo algum pela própria essência da loucura.”¹³⁰

¹³⁰ (Foucault, *Ibidem*, p.158-159 – H.F. p.174).

O leitor já pôde certamente perceber que é habitual na argumentação do método arqueológico percorrer manifestamente, sob horizontes diversos, diferentes níveis de disciplinas que formularam saberes sobre a loucura. No entanto, a arqueologia, antes de ser apenas um método preconcebido, constitui-se como a tentativa de fornecer as justificativas históricas para o aparecimento desses discursos. Para tanto, já não basta determinar *a posteriori* as condições que possibilitaram esses diversos aspectos e recompor o conjunto do sistema causal que o fundou; será preciso doravante determinar as condições *a priori* que possibilitaram o estranho estatuto do internamento irreduzível a qualquer análise positivista ou objetiva. Isto é, devolver ao internamento sua dimensão positiva é arrancar do seu estudo o encadeamento mecânico que o submeteria num processo causal caminhando linearmente até ao seu atual resultado. Pois a grande continuidade que tal representação da história pressupõe não daria nenhum fundamento real, dependendo antes de um ponto de vista singular e contingente no qual lança raízes; precisamente aquele em que a loucura estiver confinada na noção psiquiátrica de doença mental. E será reconhecendo a insuficiência de uma análise que se atenha apenas ao nível empírico dos conhecimentos, que Foucault chamará a atenção para o deslocamento necessário da questão para o seu aspecto mais importante. Já que é através de uma inusitada transposição do “argumento transcendental kantiano” em pleno século XX, digamos assim, operada entrementes em suas pesquisas, de uma passagem da questão de fato para a questão de direito, que Foucault ambiciona escapar de todas as perspectivas do positivismo e de todos os recursos racionais à teleologia da história.

Vimos que a loucura se viu, seja tanto no domínio prático ou institucional do internamento quanto no âmbito teórico representado pelo *Cogito* cartesiano, simplesmente conjurada desde a época clássica para fora de seu espaço. Pois é evidente que essa linha de

partilha não determina jamais uma aproximação, mas sempre um distanciamento mais considerável, uma exclusão cujo resultado é sempre o índice negativo cada vez mais acentuado da desrazão. Fora gradativamente que a experiência clássica da loucura colocou a desrazão à *distância* de seu domínio. Enquanto a época renascentista havia feito a experiência de uma loucura que falava de outros mundos – experiência cósmica – para a era clássica o que exprime a loucura é a ausência do ser, experiência ontológica de um puro nada manifestado. Neste período, ela “deixou de ser experiência na aventura de toda razão humana [...] e então ela não pôde mais animar a vida secreta do espírito, nem acompanhá-lo com sua constante ameaça” para ser então “realmente assegurada, na superfície do espaço social, pelo cerco das casas de internação”.¹³¹ Afinal esta experiência da desrazão se constitui precisamente na segregação da demência em um espaço fechado, isolado e separado às margens da sociedade. Daí as expressões “golpe de força” ou “formas autoritárias da coação” remontantes a uma concepção repressiva ou negativa do poder de que se vale Michel Foucault para descrever o poder de polícia do internamento. Contudo, não é em seu resultado factual que deve ser procurado o sentido mais originário e irreduzível da experiência clássica da loucura. Para saber o que este gesto de proscrição representou para a inquietação da própria época é necessário interpretá-lo não apenas como um gesto negativo que pôs de lado a loucura; mas como um gesto positivo de reorganização de uma nova sensibilidade da era clássica; ou seja, uma prática indissociável do tipo de racionalidade histórica através do qual ela se reflete. Mas como, afinal, nossa cultura teria se exprimido positivamente nessas formas imorais atribuídas de índice negativo e nas quais recusava se reconhecer?

¹³¹ (Foucault, *Ibidem*, p.104-105 – H.F. p.118).

Ora, o inconveniente de caracterizar o internamento apenas negativamente e de não compreender a posição clássica do louco ao lado de demais personagens desviantes é o de interpretar a manifestação da loucura como um defeito face a uma norma que só posteriormente iria adquirir o estatuto privilegiadamente científico. Ilusão culturalista de que padecem não apenas nossos sociólogos, mas nosso próprio modo de escrever a história, nossos modernos saberes. E isto é de fato perder de vista o caráter positivo do encarceramento tal como ele se apresentava para a sociedade no século XVII. Dizer que o racionalismo de tal século é puro significa dizer antes do que ele está purificado por segregação, repúdio. Com efeito, se o louco é preso num dispositivo de exclusão como a internação, isto se dá num determinado momento de nossa sociedade que lhe designa a forma de sua manifestação. É isto que Foucault sugere quando afirma que o papel positivo do internamento é o de constituir um novo espaço ético que isola de si todas as figuras que julgava imorais, de exprimir institucionalmente o corte essencial entre a razão e a desrazão. Ainda que não seja de todo impreciso afirmarmos que a loucura clássica de fato resultou da ação repressiva do internamento, é necessário antes dizer que Foucault enxerga de direito uma correspondência entre a estrutura visível desta repressão e a própria experiência clássica da desrazão; correspondência, aliás, que não é uma relação de conhecimento. Embora ele considere apropriado definir um *a priori* para os saberes da razão sobre a loucura, ele não o faz, como Kant, através de uma análise das faculdades humanas. Pois neste último espaço, o da desrazão, podemos encontrar justamente a região do fundamento de onde emergem todas as línguas da razão, onde estão contidas suas condições de possibilidade. Dessa forma, aquilo que para a questão crítica kantiana deveria ser *a priori* na ordem do conhecimento torna-se concreto na ordem histórica da existência, mediante a constituição de um espaço onde a razão encontraria sua mais profunda verdade e a origem de suas determinações empíricas. Por meio desse sistema

de exclusão, nossa cultura efetuou uma de suas escolhas originais mais fundamentais, porque constituidora de toda a base do saber humano.

“Por escolha original, não entendo apenas uma escolha especulativa, no domínio das idéias puras, mas uma escolha que delimitaria todo o conjunto constituído pelo saber humano, as atividades humanas, a percepção e a sensibilidade. [...] Depois do século XVII, produziu-se uma grande ruptura: toda uma série de modalidades transformou o louco enquanto um ser marginal em um ser completamente excluído. Essas modalidades constituíam um sistema fundado sobre a força policial tal como o internamento e os trabalhos forçados. Parece que através desses fenômenos de constituição de uma polícia, de estabelecimento de um método de internamento que os historiadores, até então, não haviam praticamente observado, o mundo ocidental operou uma das escolhas mais importantes.”¹³²

O objetivo de sua história da loucura é o de descrever exaustivamente essa experiência ou sensibilidade; quer seja no domínio das teorias “médicas” do século XVIII que deduzem a loucura classificando-a objetivamente no *Jardim das Espécies*¹³³, quer no âmbito prático do Hospital Geral no século XVII, ou ainda no âmbito intelectual representado pelo *Cogito* cartesiano; para mostrar de que maneira ela estabeleceu as condições históricas que possibilitaram a moderna concepção psiquiátrica da loucura como doença mental. Os diversos níveis que compõem sua análise, as séries divergentes de sua descrição, o internamento, a segregação, o conhecimento classificatório, a filosofia são antes as regras históricas dessa

¹³² (Foucault, *Loucura, Literatura, Sociedade*, p.212-214).

¹³³ “[...] Quando o pensamento clássico deseja interrogar a loucura naquilo que ela é, não é a partir dos loucos que ele o faz, mas a partir da doença em geral. A resposta a uma pergunta como: ‘Então, que é a loucura?’ é deduzida de

descrição manifesta, as experiências negativas que de fato resultaram na excomunhão de qualquer possibilidade de troca, diálogo entre a razão e a desrazão na época clássica. Portanto, a loucura e a consciência que dela se faz aparecem numa multiplicidade de experiências que não se referem a um objeto preciso, uno, num sentido ou direção lineares, mas numa “dispersão de ordens”. Todo um arquivo estruturado é construído por Foucault a partir dos discursos da razão que pertencem a essas experiências. Nenhuma delas é totalmente isolada das outras, mas estabelecem uma relação de solidariedade entre si justificando-se mutuamente.

A contracurso de seguir o esquema consolador de uma história das idéias, escolhe-se a via mais árdua de uma história das práticas e dos tipos de racionalidade que fazem aparecer de que forma o dado é sempre um construído, como o objeto nasce das formas mesmas de sua problematização. Uma história então que se aterria rigorosamente ao jogo circular da teoria e da prática, que proíbe de se colocar ao exterior transcendente daquilo que descreve, que não se daria de outro modo senão no jogo de saber-poder através do qual os atores da história a conduzem. Em outras palavras, se suspendemos (*epoche*) do nosso juízo tudo o que nos dizem por verdadeiro, nós não pretendemos nunca dizer a verdade de onde nós falamos. Apenas restituímos nominalisticamente os jogos de verdade através dos quais a história se faz. Ora, mas será que falando assim não estaríamos próximos de desdizer tudo o que dissemos logo acima, de postular que as análises arqueológicas em *História da Loucura* se aproximariam daquilo que Foucault chamou posteriormente de reorganização de um “espaço de dispersão”?¹³⁴ E de que também esta

uma análise da doença, sem que o louco fale de si mesmo em sua existência concreta. O século XVIII percebe o louco, mas deduz a loucura.” (Foucault, *História da Loucura*; p.187 – H.F. p.203).

¹³⁴ A expressão é utilizada por Foucault na introdução de *A Arqueologia do Saber* quando já se observa um deslocamento do projeto de uma história global para o de uma história geral: “Uma descrição global cinge todos os fenômenos em torno de um centro único – princípio, significação, espírito, visão do mundo, forma de conjunto; uma história geral desdobraria, ao contrário, o espaço de uma dispersão.” (Foucault, *A Arqueologia do Saber* p.12).

história da loucura não se reduz à história de sua repressão, já que o poder seria um pouco mais do que aquilo que nos vem ditado de cima?

* * *

Já vimos que Foucault está preocupado outrossim com as condições de possibilidade destes fatos históricos; ou seja, ele quer saber em última instância o que na experiência clássica da loucura tornou possível o advento de uma psiquiatria em nossos tempos partindo da análise da prática de internamento. Com efeito, uma coisa é referir-se ao domínio manifesto dos enunciados que uma época formulou empiricamente acerca da loucura e outra a de estabelecer suas condições transcendentais de possibilidade. Ou seja, nossa questão está girando em torno do modo como a arqueologia pôde definir positiva e criticamente as condições de possibilidade desses gestos negativos e repressivos da linguagem da loucura dentro da história. Haja visto que refletir sobre o aspecto negativo do poder não é tudo e quiçá não seja o mais importante, pois é preciso não deixar de lado sua vertente positiva, isto é, criadora e transformadora da realidade tal como sua época a sentiu. Será somente delineando a inquietação própria à sensibilidade clássica da loucura, a maneira de considerar o louco intimamente associada ao modo de agir sobre ele institucionalmente, que todos esses personagens deixarão de aparecer como essencialmente heterogêneos aos nossos olhos anacrônicos; para serem localizados então, de modo mais fundamental, como consequência da alienação de uma população homogênea a partir de um princípio moral que a instituiu. Percebendo-se a loucura

como um grande contrário complementar do ocidente desde a época clássica, com os valores culturais da idade clássica estando sobremaneira investidos na razão, pode-se afirmar que este livro seja escrito ainda sob o signo metafísico da oposição entre a essência e a aparência, entre o autêntico verdadeiro e o inautêntico inverossímil. Entre a “experiência trágica” – estrutura independente e reserva metafísica de uma entidade que se transformaria sucessivamente no decorrer da história – e os diferentes monólogos da razão sobre a loucura pelos quais se desqualificou historicamente essa experiência, a maneira como Foucault concebe o poder não deixa de ser vista também pelo ângulo da ocultação.

Os dispersivos gestos de exclusão da loucura, sejam eles práticos ou teóricos, aparecerão para a ótica arqueológica como os resultados *a posteriori* de um gesto positivo de uma organização elaborada por meio de um critério *a priori* cuja existência, não obstante, jamais fora formulada conscientemente pela própria época. Será Foucault quem, de um modo exterior e imparcial ao colocar entre parênteses os sentidos negativos atribuídos à loucura pela razão, nos restituirá a autenticidade desta percepção, o horizonte impensado de significação que jaz por trás de todas essas práticas e discursos.¹³⁵

“Pois o internamento não representou apenas um papel negativo de exclusão, mas também um papel positivo de organização. Suas práticas e suas regras constituíram um domínio de experiência que teve sua unidade, sua coerência e sua função. Ele aproximou, num campo unitário personagens e valores entre os quais as culturas anteriores não tinham percebido

¹³⁵ “Não se trata aqui de estabelecer uma hierarquia, nem de mostrar que a era clássica foi uma regressão com referência ao século XVI no conhecimento que teve da loucura [...] Trata-se apenas, isolando as cronologias e as sucessões históricas de toda perspectiva de ‘progresso’, restituindo à história um movimento que nada toma emprestado do conhecimento ou da ortogênese do saber – trata-se de deixar aparecer o desenho e as estruturas dessa experiência da loucura, tal como o Classicismo realmente a sentiu. [...] é uma maneira, ainda de todo exterior, de abordar uma experiência bastante positiva da loucura.” (Foucault, *Ibidem*, p.124-125 – H.F. p. 138-139).

nenhuma semelhança. Imperceptivelmente, estabeleceu uma gradação entre eles na direção da loucura, preparando uma experiência – a nossa – onde se farão notar como já integrados ao domínio pertencente à alienação mental. A fim de que essa aproximação fosse feita, foi necessária toda uma reorganização do mundo ético, novas linhas de divisão entre o bem e o mal, o reconhecido e o condenado, e o estabelecimento de novas normas na integração social. O internamento é apenas o fenômeno desse trabalho em profundidade, que constitui um corpo unitário com todo o conjunto da idade clássica.”¹³⁶

Os acontecimentos históricos exaustivamente descritos por Foucault não são portanto os pilares do edifício argumentativo empreendido pela arqueologia; pelo contrário, eles são antes andares ilustrativos de um “trabalho em profundidade” que diz respeito à experiência da loucura mesma. Para compreendermos a argumentação desenvolvida pela arqueologia e os pressupostos que a possibilitaram, será necessário explicitar a ambivalência e a modulação que acompanham suas análises.

Nós vimos de abordar nos dois capítulos anteriores a intermitente referência de Foucault a uma forma fundamental de alteridade chamada de “experiência trágica da loucura”, um modo original de relação entre a razão e desrazão que acompanha a cultura ocidental desde antes do período renascentista. Pois bem, ainda que conotado de uma maneira diferente desta alteridade radical que se localizava fora do espaço da história, o mesmo conceito de “experiência” está sendo utilizado também para descrever o horizonte de inteligibilidade próprio à percepção clássica da loucura que se situa, por sua vez agora, para dentro do âmbito histórico. E se no Prefácio ele aparecia como uma estrutura ontológica anterior à separação efetivada na

¹³⁶ (Foucault, *História da Loucura*; p.83 – H.F. p.96).

história, agora ele manifesta paradoxalmente a própria constituição histórica dessa divisão originária expressa pelo gesto de internar. Ora, se tendo estabelecido que essa estrutura era anterior à partilha entre razão e desrazão, como afirmar que ela seja visível sobretudo no século XVII?

Certamente este corte é para a era clássica da ordem do exemplo. Mas resta que essa experiência subjaz tanto à possibilidade de uma história global quanto designa a especificidade da loucura clássica. Esta experiência fundamental da loucura no século XVII é a experiência da desrazão, “sua condição concreta de possibilidade” ou fundo subjacente que estende sua coerência secreta e profunda por baixo mesmo da cisão historicamente constituída. O *a priori* concreto aparece assim dentro da experiência histórica na medida em que é pressuposto por ela como a condição de sua constituição. Quando Foucault se repete portanto, e de modo insistente, acerca do papel positivo do internamento na reorganização do espaço clássico, ele está chamando a atenção para o aspecto criador de uma nova ordenação da sensibilidade à desrazão que a condena para o exterior de seu espaço. A loucura na época clássica é de tal modo excluída e calada que não haverá espaço senão para a razão, para o sentido. Quanto ao não-sentido, ele não terá qualquer estatuto sendo jogado para o domínio do não-ser; como se a loucura no século XVII já coincidissem com a desrazão. Neste sentido, o conceito de experiência agora adotado pareceria se aproximar mais da *Erfindung* de Nietzsche do que da *Ursprung* de Schopenhauer; mais para o aspecto constitutivo da instituição do internamento do que para o aspecto repressivo de uma loucura originária. Destarte, numa perspectiva de interpretação *stricto sensu* nominalista de *História da Loucura*, a noção de desrazão seria mais um objeto construído e historicamente

datado, um conceito típico da *episteme* clássica, do que um critério positivo de julgamento a ser utilizado pelas asserções arqueológicas.¹³⁷

Acontece porém que, na tentativa de descrever de modo isento e exterior o expediente de que se valeu a era clássica ao inventar uma nova maneira de se relacionar com a loucura, a pena do arqueólogo volte a encontrar o Uno sob o múltiplo retornando a um esquema dualista, em parte metafísico (razão – desrazão), acerca desse processo de dominação e expurgo; pois ele indica um acontecimento decisivo na história da loucura. Não que Foucault seja um Hobbes ao fazer do poder o nome de uma *ousia* – mas é que muitas vezes ele também associa a noção de desrazão à experiência originária da loucura tratada em seu prefácio, atribuindo-a de uma conotação positiva e bastante distante de um mero conceito característico de uma época em específico. Acredito que o leitor já pôde perceber que há como que uma hesitação das análises de *História da Loucura* no que diz respeito à questão do poder. Ora ele aparece sob a idéia de uma produtividade múltipla dos jogos entre o poder e o saber que não se escreve senão do ponto de vista imanente das diversas formas de consciências da loucura; outrora ele aparece como o relato dramático da divisão, “golpe de força ou coação”, história da violência do domínio da razão sobre a loucura. Seria possível enumerar dezenas de vezes em que o termo *Desrazão* é utilizado em ambos os sentidos, dando a impressão que seu uso indiscriminado remete a uma imprecisão conceitual, senão a um imbróglio de pensamento.

Com efeito, essa noção pluralista de poder como uma prática social, e não como uma suposta natureza essencial de que alguns seriam dotados, deixa em aberto a possibilidade de se intentar reduzir a multiplicidade e a dispersão dos saberes por meio de uma teoria global que vincule as diferentes formas de consciência da loucura a uma concepção ainda universal dos

¹³⁷ É esta a posição adotada por Lebrun em um de seus célebres ensaios sobre a arqueologia de Foucault: “A Desrazão era um conceito típico da Representação.” (Lebrun, G; *Transgredir a Finitude* p.15).

acontecimentos descritos. Curiosamente, em *História da Loucura*, ela não foi razão suficiente para que Foucault deixasse de lado, como o fará na etapa genealógica de seu pensamento, as estruturas econômicas e políticas como razões para o internamento ao aglutiná-las num princípio moral comum. Sua coerência, em outras palavras, é ainda a de uma estrutura fundamental ou anterior; e não somente de estratégias e táticas.

Impensadamente, uma única expressão é portanto utilizada pela arqueologia para descrever ao mesmo tempo, sob a ótica da continuidade, a série de saberes horizontalmente formulados sobre a loucura e para reagrupá-los, sob a ótica da descontinuidade, num confronto vertical com esta experiência única porém mais fundamental que subordina as diversas experiências da loucura. Pois a tarefa executada não é apenas uma história de eventos ou instituições, mas de uma estrutura que interpreta centripetamente em uma mesma “unidade complexa” fatos dispersos e aparentemente sem consistência explícita. Por consequência, a própria forma de descrição arqueológica escolhida para falar empiricamente acerca da loucura em sua horizontalidade se aproxima de uma explicação vertical ou crítica das condições de possibilidade desse devir sobre a loucura. Pois para Foucault é

“inquietante que a história de uma *ratio* ocidental se esgote no progresso de um ‘racionalismo’; ela se constitui em parte equivalente, ainda que mais secreta, desse movimento com o qual o Desatino (Desrazão como experiência originária) mergulhou em nosso solo a fim de nele se perder, sem dúvida, mas também de nele lançar raízes.” (*grifo nosso*)¹³⁸

¹³⁸ (Foucault, *História da Loucura*, p.48 – H.F. p. 58).

Pode-se dizer que, dessa maneira, vê-se intermitentemente esboçar ao longo das páginas de *História da Loucura* uma espécie de realidade mais fundamental da loucura como linguagem oferecida não mais a um saber positivo e científico, mas a uma experiência que jaz profundamente em nosso subsolo e que se modifica de maneira contingente ao longo dos séculos. Intervindo como alternativa e válvula de escape arqueológica para a representação de um fato racional ou científico, o conceito de experiência trágica da desrazão estaria na base de toda argumentação foucaultina deste livro. Pois ainda que o momento da desrazão se deixe compreender como o retorno intempestivo da estrutura trágica da origem, sua repetição dentro da história assegura o desdobramento de uma nova série de gestos históricos que não visam senão suprimi-lo. Daí a importância estratégica dos fenômenos literários, eles manifestam o ponto de emergência da experiência fundamental de uma época. Assim pode-se definir as estruturas fundamentais da desrazão, aquelas “que dormitam um pouco abaixo do tempo dos historiadores”.

“Ficando meio na sombra, esta experiência da desrazão manteve-se abafada desde o *Neveau de Rameau* até Raymond Roussel e Antonin Artaud. Mas se se trata de manifestar sua continuidade, é necessário libertá-la das noções patológicas de que foi recoberta. O retorno ao imediato nas últimas poesias de Hölderlin, a sacralização do sensível em Nerval, só podem oferecer um sentido alterado e superficial se os compreendermos a partir de uma concepção positivista da loucura: seu verdadeiro sentido deve ser procurado nesse momento da desrazão em que estão colocados. Pois é do centro dessa experiência da desrazão, que é sua condição concreta de possibilidade, que se podem entender os dois movimentos de conversão poética e de evolução psicológica. [...] Repousam ambos sobre

um mesmo fundo, o da desrazão tragada [...] Isso não depende da natureza da loucura, mas da essência da desrazão.”¹³⁹

A inventividade que carrega pois a experiência clássica é a de ordenar-se em torno de uma instituição sem precedentes cujas funções são de mérito policial, e não ainda médicos. Como medida de proteção social, o internamento faz do louco não um doente mental, mas um dos personagens clássicos afastados da verdade, lançado para o domínio do não-ser, prova *a contrario* da razão. Toda essa população trancafiada tem para Foucault a coerência unitária de um mundo: mundo da desrazão. A separação instaurada remete então a uma percepção moral que percebe homogeneamente numa mesma categoria ética todas as figuras desviantes, todos os que dão mostras de alteração em relação à ordem da razão e da sociedade e que irão compor o Hospital Geral. Personagens que a sociedade expulsa para suas margens a fim de não mais necessitar reconhecer-se na mensagem invertida que lhe é enviada pelas imagens enantiomorfas do excluído. Descobrimo o avesso da razão clássica, enquanto surgem os fantasmas da desrazão que a razão repudia, Michel Foucault desvenda o reverso do que se acredita saber; reverso que não é mera repetição da ordem clássica mas a condição de possibilidade do estabelecimento dessa ordem mesma. Face oculta de todos os fenômenos clássicos da loucura, mais secreta porém hermeneuticamente reconstituível ao olhar do arqueólogo. Ao refazer criticamente o movimento paradoxal pelo qual a experiência originária ou transcendental da desrazão pôde aparecer dentro do escopo empírico da história (mergulhando em nosso solo para nele lançar raízes), sempre presente mas elusiva em sua fundação, Foucault ambicionava restituir a

¹³⁹ (Foucault, *História da Loucura* p.348-349 – H.F. p.371).

positividade de uma linguagem primeira que só aparece na história como a condição mesma de sua constituição.

“Essas casas não têm vocação médica alguma; não se é admitido para ser tratado, mas porque não se pode ou não se deve mais fazer parte da sociedade. O internamento que o louco, juntamente com muitos outros, recebe na época clássica não põe em questão as relações da loucura com a doença, mas as relações da sociedade consigo própria, com o que ela reconhece ou não na conduta dos indivíduos. [...] A categoria comum que grupa todos aqueles que residem nas casas de internamento, é a incapacidade em que se encontram de tomar parte na produção, na circulação ou no acúmulo de riquezas. A exclusão a que são condenados está na razão direta desta incapacidade e indica o aparecimento no mundo moderno de um corte que não existia antes. O internamento foi então ligado nas suas origens e no seu sentido primordial a esta reestruturação do espaço social.”¹⁴⁰

O fenômeno do internamento, embora superficial, é de suma importância para Foucault; não foram à toa portanto suas análises desenvolvidas à exaustão durante centenas de páginas. Pois através dele podemos ver a marca de um evento decisivo em que a loucura, durante muito tempo manifesta e falante como na Renascença, entra para o domínio do silêncio e do desaparecimento em nossa sociedade. Silêncio no qual permanecerá por um longo período impossibilitada de falar intransitivamente de si mesma e manifestar o lirismo de sua linguagem. Escolha original das mais importantes que o mundo ocidental operou e que se encontra na base

¹⁴⁰ (Foucault, *Doença Mental e Psicologia* p.79).

de toda a nossa cultura. Pois aquilo que não aparecia senão como imagem expulsa se torna agora seu próprio fundamento. A partir de meados do século XVIII, por outro lado, uma certa inquietude renasce novamente, por debaixo da sedimentação que a história do Ocidente elaborou acerca da loucura, com seus poderes surdos e ocultos. Não tardará muito para que o lirismo da desrazão reapareça liberto de seu mutismo. O mundo da loucura que havia sido afastado a partir do século XVII faz irrupção na literatura. São suas mensagens soterradas retornando sob uma forma invertida!

Capítulo V

A Psicologia sob a Espada de Dâmocles

(Ou o *a priori* concreto de suas pretensões científicas)

Vimos de abordar no capítulo anterior o modo singular do arqueólogo em descrever a sensibilidade própria à era clássica da loucura desviando-se de incorrer nos prejuízos humanistas e anacrônicos de que padece toda uma historiografia das idéias, uma história da medicina tradicional, a crônica evolutiva de nossos saberes. Para tanto, já dissemos, ele se valia inusitadamente de uma retomada do argumento transcendental kantiano em pleno século XX, a fim de recuperar um sentido positivo aos gestos de exclusão da loucura do espaço social iluminando as estruturas negativas de nossa cultura. Pois bem, com o intuito justamente de compreendermos melhor esta operação arqueológica – mistura algo paradoxal do mote estruturalista da etnologia de Lévi-Strauss com a argumentação kantiana – será válido gastarmos algumas palavras a mais no que tange a esta questão.

Quando falamos de um “kantismo” presente no pensamento inicial de Michel Foucault, de que afinal estamos tratando? É correto dizer que ele se esforça em nos reposicionar diante do *status* de uma ciência humana como a psicologia, pois a verdade dita por tal ciência descansa num solo cuja fundamentação corresponde a uma disposição antropológica dos saberes sustentada pela trama da história em uma dada época. Mas agora, qual *status* fornecer a essas

condições de possibilidade definidas pelo arqueólogo? Já vimos que ele indubitavelmente não intencionava fundar a empresa de uma ciência humana como a psicologia por intermédio das categorias de um Eu puro, sujeito transcendental. Pelo contrário, ele descrevia criticamente as condições de possibilidade históricas do surgimento em nossos tempos de uma ciência como essa, pois que a dimensão da história exigia, por sua vez, ser pensada livre dos fundamentos que a levassem a outro solo antropológico. Mas se *ipso facto* Foucault desejava dar um passo a mais no processo de dessubstancialização da noção de sujeito na civilização ocidental, transpondo o conceito de *a priori* kantiano de uma função legitimadora do conhecimento empírico para a função de fundamento de um determinado tipo de conhecimento histórico (não universal), não seria plausível dizer então que este seu expediente equivaleria a uma traição a Kant? Já que toda a força do *a priori* kantiano descansava no fato de estar colocado precisamente como independente da experiência empírica ou histórica? Nesse caso, se dermos então muito peso à lição kantiana, diríamos que Foucault não havia tomado consciência das conseqüências em transpor historicamente o transcendental kantiano. Ora, quiçá ele esteja apenas tomando emprestado, senão roubando, conceitos de Kant totalmente desligados da filosofia e da época que lhes outorgava seu sentido. Neste outro caso agora, a noção de *a priori* poderia exercer uma função tão somente descritiva das etapas históricas estudadas sem qualquer peso ontológico que a acompanhe. Assim, sua verdadeira significação deveria ser entendida não como “uma estrutura intemporal” imposta do exterior aos elementos que correlaciona; pelo contrário, ela seria “uma figura puramente empírica” inserida no seio mesma das transformações discursivas.¹⁴¹

¹⁴¹ Assim dirá posteriormente Michel Foucault em *A Arqueologia do Saber*: “O *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; e se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável. Diante dos *a priori* formais cuja

Entretanto, um exame mais aprofundado das *démarches* de *História da Loucura* poderá nos fazer duvidar do “feliz positivismo” daquele que se serve do *a priori* apenas para demarcar o caráter anônimo do discurso estudado. No que tange a este respeito é válido nos remeter ao comentário de Habermas concernente ao estilo transcendental de que toma feição a história arqueológica.

“Desta destruição de uma historiografia que se mantém presa ao pensamento antropológico e às concepções humanistas fundamentais resultam esboços de um *historicismo transcendental*, o qual herda, ultrapassando-a simultaneamente, a crítica do historicismo de Nietzsche. A historiografia de Foucault mantém-se, no sentido fraco do termo, ‘transcendental’ na medida em que concebe os objectos da compreensão histórico-hermenêutica do sentido como constituídos – como objetivações de uma prática discursiva subjacente que deve ser compreendida por meios estruturalistas.”¹⁴²

Sem dúvida, como visto, a historiografia arqueológica que Foucault opõe a toda perspectiva de pensamento humanista da história permanece transcendental ao definir verticalmente as condições de possibilidade dos objetos historicamente constituídos, dos discursos horizontalmente formulados sobre a loucura. Não obstante, para Habermas seria outrossim este transcendental fraco porque afetado de particularidades e contingências por nossas práticas discursivas subjacentes que modificam e alternam nossa maneira de compreensão historicamente datada. Em outras palavras, posto que o curso destas “práticas subjacentes” efetuam suas objetivações mediante um encadeamento de acontecimentos imprevisíveis, nada nos permitiria divisar de início o sentido ou a seqüência do processo de apropriação da loucura

jurisdição se estende sem contingência, ele é uma figura puramente empírica.” (Foucault, *A Arqueologia do Saber*.p.147).

pela razão. De acordo com essa interpretação, Foucault jamais teria submetido suas análises a uma forma única ou contínua de sentido a que poderíamos remeter centripetamente toda sua argumentação, pois é precisamente o humanismo filosófico a quem o arqueólogo deseja destruir quem colocava o sujeito em posição constitutiva de nossa experiência histórica, haja visto a suposição de origem e de fundamento por trás desta concepção. Já as “práticas subjacentes” operariam centrifugamente mantendo o condicionante, transcendental e *a priori* dos saberes racionais objetivados, sempre refém da contingência do discurso ao não lograr manter a perenidade de direito de uma única forma universal aplicável ao horizonte de nossa cultura. Haveria condições transcendentais objetivadoras; muito embora elas se localizem não mais em um sujeito, mas sim em mutantes práticas históricas particulares imanentes ao discurso mesmo. Longe de ser arquetípico, forte portanto, o tema transcendental em *História da Loucura* pareceria estar identificado mais com os conteúdos do conhecimento sobre a loucura que descreve do que com o espaço que determina; ou seja, consoante as palavras de Habermas manter-se-ia ele fraco ou sem peso ontológico.¹⁴³ Contra qualquer excesso possível de transcendentalismo, Foucault visava deixar a menor dimensão possível para o transcendental a fim de preservar a autonomia e o anonimato de seu discurso.¹⁴⁴

¹⁴² (Habermas, J; *O Discurso Filosófico da Modernidade* p.237-238).

¹⁴³ É preciso deixar claro ao leitor que as palavras de Habermas citadas acima, embora concernentes também à primeira grande obra arqueológica, referem-se de um modo amplo e geral ao pensamento de Foucault nos anos 60. Infelizmente, no que tange à *démarche* de *História da Loucura*, não fazem elas a justiça aqui procurada.

¹⁴⁴ É o que o próprio Foucault, na esteira do pensamento de Habermas, declarará em 1972 numa entrevista a Giulio Preti: “Ao longo de toda a minha pesquisa, eu me esforço em evitar toda referência ao transcendental, que seria uma condição de possibilidade para todo conhecimento. Quando eu digo que me esforço por evitá-lo, eu não afirmo que esteja seguro de ter conseguido. Minha maneira de proceder neste momento é de tipo regressiva, eu diria; eu ensaio assumir um distanciamento cada vez maior para definir as condições e as transformações históricas de nosso conhecimento. Eu ensaio historicizar ao máximo para deixar o menor espaço possível para o transcendental. Eu não posso eliminar a possibilidade de me encontrar, um dia, face a um resíduo não negligenciável que seria o transcendental.” (Foucault, *Dits et Écrits I* p.1241).

Não obstante, não fora exatamente isto que pudemos observar através da análise do fenômeno do internamento na época clássica quando nossa cultura operava uma de suas escolhas mais essenciais. Se em lugar de recorrer às concepções humanistas fundamentais de uma estrutura originária da finitude humana, Foucault optava por um fundamental de uma estrutura determinada como momento histórico, não estaria a arqueologia operando a troca metafórica de um fundamento por outro, a substituição do sujeito antropológico pela história? Transcrevendo o transcendental em termos de experiência histórica fundamental, não se estaria substituindo o Eu puro por uma mera sucessão de experiências culturais como relativas a diferentes épocas transcendentais?

Pois bem, se a contingência das práticas discursivas subjacentes de alguma forma se encontra atenuada pela idéia arqueológica de uma experiência histórica fundamental, é preciso supor que esta experiência não esteja integralmente subsumida ao domínio empírico dos saberes. Trata-se pois de encontrar ainda um solo não empírico que seja o de uma estrutura fundamental. Se todos os saberes que a arqueologia examina (todas as quatro formas de consciência da loucura) são tributários de uma ordem, e que Foucault não cessa de teimar em nos dizer que tal ordem não deve ser encontrada no sentido das verdades que esses saberes científicos exibem, é justo perguntarmos então qual é essa experiência fundamental histórica que constituiu a loucura em seu sentido de doença mental.

Numa das páginas finais de *História da Loucura*, quando se tratava então para a arqueologia de esboçar o destino da loucura para o século XIX e quiçá também para nossos dias, Foucault dava-se conta de ter escrito “a história daquilo que tornou possível o próprio aparecimento de uma psicologia”.¹⁴⁵ Nós também já fizéramos uma citação no capítulo segundo

¹⁴⁵ “Em nossa ingenuidade, imaginamos talvez ter descrito um tipo psicológico, o louco, através de cento e cinquenta anos de sua história. Somos obrigados a constatar que, ao fazer a história do louco, o que fizemos foi –

desta tese¹⁴⁶, quando ele dizia em seu Prefácio à *História da Loucura* que era na reconstituição de uma experiência originária da loucura, do confronto dos saberes racionais com sua estrutura mais fundamental e anterior, que uma história das condições de possibilidade da psicologia escrever-se-ia como que a si mesma. À primeira vista, tudo poderia se passar então como se (*Als ob*), para além de uma tese geral sobre a história, Foucault intentasse somente descrever a *história das condições de possibilidade da psicologia* e apenas a partir de então fosse levado a operar um recuo histórico; condição mesma, aliás, de uma crítica. Não obstante, acontece que o recuo histórico de Foucault vise nos colocar não apenas à *distância* da loucura historicamente estabelecida, mas procure nos situar também *na distância* mesma dessa loucura em relação à história. Haja visto que ela, em seu caráter primitivo, se situava para fora da história.

Mais do que uma experiência transcendental que realizaria a síntese dos dados empíricos coletados da história, é através da suposição da existência de uma experiência originária ou não empírica, que seja anterior à constituição do espaço empírico como objetividade fenomenal e na qual essa objetividade mesma encontraria seu recurso definitivo, que Foucault advoga a legitimidade de seu projeto arqueológico. Invocando uma outra experiência que possa valer como fundamento das ciências psicológicas – uma experiência *a priori* situada no entrecruzamento do transcendental com o empírico – a arqueologia estabelece, não apenas as condições históricas de uma psicologia, mas as condições de possibilidade da história mesma. Sob este ponto de vista, não teria sido a própria história possível senão desde uma separação prévia entre as linguagem da razão e da loucura. O sentido da história encontraria então suas condições de possibilidade não em uma estrutura de reconhecimento progressivo das

não, sem dúvida, ao nível de uma crônica das descobertas ou de uma história das idéias, mas seguindo o encadeamento das estruturas fundamentais da experiência – a história daquilo que tornou possível o próprio aparecimento de uma psicologia. E por isso entendemos um fato cultural próprio do mundo ocidental desde o século XIX.” (Foucault, *A História da Loucura* p.522 – H.F. p.548).

formas de razão, mas no gestos constitutivos de recusa da loucura. Seu sentido mesmo só seria possível sobre o “fundo de uma ausência de história”. Novamente, será preciso recorrer a um trecho de seu Prefácio que, como nenhum outro do livro, explicita melhor este redobramento do empírico em transcendental.

“Desde sua formulação originária, o tempo histórico impõe silêncio a alguma coisa que não podemos mais apreender depois senão sob as espécies do vazio, do vão, do nada. A história só é possível tendo como fundo uma ausência de história, no meio do grande espaço de murmúrios, que o silêncio espreita, como sua vocação e sua verdade [...] Equívoco dessa obscura região: pura origem, já que é dela que nascerá, conquistando pouco a pouco sobre tanta confusão as formas de sua sintaxe e a consistência de seu vocabulário, a linguagem da história; e resíduo último, praia estéril das palavras, areia percorrida e logo esquecida. [...] A grande obra da história do mundo é indelevelmente acompanhada de uma ausência de obra, que se renova a cada instante, mas que corre inalterada em seu inevitável vazio ao longo da história; e desde antes da história, uma vez que ela já está lá na decisão primitiva, e ainda depois dela, uma vez que ela triunfará na última palavra pronunciada pela história. A plenitude da história só é possível no espaço, vazio e povoado ao mesmo tempo, de todas as palavras sem linguagem que fazem ouvir, a quem afinar a orelha, um barulho surdo abaixo da história, o murmúrio obstinado de uma linguagem que falaria *sozinha* – sem sujeito falante e sem interlocutor. [...] Raiz calcinada do sentido.”¹⁴⁷

¹⁴⁶ Capítulo intitulado *A Experiência da Loucura fora da História*.

¹⁴⁷ (Foucault, *Prefácio (Folie et déraison)* p.144).

De acordo com essas palavras, a experiência da loucura, que nos remeteria a uma temporalidade originária e constituinte de nós mesmos, é condição transcendental de possibilidade da própria história ao se situar previamente à separação entre a razão e a loucura, entre a obra e a ausência de obra, o sentido e o vazio de sentido. Se a loucura, considerada num só momento fundadora e inauguradora do tempo histórico da obra de razão, jaz ainda como uma identidade por trás de toda cronologia evolutiva, é porque a identidade de que estamos tratando não concerne a uma mera construção simbólica ou nominalista de Foucault. Fato que eliminaria, aliás, a legitimidade universal de todas as dúvidas ou críticas que poderíamos antepor ao que nos foi produzido racionalmente como verdade. Pois se existe uma identidade autêntica, e não apenas uma pluralidade de identidades construídas em diferentes etapas de nosso pensamento, a luta resistente de Foucault por sua reconstituição primeira manifesta-se numa forma de delimitar as fronteiras e os limites de uma linguagem racional que procura se impor como legítima. Nesse caso, as três grandes épocas da loucura constituem, consoante as palavras desse prefácio, três atos históricos de uma narrativa contínua. Inusitado privilégio de uma continuidade que subjaz em nosso solo sobre as descontinuidades assinaladas por Foucault no domínio dos saberes.

Em outras palavras, tudo se passa “como se” (*Als ob*) as figuras empíricas descritas pela arqueologia ao longo de *História da Loucura* não fossem senão a reprise, o redobramento de uma mesma estrutura transcendental de recusa da loucura e constitutiva do campo histórico. Elas, desse modo, não fazem senão repetir a apropriação da voz da loucura sob a linguagem da razão acentuando cada vez mais este processo de ocultação. Enquanto a *Crítica* colocava o transcendental puro (*Ego a priori*) como forma de síntese entre as representações, a arqueologia descreve a emergência em nossos tempos de uma atividade sintética (a psicologia) que se descobre como estando precedida retrospectivamente desde o

sempre por duas experiências anteriores da desrazão: uma jurídica (herdada desde o século XVI e sobre a qual o conhecimento médico irá se sobrepor) e outra social. (herdada do século XVII). Daí Foucault afirmar neste mesmo prefácio que é essa estrutura originária da loucura que “dá conta da passagem da experiência medieval e humanista da loucura a esta experiência que é a nossa, e que confina a loucura na doença mental”.¹⁴⁸ Pois essa síntese (ocultante) se coloca justamente no lugar vazio que corre inalterado ao longo da história; vazio histórico receptor dos dados históricos mas heterogêneo ao escopo da história mesma. O *a priori* então, essa espada de Dâmocles que para Kant seria somente da ordem do transcendental, transpõe-se dessa maneira na ordem concreta da história como um originário que não é cronologicamente primeiro; mas desde que apareceu tardiamente no domínio da história como a síntese da sucessão de figuras anteriores da loucura, revela-se a Foucault como estando já antecipado pelas figuras históricas do século XVI e XVII. Aquilo que na *Crítica* aparecia com sendo da ordem das condições puras *a priori*, repete-se, na arqueologia, como ordem do originário e da existência concreta. Vê-se, além do mais, quão peso ontológico a arqueologia está conferindo dessa maneira a um *a priori* que não executa um papel apenas descritivo.

Se, como visto no capítulo anterior, a psicologia ou a psiquiatria modernas, devido a um obscuro direito de herança nas formas de consciência da loucura, têm portanto suas condições de possibilidade definidas na própria idade clássica, é porque sempre há anteriormente e mais fundamentalmente nas análises de *História da Loucura* uma referência às avessas a um ponto de apoio fora da história ou do tempo. Quer dizer, se a prática histórica do internamento que se organiza às voltas de sua coerência própria precede a constituição da loucura enquanto doença mental, é porque a experiência psicologizante dar-se-á tendo como pressuposto essa

¹⁴⁸ (Foucault, *Ibidem*, p.146)

exclusão social dos desviantes.¹⁴⁹ Mais do que teórico, é institucional o gesto que prepara nosso conhecimento da loucura. Ou seja, ao invés de estar já antecipada cientificamente no gesto clássico de segregação, a experiência médica da loucura, pelo contrário, recebe dele seus modelos de representação que culminarão em suas formas atuais: a reclusão na inverdade do silêncio e condenação ética.¹⁵⁰ Assim, a experiência moderna da loucura comportará um aspecto duplo: reinterpretação das estruturas herdadas de experiências anteriores e a constituição de um novo espaço conceitual.

E se Foucault concomitantemente a todo momento de sua *démarche* não deixa de estar trabalhando com categorias metafísicas opondo os termos verdade e ilusão, ser e aparência, é porque sempre esteve conceituando a estrutura trágica da loucura, nesta sua maneira algo nostálgica, algo mítica e algo narcísica de se referir a um passado “pre-histórico”, como a mais autêntica verdade da razão. Foucault, neste momento de sua carreira, denuncia a formulação mítica de uma consciência científica que toma por evidência positiva do conhecimento os gestos históricos que nos constituíram. Enquanto no século XVII se internava o louco para aliená-lo de seu espaço, dir-se-á no século XIX que se interna o louco porque ele é já um alienado. Sua crítica de uma verdade psicológica da doença mental se faz em nome pois de uma verdade ontológica da loucura. O olhar arqueológico debruçado em direção ao fundamento dos gestos históricos manifesta o solo dessas conceitualizações abstratas que se enraízam justamente na ocultação de sua origem histórica. Essa pesquisa arqueológica da origem, ao lançar seu olhar escatológico sobre a história com o intuito de saber de onde viemos, promete-nos o retorno

¹⁴⁹ “O classicismo formava uma experiência moral da desrazão que serve, no fundo, de solo para nosso conhecimento ‘científico’ da doença mental.” (Foucault, *A História da Loucura* p.107 – H.F. p.121).

¹⁵⁰ “As antigas casas de internamento, sob a Revolução e o Império, foram paulatinamente reservadas aos loucos, mas desta vez **aos loucos apenas**. Os que a filantropia da época liberou são então todos os outros, **exceto** os loucos; êstes encontrar-se-ão no estado de serem os herdeiros naturais do internamento e como os titulares privilegiados das velhas medidas de exclusão.” (Foucault, *Doença Mental e Psicologia* p.81).

necessário, senão cíclico, daquilo que tínhamos sido ou daquilo que ainda profundamente poderemos ser. O estilo de descrição empírica das formas assumidas pela loucura se torna então ao mesmo tempo o estilo da descrição transcendental de tal silêncio que, não esqueçamos, ambiciona dar voz não ao louco mas à linguagem eternamente murmurada da loucura. Trata-se pois para Foucault de pensar uma experiência fundamental como dobra histórica das consciências dispersas da loucura sobre uma estrutura originária da desrazão. Afinal, o monólogo que as diferentes épocas da razão impõem à loucura nunca são absolutos, já que por trás da mecânica repressiva do poder racional uma abafada consciência trágica nunca deixou de permanecer em vigília.

Enfim, não fora de outro modo que, sob a dispersão superficial dos fenômenos e acontecimentos históricos que mutuamente se diversificaram na seqüência dos fatos, o ato teórico da razão cartesiana que excluía a loucura de seu âmbito, assim como também o “conhecimento médico” da loucura no século das luzes ao classificá-la no *Jardim das Espécies*, estava conectado mais profundamente em uma mesma unidade à ação prática e social do internamento que deslocara a loucura para fora de seu espaço. Pois fora a verticalidade, e não a horizontalidade, da análise quem dizia respeito à reconstituição da percepção própria da época clássica. O critério do internamento, ao tornar homogênea toda população diversa do Hospital Geral, era a percepção *a priori*, positiva e própria da época clássica que qualificava empiricamente toda essa população pelo índice negativo da desrazão. Sob o direito de reorganizar o mundo do século XVII por um princípio mais profundo, que não é nem jurídico e muito menos médico mas apenas moral, Foucault descobria a coerência mais secreta de uma sensibilidade ética.¹⁵¹

¹⁵¹ “Estranha superfície, a que comporta as medidas do internamento. Doentes venéreos, devassos, dissipadores, homossexuais, blasfemadores, alquimistas, libertinos: toda uma população matizada se vê repentinamente, na

Ora, nós vimos de salientar mais de uma vez o fato da linguagem arqueológica não se apoiar em qualquer espécie de conhecimento para avaliar esta diferença social que então representava a loucura no século XVII. Foucault, aliás não sem razão, reiterará isto inúmeras vezes ao longo de sua *História da Loucura*. Pois fora deixando de lado toda uma problemática circunstancial que fora historicamente acrescentada bem mais tarde à experiência da loucura, para tentar isolar necessariamente as estruturas que **de direito** lhe pertencem, que tentava-se chegar ao âmago daquela experiência clássica que “não é teórica nem prática”; pois pertencente ao domínio onde “uma cultura arrisca os valores que lhe são próprios”¹⁵², àquilo que de mais essencial esta era pôde produzir sobre a loucura. Para além da dispersão espacial dos acidentes históricos, Foucault parte em busca deste seu projeto fundamental que tenta decifrar hermeneuticamente no que foi enunciado empiricamente sobre a loucura, uma experiência mais fundamental e anterior a toda formulação de saber acerca dela. É num segundo nível portanto que se podem manifestar as experiências fundamentais – próprias a cada época – da loucura que realizam como que a colocação em obra dentro da história de sua divisão originária.

Seria preciso não olvidar, portanto, que ele jamais deixou em *História da Loucura* de atender ao seu *leitmotiv* inicial de fazer falar poeticamente essa linguagem. Suas análises empíricas não obedecem senão à exigência de restituir em sua vivacidade o sopro de uma voz

segunda metade do século XVII, rejeitada para além de uma linha de divisão, e reclusa em asilos que se tornarão, em um ou dois séculos, os campos fechados da loucura. Bruscamente um espaço social se abre e se delimita: não é exatamente o da miséria, embora tenha nascido da grande inquietação com a pobreza. Nem exatamente o da doença, e no entanto será um dia por ela confiscado. Remete-nos, antes, a uma singular sensibilidade, própria da era clássica. Não se trata de um gesto negativo de ‘pôr de lado’, mas de todo um conjunto de operações que elaboram em surdina, durante um século e meio, o domínio da experiência onde a loucura irá reconhecer-se, antes de apossar-se dele. [...] De fato, todas essas operações diversas que deslocam os limites da moralidade, estabelecem novas proibições, atenuam as condenações ou diminuem os limites do escândalo, todas essas operações são fiéis a uma coerência implícita: uma coerência que não é **nem a de um direito nem a de uma ciência**, mas sim a coerência mais secreta de uma percepção.” (grifo nosso) (Foucault, *História da Loucura*, p.102-103).

¹⁵² “Esta experiência não é nem teórica nem prática. Ela pertence ao domínio dessas experiências fundamentais nas quais uma cultura arrisca os valores que lhe são próprios – isto é, compromete-os na contradição. E ao mesmo tempo os previne contra ela.” (Foucault, *História da Loucura*, p.176 – H.F. p.192).

agora reduzida ao silêncio. Graças à apropriação de sua técnica arqueológica, poderemos então pensar todo um dispersivo material histórico como querendo dizer outra coisa do que de fato ele diz. Pois fora assim que ele tratou de estudar o que era de fato rejeitado em nossa sociedade durante o século XVII reorganizando de direito aos nossos olhos o modo próprio de percepção moral dessa experiência clássica.

Não deixa de ser verdade também que a suposição de uma experiência trágica da loucura atravessando livremente os séculos, ocupando metaforicamente a mesma posição correlata de uma subjetividade constituinte guiando a história, pode nos levar a crer na existência de um horizonte contínuo e totalizável.¹⁵³ Nesse sentido, a procura da origem teria como corolário um modo narcísico de se referir a um passado mais do que arcaico. Com efeito, esta forma de se pensar o tempo só poderia ser obtida mediante a supressão de todo e qualquer acaso ou particularidade na história. A arqueologia em *História da Loucura*, sob essa ótica, continuaria sendo memória e promessa de retorno do imemorial. Ambicionando superar o esquecimento racional – acerca de uma mensagem invertida da loucura – em que nos situaríamos, ela nos recordaria o projeto fundamental e trágico que ainda somos, este rosto autêntico e único de nós mesmos que fora recalçado pela própria história racional. Daí o caráter eminentemente parcial das descontinuidades assinaladas entre os séculos por Foucault diante de um transcendentalismo nada fraco que organiza, em sua *démarche*, o aspecto global de cada etapa descrita.

Para além da dispersão das inúmeras percepções, experiências e sensibilidades expressas pela idade clássica, existe ainda um projeto fundamental que impõe a todas as falhas, desvios ou descontinuidades da história, o aspecto de aparência diante de um *telos* que Foucault

¹⁵³ “Ora, a importância do termo ‘experiência’ também é crucial na *História da Loucura*, no sentido, próximo desse, de uma ‘experiência da loucura em sua totalidade, isto é, no conjunto de suas formas cientificamente explicitadas e de seus aspectos silenciosos’, o que o leva a apresentar a história que se faz não como uma crônica de descobertas

quer fazer triunfar.¹⁵⁴ Logo, se a arqueologia aponta para o lugar de nascimento do que hoje experimentamos, ao sinalizar metafisicamente como resposta mais verossímil esse solo profundo e inacessível a nossos olhos tão modernos, ela não deixa de nos indicar que o passado ainda está em nós, bem vivo e recalcitrante em nosso presente de uma forma delineada desde o início: promessa de que a ele retornaremos. É portanto da tentativa de superação e transgressão de nossos limites em nome de uma verdade ontológica da loucura¹⁵⁵, de uma outra identidade para nossa cultura que estamos indagando. Ora, mas não estaria o empreendimento de Foucault paradoxalmente, na busca de um ponto de apoio fora do tempo, incorrendo no mesmo modo humanista de se pensar o processo histórico? Se seu objetivo era o de fazer a crítica de uma verdade psicológica da loucura em nome de uma verdade ontológica da loucura, não estaria ele também mitologizando ao querer ontologizar?

Da loucura clássica ao nascimento da experiência moderna

Na terceira parte de sua obra, Foucault descreve as condições da passagem de uma experiência ética da loucura a uma experiência chamada de antropológica. Ocorrida entre a

ou uma história das idéias, mas como a que segue ‘o encadeamento das estruturas fundamentais da experiência’.” (Machado, R. *Foucault, a filosofia e a literatura* p.34).

¹⁵⁴ Contrariamente a esse posicionamento assumido, dirá Habermas em seu comentário o seguinte: “Esta intenção sugere a direção de uma dialética negativa que procura, com os meios do pensamento identificado, sair do seu círculo de influência para, na história do nascimento da razão instrumental, alcançar o local da usurpação primitiva e da separação monoéidica estável da mimesis e para envolver aquele pelo menos à maneira de aporia. Se esta fosse a sua intenção Foucault teria de procurar arqueologicamente nos escombros de uma razão objectiva aniquilada de cujas testemunhas mudas se pode sempre formar retrospectivamente a perspectiva de uma esperança mesmo que há muito revogada de conciliação.” (Habermas, J; *Ibidem*, p.228).

¹⁵⁵ Acerca desse respeito, é importante observar que, se há uma ontologia no pensamento de Foucault no início dos anos 60, trata-se de uma ontologia da linguagem esboçada em suas reflexões sobre o papel da literatura.

segunda metade do século XVIII e os primeiros anos do século XIX, esta passagem transformará a loucura em doença mental dando o asilo psiquiátrico como sua terra de acolhida. A grande unidade da desrazão que assegurava então a coerência do internamento desde o século XVII se desfaz ao se desatarem as “confusões” que até então impediam uma reflexão médica sobre a loucura. Privada de suas ligações com o mundo da miséria e das faltas morais, a loucura se encontra liberada para o olhar de uma percepção nova. A consciência analítica da loucura que se elabora vai progressivamente se destacando da antiga consciência prática da desrazão. Não se enxergará mais a loucura como a manifestação de uma ausência ou privação do Ser. Uma vez liberada das confusões através das quais a era clássica a havia apreendido, a loucura poderá enfim ser objeto de uma definição positiva para o conhecimento científico.

Mas se há de fato uma diferença ou uma descontinuidade entre os modos de percepções da era clássica da loucura e a era positiva de seu conhecimento como doença mental a partir do século XIX, há contudo também um “obscuro direito de herança” que subsume estas duas mesmas etapas num mesmo processo histórico de alcance global. Da percepção moral da desrazão no século XVII, Foucault passará para a análise de uma nova ruptura, e que precederá a história de um novo silêncio, com a criação da instituição manicomial e o aparecimento da figura do médico dentro das próprias fortalezas do internamento. Com sua transformação em casa de asilo, a loucura surgirá finalmente destacada em sua singularidade da massa informe onde se encontrava reclusa no âmbito do Hospital Geral. A percepção do louco no século XVII e o conhecimento dedutivo da loucura desde o século XVIII compõem, pois, duas séries contínuas da história descritas por Foucault e no entanto divergentes entre si. Trata-se aqui, primeiramente, de dois níveis diferentes de continuidade que parecem se organizar de modo independente, sem qualquer relação de herança, confronto ou incidência recíproca.

“Essa partilha sem recursos faz da era clássica uma *era do entendimento* para a existência da loucura. Não há possibilidade alguma de qualquer diálogo, de qualquer confronto entre uma prática que domina a contranatureza e a reduz ao silêncio e um conhecimento que tenta decifrar as verdades da natureza. O gesto que conjura aquilo que o homem não pode reconhecer permaneceu estranho ao discurso no qual uma verdade surge para o conhecimento. (...) Inteiramente excluída, de um lado, inteiramente objetivada, de outro, a loucura nunca se *manifesta* em si mesma e numa linguagem que lhe seria própria.”¹⁵⁶

Como será preciso observar, a separação entre as duas séries, malgrado o que as palavras acima pareçam sugerir, não é absoluta. Com efeito, entre os dois domínios de experiência que o século XVIII não conseguiu unificar (o campo abstrato de um conhecimento teórico no qual se delineia a teoria médica objetiva e o espaço concreto do internamento) pode-se observar uma descontinuidade. Para a racionalidade médica do século XVIII, a loucura era ainda uma doença classificada no *Jardim das Espécies* patológicas e não um objeto de conhecimento científico. Sabe-se também que não foi a evolução teórica e instrumental ao nível dos conceitos, mas uma alteração das instituições de reclusão que possibilitou o aparecimento de uma psicologia em nossos tempos. Isto é, a psicologização da loucura será menos a consequência de um progresso das teorias médicas do que o resultado de um processo de humanização dos regimes de punição. Daí a importância para Foucault da análise da instituição do internamento em detrimento da suposição de uma ortogênese do saber que se desenvolveria lentamente ao

¹⁵⁶ (Foucault, *História da Loucura*. p.173 – H.F. 189).

longo dos séculos.¹⁵⁷ Mas a ruptura entre o nível em que preponderam as práticas e outro em que preponderam as teorias não é total. Pois as lacunas ou separações observadas entre as eras descritas, quando lidas sob a ótica da perspectiva descrita já no primeiro prefácio de 61, não se estabelecem tão sem comércio ou recurso assim.

O caráter parcial das rupturas e discontinuidades assinaladas por Foucault, diante de um processo único de desapropriação ou confisco pela razão dos poderes da loucura e que se estende até os nossos dias, impede que estabeleçamos uma ruptura absoluta entre as diversas épocas de sua investigação histórica. As teorias e as práticas de um determinado período histórico não são portanto totalmente independentes do que antes se passou; ou seja, há sempre condições fundamentais de possibilidade anteriores que justificam e condicionam o aparecimento histórico de determinados saberes. Os saberes formulados sobre a loucura em um dado período, dito de outro modo, estabelecem pois entre si uma relação de comércio e de apoio pelo fato de cada um, por sua vez, acentuar progressivamente o mesmo processo de subordinação das vozes da loucura ao monólogo da razão.

“O que queremos saber não é o valor que para nós assumiu a loucura, é o movimento pelo qual ela tomou assento na percepção do século XVIII: a série das rupturas, das discontinuidades, das fragmentações pelas quais ela se tornou aquilo que é para nós no esquecimento opaco daquilo que ela foi. [...] Se o século XVIII aos poucos abriu lugar para a loucura, se distinguiu certas figuras dela, não foi aproximando-se dela que o fez mas, pelo contrário, afastando-se dela: foi necessário instaurar uma nova dimensão, delimitar

¹⁵⁷ Acerca do privilégio da consciência prática da loucura na definição das discontinuidades sobre o conhecimento teórico que dela podemos estabelecer, conferir as análises do internamento realizadas no capítulo anterior.

um novo espaço e como que uma outra solidão para que, em meio desse segundo silêncio, a loucura pudesse enfim falar.”¹⁵⁸

Prestando-se atenção ao discurso do louco com a finalidade de encontrar aí a manifestação deste ou daquele sintoma classificado, todo um novo espaço é assumido pela medicina. Libera-se o louco das antigas prisões de ordem moral, mas o espaço rigorosamente fechado em que jogará sua liberdade reconquistada será investido por uma nova armadura de conceitos. A apoteose do personagem do médico, o “agente das sínteses morais” (das duas experiências morais do classicismo, uma jurídica e a outra social), permite que a loucura se transforme num objeto de investigação no domínio da medicina que aplica à doença mental o veredicto social que a condena.

“Essa queda na objetividade é que domina a loucura, de um modo mais profundo e melhor do que sua antiga sujeição às formas do desatino (da desrazão). O internamento, em seus novos aspectos, pode muito bem oferecer à loucura o luxo de uma liberdade: ela agora é serva e está desarmada de seus mais profundos poderes”.¹⁵⁹

Ora, esta objetivação psicopatológica é apenas o resultado, a sedimentação de uma operação e de um acontecimento mais ocultos, situados em nível mais profundo. A reestruturação do espaço clássico do internamento, e sua transformação em casa de asilo, não representa senão um passo a mais na radicalização do processo de dominação da loucura pela razão. O deslocamento da problemática clássica da desrazão para a noção objetiva de doença

¹⁵⁸ (Foucault, *História da Loucura* p.393 – H.F. p.415).

¹⁵⁹ (Foucault, *Ibidem*; op.cit. p.439 – H.F. 463)

mental, antes de ser teórico, é institucional. Pinel, Tuke e seus contemporâneos estão para a ótica arqueológica longe da filantropia que costumamos lhes atribuir. As reais dimensões do propalado gesto libertador de Pinel e do humanismo que o caracteriza recebe de Foucault uma leitura diferente. Seus gestos não libertaram os acorrentados do internamento, rompendo com suas antigas práticas, para tratá-los humanamente na nova casa de asilo. Pelo contrário, eles as estreitaram em volta do louco encarregando o médico de um controle cuja significação é muito mais ética do que de intervenção terapêutica. A “libertação dos loucos” por Pinel, símbolo da psiquiatria positivista, não modifica a exclusão da alteridade, mas a presume e reforça. No dizer irônico de Michel Serres: não se cessa jamais de libertar Barrabas; pois foi justamente essa queda que tornou possível a experiência positivista da doença mental.

Aos olhos da arqueologia pois, não é um progresso médico quem de direito se responsabiliza pelo isolamento em que a loucura se viu encontrada no asilo psiquiátrico. Foucault não ignora evidentemente a crueldade do mundo clássico, mas se recusa a considerar o humanismo de Pinel e os métodos morais de sanção asilar como um progresso. A percepção do louco muda, mas não progride – daí as discontinuidades arqueológicas – e chega mesmo a regredir. A era clássica havia perdido a proximidade da loucura que errava no mundo renascentista ao excluir os loucos na internação, assim como a era moderna perde a vigília clássica medicalizando a desrazão. Pois a percepção moderna da loucura enquanto doença mental se faz exatamente tendo como condição de possibilidade ou pano de fundo a anterior alteração de um espaço social de exclusão como o internamento. Um trabalho mais profundamente médico do que a própria medicina se realiza fora do espaço horizontal onde uma psicologia, esta película superficial do mundo ético, poderá tomar seu curso. Quando a medicina substitui então o poder jurídico, não será para se aproximar da verdade natural da loucura, mas

para prosseguir o movimento de elaboração ao nível das instituições que culmina em suas formas atuais. Retirar as correntes dos alienados de Bicêtre abre aos loucos um domínio de liberdade que é antes o de uma verificação objetiva, onde a loucura deverá aparecer numa verdade. Essa passagem à objetividade estava excluída da experiência clássica porque ali havia uma estrutura de apenas dois termos. Diferentemente dela, que não diferenciava a consciência de loucura e a de desrazão, a modernidade tomará a loucura em seu próprio horizonte, quer dizer, em seu próprio espaço de conhecimento humano. Por consequência, a loucura não significa mais a privação da verdade. Pois ela já aparece em um novo espaço de positividade sem mais aquele antigo poder ameaçador de contestação que detinha na era clássica. Agora, ao contrário, o percurso até a verdade do homem deverá passar pelo homem louco que é já o homem objetivado, domesticado de seu antigo caráter de besta-fera e monstrosidade. A medicalização acaba pois por tornar impossível qualquer diálogo autêntico entre o sujeito conhecedor (o médico) e o objeto conhecido (doente mental). A antiga partilha entre a razão e a desrazão que a era clássica estabelecia ao traçar as fronteiras exteriores do internamento será internalizada não como distância da sociedade perante suas perigosas franjas, mas como distância interior entre o louco e ele mesmo. Pela introdução de um “diálogo” de asilo, o médico transforma o internado de animal em objeto de estudo. O fascínio pelo monstruoso cede lugar ao encadeamento das razões deterministas.

“O asilo da era positivista, por cuja fundação se glorifica a Pinel, não é um livre domínio de observação, de diagnóstico e de terapêutica; é um espaço judiciário onde se é acusado, julgado e condenado e do qual só se consegue a libertação pela versão desse processo nas profundezas psicológicas, isto é, pelo arrependimento. A loucura será punida no asilo,

mesmo que seja inocentada fora dele. Por muito tempo, e pelo menos até os nossos dias, permanecerá aprisionada num mundo moral.[...] Com o novo estatuto da personagem do médico, é o sentido mais profundo do internamento que é abolido: a doença mental, nas significações que ora lhe atribuímos, torna-se então possível.”¹⁶⁰

Numa palavra, o aparecimento de uma saber médico sobre a loucura que a confinará em doença mental termina por ter portanto como precedentes arqueológicos os séculos anteriormente descritos por Foucault.

Se prestarmos atenção agora para o fato de que, ao invés de estar situada na origem de suas análises, a teoria científica que define o louco como doente mental se encontra no fim desse processo, poderemos perceber que: se este aspecto foi somente aí abordado na *História da Loucura*, é porque os acontecimentos que compõem o material histórico de Foucault (a descrição histórica das transformações institucionais, da maneira de perceber a loucura e de seu conhecimento psiquiátrico, as diversas formas de consciência da loucura) também podem ser considerados como as próprias condições de possibilidade do aparecimento da medicina e da psiquiatria. Repetindo, o estilo de descrição empírica dos acontecimentos torna-se o estilo da descrição transcendental de uma psicologia em nossos tempos. No curso desse lento trabalho de construção histórica realizado por Foucault, os eventos históricos, que volta e meia correspondem a experiências diversificadas e esparsas, articulam-se uns com os outros e, de certa forma, concatenam-se entre si formando uma unidade que identifica uma nova etapa histórica.

Esse percurso, é preciso alertar, não esteve predestinado pelo pressuposto de um sentido preestabelecido ou por normas impostas por uma racionalização preconcebida; mas, pelo

¹⁶⁰ (Foucault, *Ibidem*; op.cit. p. 496 – H.F. p.523).

contrário, ele fora constantemente engendrando e inventando (*Erfindung*) os critérios de sua própria racionalização. Em outras palavras: a afirmação da inexistência explícita de uma teleologia, no nível teórico ou conceitual que governasse o sentido racional ou dialético da história, não implica uma história arqueológica feita apenas da sucessão de rupturas descontínuas. Foucault, ao menos em *História da Loucura*, não fora o “filósofo dos cortes e rupturas”.¹⁶¹

Pois ainda que permaneçam sob um modo não definido ou tematizado em sua especificidade¹⁶², as rupturas e descontinuidades assinaladas por Foucault somente são possíveis mediante o estudo linear do aspecto institucional das práticas que as sucedem; mediante, pois, a história contínua desses silêncios precedidos pelo deslocamento imprevisível e contingente do estatuto da loucura. Isto é: a sucessão de vicissitudes sofridas pelo estatuto da loucura em nossa civilização recebe sua possibilidade histórica num jogo de condições que lhe precedem ou lhe sucedem. Assim, a *Grande Interação* assinala uma descontinuidade com a situação do louco no fim da época medieval; e ainda, o asilo de Pinel em relação à segregação clássica, ou até mesmo a teoria psiquiátrica não é homogênea em relação à consciência crítica da loucura que nascia no interior do Renascimento.

¹⁶¹ Contrariamente a esta nossa interpretação que nega reduzir a filosofia de Foucault no começo dos anos 60 a uma exacerbação do descontínuo, é exemplar como alguns “filósofos da história”, tal qual Jeannette Colombel, se levantarão logo após o sucesso de publicação de *As Palavras e as Coisas* em 1966 – ao argumentarem, na esteira de Sartre sob a avaliação que o estruturalismo praticado em filosofia por Foucault não passava da “última barragem que a burguesia havia levantado contra o marxismo”¹⁶¹ – proferindo num artigo consagrado à revista *La Nouvelle Critique* as seguintes palavras: “Desembocando na pura descontinuidade, Foucault apresenta o mundo como um espetáculo e como um jogo (redemoinho indefinido de interpretações subjetivas). É a uma atitude mágica que ele nos convida. Mesmo se nela estamos pouco à vontade, se nos sentimos sufocados, se gritamos como Antonin Artaud, o que podemos fazer? Nessa medida, o apocalipse tranqüiliza. O estruturalismo assim compreendido terá contribuído para a manutenção da ordem estabelecida, mesmo que ele nos revele que essa ordem é a do absurdo, mesmo que percebamos, de modo intolerável, nossa própria fragilidade e nos sintamos ameaçados. A loucura que nos espreita não incomodará ninguém. Mais ainda, seu reconhecimento reforçará a impotência”. (citado por *Eribon; Didier in Michel Foucault e seus contemporâneos*).

¹⁶² Poderíamos dizer que Foucault jamais questionou radicalmente o caráter dos limites e das fronteiras assinaladas entre os saberes. De um certo modo, elas constituem o impensado de Michel Foucault no início dos anos 60.

Pacientemente, o que se manifesta sob a pena analítica do arqueólogo no decurso desse lento trabalho em *História da Loucura* é um caminho que nos conduz a um direcionamento preciso: a constante e crescente subordinação da loucura à razão. Analisando os limites e as bordas que se estabelecem entre a razão e a loucura, entre as séries históricas contínuas e a ruptura que as divide, Foucault, a cada passo argumentativo, faz de *História da Loucura* uma crítica à inautenticidade da razão ao apontar aí para a voz oculta de uma loucura soterrada pelo silêncio das continuidades. Descrito conjuntamente sob a ótica da continuidade e da descontinuidade, esse jogo de contrastes entre a razão e a loucura que, no decorrer dos séculos, vai bruscamente sofrendo mudanças “... se assemelha a uma série de aproximações de uma condição ontológica inatingível de pura alteridade.”¹⁶³ Essa “procura do fundamento ontológico oculto no discurso”, para retomar uma expressão utilizada pelos mesmos autores, caracteriza o esquema de interpretação adotado por Foucault no início dos anos 60; e o obceca ao ponto de terminar a *História da Loucura* pressupondo uma experiência fundamental de loucura que escaparia aos limites da razão e da ciência e que, no entanto, parece explicar suas próprias condições de possibilidade.

Na arqueologia desses silêncios elaborada por Foucault, cada série aproximativa de uma condição ontológica irreduzível de alteridade corresponde, pois, à tentativa de recuperação de uma voz surda e subterrânea da loucura. A evocação poética de sua verdade ontológica ao final da obra, representada pela trindade algo mística, algo trágica de Nerval, Roussel e Artaud, acena para os limites e para a inautenticidade da própria constituição histórica que sobre a loucura foi realizada em nossa civilização. Em suma: a razão, a cada percurso histórico que se desenha, assume o papel de arquivista de uma loucura original e reprimida ao

¹⁶³ (Dreyfus e Rabinow; *Michel Foucault, um percurso filosófico*, p.4).

longo das diferentes épocas, cujo sentido é evocado poeticamente mediante o lirismo de Foucault: seu hermeneuta.

A inegável pressuposição da existência dessa experiência fundamental da loucura, concatenada a um poder fundamentalmente repressivo que se abate sobre ela, constitui a sombra teórica a partir do qual Foucault escreve no início dos anos 60. Este seu impensado, e ao mesmo tempo o verdadeiro *leitmotiv* de suas análises, só foi explicitamente admitido pelo filósofo em 1977, ano de publicação da *História da Sexualidade*.

“A noção de repressão [...] é mais perversa; em todo caso, tive mais dificuldade em me livrar dela na medida em que parece se adaptar bem a uma série de fenômenos que dizem respeito aos efeitos de poder. Quando escrevi a *História da Loucura* usei, pelo menos implicitamente, esta noção de repressão. Acredito que, então, supunha uma espécie de loucura viva, volúvel e ansiosa que a mecânica do poder tinha conseguido reprimir e reduzir ao silêncio.”¹⁶⁴

Embora em suas obras futuras, Foucault estivesse empenhado em mostrar a organização sucessiva, no correr de uma história que continua aberta, de dispositivos conjunturais do sujeito desejante libertos da suposição de uma experiência *atemporal, ahistórica* e inesquecível da sexualidade que acenaria por sua vez à possibilidade de um fechamento da história; não é seguro, contudo, afirmar que a *História da Loucura* estivesse livre dessa suposição de um fundo essencial que seria revelado ou mascarado, suprimido ou manifesto por variações de licença e repressão; por alternâncias de descontinuidade e continuidade históricas.

¹⁶⁴ (Foucault, *Microfísica do poder*; p.7).

Pois, para o Foucault do início dos anos 60, fazer a história da loucura representava não somente julgar a produção teórica realizada sobre a loucura e demonstrar ser ela incapaz de enunciar sua verdade, mas também responsabilizá-la pelo distanciamento da verdade da loucura devido às sucessivas descaracterizações sofridas em sua cada vez maior integração à ordem da razão.

Com esta crítica à inautenticidade da história da loucura e a sua postura etnocêntrica, Foucault não intencionava senão abrir as portas de uma contestação radical de nossa civilização, na tentativa de recuperar para o âmbito da cultura ocidental a diferença social que a loucura representava em seu isolamento; de assimilar dentro de uma nova identidade da história a diferença que detém sua verdade, ampliando assim o nosso horizonte de inteligibilidade.

Vejamos rapidamente então, a título de conclusão, como a mesma suposição de uma loucura essencial, volúvel, ansiosa e persistente em sua natureza originária, situada aquém dos sistemas institucionais e discursivos que lhe confiscam a verdade ontológica e primeira, obseda também as análises realizadas pelo filósofo em *Doença Mental e Psicologia* ao projetar sobre esta obra a mesma sombra presente em *História da Loucura*.

O Nascimento da Psicologia

Transcrevendo na primeira parte de *Doença Mental e Psicologia* (1962), intitulada *As Dimensões Psicológicas da Doença*, os mesmos estudos realizados em *Doença Mental e Personalidade* de 1954, Foucault traça um esboço histórico das relações entre a ciência psicológica e doença mental dividido em três capítulos: *A doença e a evolução*; *A doença e a história individual*; *a doença e a existência*. Ao longo dos anos 50, a história da psicologia permanecera objeto de referência intermitente de suas análises, aparecendo também em 1954 num prefácio escrito ao livro *Le rêve et l'existence* de Binswanger, onde podemos encontrar ecos de uma “experiência fundamental da loucura” não obstante ainda associados à fenomenologia e à psiquiatria existencial de Binswanger. Destarte, já em 1957 num artigo intitulado *A Psicologia de 1850 a 1950*, Foucault retomava o mesmo objeto de estudos tematizado na primeira parte de *Doença Mental e Psicologia* insinuando as contradições fundamentais que fizeram nascer a psicologia e desembaraçando-se, ao menos explicitamente, dos vínculos que o prendiam ao projeto fenomenológico. Mas será na segunda parte de *Doença Mental e Psicologia*, intitulada *Loucura e Cultura*, que Foucault tornará claro a desassociação de seu mote arqueológico com qualquer espécie de projeto científico, aproximando sua análise, por meio de uma analogia, do método etnológico aplicado por Lévi-Strauss. Então vejamos como ele começa:

“As análises precedentes fixaram as coordenadas com as quais as psicologias podem situar o fato patológico. Mas se mostraram as formas de aparecimento da doença, não puderam demonstrar-lhe as condições de surgimento. O erro seria crer que a evolução orgânica, a

história psicológica, ou a situação do homem no mundo pudessem revelar estas condições. Sem dúvida, é nelas que a doença se manifesta (...) Mas é noutra parte que o desvio patológico tem, como tal, suas raízes”. E logo adiante: “nossa sociedade não quer reconhecer-se no doente que ela persegue ou encerra; no instante mesmo em que ela diagnostica a doença, exclui o doente. As análises de nossos psicólogos e sociólogos, que fazem do doente um desviado e que procuram a origem do mórbido no anormal, são, então, antes de tudo, uma projeção de temas culturais. Na realidade, uma sociedade se exprime positivamente nas doenças mentais que manifestam seus membros; e isto, qualquer que seja o status que ela dá a estas formas mórbidas: que os coloca no centro de sua vida religiosa como é freqüentemente o caso dos primitivos, ou que procura expatriá-los situando-os no exterior da vida social, como faz nossa cultura”¹⁶⁵

As perguntas de como nossa cultura chegou a dar à doença e ao doente um sentido, respectivamente, de desvio e exclusão; de quais são os fatores que condicionaram seu aparecimento histórico e quais suas raízes; só poderão ser respondidas, portanto, à luz do projeto arqueológico operado entrementes na *História da Loucura*.

Na última parte do quinto capítulo sobre “A constituição histórica da doença mental”, retomando notadamente as análises realizadas em *História da Loucura*, Foucault dedica-se a mostrar como a psicologia foi produzida pela estrutura asilar desse segundo silêncio, que se estende até os nossos dias, no interior do qual a loucura tornou-se doença mental. Contrariamente às perspectivas do senso comum, em se tratando de demonstrar a dependência histórica das ciências psicológicas relativamente a uma experiência da loucura, a relação entre

¹⁶⁵ (Foucault, M; *Doença Mental e Psicologia* p.71-74).

doença mental e loucura é invertida. “O homem só tornou-se uma ‘espécie psicologizável’ a partir do momento em que sua relação com a loucura permitiu uma psicologia, quer dizer a partir do momento em que sua relação foi definida pela dimensão exterior da exclusão e do castigo”.¹⁶⁶ É portanto a experiência da loucura que nos permite compreender o empreendimento histórico da psicologia; e não a psicologia que nos permitiria compreender a loucura. Isto porque ela não é senão “uma fina película de superfície no mundo ético” cujo efeito é o de afastar “esta experiência da desrazão na qual, até o século XVIII, o homem ocidental encontrava a noite de sua verdade e sua contestação absoluta” e que será doravante “a via de acesso à verdade natural do homem”.¹⁶⁷ Debaixo da moralização dos reformadores humanistas do internamento, jaz uma verdade mais essencial. A psicologia não é capaz de enunciar a verdade da loucura porque a verdade da loucura é o solo de onde ela justamente emerge; a anterior e prioritária esfera de desvelamento de onde suas formas científicas derivativas podem emergir. “Nunca a psicologia poderá dizer a verdade sobre a loucura, já que é esta que detém a verdade da psicologia”.¹⁶⁸ É a experiência anterior da desrazão, afinal, que condiciona e possibilita historicamente o aparecimento da psicologia.

E é precisamente o tema de uma verdade primeira da loucura, subtraída a toda espécie de saber discursivo, que será retomada no capítulo sexto de *Doença Mental e Psicologia* intitulado "A loucura, estrutura global". Eis o seu objetivo: “Será preciso um dia fazer um estudo da loucura como estrutura global – da loucura liberada e desalienada, restituída de certo modo a sua linguagem de origem”.¹⁶⁹ O espírito de uma evocação poética, que atravessava grande parte da letra de *História da Loucura* mediante as referências a Artaud, Nerval e Nietzsche, serve-lhe,

¹⁶⁶ (Foucault; *Doença Mental e Psicologia*, p.84-85)

¹⁶⁷ (Foucault; *Ibidem*, p.85)

¹⁶⁸ (*Ibidem*; op.cit p.85).

¹⁶⁹ (*Ibidem*, op.cit. p87).

também aqui, como apoio de sustentação para suas afirmações sobre a doença mental e a psicologia; como um amparo para a linguagem arqueológica de Foucault que pareceria primeiramente sem apoio. Ele submete assim seus questionamentos a uma espécie de *epoche* que coloca fora de questão as demais formas de discursos sobre a loucura. Mas, ainda assim, seu interesse permanece hermenêutico: ele deseja ouvir por trás do que se fala experiências extremas da linguagem da loucura. O conceito de doença mental só tem sentido se projetado contra o pano de fundo de um tal procedimento de exclusão, cujas origens não se devem procurar em uma forma qualquer de saber científico, como a psicologia ao nos fornecer uma explicação positiva da doença, mas num processo de constituição histórica que não cessa de remeter às suas raízes. Por mais que a invocação das origens do fenômeno de uma linguagem comum a loucura e razão, quando o diálogo entre as duas ainda não estivesse rompido, apareça sob uma forma aparentemente alusiva e até mesmo mítica na *História da Loucura*, é justamente nela que se esboça a singularidade da investigação histórica de Foucault; pois foi por meio dessa evocação que se tornou possível um trabalho de pesquisa histórica liberto dos pressupostos teleológicos de que há um sentido único a atravessar a história tal qual apregoavam as “filosofias da história” de Hegel, Marx ou Sartre.¹⁷⁰

Nessas páginas finais de *Doença Mental e Psicologia*, manifesta-se de modo evidente o limite do trabalho histórico empreendido por Foucault ao longo dos anos 60. A necessidade de uma saída ao “gigantesco aprisionamento moral” da loucura acena para a

¹⁷⁰ “Há uma espécie de mito da história para os filósofos. Vocês sabem, os filósofos são, em geral, muito ignorantes de todas as disciplinas que não são as suas. Há uma matemática para os filósofos, há uma biologia para os filósofos, e há também uma história para os filósofos. A história para os filósofos é uma espécie de grande e vasta continuidade onde vêm se reunir a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas ou sociais. Quando se toca em qualquer um desses grandes temas, continuidade, exercício efetivo da liberdade humana, articulação da liberdade individual sobre as determinações sociais, quando se toca em um desses três mitos, tão logo a brava gente se coloca a acreditar na violação ou no assassinato da história. (...) Não se quis destruir a história, mas destruir a história para os filósofos; esta sim, eu quis absolutamente destruir.” (Foucault, M; *Foucault répond à Sartre in Dits et Écrits* p.666).

abertura de uma contestação radical de nossa sociedade. Nesse caso, a *História da Loucura* seria uma crítica à razão ocidental inspirada poeticamente nesta “experiência trágica da loucura”, encarada como um valor positivo e fundamental para a avaliação dos discursos a respeito da loucura. Apropriando-nos da expressão de Machado: a história da loucura consistiria na “história da fabricação de uma grande mentira”.¹⁷¹ O impensado da razão ocidental, que aparece então sob a figura da loucura como uma alteridade irreduzível e sem recurso, corresponde, pois, ao mesmo impensado teórico a partir do qual Foucault escreve essas páginas.

A via em que o autor ingressa, ao iniciar seu caminho de problematização nesses anos, servirá como ponto de partida para suas investigações futuras que, não obstante, parecem abandonar essa obsessão pelo encontro original de uma fonte ontológica da loucura velada por nossa civilização. Resta-nos ver ainda, a partir da leitura de *As Palavras e as Coisas*, por quais vicissitudes seria atravessado a escrita arqueológica de Foucault nesse seu início de carreira intelectual, na passagem da “arqueologia do Outro” para a “arqueologia do Mesmo”. À primeira vista, essa procura hermenêutica por um fundo ontológico oculto no discurso ao tentar reavivar um significado perdido, preenchendo seu horizonte de inteligibilidade, parece ser recusada. Será possível então outra abordagem não tão obstinada em encontrar um sentido mais profundo e uma verdade mais essencial no discurso, em seguir penetrando para além da superfície do texto, decifrando no que é falado o que não foi dito. Tratar-se-ia, neste sentido, do abandono de uma “ingenuidade fenomenológica” que caracterizaria os escritos iniciais de Foucault.¹⁷² Conforme o

¹⁷¹ (Machado, Roberto. *Ciência e Saber – A Trajetória da Arqueologia de Foucault* p.95).

¹⁷² “Os jovens escritos de Foucault caem sob fogo cerrado tanto pelos seus críticos quanto pelo próprio Foucault. Em primeiro lugar, esses textos são marcados por uma espécie de ingenuidade fenomenológica. O objetivo desses primeiros escritos, que é o de encontrar uma ‘indiferenciada’ experiência da desrazão, antes da sua diferenciação em razão e loucura, [...] perfaz um perfeito paralelo com o objetivo fenomenológico de encontrar um reinado de pura ‘pré-predicativa’ experiência, prioritário ao seu “ente” (being) esboçado pelas categorias da lógica gramatical. Para ser claro, onde Husserl pensou encontrar o puro *Sinn* jazendo abaixo das categorias da lógica *Bedeutung* (in *Ideas Towards a Pure Phenomenology*, §§124-127), Foucault sugere que nós encontraremos a pura loucura, debaixo das categorias da prisão e do asilo. Era isto que Derrida tinha em mente quando afirmou ser um sonho impossível que

dizer de Habermas: “uma hermenêutica inevitavelmente desmistificadora continua a ligar sempre uma promessa à sua crítica; uma arqueologia desenganada deve libertar-se dela”.¹⁷³ O esforço hermenêutico visa a apropriação de um sentido latente, espreita em cada documento a voz silenciada que deve ser novamente despertada para a vida. Essa idéia de documento portador de sentido é posta em causa, assim como a ação de interpretar, por uma “arqueologia desenganada” de suas ilusões e promessas. Assim sendo, Foucault teria sido conduzido a abandonar esta hermenêutica ontológica que colocava o ser transcendental da desrazão atrás da história que sobre a loucura foi realizada.

Não obstante, veremos que há alguns elementos de essencial importância para a compreensão do pensamento de Foucault que nos obrigam a estender nossa interpretação da arqueologia, que possui um objeto de hermenêutica como seu pilar de amparo e sustentação, até mesmo a sua segunda grande obra de 1966: *As Palavras e as Coisas*. Por mais que este último livro tematize os saberes sem relação qualquer com a dinâmica de um poder repressivo, em oposição ao modo como trabalhava a argumentação de *História da Loucura*, ainda assim estará operando na *démarche* de Foucault a valorização de um tipo de saber do qual é extraído o aspecto crítico de seu empreendimento arqueológico.

Pois se nada estivesse presente em estado oculto ou fosse “reprimido” nesta segunda obra, nada haveria nela para ser **liberado**, nada ofereceria resistência ou compensações e nenhuma configuração histórica – *episteme* – poderia ser considerada aos olhos arqueológicos melhor do que outra. A arqueologia, conforme nossa perspectiva e ao contrário do que sugere Habermas, não se desenganará em *As Palavras e as Coisas* de suas ilusões e promessas tanto

alguém poderia escrever a história da loucura do ponto de vista da loucura ela mesma. A escrita e a história já representam o ponto de partida da razão e são já violentas; elas tem já incidido neste terreno virgem com seus cortes e divisões." (Caputo, John; *On not knowing who we are in Foucault and the Critique of Institutions* p.243).

¹⁷³ (Habermas, J; *O Discurso Filosófico da Modernidade* p.228).

assim. Não foi à toa que o seu historicismo não padeceu de um transcendentalismo tão fraco assim. Pois quiçá haverá ainda algo de profundo clamando para ser decifrado, um conteúdo latente, uma mensagem soterrada à espera de um “comentário”, uma interpretação segunda e liberadora; necessidade fundamental dos saberes que será preciso arqueologicamente trazer à luz e fazê-la falar. Na tentativa de compreendermos os deslocamentos e as estruturas básicas do pensamento de Foucault sem nos desprendermos deste seu importante *leitmotiv* inicial, deveremos abrir pois toda uma segunda parte em nossa tese.

Parte II

As Palavras e as Coisas

Foucault e a Ordem dos Saberes

“O novo não se produz (*hervorgehen*) simplesmente do velho, mas da abundância (*Fülle*) inesgotável do possível histórico, que permanece encoberta durante a soberania (*Herrschaft*) de um determinado estado de coisas (*Weltzustand*), mas que agora, na lacuna (*Lücke*) entre o velho que está passando e o novo que devém, se pronuncia (*sich herausdrängt*).”¹

¹ (Binder, Wolfgang, *Sobre Hölderlin* – tradução nossa).

Capítulo VI

Em Nome da Ordem

(A Arqueologia no Prefácio de *As Palavras e as Coisas*)

“As estruturas desceram às ruas!” (Jacques Lacan).

“As estruturas não descem às ruas!” (anônimo em uma losa da Sorbonne).

É em 1966, por intermédio da publicação de *As Palavras e as Coisas*, que a notoriedade pública alcança Foucault. Sucesso de venda e edição cuja importância quiçá não seja igual à soma de mal-entendidos que engendrará. Esta obra, simultaneamente filosófica e de história das ciências, difícil e de complexa argumentação, abraçando cinco séculos de pensamento ocidental, tem o objetivo (definido em seu subtítulo) de realizar *uma arqueologia das ciências humanas*. Tal intuito de estender o domínio de sua investigação para dar conta das ciências do homem pode ser compreendido como um prolongamento temático natural da pesquisa histórica foucaultiana. Desde *A História da Loucura*, Foucault sempre esteve interessado em fazer aparecer o modo como nossa cultura procurou encerrar e significar o que era fundamentalmente "outro" no homem; em diagnosticar e colocar nossa cultura numa posição

de estranheza semelhantemente ao modo como percebemos as culturas descritas pela etnologia de Lévi-Strauss. Voltando-se agora, em *As Palavras e as Coisas*, à investigação dos sistemas que a autocompreensão do pensamento ocidental gerou ao longo dos séculos, às estratégias que o homem buscou para compreender a si mesmo; mediante o estudo da estrutura discursiva de várias disciplinas que formularam teorias da sociedade, do indivíduo e da linguagem; Foucault persegue, analogamente, as mesmas linhas e articulações de seu percurso anterior.

"Vê-se que esta investigação responde um pouco, como em eco, ao projeto de escrever uma história da loucura na idade clássica; ela tem, em relação ao tempo, as mesmas articulações, tomando como seu ponto de partida o fim do Renascimento e encontrando, também ela, na virada do século XIX, o limiar de uma modernidade de que ainda não saímos. Enquanto, na história da loucura se interrogava a maneira como uma cultura pode colocar sob uma forma maciça e geral a diferença que a limita, trata-se aqui de observar a maneira como ela experimenta a proximidade das coisas, como ela estabelece o quadro de seus parentescos e a ordem segundo a qual é preciso percorrê-los [...] A história da loucura seria a história do Outro - daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o perigo interior), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade); a história da ordem das coisas seria a história do Mesmo - daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades."²

² (Foucault; *As Palavras e as Coisas* p.13-14 [M.C. – p. 15]).

Se em *História da Loucura* desejava-se reestabelecer aquilo que um pensamento excluía *a priori* de seu espaço para poder melhor se definir, agora em *As Palavras e as Coisas* procurar-se-á trazer à luz o que se impõe como ordem primeira a uma diversidade de objetos. Assim como sua primeira grande obra, não se tratará em absoluto, nesta seqüência do projeto arqueológico, de traçar as linhas de continuidade e o desdobramento de um pensamento contínuo e evolutivo no decorrer dos séculos mas, pelo contrário, de sinalizar as descontinuidades do discurso que fazem com que nossa cultura nos pareça radicalmente outra, estranha a nós próprios, numa distância restaurada. Em outras palavras, trata-se de romper mais uma vez com a concepção da história como ciência harmônica da totalidade em proveito do ponto de vista exterior da arqueologia que desempenharia o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade. "Tentando trazer à luz esse profundo desnível da cultura ocidental, é a nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel que restituímos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; e é ele que se inquieta novamente sob nossos passos".³ Deixando de lado propositadamente as relações entre os saberes e as estruturas econômicas ou políticas⁴, Foucault

³ (Foucault; *Ibidem* p.14 [M.C. – p. 16]).

⁴ A respeito dos estudos sobre a concentração das análises foucaultianas num domínio estritamente discursivo em *As Palavras e as Coisas*, em oposição aos modelos adotados nas obras anteriores - *História da Loucura* e *O nascimento da clínica* – destacaram-se primeiramente na literatura do assunto as considerações de Roberto Machado: “Esta inflexão da trajetória da arqueologia modifica a maneira de tratar as relações entre os discursos e as práticas econômicas, políticas ou institucionais cuja importância diminui progressivamente à medida que avançam as investigações de Foucault. Na *Historia da loucura*, essas práticas ocupavam um lugar essencial: para analisar as condições de possibilidade da psiquiatria, as práticas institucionais da internação, os discursos que as acompanhavam e sua articulação com as transformações econômicas estavam concebidas como mais capazes de explicar o problema estudado que as teorias médicas sobre a loucura. Preferência da “percepção” do louco sobre o “conhecimento” da loucura. [...] Com *As palavras e as coisas*, que estuda a constituição das ciências humanas sobre a base de uma urdidura conceitual dos saberes que lhes serviria de condição de possibilidade, Foucault deixa inteiramente de lado a relação entre os saberes e as estruturas econômicas e políticas. Tomando pela primeira vez de maneira clara e sistemática o saber como nível específico da análise arqueológica, Foucault trata de mostrar as condições de possibilidade intrínsecas do nascimento e da transformação de determinados saberes ao desacreditar toda história exterior.” (Machado, R; *Arqueologia e epistemologia* p.24-25).

descreverá a constituição dos saberes do homem através de uma inter-relação, um isomorfismo interno aos discursos não obediente aos princípios racionais que governam as ciências.

"Tentando colocar em jogo uma descrição rigorosa dos próprios enunciados, pareceu-me que o domínio dos enunciados obedecia a leis formais, que se podia, por exemplo, encontrar um único modelo teórico para domínios epistemológicos diferentes, e que, nesse sentido, se podia concluir que haveria uma autonomia de discursos. Mas só há interesse em descrever esse estrato autônomo dos discursos na medida em que se pode relacioná-lo com outros estratos, de práticas, de instituições, de relações sociais, políticas etc. É essa relação que sempre me obsedou; e eu quis, precisamente, na *História da Loucura* e *O nascimento da clínica*, definir as relações entre esses diferentes domínios. [...] Mas me dei conta, nesses dois primeiros livros [...] que os domínios discursivos não obedeciam sempre a estruturas que lhes eram comuns com seus domínios práticos e institucionais associados, que eles obedeciam, ao contrário, a estruturas comuns a outros domínios epistemológicos, que havia um isomorfismo dos discursos entre si em uma época dada."⁵

É sobre este modo inusitado, portanto, de fazer um estudo privilegiador do regime discursivo, de suas regras estruturais e suas transformações, delimitando configurações e deslocamentos que estabelecem o limiar entre o que é pensável e o que é impensável no âmbito histórico do conhecimento, que reside todo o caráter polêmico suscitado pela obra, a razão de seu sucesso. Não obstante, é preciso compreender o conteúdo teórico de *As Palavras e as Coisas*, o

⁵ (Foucault, *Sobre as maneiras de escrever a história* in *Dits e écrits II* p. 618).

caráter detalhado de suas análises empíricas, antes de adentrarmos em seu aspecto crítico tão repleto de mal-entendidos.

Na composição da obra que podemos chamar então de "a arqueologia de nossa cultura", percebe-se dois grandes momentos. O primeiro, correspondente à primeira parte do livro, retrata o destino do pensamento ocidental do século XVI ao fim do século XVIII, enquanto o segundo, correspondente à segunda parte, evoca a reestruturação de tal pensamento desde o século XIX e conclui a respeito da situação, neste novo dispositivo teórico, das ciências humanas. Mas, afinal, a que se deve esta periodização destacada por Foucault, se o empreendimento metodológico da arqueologia, como poderemos ver mais adiante, não parece estar inicialmente subordinado aos pressupostos de uma progressiva história dos saberes? Já no Prefácio de *As Palavras e as Coisas*, Foucault falava da tentativa de determinação de um "espaço de ordem" regulador do percurso a ser conduzido. A arqueologia, neste sentido, seria o empreendimento que tentaria **libertar**, do fundamento dos saberes, aquilo que os torna possíveis, ou antes, a nervura secreta e impensada que ordena sua constituição. Há aí residindo neste "profundo desnível da cultura ocidental" algo de "inquietante", uma zona de turbulência, qualquer coisa como um *elemento* dos saberes que explica sua constituição impondo aos objetos do saber um modo de ser determinado, aos sujeitos do saber os modos de posicionamento precisos, aos conceitos seus modos de distribuição ordenados. É esta ordem mais profunda sistematizadora das regras de construção dos objetos, sujeitos e conceitos que Foucault nomeia de "*episteme*". De tão curta utilização na totalidade de sua obra, esta palavra que designa uma espécie de paradigma teórico para domínios epistemológicos diversificados não deve ser contudo

interpretada como sinônima de saber.⁶ Ela é, antes, uma ordem ou princípio de ordenação histórico dos saberes anterior a qualquer enunciado científico: a instância subterrânea que permite e autoriza a disposição ou configuração assumida pelo discurso em uma dada época, bem como o que lhe confere legitimidade e positividade. Há, pois, um aspecto de profundidade⁷ que confere ao conceito de *episteme* a capacidade de fundamentação dos demais saberes. A autoridade de que é investido este conceito, o profundo mas desconhecido modo de relacionar "as palavras e as coisas", fornece aos discursos, em seus respectivos períodos, sua específica "coerência" epistemológica. Recusando ao longo de *As Palavras e as Coisas* a idéia de que a questão das condições de possibilidade do conhecimento pudesse encontrar uma resposta puramente empírica, Foucault opõe um nível de superfície, onde se situam as análises "doxológicas" dos historiadores tradicionais, a um nível de profundidade que somente o método arqueológico pode dar conta. Como afirma o próprio autor:

⁶ Este conceito, fundamental para a compreensão de *As Palavras e as Coisas*, aparecerá também em *Arqueologia do Saber*, em 1969, atribuído de uma diferente conotação e será abandonado posteriormente em suas investigações genealógicas. Citemos contudo, a título de esclarecimento, o seguinte e didático comentário: "O que caracteriza a reflexão de Foucault em *Les Mots et les Choses* é especificamente a investigação de uma ordem interna constitutiva do saber. É então que se coloca a questão da *episteme*. *Episteme* não é sinônimo de saber; significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente. A *episteme* é a ordem específica do saber; é a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época e que lhe confere uma positividade enquanto saber." (Machado, R; *Ciência e Saber – A trajetória da arqueologia de Foucault* p. 148-149).

⁷ Faz-se necessário aqui começar a introduzir o leitor num dos pontos mais polêmicos do pensamento arqueológico de Foucault. Boa parte da literatura crítica não acentuou este aspecto de profundidade conferido ao conceito de *episteme* em *As Palavras e as Coisas* devido ao próprio posicionamento futuro do autor explicitado anos mais tarde em *A Arqueologia do Saber* (1969). No que tange a este desvio de ótica, e que não servirá de todo para uma boa leitura da arqueologia, é válido citar uma entrevista sobre *A Arqueologia do Saber* onde Foucault explicita seus últimos pontos de vista sobre o método arqueológico. "Esse termo 'arqueologia' me embaraça um pouco, porque ele recobre dois temas que não são exatamente os meus. Inicialmente, o tema da origem (*arkê*, em grego, significa começo). Ora, eu não procuro estudar o começo no sentido da origem primeira, do fundamento a partir do qual todo o resto seria possível. Não estou à procura desse primeiro momento solene a partir do qual, por exemplo, toda a matemática ocidental foi possível. São sempre começos relativos que procuro, antes instaurações ou transformações do que fundamentos, fundações. E, depois, me incomoda da mesma forma a idéia de escavações. O que eu procuro não são as relações que seriam secretas, escondidas, mais silenciosas ou mais profundas do que a consciência dos homens. Tento, ao contrário, definir relações que estão na própria superfície dos discursos; tento tornar visível que só é invisível por estar muito na superfície das coisas." (Foucault, *Michel Foucault explica seu último livro* in *Dits et écrits* p.800).

"Tal análise, como se vê, não compete à história das idéias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constitui o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer idéias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *episteme* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma arqueologia."⁸

Este solo silencioso e aparentemente imóvel dos saberes, definido inusitadamente de *episteme*, é histórico, ou antes, confunde-se com uma superfície histórica determinada. É preciso, antes de mais nada, alertar o leitor para a diferença entre o processo arqueológico, em que Foucault emprega uma rica e metafórica terminologia onde predominam conotações espaciais, e a temporalidade histórica com a qual pode-se confundir. A positividade dos conhecimentos, enraizada agora na *episteme* que a fundamenta e referencia, deixa de servir como ideal regulador do conhecimento científico transformando-se em uma necessidade geral que

⁸ (Foucault; *Ibidem* p.11 [13]).

condiciona e delimita o espaço próprio aos demais conhecimentos. Não obstante o campo epistemológico a que fazemos menção não pode ser considerado propriamente histórico, pois o papel de fundamentação que exerce sobre a positividade dos saberes apenas intercepta o processo histórico, sem nele encontrar origem. O entendimento de Foucault é distinto do modelo *stricto sensu* estruturalista na medida em que o *a priori* histórico não é compreendido como um universal ou um invariante; mas como aquilo que subjaz às transformações históricas que a arqueologia procura identificar. Se as *epistemai* definem portanto as condições de possibilidade, não universais mas históricas, de todo o saber, a cada momento histórico determinado haverá apenas uma única *episteme* a servir de base global para a eclosão dos saberes, independente de que estatuto gozem.

"Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *episteme*, que define as condições de possibilidade de todo saber. [...] E são essas necessidades fundamentais do saber que é preciso fazer falar"⁹.

Foucault determina três delas: o Renascimento (século XVI), a idade clássica (séculos XVII e XVIII) e a época moderna (a partir do século XIX). A procura dessas "regularidades do discurso", ou melhor, a tentativa de fazer falar essas pressões subterrâneas e silenciosas que modificam a superfície dos saberes, é conduzida por Foucault mediante a exploração sistemática de três domínios diferentes de objetos de saber: a linguagem, os seres vivos e as riquezas. Embora estes três domínios pareçam não fazer contato entre si, a arqueologia percorre a disposição manifesta desses saberes na tentativa de estabelecer uma articulação mais

fundamental que reuna em um mesmo espaço esses saberes; isto é, ela parte de início das formas de conhecimento já constituídas para definir retrospectivamente aquilo que as tornou possíveis. Conferindo à linguagem uma primazia perante os demais e o estatuto de protagonista principal de *As Palavras e as Coisas*,¹⁰ Foucault procura apagar a aparente heterogeneidade desses discursos perante uma homogeneidade mais importante que englobaria as incompatibilidades e as incoerências de uma época determinada. Cada *episteme*, por sua vez, é determinada por uma noção ordenadora e fundamental dos demais saberes que lhe é específica. A determinação teórica dos objetos opera-se no Renascimento na ordem da *semelhança*; na idade clássica, na ordem da *representação*; e na época moderna, na ordem da *história*. O que a arqueologia tenta determinar, portanto, através dos saberes de cada época, é um elemento; designado simultaneamente como condição de possibilidade, solo originário, sistema de combinação e oposição de elementos ou espaço de ordem; doravante definidor do modo como nos interpretamos, concebemos o mundo e como nos situamos nele.

A definição do conceito de *episteme* no desenrolar do pensamento do autor, contudo, demanda-nos ainda um esclarecimento mais pormenorizado. Tal conceito, pois, apresentaria uma característica ambígua. Já em 1968, em resposta a uma questão¹¹ que lhe fora

⁹ (Foucault; *Ibidem* p. 181).

¹⁰ O papel de protagonista de *As Palavras e as Coisas* exercido pela linguagem ficará mais claro quando estivermos comentando, *pari passu*, as análises de cada *episteme*. De todo modo, a título de antecipação, é válido não somente dizer que a linguagem possui um privilégio sobre os demais saberes - tal como expressa o comentário de Souza a este respeito: "Eis o que deve contar como uma referência de grande envergadura, pois a questão do ser da linguagem aparece aí não somente como uma das três linhas principais do livro, mas como detentora do papel principal que lhe é atribuído, em relação aos outros domínios da pesquisa, ou seja, à biologia e à história das riquezas." (Souza, Sandra Coelho de; *A Ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência* p.481) - mas que também seu papel protagonista reside na capacidade de remeter-nos à homogeneidade mais fundamental que, por sua vez, engloba os demais.

¹¹ A redação da revista *Esprit* colocou a Foucault várias questões. Entre elas, Foucault frisou uma: "Um pensamento que introduz a coação do sistema e a descontinuidade na história do espírito não contém o fundamento sobretudo a uma intervenção política progressista? Não conduz ela ao dilema seguinte: ou bem a aceitação do sistema, ou bem

colocada pelos leitores da revista *Esprit*, Foucault não deixará de assinalar o perigo de concebê-lo à maneira de uma totalidade cultural, de "visão de mundo de uma época", antecipando assim as posições francamente assumidas na *Arqueologia do Saber* (1969). Pela primeira vez em sua carreira filosófica, Foucault designará seu trabalho como o estudo das "regras de formação discursivas". Sua tarefa não se esgotará doravante na procura de uma experiência anterior e fundamental ou de uma disposição primeira dos saberes. Buscar interpretar os saberes com o fito de constatar como que por detrás deles suas razões mais secretas, sua lógica escondida, como se os discursos pudessem ser lidos como uma espécie de alegoria a dizer outra coisa que não eles próprios, corresponde a um recurso que quer encontrar por meio de todo acontecimento as linhas de sua origem; apontando sempre para um horizonte longínquo porém mais recuável. *A episteme* também não poderá mais ser considerada aos seus olhos como uma estrutura fechada de conjunto unificando todas as figuras de uma época cultural. Percebe-se, além do mais, a tentativa de Foucault interditar aos seus leitores uma leitura estruturalista de *As Palavras e as Coisas*, rompendo com a idéia de um empreendimento histórico-transcendental que determinaria as condições formais de possibilidade dos saberes.

"Nada, vocês o verão, que me seja mais estranho que a procura de uma forma de coação, soberana e única. Eu não procuro detectar, a partir de signos diversos, o espírito unitário de uma época, a forma geral de sua consciência: qualquer coisa como uma *Weltanschauung*. Eu não descrevi a emergência e o eclipse de uma estrutura formal que reinaria um tempo, sobre todas as manifestações do pensamento: eu não fiz a história de um transcendental

ao apelo a um acontecimento selvagem, à irrupção de uma violência exterior, única capaz de fazer bascular o sistema?" (Foucault, *Resposta a uma questão* in *Esprit* maio de 68).

sincopado. Enfim eu não descrevi mais (“*davantage*”) os pensamentos, ou suas sensibilidades seculares, nascendo, balbuciando, lutando, sombras sob a última cena da história; eu defini os seus jogos de regras, as transformações, os limites, seus retornos; eu os elaborei entre eles mesmos, eu descrevi um feixe de relações. Em todos os lugares onde eu os tomei, eu fiz proliferar os sistemas.”¹²

O que Foucault quer dizer por *episteme*, pois, não coincide com o conceito de "visão de mundo" de uma época. Ele deliberadamente deseja evitar conceitos utilizados pela historiografia tradicional tais como os de influência recíproca, visão de mundo, a fim de operar um estudo dos saberes a partir somente daquilo que lhes é contemporâneo. Mas o fato é que, de um certo modo, é difícil não conceber o conceito de *episteme* como orientador de uma análise em termos de totalidade cultural, tal como nos é apresentada nas descrições de *As Palavras e as Coisas*. Será preciso ver por qual razão e metodologia esta leitura reflexiva de sua obra, operada pelo próprio Foucault em resposta aos leitores de *Esprit* e um ano mais tarde em *Arqueologia do Saber*, não é fiel ao espírito e à letra de *As Palavras e as Coisas*. De todo modo, há elementos nesta obra que nos permitem diagnosticá-la, às expensas do que nos dirá posteriormente o próprio Foucault acerca dela, como a história - senão de um "transcendental sincopado" - de uma estrutura cuja soberania intermitentemente se manifesta e se suprime ao longo dos séculos. É pois no *elemento* transcendente da linguagem, protagonista de *As Palavras e as Coisas*, que repousa secretamente a positividade, ora oculta e ora manifesta, dos três sistemas de pensamento ou *epistemes*. Esta mesma transcendência da linguagem é encontrada

¹² (Foucault; *Resposta a uma questão* in *Esprit* maio de 1968).

mediante o percurso manifesto dos saberes que Foucault percorre e analisa para depois ser articulada em um único princípio respectivo aos diferentes sistemas por ele estabelecidos.

Concomitantemente, a ruidosa relação de Foucault estabelecida com o fenômeno cultural do estruturalismo, surgido a partir dos estudos lingüísticos eslavos no início do século XX e que porém galgava seu limiar de notoriedade justamente no ano de publicação de *As Palavras e as Coisas*, também poderá nos servir como um elemento de justificativa para essa tese. Já em 1967, numa entrevista concedida ao jornal africano *La presse de Tunisie*, ele estabeleceria, ainda fiel à *démarche* operada em seu último livro, as relações entre a teoria estruturalista presente em suas obras filosóficas e a tarefa de diagnosticarem nossa atualidade moderna.

"O que tentei fazer foi introduzir análises de estilo estruturalista em domínios nos quais elas não haviam penetrado até o presente, ou seja, no domínio da história das idéias, da história dos conhecimentos, da história da teoria. Nessa medida, fui levado a analisar em termos de estrutura o nascimento do próprio estruturalismo. Desse ponto de vista, tenho com o estruturalismo uma relação ao mesmo tempo de distância e de reduplicação. De distância, já que falo dele em vez de praticá-lo diretamente, e de reduplicação, já que não quero falar dele sem falar sua linguagem."¹³

Como que generalizando a prática estruturalista antes restrita a domínios específicos do conhecimento, Foucault a utiliza numa ampla tentativa filosófica de definir e diagnosticar a modernidade em que nos situamos. E é partindo, pois, do diagnóstico de sua

posição perante o estruturalismo que poderemos entrever a localização do discurso arqueológico diante dos demais saberes que definem nossa modernidade. Alojando-se mutuamente num local de distância e reduplicação, ele assim define no interior de *As Palavras e as Coisas* o que entende por estruturalismo. “O estruturalismo não é um método novo; é a consciência desperta e inquieta do saber moderno”¹⁴. Uma consciência desperta e inquieta da modernidade - pois concernente a nós, nossa cultura e nosso mundo atual - mas também pertencente ao filósofo Foucault, pois reduplicada por ele em seu anseio de despertar o pensamento contemporâneo do sono antropológico em que se encontra desde Kant. A partir de uma posição que escreve exatamente neste processo de reduplicação da linguagem falada pelos saberes estruturalistas, poderemos observar uma confiança foucaultiana, uma paixão não tematizada, na estrutura da linguagem como o elemento compositor do subsolo do conhecimento explícito do qual se originam as mudanças que afetam as práticas discursivas. A constatação desta espécie de "petição de princípio" nos autorizará então a entrever na *démarche* arqueológica um sopro de transcendência que se levantaria, mediante a pulsação descontínua do tempo, do subterrâneo da linguagem para a superfície manifesta dos saberes; fazendo prevalecer assim a unidade global de uma soberania histórica sobre o pensamento dos homens da qual ninguém poderia escapar e que, posteriormente, desaparecerá abruptamente sem que algum acontecimento a pudesse ter preludiado.

Pode-se compreender, a partir de então, porque o empreendimento arqueológico de Foucault choca-se frontalmente com a história tradicional dos saberes, assim como com os postulados filosóficos sobre os quais esta repousa. A história tradicional das ciências se

¹³ (Foucault, *A Filosofia Estruturalista Permite Diagnosticar o que é 'a Atualidade'* in *Dits et écrits I* p. 611).

¹⁴ (Foucault; *As Palavras e as Coisas* p.222 [221]).

apresenta habitualmente como o relato da conquista gradual, em um domínio do saber, de cientificidade repousando sobre o postulado da afirmação progressista e contínua de uma racionalidade científica. A história, conforme esta concepção, organizar-se-ia a partir do paradigma da narrativa de acontecimentos cronológicos tomados em uma hierarquia de determinações. Por sua vez, Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, não toma como ponto de referência a autoridade científica dos enunciados das ciências empíricas constituídas no século XIX para julgar retrospectivamente a pertinência dos enunciados clássicos do século XVII e XVIII; mas se contenta em comparar sistematicamente os saberes contemporâneos de uma dada *episteme* para encontrar aí seu princípio ordenador oculto. É em contraposição ao anacronismo¹⁵ de uma perspectiva retroativa e continuista da história que a *démarche* da arqueologia, no primeiro de seus desdobramentos, se levanta. Tomando o exemplo dos seres vivos na idade clássica em oposição ao aparecimento da vida no século XIX, Foucault critica a suposição dos historiadores das idéias ao analisar o estatuto da ciência da vida no século XVIII a partir de categorias anacrônicas em relação à época.

"Pretende-se fazer histórias da biologia no século XVIII; mas não se tem em conta que a biologia não existia e que a repartição do saber que nos é familiar há mais de 150 anos não

¹⁵ Sobre a especificidade do caráter crítico do pensamento de Foucault diante dos demais saberes, é mister lembrar aqui as palavras de Lebrun a respeito: "... guardemo-nos de tomar por um erro filosófico, por uma falta de *thaumazein*, o que poderia marcar a originalidade de um regime de saber tão afastado do nosso, que se tornou extremamente difícil voltar a encontrar as condições de funcionamento. Assim compreende-se um pouco melhor porque Foucault teve que forjar o conceito de *épistèmè* e o de (parafenomenológico) '*a priori* histórico' quando se presta atenção ao esforço que fez para afastar-se para sempre das leituras espontaneamente anacrônicas. Certamente era preciso indicar por meio de palavras novas que a princípio é impossível compreender o que é uma configuração de saber enquanto de faz remontar o acontecimento a uma 'omissão', a uma *Verdeckung*. Se a idade da representação merece a designação (sem dúvida desconcertante e abandonada posteriormente) de '*a priori* histórico', é antes de tudo para indicar ao leitor que antes de assinalar as lacunas e os erros do pensamento clássicos, seria prudente reconstituir o sistema de coações que lhe impunha suas evidências e lhe interditava certas questões" (Lebrun, G; *Notas sobre a fenomenologia em Les Mots et les Choses* p.37).

pode valer para um período anterior. E que, se a biologia era desconhecida, o era por uma razão bem simples: é que a própria vida não existia. Existiam apenas seres vivos e que apareciam através de um crivo do saber constituído pela *história natural*"¹⁶.

A questão da verdade científica dos saberes examinados não se coloca mais; pelo contrário, é o problema das regras de ordenação dos saberes de uma determinada época, *como se* estes últimos estivessem sustentados não por uma vontade consciente de racionalização, mas por um sistema anônimo de regras regendo o conjunto de saberes de uma época. O problema passa a estar ligado não mais a um sujeito transcendental, mas `questão da cultura de uma época, a suas mudanças epocais onde se decide o destino de nossa civilização. A crítica da arqueologia em relação à história tradicional assenta-se, pois, especificamente na prioridade atribuída por esta ao sujeito em seu poder consciente de racionalização dos eventos. Neste sentido, a história contínua é sempre o correlato indispensável à função do sujeito¹⁷, como dirá Foucault mais tarde em *A Arqueologia do Saber*, o refúgio privilegiado da consciência subjetiva em seu desenvolvimento diacrônico. Em outras palavras, a consciência subjetiva é portanto o princípio da história tradicional e o fundamento de um sentido unificador da totalidade dos acontecimentos.¹⁸

Não obstante, tal dimensão ordenadora do discurso, de que a *episteme* é responsável, encontra-se agravada ainda pela descrição de mutações, de transformações súbitas

¹⁶ (Foucault; *Ibidem* p.141 [139]).

¹⁷ Por uma finalidade didática e de exposição do *leitmotiv* do argumento de Foucault, aceitamos com estas linhas a leitura operada posteriormente em *A Arqueologia do Saber* (Cf. *A Arqueologia do Saber* p.14).

¹⁸ Alguns anos mais tarde, em 1970, Foucault irá procurar acentuar esta diferença de posicionamento do método arqueológico perante o papel de fundamentação da consciência soberana do sujeito em seu prefácio à edição inglesa de *As Palavras e as Coisas*. "Se há alguma aproximação que de fato rejeito, entretanto, é aquela (pode-se chamá-la, falando amplamente, a aproximação fenomenológica) que concede absoluta prioridade ao sujeito observador, que atribui um papel constituinte a um ato, que coloca seu próprio ponto de vista na origem da história - que, em suma, conduz a uma consciência transcendental." (Prefácio à Edição Inglesa in *A Ordem das Coisas* p. xvi).

que permeiam os períodos historicamente datados por Foucault; fazendo assim com que passemos bruscamente a pensar de modo diferente, por exemplo, a circulação das riquezas, o estudo dos seres vivos e a natureza da linguagem na passagem da época clássica para a modernidade, sem que se encontrem as causas determinantes dessas transformações. A situação de justaposição das *epistemai*, mediadas por um acontecimento repentino e enigmático localizado no interstício da ordem dos saberes, faz com que a razão se encontre assaltada em seu poder de constituição primeira, com que o pensamento se encontre submetido imediatamente a uma “configuração”, a uma “disposição”, um “sistema”, a um conjunto de "regularidades discursivas" anônimas - sem um sujeito prévio e soberano - que conduzem a dança dos saberes. Vê-se, pois, porque a descontinuidade dos regimes de pensamento torna contraproducente toda a noção de continuidade e de progresso da verdade na história das ciências.

Aqui nos deparamos com uma polêmica histórica do estruturalismo francês, despertada pela inovadora noção de *episteme* foucaultiana, que vale a pena relatar. Em 1966, logo após a publicação de *As Palavras e as Coisas*, o filósofo Jean-Paul Sartre, ao conceder uma entrevista para um número especial da revista *L'Arc* que lhe fora consagrado, não economiza críticas ao procedimento metodológico da arqueologia em sua mais recente obra. Fazendo-se porta-voz das palavras que acusavam Foucault de "congelar a história", Sartre parece formular, ainda assim, uma adequada discussão para se questionar o corte conceitual foucaultiano e a técnica narrativa que ele implica. Listando-o como um “estruturalista que se opõe à história”, que sacrifica a práxis concreta à formas abstratas e à impessoalidade da necessidade epistêmica, Sartre reitera sua crença de que as estruturas não respondem às questões elementares da história.

“Uma tendência dominante, pelo menos, pois o fenômeno não é geral: a recusa da história. O sucesso que obteve o último livro de Michel Foucault é característico. Que encontramos em *As Palavras e as Coisas*? Não uma 'arqueologia das ciências humanas'. O arqueólogo é alguém que procura os vestígios de uma civilização desaparecida para tentar reconstruí-la. Ele estuda um estilo que foi concebido e posto em prática por homens. Esse estilo, é certo, impôs-se depois como uma situação natural, tomou a feição de um dado. Mas nem por isso deixa de ser o resultado de uma *praxis* cujo desenvolvimento o arqueólogo descreve. O que Foucault nos apresenta é, como muito bem viu Kanters, uma geologia: a série das camadas sucessivas que formam o nosso 'solo'. Cada uma dessas camadas define as condições de possibilidade de um certo tipo de pensamento que triunfou durante um certo período. Mas Foucault não nos diz o que seria o mais interessante, a saber, como é que cada pensamento é construído a partir dessas condições, nem como os homens passam de um pensamento para outro. Ser-lhe-ia necessário, para isso, fazer intervir a práxis, portanto a história, e é precisamente isso que ele recusa. É certo que a sua perspectiva permanece histórica. Ele distingue épocas, um antes e um depois. Mas substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades. O sucesso de *As Palavras e as Coisas* prova bem que o livro era esperado. Ora, um pensamento verdadeiramente original nunca é esperado. Foucault traz às pessoas aquilo de que elas precisavam: uma síntese dialética em que Robbe-Grillet, o estruturalismo, a lingüística, Lacan, *Tel Quel* são utilizados sucessivamente para demonstrar a impossibilidade de uma reflexão histórica. [...] Dir-se-á que a história é inapreensível enquanto tal, que toda teoria da história é, por definição, 'doxológica', para empregar a palavra de Foucault. Renunciando a justificar as passagens,

opor-se-á à história, domínio da incerteza, a análise das *estruturas*, única forma que permite a verdadeira investigação científica.”¹⁹

Pouco depois da publicação dessas objeções à arqueologia, o epistemólogo Georges Canguilhem, professor e amigo de Foucault, levantou-se em resposta a algumas delas. Em específico, no que tange à confusão da arqueologia com a geologia estabelecida por Sartre a partir da analogia de um estudo das camadas estratificadas que formam o solo terrestre com a análise das condições de possibilidade do saber vigentes em cada período histórico.²⁰ Muito embora testemunhem o desafeto que impregnava o diálogo entre os dois intelectuais, as objeções levantadas por Sartre podem servir como um esclarecimento essencial para a compreensão do procedimento foucaultiano em *As Palavras e as Coisas*. De fato, Foucault está longe de iluminar aquilo que para um extemporâneo “homem do século XIX” (o último hegeliano-marxista²¹, no dizer de Foucault) era “o mais interessante”, a saber: a passagem de uma *episteme* para outra e a

¹⁹ *Entrevista de Jean-Paul Sartre à L'Arc* in *Estruturalismo - Antologia de Textos Teóricos* (Coelho, Eduardo P. (org) p.125-127).

²⁰ "Quanto ao conceito de *arqueologia*, a maior parte dos críticos importantes de Foucault não retiveram dele senão sua contestação e o substituíram pelo de geologia. É bem verdade que Foucault empresta alguns termos do vocabulário da geologia e da sismologia (por exemplo: erosão ... O fim do prefácio parece retirado de um novo discurso sobre as revoluções do globo: 'É a nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel que nós submetemos suas rupturas, sua instabilidade, suas falhas; e é ele que se inquieta novamente sob nossos pés' (p.16). Mas não é menos verdadeiro que o que Foucault tenta colocar em jogo não é o análogo de uma camada da superfície terrestre furtada aos olhares por um fenômeno natural de ruptura e de afastamento, é um 'desnívelamento da cultura ocidental', isto é dizer expressamente um 'limite' ("seuil"). A despeito da utilização pela geografia e da ecologia do termo de habitat, o homem habita uma cultura e não somente um planeta. A geologia estuda os sedimentos e a arqueologia os monumentos. Compreende-se assim facilmente porque aqueles que depreciaram, para defender os direitos da história – dialeticamente ou não - o método estrutural se obstinaram em querer substituir a arqueologia pela geologia. É para melhor sustentar suas pretensões de representar o 'humanismo. Fazer de Foucault uma espécie de geólogo é dizer que ele naturaliza a cultura ao retirar dela a história. Os filhos de Marie do existencialismo poderão então o taxar de positivista, injúria suprema." (Canguilhem, G; *Morte do homem ou esgotamento do Cogito* p. 602-603).

²¹ "A *Crítica da Razão Dialética*, é o magnífico e patético esforço de um homem do 'século XIX em pensar o século XX. Neste sentido, Sartre é o último hegeliano, e eu diria mesmo o último marxista." (Foucault; *O homem está morto?* in *Dits et écrits I* p.569-570); ou ainda, "Sartre, utilizando essas palavras, apenas retoma um estilo geral de análise, que podemos encontrar, por exemplo, em Goldmann, Lukács, Dilthey, nos hegelianos do século XIX etc.

"brusca" mudança que as intermedia. Vemos, a partir da citação desta entrevista, que o substancial da crítica sartreana reside na afirmação de que a práxis, tão importante para a história, era banida por Foucault aos confins de sua respectiva *episteme*, à rede de necessidades do saber a que pertence immobilizando a história em uma sucessão de figuras transcendentais estáticas e isoladas entre si. Dito de outra maneira, consoante Sartre, Foucault não nos explica como os pensamentos foram constituídos a partir de suas condições de possibilidade e tampouco fez questão de justificar o modo como nossa cultura passa de uma *episteme* a outra. De acordo com suas próprias palavras: "o cinema substituído pela lanterna mágica" e o suposto movimento dialético da história "por uma sucessão de imobilidades". A ausência de resposta a esta pergunta resultaria, pois, na abolição da práxis humana e da história, haja visto que essas estruturas transcendentais não descem às ruas. Isto é, não são elas que fazem a história, e sim os homens, ainda que admitíssemos que a ação destes últimos tenha sempre um caráter estruturado e significativo.

Pois bem: é preciso dizer que além de não esclarecer dialeticamente as causas desta mudança fundamental, Foucault primeiramente limita-se apenas a apontar as mudanças ocorridas, recusando as explicações tradicionais da história das idéias ou da psicologia²²; capazes somente de catalogar, consoante o arqueólogo, efeitos de superfície que não passam de mera "doxologia". A progressão ou sucessão das *epistemai* permanece, pois, propriamente incompreensível ao não se deduzirem umas das outras, como seria de esperar em um processo

Essas palavras não são de forma alguma específicas de Sartre." (Foucault, *Michel Foucault explica seu último livro* p.803).

²² "Não pretendo procurar por baixo do discurso o que é o pensamento dos homens, mas tento tomar o discurso em sua existência manifesta, como uma prática que obedece a regras. A regras de formação, de existência, de coexistência, a sistemas de funcionamento etc. É essa prática, em sua consistência e quase em sua materialidade que descrevo. [...] Deve-se poder fazer uma análise histórica da transformação do discurso sem recorrer ao pensamento

dialético. Ele simplesmente não as explica dedutivamente, tal como gostaria Sartre. De todo modo, embora seja justo constatar um forte contraste entre o caráter empírico das análises de Foucault e a ausência de uma armadura conceitual precisa sobre a qual elas repousam, podemos elencar antes de tudo em sua defesa duas razões que justifiquem tal *démarche* filosófica. Primeiro: o motivo desta sua recusa pode ser compreendido não como uma vocação ao irracionalismo, mas pelo simples fato de que qualquer explicação só teria sentido num sistema específico de referência, numa dada *episteme* específica que obnubilaria a própria importância e prioridade do acontecimento irruptivo e fundamental, numa rede de necessidades que falsearia o caráter contingente das mutações arqueológicas. Toda explicação dada sobre a passagem de um período para o outro nada acrescentaria à nossa compreensão da natureza fundamental, abrupta e inesperada de tais mudanças; ou seja, estaria ela condenada anacronicamente a formular um juízo referente a uma configuração determinada, tal como as objeções levantadas por Sartre, consoante Foucault, são intempestivamente pertencentes à *episteme* do século XIX.²³

Em segundo lugar, "mais interessante" para o arqueólogo é "percorrer o acontecimento", provocado pelas mutações no modo de pensar de cada época, consoante sua "disposição manifesta". Com este termo, entende-se a estratégia adotada pela arqueologia que consiste em trabalhar partindo de textos ou fragmentos de textos produzidos em um dado período com o único objetivo de definir, por baixo deles, um isomorfismo estrutural aos discursos. Ou seja, Foucault concentra um montante considerável de suas páginas ao regime discursivo em *As Palavras e as Coisas* valorizando e percorrendo a coerência e a necessidade interna das

dos homens, ao seu modo de percepção, a seus hábitos, às influências que sofreram etc." (Foucault, *Michel Foucault explica seu último livro* p.800-801).

²³ Enveredamos agora na questão de saber se Foucault é capaz de executar uma história de tipo arqueológico dos saberes sem se enredar nas possíveis aporias de um empreendimento auto-referencial; no problema metodológico de

sucessivas *epistemai*, em detrimento de qualquer referente histórico que permitisse viabilizar a justificação racional e histórica desse "acontecimento radical". De acordo portanto com este procedimento adotado, para que lográssemos acompanhar o desenvolvimento da argumentação foucaultiana, far-se-ia necessário primeiramente cedermos perante a exigência de referir o conjunto de seus escritos a uma intenção subjetiva e original do autor, ou ao contexto histórico do qual seu discurso se levanta, que presida o desenrolar de sua obra. Não estaríamos aptos, destarte, a falar de seu impacto ou influência sobre um específico grupo de leitores a que sua obra se destina ou a situar seu método dentro de uma tradição de discurso. Não estaríamos autorizados a perguntar, como o fizeram parte de seus críticos, se suas interpretações são válidas ou se sua reconstrução dos eventos históricos são de fato plausíveis. Tudo isto porque Foucault deliberadamente desmente a concretude do referente histórico e rejeita a noção de que há uma realidade que preceda o discurso e lhe revele seu rosto a uma percepção pré-discursiva.

Não obstante, estamos aqui nos referindo apenas a um primeiro nível em que, no decorrer da obra, desdobra-se a decalagem da argumentação arqueológica. A tarefa primeiramente realizada neste livro, no decorrer de seus capítulos excetuando-se o Prefácio, é eminentemente descritiva. Este trabalho não é o de fornecer explicações das mudanças descritas, muito menos o de oferecer uma teoria geral delas; mas o de permitir que se enxergue a história dos saberes situando-se em outra perspectiva, alheia à própria demanda de explicações relevantes e plausíveis; qual seja, das condições de possibilidade dos saberes. O empreendimento descritivo e cartográfico de Foucault é condição de um trabalho explicativo, pois o que necessita ser explicado decisivamente dependerá das próprias descrições arqueológicas que se situam em

escrever uma história das *epistemai* quando seu trabalho se move dentro de um específico horizonte racional e se encontra regularmente inserido na série de saber que, paradoxalmente, descreve de um ponto de vista exterior.

posição imanente aos saberes. Aquele que aceita o mapeamento espacial foucaultiano das diferentes *epistemai* em *As Palavras e as Coisas* irá enxergar as mutações por um viés diferente daquele requerido por outras descrições históricas que permanecem reféns da demanda de explicações transcendentais sobre as passagens epistêmicas.

Este enfoque foucaultiano de concepção essencialmente espacial das *epistemes*, pura sincronia dos saberes cujo interior cumpre delimitar em relação ao exterior diacrônico do espaço epistemológico, acabou por conduzir o autor a deixar impensado os processos de transformação, as mediações, a associação entre dimensão diacrônica e sua relação com a dimensão sincrônica; mantendo-se, deste modo, as descontinuidades subitamente enigmáticas²⁴ para seu leitor ao associá-las a uma força subterrânea, muda e contingente, que anima os abalos sísmicos desde seu exterior. Rompendo com todo o hegelianismo de nosso pensamento, trata-se portanto para Foucault de representar assim a contingência radical mais coerente de nosso horizonte discursivo. Questão esta que bem poderia ser formulada ainda de outra maneira: se Foucault recusa em sua arqueologia a dimensão de uma causalidade necessária entre as *epistemai*, isto quererá dizer então que se trata unicamente de constatar a sucessão de formas de saber, a passagem de um regime de signos a outro; ou bem poderíamos enunciar a lei de tal sucessão? Estaria Foucault, tal qual seus contemporâneos estruturalistas, estabelecendo a relação entre o Uno e o múltiplo conforme uma relação estática; ou estaria ele apenas descrevendo as mudanças históricas? O que seria este acontecimento exterior que conduz à transformação do

²⁴ É este aspecto enigmático de seu procedimento que conduz alguns intérpretes a atribuir a Foucault o epíteto de irracionalista. "Disso tudo resulta que Foucault opõe uma ciência subterrânea e sedimentar à ciência explícita e vívida, produto da atividade consciente e intencional. A uma positividade em construção, fruto do esforço teórico e do controle metodológico, o autor de *Les Mots et les Choses* opõe a positividade já constituída. Independentemente do que possam pensar e fazer, cientistas e filósofos trabalhariam a serviço de potências obscuras, vindas do subsolo do conhecimento e conduzindo o conhecimento a objetivos não conhecidos. Se isso é verdadeiro, é forçoso

sistema como um germe de cristalização que faz precipitar uma solução supersaturada impondo em devir, molécula por molécula, uma nova estrutura cristalina ao conjunto? Estaria o desdobrar da história submetido a uma ordem teleológica ou à dialética de Sartre, ritmado pelas etapas de um processo ao fim do qual o múltiplo reencontraria novamente o Uno que o engendrou? Ou será que esse Uno não é o fim supremo de nossos saberes, mas apenas o retorno perpétuo da diferença imposta por tamanho acontecimento?

Muito embora não possamos exigir tal como Sartre uma resposta dialética à questão das passagens epistêmicas – o que nos condenaria a uma postura anacrônica e intempestiva pois as discontinuidades entre os sistemas de pensamento não são um pressuposto transcendente do método descritivo da arqueologia, mas a consequência imanente dele – manteremos aberta (*epoche*), de todo modo, as indagações ao posicionamento do arqueólogo perante as discontinuidades assinaladas por sua própria metodologia. Pois é ele mesmo quem se interroga acerca de sua tarefa:

"A que acontecimento ou a que lei obedecem essas mutações que fazem com que de súbito as coisas não sejam mais percebidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, classificadas e sabidas do mesmo modo e que, no interstício das palavras ou sob sua transparência, não sejam mais as riquezas, os seres vivos, o discurso que se oferecem ao saber, mas seres radicalmente diferentes? Se, para uma arqueologia do saber, essa abertura profunda na camada das continuidades deve ser analisada, e minuciosamente, não pode ela ser 'explicada', nem mesmo recolhida numa palavra única. É um acontecimento radical que se

reconhecer que o irracional precede e condiciona a razão. A atividade do espírito encontraria no irracional a sua razão de ser." (Nunes, Benedito; *A arqueologia da arqueologia in O Dorso do Tigre*).

reparte por toda a superfície visível do saber e cujos signos, abalos, efeitos, pode-se seguir passo a passo. Somente o pensamento, assenhorando-se de si mesmo na raiz de sua história, poderia fundar, sem qualquer dúvida, o que foi em si mesma, a verdade solitária desse acontecimento"²⁵.

Ainda que as justificativas do arqueólogo citadas acima mantenham em suspenso a resposta decisiva a nossos questionamentos e devam futuramente nos introduzir em novas interrogações, com o intuito de frisarmos ainda o caráter não tão obscuro ou não enigmático do pensamento de Foucault, retornemos *pari passu* ao comentário do Prefácio de *As Palavras e as Coisas* a fim de melhor refinarmos as indagações.

* * *

Logo de início, ao referir-se à "enciclopédia chinesa" descrita pelo escritor argentino Borges²⁶, Foucault está chamando a atenção de seu leitor não tanto para o caráter

²⁵ (Foucault; *As Palavras e as Coisas* p. 231-232 [229-230])

²⁶ A idéia de escrever *As Palavras e as Coisas* ocorreu a Foucault na ocasião da leitura de um texto de Borges, que cita uma enciclopédia chinesa propondo uma taxinomia do reino animal em que se colocam os elementos mais heterogêneos ordenados aparentemente de um modo ilógico. "Este livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia -, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Esse texto cita 'uma certa enciclopédia chinesa' onde está escrito que 'os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um papel muito fino de pêlo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas'. No deslumbramento dessa

relativo de nossa cultura, de nossa forma de ordenação e classificação perante algo tão dispar como a cultura chinesa, mas também, e acima de tudo, para o fato da existência "bruta" ou "muda" da própria "ordem" como condição de possibilidade de todo conhecimento; para "aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior"²⁷, para a coerência de uma linguagem que não se deixa perceber enquanto tal ao nível da "superfície", isto é, no plano de nossos discursos, pensamentos e práticas cotidianas. Trata-se, antes, de realizar uma investigação ainda mais profunda, uma investigação chamada de arqueológica, que se dirige aos "códigos fundamentais de uma cultura" - a nossa fundamentalmente - para encontrar aí um domínio soberano onde pode se reconhecer que "há a ordem": espaço em que se manifesta a "experiência nua" da ordem enquanto "ser bruto", e que todavia ainda não constitui qualquer ordenação específica de uma dada *episteme*, mas é condição silenciosa de possibilidade de qualquer ordenação posterior. O pressuposto declarado de *As Palavras e as Coisas* é então o de que definir as condições de possibilidade dos saberes é já entender a natureza de tal ordem.

O principal problema com que o leitor pode se deparar aqui é o de localizar a *episteme*, a que Foucault se refere, desde que ela não possa ser definida como a consciência individual ou coletiva de um sujeito²⁸. Ela é mais fundamentalmente localizada "entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo", numa "região mediana que *libera* a ordem em seu ser mesmo".

taxinomia, 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." (Foucault; *Ibidem* p.5 [7]).

²⁷ (Foucault; *Ibidem* p.10 [11]).

²⁸ Já pudemos perceber o caráter crítico e depreciativo do arqueólogo perante as filosofias da consciência, a história tradicional continuista e o desejo de Foucault de escrever uma história em *As Palavras e as Coisas* totalmente oposta às *Geistesgeschichte*.

"Os códigos fundamentais de uma cultura [...] fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais há de se encontrar. Na outra extremidade do pensamento, teorias científicas ou interpretações de filósofos explicam por que há em geral uma ordem [...] Mas, entre essas duas regiões tão distantes, reina um domínio que, apesar de ter sobretudo um papel intermediário, não é menos fundamental: é mais confuso, mais obscuro e, sem dúvida, menos fácil de analisar. É aí que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas por seus códigos primários, instaurando uma primeira distância em relação a elas, [...] **libera-se** (grifo nosso) o bastante para constatar que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores: de tal sorte que se encontre ao fato bruto de que há, sob suas ordens espontâneas, coisas que são em si mesmas ordenáveis, que pertencem a uma certa ordem muda, em suma, que há ordem. Como [...] se achasse diante do ser bruto da ordem. É em nome dessa ordem que os códigos da linguagem, da percepção, da prática são criticados e parcialmente invalidados. É com base nessa ordem, assumida como solo positivo, que se construirão as teorias gerais da ordenação das coisas e as interpretações que esta requer. Assim, entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo, há uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo: é aí que ela aparece, segundo as culturas e segundo as épocas, contínua e graduada ou fracionada e descontínua, ligada ao espaço ou constituída a cada instante pelo impulso do tempo, semelhante a um quadro de variáveis ou definida por sistemas separados de coerências [...]. De tal sorte que essa região 'mediana', na medida em que manifesta os modos de ser da ordem, pode apresentar-se como a mais fundamental."

Se Foucault julga necessário distinguir “os códigos fundamentais de uma cultura” e as “teorias científicas” ou as “interpretações filosóficas” para postular entre eles a existência de um intermediário mas fundamental domínio que permite a uma cultura liberar-se de seus códigos primários, ou seja, descobrir não somente que outras ordens empíricas sejam possíveis, mas acima de tudo que há a ordem; é porque ele está assimilando esta experiência nua da ordem ao conceito de *episteme* ou de *a priori* histórico..

“Assim, em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser. No presente estudo, é essa experiência que se pretende analisar.”²⁹

Embora Foucault estabeleça de início que acima de tudo ele está procurando o que, dentro da ordem epistemológica, torna possível as representações e as formas de conhecimento (o *a priori* histórico), seu prefácio não deixa também de sugerir claramente que esta perspectiva deveria de fato estar subordinada a uma mais arcaica procura: àquilo que tornaria possível descobrirmos o que determina os modos de ser do conhecimento. Nesse sentido, a questão epistemológica das condições de possibilidade do conhecimento é subordinada por Foucault ao problema ontológico do modo como as coisas nos são dadas, ao fato bruto que há a ordem. Pois é preciso constatar aqui que Foucault não está tão somente dizendo que a nossa cultura possui a experiência nua da ordem, mas fundamentalmente autorizando o seu leitor a pensar que esta experiência exista em si mesma (*Il y a l'expérience nue de l'ordre*). Para que a experiência seja nua, é preciso que ela esteja **livre** - à exceção de sua nudez - de todo e qualquer

elemento contingente, ideológico, predicável ou de quaisquer fatores superficiais. No nível arqueológico, a experiência da ordem seria portanto a manifestação da *episteme* em si mesma, autopredicável; uma experiência que somente o arqueólogo, que subjetivamente compreende o processo das acomodações epistêmicas e está apto a cavar aquém da superfície dos saberes e alcançar o nível profundo, pode analisar. E é justamente **em nome** da unicidade desse "ser bruto da ordem" que os saberes, ao longo dos séculos históricos descritos por Foucault, são criticados, interpretados e legitimados. É ela que fornece ao arqueólogo o direito e a autoridade de julgar o que é fundamental e o que é superficial; o que se aproxima necessariamente da experiência nua da ordem apresentando-se de maneira intransitivamente como si mesma em si mesma e o que é meramente ornamental nos saberes, roupagem predicável e contingente.

Deste modo, deveria existir (*Il y a*) pois uma ordem para todos os saberes transcendendo todas as *epistemai*, uma característica universal - e não apenas histórica - que poderíamos decodificar em termos de um *a priori* absoluto (em oposição à relatividade dos "*a priori*" históricos que fundamentam cada *episteme* em sua unidade e especificidade) se porventura ela não estivesse também associada, mediante o conectivo "e" ("*et*"), aos "seus modos de ser" (*Il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être*). A visão "empírica" da ordem e a visão das "reflexões filosóficas" são extremos entre os quais se inscreve um terceiro olhar da arqueologia e que Foucault nos diz que "não seria menos fundamental"; muito embora seja menos rígido e por consequência mais difícil de analisar. Esta "ordem" profunda, esse "solo positivo" de identidades entre as formas mais diversas e longínquas, espacial e temporalmente; que está sendo definida, pois, como a *episteme* - regente da possibilidade da existência dos diferentes saberes, científicos ou não, em cada época histórica - nos autoriza a perguntar se acaso

²⁹ (Foucault; *Ibidem* p. 10-11 [11-12]).

a arqueologia foucaultiana em *As Palavras e as Coisas* não estaria subordinada a uma doutrina unitária de uma ordenação que transcenderia (ou ao menos acompanhasse) todos os seus modos de ser, as *epistemai*, a uma transcendência quase absoluta revelada intermitentemente mediante os diversos *a priori* históricos respectivos a cada *episteme* em que se manifesta ou se suprime. Pois se esta ordem do espaço fosse absoluta em si mesma, se não estivesse associada aos "seus modos de ser" por meio do filosófico conectivo "e" (*Il y a [...] et de ses modes d'être*), se só houvesse o Um (a experiência nua da ordem) e nada mais, ela implicaria necessariamente a tese lógica da inexistência do múltiplo e, por conseqüência, na impossibilidade do movimento histórico. Ora, Sartre e a esquerda comunista francesa, de quem ele era o arauto, não estavam com a completa razão quando afirmavam a inexistência de explicações acerca das passagens históricas! Foucault, de algum modo e ainda que não tematizadamente, tratou em *As Palavras e as Coisas* das mudanças de *epistemai*. Na ousada tentativa de salvaguardar a coerência filosófica do autor, poderíamos dizer que esta experiência nua da ordem, ou esta estrutura transcendental que fornece as condições de possibilidade dos saberes, é uma unidade que se faz no tempo, que desce às ruas confundindo-se historicamente com elas (*Há o Um e de seus múltiplos*). Conforme esta última hipótese, tem-se a sensação de que este Um da ordem torna-se susceptível de toda e qualquer predicação, de infinitas *epistemai*, embora sejam elas apenas três como veremos adiante. Contudo, o Um só se tornaria passível de múltiplas e infinitas predicções se acaso Foucault estivesse afirmando: (*Il y a de l'Un*) ao invés de (*Il y a l'Un et de ses modes*). Dizer "*Il y a de l'Un*", é dizer que em qualquer parte o Um pode se produzir de qualquer maneira ao mesmo tempo aleatória e condicionada, como uma particularidade irreduzível. Tal particularidade que não se conforma a nenhuma universalidade seria o que precede de fato os modos de ser da ordem e a partir do qual eles poderiam se produzir. Todavia, não é de uma absoluta afirmação do

múltiplo e da diferença que estamos tratando nesta etapa inicial do pensamento de Michel Foucault. Embora seja bem verdade que a essas interrogações ainda não sabemos responder, se é que exista uma resposta para tanto, guardemo-nos de concebê-lo como um filósofo da diferença. Prossigamos doravante, pois, com o comentário do Prefácio, já que aqui nos deparamos com outro imbróglgio fundamental do pensamento foucaultiano sobre o qual será necessário nos debruçarmos demoradamente em um complicado parêntese.

Já sabemos que *As Palavras e as Coisas* não se limitam tão somente a um estudo das diferentes ciências e dos diversos modos de conhecimento do Ocidente nos últimos cinco séculos; mas é também uma investigação prioritariamente dos diferentes "modos de ser da ordem", ou as diferentes *epistemai* que condicionaram a possibilidade de formas do conhecimento tais quais a História Natural, Gramática Geral e Análise das Riquezas nos séculos XVII e XVIII e a Biologia, Filologia e Economia Política nos séculos XIX e XX. Se Foucault está, portanto, buscando as condições de possibilidade do surgimento dessas ciências sempre se reportando ao um modo único desse "ser da ordem", ele, nem por isso, deixa de assinalar "duas grandes discontinuidades na *episteme* da cultura ocidental"³⁰. Embora ainda não tenhamos estabelecido o estatuto reservado à contingência dessas discontinuidades perante a razão arqueológica que as assinala, descrevamo-las: a primeira seria aquela que inaugura a idade clássica (meados do século XVII), e a segunda aquela que "marca o limiar de nossa modernidade" (século XIX); de tal modo que podemos dizer que, nessas discontinuidades, inaugura-se uma nova experiência da ordem: "a ordem sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos."³¹ Percebe-se, ao menos, que o trabalho descritivo

³⁰ (Foucault; *Ibidem* p.12 [13]).

³¹ (Foucault; *Ibidem* p.12 [13]).

empreendido pela arqueologia ao longo dos capítulos de *As Palavras e as Coisas* está sendo subsumido e referido, já em seu Prefácio, a um segundo nível constituído pelas discontinuidades abruptas de nossa cultura que fizeram, respectivamente, das noções de representação e de história o fundamento das *epistemai* clássica e moderna. A suposição de Foucault consiste em afirmar portanto que a História Natural, a Análise das Riquezas e a Gramática Geral constituíram modos de conhecimento distintos entre si e contudo estruturados isomorficamente consoante uma mesma *episteme* vigente nos séculos XVII e XVIII, denominada de idade clássica e marcada pela idéia de representação.

Na virada do século XIX, o surgimento das ciências empíricas (Biologia, Economia, Filologia) deve ser compreendido então menos como um aperfeiçoamento progressivo das antigas formas de conhecimento, mas em termos de uma "descontinuidade" no plano das *epistemai*, através do surgimento da *episteme* moderna - a idade do homem em que ainda nos situamos. As ciências, portanto, não nascem das sombras, fracassos e obstáculos intransponíveis para as ciências precedentes. Cada *episteme* estabelece uma "disposição geral" em função da qual se atribuem novos métodos, conceitos e um modo diferente de ser para a linguagem, os seres vivos e as riquezas. Não havendo, pois, uma grande linha de continuidade progressiva da *ratio* ocidental que nos conduziria desde as formas de conhecimento professadas no Renascimento até as ciências de nosso presente, tudo indica a crer que Foucault não poderia estar aí guiando seu leitor em um percurso unificador devido às rupturas notadas. Pois como o próprio autor afirma:

"[...] toda essa quase-continuidade ao nível das idéias e dos temas não passa, certamente, de um efeito de superfície; no nível arqueológico, vê-se que o sistema das positivities

mudou de maneira maciça na curva dos séculos XVII e XIX. Não que a razão tenha feito progressos; mas o modo de ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, oferece-as ao saber, é que foi profundamente alterado. [...] ... a arqueologia, dirigindo-se ao espaço geral do saber, a suas configurações e ao modo de ser das coisas que aí aparecem, define sistemas de simultaneidade, assim como a série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova."³²

Vê-se, a partir daí, que a arqueologia de Foucault critica a história tradicional precisamente em seus pressupostos racionais e objetivos, em sua dependência de um modelo temporal progressista e evolutivo. Condena a concepção da história como um conjunto de relações dialéticas dotado de um processo unificado de sentido em oposição à multiplicidade de conjuntos e atos discursivos de cada *episteme*. É urgente para Foucault superar a história concebida apenas como a sucessão linear, centrípeta e contínua dos eventos, descentrando a investigação da busca da causalidade; isto é, pensá-la sem referência à categoria do sujeito como uma instância soberana do conhecimento.³³

Não obstante esta sua manifesta obsessão de eliminar qualquer movimento unificador do sentido da história, é preciso constatar que Foucault está sempre se referindo,

³² (Foucault; *Ibidem* p.12 [14]).

³³ O sentido dessa urgência de superação do pensamento antropológico em *As Palavras e as Coisas* encontrará suas justificativas metodológicas elaboradas somente em *Arqueologia do Saber*. "A *Arqueologia do Saber* é uma verdadeira codificação da morte do sujeito. Ela é um longo *plaidoyer* pela história descontínua. Para Foucault, a história é cataclísmica, feita de rupturas e cortes. Não é o desenrolar previsível do Mesmo, e sim uma série de mutações inaugurais. Qual a importância, para Foucault, da história descontínua? A história contínua é o abrigo privilegiado da consciência. É a história de um sujeito, em seu desdobramento diacrônico. Uma história descontínua, por outro lado, exclui qualquer antropocentrismo. Ela nega todo projeto, divino ou humano: não pode nem ser a manifestação da Providência, nem o itinerário do Espírito, nem o campo de ação da práxis, individual ou coletiva. O tempo da descontinuidade é, no sentido mais literal, o tempo do desaparecimento do sujeito. Foucault extirpa o sujeito, metodicamente, de todas as entidades conceituais com que povoa sua *Arqueologia*." (Rouanet, Sérgio Paulo; *Poder e Comunicação in As Razões do Iluminismo* p.175).

quando descreve os sistemas de positividade ou caracteriza as mutações que os permeiam, à unicidade do que chama no prefácio de "ser bruto da ordem"; e foi em nome deste modo único da ordem que o empreendimento arqueológico pôde ganhar seu aspecto crítico, interpretativo e legitimador dos demais saberes. Há (*Il y a*) portanto a experiência nua ou muda da ordem, silêncio prévio e anterior a qualquer partilha histórica e distribuidora das diferentes modalidades de nosso pensamento. É em nome de um terceiro e último nível do processo de desdobramento argumentativo de *As Palavras e as Coisas* – unificador de todo o processo arqueológico - que Foucault escreve. Explicitado no Prefácio, este verdadeiro *leitmotiv* de sua obra que nos propomos esclarecer, ponto de partida transcendental definidor das condições de possibilidade dos saberes, permaneceu estranhamente, praticamente esquecido e irrecordado pela literatura crítica devido às tantas polêmicas suscitadas por este livro. Contudo, pode-se notar aqui uma postura característica de sua etapa arqueológica e essencial para sua compreensão. Quando Foucault está buscando as condições de possibilidade dos saberes tentando devassar, interrogar o que subjaz, a ordem ou a rede que funda novos discursos e soterra os velhos, seu pensamento orienta-se sob o regência do Um. Numa segunda postura, tão característica de seus procedimentos desde *Vigiar e Punir*³⁴ (1971) até a *História da Sexualidade*, não se proporá mais a desvendar fundamentos e pressupostos dos saberes, passando então a pensar sob o regime de uma multiplicidade de elementos irreduzíveis e irreferentes a alguma forma de universalidade.

³⁴ "O método de *Vigiar e Punir* é genealógico, não arqueológico. Não são as mesmas perspectivas, os mesmos princípios de repartição dos discursos ou dos arquivos, os mesmos problemas e as mesmas maneiras de os formular. [...] Não sublinhar essa ruptura é prestar homenagem a um técnico, é não ver que esta técnica provém de uma verdadeira invenção. [...] Seja o problema das *referências*. Não há uma única página de *Vigiar e Punir* que não se encontre repleta de um ou mais autores, onde não sejam citados um ou mais textos. Na aparência, portanto, um discurso feito de referências. E contudo Foucault delas faz um tal uso que se poderia caracterizar *Vigiar e Punir*, em relação a toda uma tradição, como discurso sem referência." (Ewald, François; *Foucault - A Norma e o Direito* p.20).

Poderemos agora, a partir desta caracterização, interrogar se a descrição foucaultiana das *epistemai* em *As Palavras e as Coisas* - principalmente a *episteme* moderna em que se dá o surgimento do homem concomitantemente ao anúncio de seu fim próximo - não estará conduzindo seu leitor em um caminho, quando acompanhado de específicas análises literárias, progressivo e qual sua relação com uma possível doutrina unitária da linguagem. Pois como Foucault afirma: "é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra em nosso saber, e que desaparecerá desde que houver encontrado uma forma nova"³⁵. Para tanto, contudo, será preciso abrir um novo capítulo.

³⁵ (Foucault, *Ibidem*; p.13 [15]).

Capítulo VII

As Epistémāi Renascentista, Clássica e a Mutação que as Atravessa

(*Dom Quixote* de Cervantes)

Vimos de abordar o Prefácio de *As Palavras e as Coisas* e de investigar o estatuto conferido por Michel Foucault ao conceito central, nesta obra, de *episteme*. Para que possamos continuar a inquirir sua temática arqueológica apresentada-nos sob uma perspectiva histórica - a arqueologia, como vimos, não encontra na superfície temporal da história sua origem, mas se confunde com ela - será preciso nos determos, ainda que brevemente, na descrição de cada *episteme* operada por Foucault. A asserção foucaultiana de que em cada momento histórico dado, em cada época de nossa cultura, existe somente uma e única *episteme* poderia nos fazer acreditar, primeiramente, que entre uma e outra *episteme* haveria uma dobra irreduzível e intransponível; uma lacuna abismal representada pelas mutações epistemológicas doravante não explicadas ou pensadas por Foucault. Os espaços respectivos a cada *episteme* não poderiam bem comportar qualquer tipo de fissura em suas respectivas unidades.³⁶ Contudo, nossas análises do Prefácio já sugeriam a existência na arqueologia foucaultiana de uma possível doutrina unitária da

³⁶ Esta perspectiva é de fato muito bem sustentada pelo próprio Foucault de modo intermitente em alguns momentos de sua argumentação: “Trata-se de modos fundamentais do saber que suportam em sua unidade sem fissura a correlação segunda e derivada de ciências e de técnicas novas com objetos inéditos. A constituição desses modos fundamentais está sem dúvida enterrada longe, na espessura das camadas arqueológicas.” (Foucault, *Ibidem*; p.268 [265]).

linguagem, transcendendo o campo comum a todas as *epistémāi* ao longo dos séculos, associada a um percurso necessário que, de algum modo, reconciliaria numa identidade as diferentes *epistémāi*. Pode-se pois, consoante esta proposta de leitura, encontrar um fio condutor que permeia essas diferentes configurações do saber em meio às suas diversas ordenações espaciais. Não obstante, será preciso evitar a sedução de uma conclusão apressada a respeito de uma lógica anterior e prioritária da arqueologia sobre a lógica das próprias *epistémāi* descritas. Será preciso que mantenhamos em suspenso a resposta a essas questões e, pacientemente, sigamos o primeiro nível da "disposição manifesta" do espaço dos saberes percorrida pela arqueologia. Muito embora exista a possibilidade de identificarmos um percurso unificador dos saberes ao longo dos séculos na *démarche* foucaultiana, é preciso alertar, mais uma vez, que este "desenvolvimento" não se dá inicialmente de uma forma linear, contínua e progressista tal qual supunham os estudos dos historiadores tradicionais das idéias ou das opiniões; pois é a própria arqueologia, afinal, quem não cessa de assinalar sulcos e cortes na superfície histórica dos saberes.

"Pode-se perfeitamente escrever uma história do pensamento na época clássica, tomando (...) debates como pontos de partida ou como temas. Mas não se fará então mais que a história das opiniões, isto é, das escolhas operadas segundo os indivíduos, os meios, os grupos sociais; e é todo um método de inquirição que está implicado. Se se quiser empreender uma análise arqueológica do próprio saber, então não são esses debates célebres que devem servir de fio condutor e articular o propósito. É preciso reconstituir o sistema geral de pensamento, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ela a portadora da historicidade do

saber. Se o mundo ocidental debateu-se para saber se a vida era apenas movimento ou se a natureza era bastante ordenada para provar Deus, não é porque um problema fora aberto; é porque, após ter dispensado o círculo indefinido dos signos e das semelhanças, e antes de organizar as séries da causalidade e da história, a *episteme* da cultura ocidental abriu um espaço em quadro que ela não cessou de percorrer desde as formas calculáveis da ordem até a análise das mais complexas representações. E desse percurso, percebe-se o sulco na superfície histórica dos temas, dos debates, dos problemas e das preferências de opinião. Os conhecimentos atravessaram de ponta a ponta um 'espaço de saber' que havia sido disposto de uma só vez, no século XVII, e que só devia ser encerrado 150 anos mais tarde."³⁷

Embora, como visto acima, Foucault rejeite a idéia tradicional dos historiadores de progresso no pensamento e no saber e construa em seu lugar uma história do saber assinalada por nítidas discontinuidades, veremos que, associado paradoxalmente ao seu caráter crítico e anti-progressista dos demais saberes, está presente em sua *démarche* filosófica um uso singular das artes da literatura e da pintura que esconde uma finalidade em sua argumentação. Escrever, para Foucault, obedece necessariamente a uma específica estratégia. Obras literárias como *Dom Quixote* de Cervantes, *Justine e Juliette* do Marquês de Sade e a pintura *Las Meninas* de Velásquez são utilizadas pela arqueologia como alegorias que tomam por objeto de estudo a *episteme* na qual se encontram em uma posição de borda exterior, limite.³⁸ Diferentemente dos

³⁷ (Foucault, *Ibidem*; p.90 [89]).

³⁸ Nossas análises, embora anunciem uma sutil diferença no que diz respeito à associação entre literatura e arqueologia, foram primeiramente inspiradas nos comentários de John Rajchman. “Parece ser esse, de fato, o elo geral entre as duas histórias de Foucault, a história do saber e a história da literatura e da pintura. As artes são

outros discursos analisados, elas se encontram presentes em *As Palavras e as Coisas* numa outra dimensão, mais profunda. É necessário dizer outrossim que ao emprestar a determinadas obras o papel alegorizador das profundas acomodações epistêmicas, Foucault inevitavelmente está inserindo o seu projeto dentro de uma “hermenêutica da suspeita” de que a linguagem não diga exatamente aquilo que ela diz, de que o sentido que se apreende manifestamente seja em realidade apenas um sentido menor que esconde, restringe e, apesar de tudo, transmite um outro sentido situado *de profundis*. Será partindo desta “desconfiança alegórica” de Foucault, de sua utilização inusitada da arte e da literatura versando sobre uma dada configuração epistemológica como um todo, articulando e relacionando a descontinuidade assinalada entre dois campos de saberes distintos, que poderemos entrever no percurso arqueológico uma história literária progressiva, um jogo de antecipações e sucessões; o fio condutor de um mesmo movimento amparador da descrição de cada *episteme* ao tentar surpreender por baixo das palavras um discurso que seria mais essencial e que se destina a diagnosticar a “situação da linguagem em nossos dias”.

O primeiro dos sistemas de pensamento analisado por Foucault, abrangendo a Idade Média e predominante até o século XVI, é o chamado Renascimento. O problema da ordem intrínseca e anterior aos saberes, nesta *episteme*, é marcado a partir da noção mais vaga e abrangente da *semelhança*. No entrelaçamento das palavras e as coisas, todos os saberes, seja no espaço ou no tempo, relacionam-se por semelhança; como se entre estas duas não houvesse a mínima descontinuidade. Uma forte identidade entre a linguagem e o real, centrada nesta idéia de semelhança, permite que a interpretação da palavra escrita depositada no mundo equivalha ao

alegorias meta-epistêmicas dos profundos arranjos que tornam possível o saber. [...] sua história literária contém uma teleologia oculta.” (Rajchman, J; *Foucault: a liberdade da filosofia* p. 26).

conhecimento do real e da verdade sobre as coisas. A semelhança, aqui, cumpre um papel fundamental na ordenação do saber ao assegurar uma passagem contínua das palavras às coisas; pois nas formas da linguagem renascentistas refletem-se as formas substanciais dos seres. O conhecimento do mundo é operado mediante a interpretação das palavras.

"No seu ser bruto e histórico do século XVI, a linguagem não é um sistema arbitrário; está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar. A grande metáfora do livro que se abre, que se soletra e que se lê para conhecer a natureza não é mais que o reverso visível de uma outra transferência, muito mais profunda, que constringe a linguagem a residir do lado do mundo, em meio às plantas, às ervas, às pedras e aos animais"³⁹.

Assim o mundo, a "prosa do mundo", é como uma escrita que apela para além dela um comentário, e aquém da interpretação das palavras está o texto escondido onde é preciso encontrar o sentido. Digamos, portanto, que a interdependência entre a palavra depositada no mundo e o conhecimento das coisas da natureza é tamanha que nada pode subsistir aí como um resíduo fora da linguagem. No Renascimento, a palavra é uma coisa; não havendo mais que um só ser, uma linguagem real, misteriosa, opaca e misturada às figuras do mundo.

Tal estranho universo simbólico em que as palavras possuem o poder de espelhar plenamente o mundo certamente desaparecerá de nosso campo epistemológico. O Renascimento nos remete a uma forma de inocência ou de um narcisismo perdido do signo, do qual estaríamos

agora na maior das distâncias. Desta "idade de ouro do signo"⁴⁰, não obstante, quiçá possamos reencontrar qualquer traço em nossos dias no que chamamos hoje de literatura e seu universo poético que, segundo Foucault, inventamos neste último século para compensar o "funcionamento significativo da linguagem". Eis aqui o início de um vínculo intermitente que a arqueologia manterá com a análise literária no decorrer de *As Palavras e as Coisas*.⁴¹ Pois se o mundo deixou de ser uma linguagem, Foucault reencontrará no século XIX o "ser vivo da linguagem" manifestado em sua densidade pela literatura moderna, ainda que esteja ausente uma solução de continuidade histórica entre essas duas concepções, ao inexistir agora o texto fundamental que fazia do mundo um livro de signos espessos no universo simbólico do Renascimento.

"Nada mais há em nosso saber nem em nossa reflexão que nos traga hoje a lembrança desse ser. Nada mais, salvo talvez a literatura. (...) Na idade moderna, a literatura é o que

³⁹ (Foucault, *Ibidem*; p.51 [49-50])

⁴⁰ A expressão é retirada de François Wahl em *Estruturalismo e Filosofia*. Num artigo consagrado ao estudo de *As Palavras e as Coisas*, o filósofo francês Wahl diagnostica, para além do trabalho de descrição das *epistemes*, uma paixão foucaultiana "não tematizada, um *parti pris* do pleno, que dá curiosamente à história trilhada por *les Mots et les Choses* o andamento de uma decadência, de um afastamento cada vez maior do que toma então a figura da idade de ouro do signo" (Wahl, François; *Há uma epistemê estruturalista?* in *Estruturalismo e Filosofia*). Esta constatação permitirá a Wahl enxergar na *démarche* foucaultiana um projeto fenomenológico que procura o ser vivo da linguagem no que chamamos modernamente de literatura. A literatura, tendo para Foucault a "função de intuição doadora desse objeto original que é a linguagem", compensaria em nossos dias o uso instrumental e transitivo da linguagem em sua função significativa. Será preciso, em outro capítulo, quando estivermos descrevendo o funcionamento da linguagem na idade moderna, atribuir devidamente o peso e a função que a literatura dos tempos modernos exerce na *démarche* da arqueologia.

⁴¹ "É nesse momento de sua trajetória que a análise da literatura se vincula mais fortemente à análise arqueológica, como se o livro que pode ser considerado a conclusão do estudo sobre as ciências do homem na modernidade funcionasse ao mesmo tempo como unificação dos estudos sobre a linguagem literária, que aqui receberia uma teoria geral que desse conta de sua função em relação a esses outros saberes de nossa época, apresentando-lhes suas margens: os limites da loucura, da morte, do impensável..." (Machado, R; *Foucault, a filosofia e a literatura* p.107). Será preciso justamente constatarmos que essa "teoria geral" que unifica, consoante Machado, os estudos sobre a literatura está justificada por uma teoria da história, desdobrada em três níveis, presente no Prefácio de *As Palavras e as Coisas*, ainda que de modo quase inconfesso. A posição marginal, limítrofe da literatura perante os demais saberes servir-nos-á como um instrumento de explicação das passagens entre as configurações de saberes.

compensa (e não o que confirma) o funcionamento significativo da linguagem. Através dela o ser da linguagem brilha de novo nos limites da cultura ocidental - e em seu coração - pois ele é, desde o século XVI, aquilo que lhe é mais estranho; porém, desde esse mesmo século XVI, ele está no centro do que ela recobriu. Eis por que, cada vez mais, a literatura aparece como o que deve ser pensado; mas também, e pela mesma razão, como o que não poderá em nenhum caso ser pensado a partir de uma teoria da significação. (...) A partir do século XIX, a literatura repõe à luz a linguagem em seu ser: não, porém, tal como ela aparecia ainda no final do Renascimento. Porque agora não há mais aquela palavra primeira, absolutamente inicial, pela qual se achava fundado e limitado o movimento infinito do discurso; doravante a linguagem vai crescer sem começo, sem termo e sem promessa. É o percurso desse espaço vazio e fundamental que traça, dia a dia, o texto da literatura"⁴².

Paulatinamente, com a chegada da idade clássica, esse entrecruzamento entre as palavras e as coisas no mundo do século XVI vai se deteriorando à medida em que a linguagem se destaca do mundo em que vivia para se refletir em pura discursividade representativa. Nessa nova *episteme*, o discurso já não estabelece uma semelhança com a realidade, remetendo a uma raiz comum entre ambos, mas erige-se como uma representação das coisas, um modo de ordená-las e de conhecê-las mediante a análise. Durante toda a idade clássica, a linguagem fora posta e refletida pois como discurso, ou seja, como uma análise espontânea da representação. Com a desagregação da *episteme* fundada na semelhança, uma descontinuidade que separa agora a linguagem do real torna-se manifesta. A relação que a própria linguagem mantém com o real

⁴² (Foucault, *Ibidem*; p.59-60 [58-59]).

será avaliada de acordo com a ordem que fundamenta a gestação da nova *episteme*; qual seja, a capacidade das palavras de se ajustarem ao conteúdo das representações. Entre o signo e a coisa, abre-se uma lacuna; o mundo, agora duplicado por um sistema de signos que dele se distingue, perde seu caráter opaco e misterioso para abrir-se à possibilidade do iluminado conhecimento representativo. A ordem doravante não estará mais no movimento incessante das semelhanças, o pensamento não será mais dirigido por uma visão de mundo cosmológica na qual as coisas estão concatenadas segundo relações de analogia, mas no estabelecimento de identidades e de diferenças onde se sucedem ou se justapõem as representações.

"A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. O primado da escrita está suspenso. Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o *visto* e o *lido*, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. (...) O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais do que o que ele diz. Imensa reorganização da cultura de que a idade clássica foi a primeira etapa, a mais importante talvez, posto ser ela a responsável pela nova disposição na qual estamos ainda presos - posto ser ela que nos separa de uma cultura onde a significação dos signos não existia, por ser absorvida na soberania do Semelhante; mas onde seu ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo, cintilava numa dispersão infinita."⁴³

⁴³ (Foucault, *Ibidem*; p.59 [58]). É necessário reparar a partir desta citação, ainda que em nota, o fato de que Foucault está se reportando à idade clássica como a primeira etapa de uma "imensa reorganização da cultura ocidental" e responsabilizando-a pela disposição binária do signo "na qual ainda estamos presos". Sob este aspecto, ainda somos clássicos. Esta discussão merecerá ser detalhada doravante no corpo do texto quando estivermos tratando do estatuto da descontinuidade ou ruptura que separam as *epistemai* clássica e moderna, a nossa. Contudo, por razões didáticas, pedimos ao leitor que prossiga a leitura de apresentação das *epistemai*.

Enquanto na Renascença a linguagem se dava em seu ser bruto, com os signos depositados no mundo, a linguagem possuía um estatuto privilegiado. No mundo todo, podia-se ler uma fala inscrita e depositada na ordem das coisas; uma fala, todavia, anterior a toda representação. A inversão ocorrida no modo de perceber a linguagem, na passagem do século XVI para o século XVII, consistiu, pois, no fato do signo deixar de ser uma assinatura misteriosa do mundo para vir a ser transparente à idéia e localizar-se no interior mesmo do conhecimento manifesto. A partir dessa comparação, vê-se que a linguagem é, na Idade Clássica, o pressuposto do conhecimento organizado. Embora sua continuidade com o real assegurada pela ordem da semelhança tenha sido interrompida ao se elidir em sua natureza de discurso representativo, é a linguagem quem continua a providenciar aos signos todas as suas representações, ao subsistir ainda na representação o seu funcionamento e suas virtudes de *discurso*. O papel do saber agora será o de fabricar uma língua bem feita que superestrua o real, uma linguagem artificial, uma ordem simbólica e convencional dos signos. Alojando-se inteiramente na representação, a linguagem deixa de ser a fala das coisas, depositária de um sentido inesgotável, para se tornar a pura discursividade de um pensamento capaz de representar o mundo; ela perde, enfim, seu estatuto de texto do mundo para apagar-se na forma de um discurso que reduplica simbolicamente a realidade. O que importa então conhecer do discurso não é mais o que, eventualmente, estaria silenciado ou escondido de um modo até então impensado, mas o seu funcionamento representativo ao invés de sua exegese. O conhecimento doravante não será mais a “prosa do mundo” na medida em que o saber clássico fizer a linguagem desaparecer sob a forma de representação.

“Doravante, o Texto primeiro se apaga e, com ele, todo o fundo inesgotável de palavras cujo ser mudo estava inscrito nas coisas; só permanece a representação, desenrolando-se nos signos verbais que a manifestam e tornando-se assim *discurso*. O enigma de uma palavra que uma segunda linguagem deve interpretar foi substituído pela discursividade essencial da representação. (...) Ora, quando esse discurso se torna, por sua vez, objeto de linguagem, não é interrogado como se dissesse alguma coisa sem o dizer, como se fosse uma linguagem retida em si mesma e uma palavra fechada; não se busca mais desvelar o grande propósito enigmático que está oculto sob seus signos; pergunta-se-lhes como ele funciona: que representações ele designa (...) que jogo de substituições lhe permite assegurar seu papel de representação. (...) Uma vez elidida a existência da linguagem, subsiste na representação apenas seu funcionamento: sua natureza e suas virtudes de *discurso*.”⁴⁴

O discurso, que aparece quando a linguagem desaparece e desaparece quando a linguagem aparece, é a imagem pálida, um "fantasma" da linguagem que existia na época renascentista. Aqui, o termo *discurso* é empregado em um sentido específico. Qualidades como intransitividade e auto-referência, que caracterizarão a literatura da idade moderna consoante Foucault, estão dele ausentes. A única função do discurso é servir como uma representação transparente das coisas permanecendo no exterior delas. Vemos, portanto, que a existência concomitante da linguagem e do discurso em uma mesma *episteme* é antitética e até impossível. No início do século XVII, quando a linguagem presente no século XVI desaparece, tudo o que restará dela é sua função de representação, sua natureza, seu funcionamento e suas virtudes de

⁴⁴ (Foucault, *Ibidem*; p.94-97 [93-96]).

discurso. Inversamente, quando a existência da linguagem, pois, iniciar o seu processo de retorno - e Foucault afirma que ele começa no final do século XVIII por meio do funcionamento significativo da linguagem e do aparecimento da literatura moderna, embora não se manifeste ainda em sua unidade e soberania - então o discurso desaparecerá.

Esta tese foucaultiana sobre a síncope, o desaparecimento, e o retorno manifesto do protagonista principal de *As Palavras e as Coisas*, a linguagem, está intimamente associada com uma consideração sobre o estatuto dos signos e da significação. Deve-se o fenômeno do recuo da linguagem, diagnosticado no início do século XVII, a uma mudança fundamental na estrutura do signo. Dos estóicos ao Renascimento, o sistema dos signos na cultura ocidental era ternário. No sistema do século XVI, significante e significado estavam vinculados entre si por uma relação de semelhança. Mas no início do século XVII, o sistema dos signos tornou-se binário mediante uma relação arbitrária estabelecida entre o significante e o significado. A relação do significante com o significado é o vínculo estabelecido entre a *idéia de uma coisa* e a *idéia de uma outra*.⁴⁵ A determinação do elemento significante, seu conteúdo, é aquilo que ele representa; e a propriedade fundamental do signo na época clássica é a representação. Mas para que este elemento significante se torne signo, é preciso que essa representação se encontre, ao mesmo tempo, representada nele. Foi esta mudança, Foucault sustenta, que assinalou o desaparecimento da linguagem e sua substituição por uma suposta transparência discursiva.

"Teoria dual do signo, que se opõe sem equívoco à organização mais complexa do Renascimento; então a teoria do signo implicava três elementos perfeitamente distintos: o que era marcado, o que era marcante e o que permitia ver nisto a marca daquilo; ora, este

último elemento era a semelhança - o signo marcava na medida em que era 'quase a mesma coisa' que o que ele designava. É esse sistema unitário e triplo que desaparece ao mesmo tempo que o 'pensamento por semelhança', e que é substituído por uma organização estritamente binária. Mas há uma condição para que o signo seja realmente essa pura dualidade. Em seu ser simples de idéia ou de imagem ou de percepção, associada ou substituída a uma outra, o elemento significante não é signo. Ele só se torna signo sob a condição de manifestar, além do mais, a relação que o liga àquilo que o significa. É preciso que ele represente, mas que essa representação, por sua vez, se ache representada nele."⁴⁶

E é com o intuito de ressaltar ainda a importância dessa transparência discursiva, origem de todo conhecimento clássico, e realizar uma história dos saberes somente *a partir daquilo que lhes é contemporâneo*, que Foucault afirma ser impossível uma teoria da significação na época clássica. Contra uma perspectiva anacrônica de leitura das *epistemai* anteriores, seria preciso não emitir juízos sobre o passado mediante critérios fornecidos pelos saberes do presente:

"... essa extensão universal do signo no campo da representação exclui até a possibilidade de uma teoria da significação. Com efeito, interrogar-se sobre o que é a significação supõe que esta seja uma figura determinada na consciência. Mas, se os fenômenos nunca são dados senão numa representação que, em si mesma e por sua representatividade própria, é inteiramente signo, a significação não pode constituir problema. Mais ainda, ela nem

⁴⁵ Cf. *As Palavras e as Coisas*; p.79 [78]

⁴⁶ (Foucault, *Ibidem*; p.79 [78]).

sequer aparece. Todas as representações são ligadas entre si como signos; e todavia, nenhuma atividade específica da consciência pode jamais constituir uma significação. [...] Não há sentido exterior ou anterior ao signo; nenhuma presença implícita de um discurso prévio que seria necessário restituir para trazer à luz o sentido autóctone das coisas. Mas também não há ato constituinte da significação nem gênese interior à consciência. É que entre o signo e seu conteúdo não há qualquer elemento intermediário e nenhuma opacidade".⁴⁷

O fato do significado alojar-se sem resíduo ou sem opacidade alguma no interior iluminado da representação, onde se dão os fenômenos, faz com que o estatuto da significação permaneça simplesmente impensado para a época clássica. Dito de maneira sintética, não havia ainda (tal como irá haver em nossos dias) consciência epistemológica da significação enquanto tal. A representação, por seu jogo de representatividade própria, faz com que a significação não possa constituir-se como um problema a ser pensado e tematizado pelos saberes clássicos. Ou seja, ela não apenas não aparece, como também permanece ainda presente no espaço da *episteme* clássica de um modo até então oculto, latente ou suprimido. Pois bem, é fato que aqui nos deparamos com uma melindrosa questão sobre a qual acabamos de abrir um pequeno parêntese. Pois a sutileza da argumentação arqueológica sobre a diferença de estatuto da significação na era da representação e na época moderna é objeto ainda de alguns mal-entendidos na literatura foucaultiana.⁴⁸ É preciso, pois, constatar que não seria tarefa do arqueólogo explicar a distinção

⁴⁷ (*Ibidem*; p.81 [79-80]).

⁴⁸ Vide o exemplo de Allan Megill: “Infelizmente, deixando inteiramente de lado a questão da exatidão histórica daquilo que Foucault argumenta, sua análise dos signos e da significação permanece obscura, mesmo depois de ter-se feito o considerável esforço de ler sua algo idiossincrática terminologia e o apanhado do conjunto do livro. O ponto em questão será encontrado em seu fracasso em explicar a distinção entre a representação e a significação.

entre os conceitos de “representação” e “significação” se Foucault limita-se a um exercício descritivo de mapeamento dos saberes. E mais, não se pode declarar que Foucault “falha em explicar claramente a diferença” entre estes dois conceitos quando, simplesmente, o autor não notou entre eles qualquer dessemelhança. Para Foucault, a época clássica identifica a ambos em seu sucesso de representação do real, pois é justamente ela a responsável por nos separar da cultura renascentista onde a significação dos signos não existia. E apenas na idade moderna a significação tornar-se-á um problema a ser pensado e mapeado portanto pela cartografia foucaultiana, devido justamente à perda de transparência da representação no processo de justificação integral do real. Foucault não está dizendo, pois, que simplesmente não existia o conceito de "significação"⁴⁹ antes do século XIX; mas que a significação como um conceito fundamental, não derivado ou superficial, não veio ainda a se constituir como um problema para os séculos XVII e XVIII. Ela só aparecerá como uma questão e como objeto de estudo para os saberes quando a capacidade do discurso clássico em representar a totalidade do real, devido a um segundo acontecimento arqueológico de nossa cultura, for abalada em fins do século XVIII. Não se pode portanto criticar Foucault por ter se confundido ao não explicar corretamente a

Representação, ele argumenta, é a característica da clássica *episteme* do século XVII e XVIII; enquanto a significação é a característica da moderna *episteme* que começa no século XVIII e que está agora, ele sugere, na ocasião de sua morte. E mais, ele não nos diz qual, afinal, a distinção entre a representação e significação. Nem faz ele suficientemente clara as implicações para a distinção do conceito de signo, que permanece binário em sua estrutura através das *epistemes* clássica e modernas. A tendência da análise de Foucault sugere que ele veja os dois conceitos como variantes um do outro, pois ambos existem sob a égide de uma estrutura binária do signo e numa economia em que a ‘linguagem’ sequer existe (representação) ou existe apenas num aspecto fragmentário (significação).” (Megill, A; *Profetas da Extremidade* p.209).

⁴⁹ Dreyfus e Rabinow foram mais esclarecedores a respeito da diferença que marca o classicismo e o século XIX. “Na Época Clássica, o homem não era o produtor, o artífice-Deus; mas enquanto foco de esclarecimento, ele era *um* dos artífices. Havia um mundo em si criado por Deus. O papel do homem era esclarecer a ordem do mundo. Ele o fez, conforme vimos, através de idéias claras e distintas. A idéia central era que o suporte da representação fosse seguro e transparente. A função do pensador era fazer uma descrição artificial, uma ordem convencional dos signos. Mas não foi o homem quem lhes deu sentido. É isso que Foucault quer dizer quando afirma que não havia uma teoria da significação na Época Clássica. O homem esclarecia, mas não criava; ele não era fonte transcendental de significação. Deste modo, se tivéssemos que perguntar qual a atividade própria do sujeito – o ‘eu penso’ – nós

"distinção" entre significação e representação. O que pode ser questionado por nós, entretanto, são os pressupostos de seus cortes epistemológicos, de seus julgamentos que assinalam um conceito como pertencente a um determinado contexto epistêmico ocupando uma posição superficial e, em outro, ocupando uma profunda e fundamental localização. Seu método arqueológico deixa-nos entrever que as distinções entre as configurações de saber sejam praticamente "sem comércio", "sem recurso", e que o arqueólogo seja o único a estar em posição de nos dizer qual conceito pertence, pois, a qual *episteme*. Pode-se perceber, no entanto, que Foucault começa a utilizar aqui manifestamente a expressão consciência, tão cara ao seu método, para descrever a oposição que marcará a descontinuidade entre as *epistemai* clássica e moderna. A eclosão da significação como um problema manifesto a ser pensado pelos saberes, constituída por uma atividade específica da consciência no século XIX, ocorrerá a partir do nível mais fundamental de nosso solo; e a consciência epistemológica da significação ausente numa dada *episteme* estará presente em outra. Tais pressupostos, subjacentes aos juízos formulados por Foucault, deverão ser aqui precisamente investigados em momento mais oportuno.⁵⁰ Voltemos portanto aos primeiros séculos trabalhados pela arqueologia.

Desta passagem do estatuto da linguagem renascentista, vinculada embrionariamente ao mundo, ao seu desaparecimento na Idade Clássica quando então se tornou discurso representativo do real, Foucault, já o dissemos, não fornece grandes justificativas. A abertura de um novo espaço dos saberes, onde, por uma quebra essencial na cultura do mundo ocidental, a questão não será mais a da similitude entre as coisas, mas sim a da identidade e das diferenças entre as representações, permanecerá impensada e inexplicada pela arqueologia

teríamos a resposta relativamente simples de que é a tendência a alcançar a clareza dos conceitos.” (Dreyfus y Rabinow; *Ibidem* p.22).

enquanto esta for compreendida desassociadamente do papel exercido pela literatura.⁵¹ Embora Foucault apenas episodicamente dirija sua palavra à dimensão fundamental dos saberes que descreve, explicitamente não procure realizar o contorno dos sistemas descritos, ou fazer o pensamento assenhorar-se “de si mesmo na raiz de sua história” e “interrogá-lo na direção por onde ele escapa a si mesmo”, limitando-se dessa maneira a acolher a descontinuidade assinalada entre as palavras e as coisas na ordem empírica e em sua disposição manifesta;⁵² nem por isso devemos dizer que as mutações arqueológicas permaneçam como um aspecto demasiado

⁵⁰ Conferir o fim do capítulo IX desta dissertação.

⁵¹ Na tentativa de fornecer um critério explicativo para as mudanças nos espaços de saberes, François Wahl encontrará no conceito de signo, definindo-o a partir de Barthes e Agostinho como o estabelecimento de "uma *relatio* entre dois *relata*", o elemento que governa as mutações epistêmicas. "Que haja, oculta ('impensada') no coração de cada estado de cultura, 'uma modalidade da *ordem*', que se dá como 'o solo positivo' sobre cujo fundo vão necessariamente elaborar-se a classificação e a interpretação das experiências; que essa ordem intervenha de cada vez como uma condição de 'possibilidade' para as formas hierarquizadas do conhecimento e de sua teorização; que ela funcione, em suma, como um '*a priori histórico*': tais são os elementos que ministra Michel Foucault para uma primeira definição de epistemê. Eles deixam curiosamente à sombra um conceito que vai se revelar, ao longo de toda a sondagem histórica empreendida por *les Mots et les Choses*, capaz de reger, por sua vez, a ordem em suas mutações: o conceito de signo [...] tudo isso que faz a epistemê não pode evidentemente caminhar sem que seja inscrita para nós em cada coisa, de um modo ou de outro, a configuração de suas relações: de sorte que pensar uma leve a pensar as outras" (Wahl, *Ibidem*; p.16). Cada configuração de saber implica, segundo Wahl, toda uma série de interrelações. Cada figura dentro do quadro da configuração funciona como representativa de outros elementos e ao mesmo tempo como representativa da configuração em geral. Da mútua relação entre a *episteme* e a configuração de suas relações, ele afirma: "A epistemê, como toda ordem, envolve uma semiologia". Dentro de cada *episteme*, portanto, as relações, e deste modo os signos, são de um mesmo tipo. Tão longe as relações entre as *relata* retenham a mesma natureza, a *episteme* permanece a mesma. Mas quando a natureza da relação entre as *relata* se modifica, então a *episteme* muda. "Os edifícios de saber abalam-se, porém, e há mudança de epistemê, quando é a *relatio* que muda, quando varia a relação atribuída ao signo em face do que ele significa: quando isso não significa mais a mesma coisa que significar." (Wahl, *Ibidem*; p.19). Muito embora a singular leitura de Wahl revele uma extrema acuidade filosófica, não poderemos sustentar aqui sua tese de que a *episteme* envolva uma semiologia. Esta proposta para detecção da mudança epistêmica não será de bom uso quando estivermos trabalhando a segunda mutação que separa o classicismo da modernidade. Pois o estatuto do signo, que permanecerá binário em ambas as configurações de saber, implica a interpretação dos séculos XIX e XX como um mero “retoque epistemológico”, apenas uma “reorganização de setores no interior de uma classificação intocada em seu conjunto” e não como uma mudança global de ordenação dos saberes.

⁵² Ainda que se proponha teoricamente a explicar os modos fundamentais do saber - a *episteme* que serve de solo à emergência dos saberes de uma época - a arqueologia de Foucault, no decorrer desta obra, não se encontra habilitada a realizar integralmente a tarefa a que se anunciava, como visto acima, no prefácio de *As Palavras e as Coisas*. "... é preciso provavelmente esperar que a arqueologia do pensamento esteja mais assegurada, tenha melhor assumido a medida daquilo que ela pode descrever direta e positivamente, tenha definido os sistemas singulares e os encadeamentos internos aos quais se endereça, para tentar fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção por onde ele escapa de si mesmo. Bastará, pois, por ora, acolher essas descontinuidades na ordem empírica, ao mesmo tempo evidente e obscura, em que se dão." (Foucault, *Ibidem*; p.66 [64]).

sombrio de seu pensamento. Muito embora a lei desse deslocamento epistêmico atue sem que a possibilidade estrutural do acontecimento histórico e de seu lugar possam ser analisados por si mesmos, e ainda que a pena do arqueólogo permaneça retida pela impossibilidade de um esgotamento integral do solo epistemológico que o conduziria, deste modo, à disposição fundamental dos saberes e a uma explicação satisfatória - e quiçá universal - sobre as mudanças epistêmicas; é preciso constatar que o percurso da arqueologia ainda assim não carece de um esteio⁵³ que o permita e o autorize a continuar suas investigações. Podemos, pois, encontrar no uso alegórico de obras literárias, numa "desconfiança alegórica" não tematizada de Foucault, uma "explicação" que contorne e aglutine essa enigmática descontinuidade entre as *epistémai*. Se as obras de arte são "alegorias meta-epistêmicas dos profundos arranjos que tornam possível o saber", como quer Jonh Rachman, é a literatura e a história literária daí subsequente que servem de apoio à linguagem da história arqueológica que se quer sem meta-linguagem. *Dom Quixote* de Cervantes é aqui o caso exemplar da mudança que nos concerne.

“Com suas voltas e reviravoltas, as aventuras de Dom Quixote traçam o limite: nelas terminam os jogos antigos da semelhança e dos signos; nelas já se travam novas relações. Dom Quixote não é o homem da extravagância, mas antes o peregrino meticuloso que se detém diante de todas as marcas da similitude Ele é o herói do Mesmo. (...) *Dom Quixote* desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam,

⁵³ É de Derrida, em seu primeiro texto sobre *A História da Loucura*, a questão que nos propomos resolver e que acreditamos permanecer válida também a respeito da postura filosófica de *As Palavras e as Coisas*. "... temos o direito de nos indagar em que, em último recurso, ele apoiou essa linguagem sem recurso e sem apoio [sem recurso e sem apoio são expressões de Foucault que acabo de citar]: quem enuncia o não recurso, quem escreveu e quem deve ouvir essa história da loucura?" (Derrida, J; *Fazer justiça a Freud* p. 97).

conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica; não são mais do que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; (...) A verdade de Dom Quixote não está na relação das palavras com o mundo, mas nessa tênue e constante relação que as marcas verbais tecem de si para si mesmas. A ficção frustrada das epopéias tornou-se no poder representativo da linguagem. As palavras acabam de se fechar na sua natureza de signos”.⁵⁴

Primeiramente, na originalidade de sua análise, vemos Foucault voltar-se contra as interpretações mais difundidas do livro de Cervantes. Ao contrário do senso comum estabelecido por parte da crítica literária, que terminou por salvaguardar a figura de Dom Quixote como um personagem ridículo e extravagante – daí quiçá a etimologia da expressão *quixotesca*, Foucault destaca a relação do herói “cervantiano” com as palavras e as coisas para encontrar aí uma relação de sucessividade⁵⁵ entre as *epistémái* renascentista e clássica. É o caráter de limite e de borda exterior traçado pelas aventuras do personagem, pois, que interessa a Foucault. Dom Quixote marca, ao mesmo tempo, o fim de uma era, a da semelhança, e o início de uma nova: a da representação. Tratando-se sempre de uma semelhança frustrada, errando ao acaso e desprovida de conteúdo, que o herói encontra em sua tragédia, desclassifica-se ironicamente a ordem do saber em que se fundamentava a *episteme* renascentista. Há de se constatar, pois, que este aspecto desdenhador da ordem dos signos e similitudes renascentistas só

⁵⁴ (Foucault, *Ibidem*; p.61 [60])

⁵⁵ Sucessividade ou progressividade, sejamos bem entendidos, que não deve ser aqui compreendida como um passo de adiantamento cultural da humanidade; idéia sempre tão combatida por Foucault. Mas tão somente como a sucessão entre os dois sistemas de pensamento articulados por meio da obra literária.

é possível mediante a inauguração de uma nova ordem em que as palavras não habitam mais o mundo como marcas das coisas, mas fecham-se em sua natureza de signo assumindo sua função de discurso representativo do real. *Dom Quixote* possui, portanto, uma positividade que, embora pertencente à *episteme* clássica - a verdade de Dom Quixote está na relação que as representações tecem entre si, diz-nos Foucault – articula e reúne a contraposição de duas ordens do saber fundamentadas em diferentes noções: a semelhança e a representação. Segundo as palavras do epistemólogo Georges Canguilhem, num artigo escrito no calor da publicação de *As Palavras e as Coisas*, Cervantes juntamente com Descartes encontrar-se-iam investidos, na obra de Foucault, de um poder judicatório ou crítico.

“Descartes é um dos artesãos da partilha da norma que tem por efeito conjurar a loucura no espaço asilar onde a psicopatologia do século XIX a encontrou como objeto de saber. Cervantes é um dos artesãos do desvio que arrancou as palavras à prosa do mundo e as tornou capazes de ligarem-se umas às outras na cadeia dos signos e na trama da representação”⁵⁶

Se um escritor ou autor, juntamente com outros, é capaz de ativamente influenciar, e ser assim responsabilizado pela mudança no estatuto dos signos, a passagem de uma época para a outra é uma questão cuja resposta nos introduz em mais uma melindrosa

⁵⁶ (Canguilhem, G; *Mort de l'homme ou épuisement du cogito* in *Critique*, 242, p. 599-600 Paris, 1967). "*Les Mots et les choses* tem seu lugar de nascimento num texto de Borges, tendo recorrido a Velásquez e a Cervantès para lhes emprestar as chaves de leitura das filosofias clássicas, o ano exato onde a circular de convocação ao quarto Congresso mundial de psiquiatria em Madrid era ornamentada da efigie de Dom Quixote, o ano mesmo onde a exposição de Picasso em Paris nos recordou o enigma sempre atual da mensagem confiada ao quadro *Les Ménines*. Empestemos então de Henri Brulard o termo de espanholismo para caracterizar o espírito filosófico de Foucault" (*Ibidem*; p.600).

polêmica suscitada pela obra. Neste artigo, entre outras considerações, Canguilhem observa que *As Palavras e as Coisas* fora escrita em um momento em que a Europa vivia um certo "espanholismo" que teria influenciado certas escolhas de Foucault. Certamente não é tarefa fácil avaliar com precisão a presença de Borges, Velásquez e Cervantes em uma mesma obra; contudo, julgamos que o termo "espanholismo", se representativo do espírito europeu da época em que o livro fora redigido, não esgota suficientemente o uso foucaultiano da obra de tais autores. Julgar uma obra apenas em termos de influência recíproca, e que por sua vez acaba por conferir à noção de autor atribuições mais que desejadas na condução das trocas epistemológicas, certamente nos afastaria do espírito e da letra da própria arqueologia aqui perseguidos. É preciso lembrar, antes de mais nada, que o próprio método arqueológico de Foucault era avesso a tais alinhamentos e filiações:

"[...] que uma reflexão sobre o histórico de um saber não pode mais contentar-se em seguir, através da seqüência dos tempos, o alinhamento dos conhecimentos; estes, com efeito, não são fenômenos da hereditariedade e de tradição; e não se diz o que os tornou possíveis enunciando o que era conhecido antes deles e o que eles, como se diz, 'trouxeram de novo'. A história do saber só pode ser feita a partir do que lhe foi contemporâneo e não certamente em termos de influência recíproca, mas em termos de condições e de *a priori* constituídos no tempo"⁵⁷

⁵⁷ (Foucault, *Ibidem*; p.223 [221]).

Incidindo ainda exatamente sobre esta questão, conforme o comentador Ian Hacking⁵⁸, devido a uma romântica concepção presente nas análises de *História da Loucura*, que enxergava o exercício do poder como repressão, a noção de autor permanece com sua devida relevância no que tange às considerações foucaultianas desse livro. Contudo, o privilégio concedido por Foucault ao regime discursivo, e a ausência de associações do discurso com o âmbito extra-discursivo em *As Palavras e as Coisas*, impedir-nos-iam de estender o mesmo raciocínio a esta segunda obra. De acordo ainda com Hacking, a noção antropológica de autor, sujeito fundante e criador que se disfarça por detrás da obra, perderia sua relevância já nesta etapa da arqueologia. Ao sustentar que um conjunto de saberes, que podem ser enunciados em uma época específica, tem sua condição de possibilidade determinada não pela consciência soberana dos sujeitos, mas pela *episteme* que lhe serve de solo, Foucault torna irrelevante para suas análises das condições de possibilidade dos saberes a própria noção de autor. Em outras palavras, torna-se nítido em *As Palavras e as Coisas* a limitação do voluntarismo artístico de um autor na manipulação de uma comunidade de sentido, ou visão de mundo (*Weltanschauung*), e no processo de trocas ou passagens epistemológicas. A ênfase anteriormente atribuída à função do autor, o monarca da obra, é substituída agora pela noção de soberania epistêmica que rege as condições de possibilidade dos saberes. Vê-se, contudo, que embora Foucault tenha descartado a noção subjetiva de autor de suas análises, a característica antropológica de soberania, conferida agora às *epistemai*, persiste como uma herança residual de uma antiga tradição exegética em sua

⁵⁸ "A despeito de tudo, *A História da Loucura* obedece à romântica convenção que enxerga o exercício do poder como repressão [...] O dramático e fundamental aspecto do recente trabalho de Foucault é a rejeição dessa idéia. Mas isto não ocorrerá somente em seus escritos sobre o poder, pois é já em suas reflexões sobre os saberes que esta conversão acontece. [...] Ele sustenta que uma classe de sentenças que podem ser enunciadas num específico tempo e espaço não é determinada pelo desejo consciente dos falantes. A possibilidade do verdadeiro ou do falso não reside num desejo pessoal de comunicar-se. Deste modo, o autor mesmo torna-se irrelevante para a análise de tais

argumentação. Este deslocamento da noção de autor para o conceito de *episteme* não implica a destruição absoluta de todo e qualquer fundamento. O que está em jogo é a desclassificação do sujeito autor em proveito de outro soberano: o conceito de *episteme*. Em discordância ao posicionamento assumido pelo próprio Foucault⁵⁹ um ano mais tarde a este respeito, em sua persistente tentativa de se desembaraçar de qualquer resquício antropológico presente em suas análises, podemos dizer que eliminando a questão do sujeito ao colocar o pensamento anônimo da *episteme* em seu lugar, ele nos livra do sujeito, mas não certamente do lugar que ocupara. Não obstante, o que importa notar aqui, livre de todas as polêmicas, é o uso singular da literatura em *As Palavras e as Coisas* que testemunha, consoante Foucault, a aglutinação de duas *epistémai* em uma mesma obra literária.

Vemos, portanto, que o estatuto das mudanças repentinas na ordem dos saberes - a irrupção de uma violência exterior e o recurso a um acontecimento selvagem como os únicos a serem capazes de fazer bascular a soberania de uma dada *episteme* - não permanece tão impensado assim; ainda que velado sob a forma de uma alegorização literária. E não foi por acidente que Foucault escolheu fazer do conceito de acontecimento o centro de suas análises históricas. Este apelo a um evento enigmático na ordem dos saberes possibilitou a Foucault evitar conceitos muito em voga na historiografia tradicional como “influência recíproca” e noções como “continuidade”. Já dissemos, mais acima, que uma das razões para Foucault não fornecer justificativas das passagens entre as *epistémai* consistira em que qualquer explicação

'condições de possibilidade'. [...] Tais condições irão fazer no 'profundo' conhecimento do tempo." (Hacking, Ian; *A arqueologia de Foucault* p.30 -32).

⁵⁹ “É nossa época, e somente ela, que torna possível o aparecimento desse conjunto de textos que tratam da gramática, da história natural ou da economia política, como de tantos outros objetos. Embora o autor, nisso e somente nisso, seja constitutivo daquilo sobre o que ele fala. Meu livro é uma pura e simples ficção: é um romance, mas não fui eu que o inventei; foi a relação de nossa época e sua configuração epistemológica com toda uma massa

dada estaria necessariamente incluída em um sistema específico e datado de pensamento. Permanecíamos, assim, no primeiro nível da articulação dos saberes também chamado de cartográfico. Agora podemos dizer que a utilização foucaultiana da obra *Dom Quixote* de Cervantes, como articulação do Renascentismo e da Idade Clássica, só foi possível mediante o estatuto residual da obra literária que escapa, assim, à unicidade e à soberania da *episteme* renascentista para alojar-se na positividade clássica. Se há algo portanto que não pode ser devidamente localizado no interior de uma configuração de saber; devido à sua posição de limite ou borda exterior que ocupa no espaço dos saberes, ao fato de se encontrarem fora da série dos saberes e ao mesmo tempo estarem regularmente inscritas dentro da mesma série; podemos concluir que o papel fundamentador e globalizante que cada *episteme* exerce perante os demais saberes permanece abalado, devido à capacidade das obras literárias em aglutinarem sucessivamente os deslocamentos entre as *epistémai*. Elas contradizem uma das características mais fundamentais do conceito de *episteme*: o estabelecimento das regras do jogo em um dado período constitutivas do espaço no qual todos os saberes são contemporâneos entre si. Foucault advoga estrategicamente a unicidade de cada *episteme* para argumentar, contra toda a perspectiva anacrônica da história, que um pensador pertencente a sua específica época não poderia ser o precursor ou o sucessor de um saber localizado em outra. Deste modo, a nova configuração de saber não poderá ser entendida portanto como uma herança ou continuação dos saberes formulados anteriormente e dirigidos a um fim que seria o aprofundamento de sua verdade. Afirmar que há ainda alguma relação de etapas, hereditariedade ou tradição na passagem entre duas *epistémai* seria permanecer preso dentro dos confinamentos ideológicos de uma história

de enunciados. Embora o sujeito esteja de fato presente na totalidade do livro, ele é apenas o 'se' anônimo que fala hoje em tudo aquilo que se diz." (Foucault; *Sobre as maneiras de escrever a história* p.68-69).

progressiva ou teleológica. A possibilidade de haver qualquer relação entre diversos saberes epistemológicos é descartada, desta maneira, a partir de seu anseio de escrever um novo sistema de periodização da história. Em outras palavras, é nítido que o espírito da arqueologia em *As Palavras e as Coisas* deseja se opor radicalmente contra toda perspectiva alegórica da história⁶⁰.

Não obstante, pode-se notar, a partir do privilégio concedido a específicas obras literárias, um descompasso entre o espírito e a letra da arqueologia foucaultiana. Ainda que admitir a arte como alegoria de uma *episteme* acarrete a existência de uma realidade ou "espírito" (entendido como a comunidade de sentido) de um período como um todo, não podemos, pois, identificar tão simplesmente o conceito de *episteme*, tal como ele é nos apresentado no Prefácio, como a "visão de mundo" (*Weltanschauung*) de sua respectiva época em razão da posição residual que determinada obra literária ocupa dentro de cada configuração do saber, e que autoriza Foucault a estabelecer, ainda que de modo praticamente impensado, uma progressividade no espírito de sua *démarche*. Pois o papel exercido pela literatura ao alegorizar as profundas acomodações de nosso solo cultural exemplifica a subsunção da "disposição manifesta e contemporânea dos saberes", percorrida pelo arqueólogo, a uma disposição mais

⁶⁰ Um ano mais tarde, em mais uma entrevista cuja leitura se revela essencial para a compreensão de seu projeto, Foucault esclareceria melhor o que entende pela expressão "desconfiança alegórica": "Talvez estejamos começando a desfazer, pouco a pouco, mas não sem dificuldade, a grande desconfiança alegórica. Por desconfiança alegórica entendo a idéia simples que consiste em, diante de um texto, não mais se perguntar sobre o que esse texto diz *verdadeiramente* por baixo do que ele diz *realmente*. Sem dúvida, essa é a herança de uma antiga tradição exegética: diante de qualquer coisa dita, supomos que se diz outra coisa. A versão leiga dessa desconfiança alegórica teve o efeito de assinalar para qualquer comentador que ele devia procurar em todos os lugares o pensamento verdadeiro do autor, o que ele tinha dito sem dizê-lo, querido dizer sem conseguir, desejado esconder e, no entanto, deixado aparecer. Percebe-se hoje que há muitas outras possibilidades de tratar a linguagem. Assim, a crítica contemporânea – e é isso que a distingue do que era feito até recentemente – está começando a formular [...] uma espécie de combinatória nova. Em vez de reconstituir seu segredo imanente, ela apreende o texto como um conjunto de elementos [...] entre os quais é possível fazer surgir relações absolutamente novas, na medida em que eles não foram determinados pelo projeto do escritor, mas apenas tornados possíveis pela obra como tal. As relações formais que assim se descobrem não estavam presentes na cabeça de ninguém; elas não constituem o conteúdo latente dos enunciados, seu segredo indiscreto [...] Assim, a crítica contemporânea começa a abandonar o grande mito da interioridade. (Foucault; *Sobre as maneiras de escrever a história* p.69).

fundamental que faz com que o “solo sobre o qual pensamos” não seja o mesmo solo cultural dos clássicos ou renascentistas. A diferença notada entre as ordens dos diversos solos históricos remete-nos pois a um segundo nível mais homogêneo dos saberes. Contudo ainda, é preciso não esquecer que, por sua vez, este segundo nível de decalagem da argumentação foucaultiana se desdobra em um terceiro e mais fundamental ainda nível de referência: o chamado fato do “ser bruto da ordem” ou “experiência nua da ordem”. E é somente em nome desta experiência ontológica de uma ordem transcendental de nosso pensamento que poderemos entrever no percurso arqueológico uma teleologia, ainda que sem relação de continuidade entre as *epistemai*, à qual todos os saberes ao longo dos séculos são remetidos. Todas as configurações de saber, desde o século XVI estendendo-se até a *episteme* moderna, ocupam o mesmo espaço dessa única e soberana *episteme* sincopada; ora eclipsando, ora manifestando sua transcendência mediante as lacunas abertas entre as diversas modalidades desta ordem. As diferentes *epistemai* são, portanto, três regimes de pensamento descontínuos do tempo no interior do campo de uma mesma espacialidade estruturada.

Vimos, até aqui, a especificidade do estudo foucaultiano da obra de Cervantes articular e relacionar as diferentes configurações de saberes atravessadas por uma descontinuidade. Ao lado do caminho arqueológico que percorre a disposição manifesta dos saberes em sua ordem empírica, constata-se uma história literária progressiva que servirá de amparo à história do "retorno da linguagem em seu ser bruto" em nossos dias; pois é a perspectiva de nossa atualidade que determina esta história. A importância das demais referências à literatura, ao longo de *As Palavras e as Coisas*, revelar-se-á à medida em que adentrarmos no estudo da idade moderna; não obstante ela já apareça episodicamente, desde os estudos do século XVI e XVII, mostrando sua relevância: “*Dom Quixote* é a primeira das obras

modernas, pois que aí se vê a razão cruel das identidades e das diferenças desdenhar infinitamente dos signos e das similitudes: pois que aí a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas, para entrar nessa soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser bruto, tornada literatura; pois que aí a semelhança entra numa idade que é, para ela, a da desrazão e da imaginação”⁶¹ *Dom Quixote* é então um livro onde se exprime a passagem da semelhança à loucura na idade clássica; pois aí a linguagem desaparece ao transformar-se em discurso representativo do real. E é justamente essa redução da linguagem em representação no século XVII correspondente à primeira etapa de uma imensa reorganização da cultura ocidental e responsável pela disposição de nosso saber em que ainda estamos presos que condicionará o aparecimento, em nossos tempos, do que chamamos literatura; responsável agora pela devolução e pelo retorno aos demais saberes discursivos do "ser vivo da linguagem" recoberto pela cultura ocidental desde o século XVI e doravante procurado por Foucault ao longo das páginas de *As Palavras e as Coisas*.

⁶¹ (Foucault, *Ibidem*; p.63-64 [62]).

Capítulo VIII

Entre o Discurso Clássico e o seu Contradiscurso: a Segunda Mutação

(*Justine e Juliette* do Marquês de Sade)

Em vários momentos e sob diferentes enfoques de *As Palavras e as Coisas*, Foucault descreve o grande evento que ocorre na cultura ocidental ao passar-se do século XVIII ao XIX. É neste espaço aberto entre o clássico e o moderno, nesta diferença até então inapercebida pelos historiadores tradicionais continuistas, que Foucault aponta acontecimentos importantes que só o arqueólogo fora capaz de perceber. Vimos, no capítulo anterior, que durante a "idade da representação" a linguagem era pressuposto do conhecimento, organizando num *quadro* de identidades e diferenças a ordem das coisas consoante a idealidade da ordem de seus signos representativos. Pois bem, é justamente essa capacidade da linguagem, ainda que continue a operar praticamente invisível e transparente como reduplicação da própria representação, de salvaguardar integralmente as coisas no século XVII e XVIII que agora será rompida. Quando a linguagem, feita discurso na época clássica, não mais aparecer como um suporte transparente dos elementos que se encontram no mundo, e sim como uma rede densa que possui espessura e história próprias, a relação da representação com a realidade tornar-se-á de súbito opaca. Na modernidade, desligados doravante da representação, novos objetos empíricos como a vida, o trabalho e a linguagem aparecerão. O objeto do conhecimento passará então a ser

uma coisa concreta, real e não mais ideal; uma empiricidade que tem sua existência independentemente do conhecimento. Apreendidos como algo de fora e exterior ao conhecimento, as novas empiricidades modernas terminam por abalar o pressuposto clássico das palavras espelharem as coisas; da linguagem - por sua vez feita discurso representativo na época clássica - agora representar o mundo. Fora preciso uma inusitada retração no "espaço da representação" para que outras empiricidades fossem objetificáveis no plano do conhecimento científico e para que fosse desfeita a subordinação do tempo à ordem classificatória das representações.⁶² Ineditamente, os novos saberes, ao desalojarem seus objetos do espaço comum das representações, tornam possível o aparecimento de um tempo histórico constituidor da maneira fundamental de ser do que é empírico. O conhecimento muda de natureza.

"A ordem clássica distribuía num espaço permanente as identidades e as diferenças não-quantitativas que separavam e uniam as coisas: era essa ordem que reinava soberanamente, mas a cada vez segundo formas e leis ligeiramente diferentes, sobre o discurso dos homens, o quadro dos seres naturais e a trocas de riquezas. A partir do século XIX, a História vai desenrolar numa série temporal as analogias que aproximam umas das outras as organizações distintas. É essa História que, progressivamente, imporá suas leis à análise

⁶² Explica-se assim o papel protagonista que a linguagem possui diante dos demais objetos empíricos. Suas modificações conseqüentes nada possuem de manifestas ou superficiais. "Há para isso uma razão fácil de descobrir; é que, durante toda a idade clássica, a linguagem foi posta e refletida como discurso, isto é, como análise espontânea da representação. De todas as formas de ordem não-quantitativa, era a mais imediata, a menos preparada, a mais profundamente ligada ao movimento próprio da representação. E, nesta medida, estava melhor enraizada nela e no seu modo de ser do que estas ordens refletidas que fundavam a classificação dos seres ou a troca das riquezas. Modificações técnicas como as que afetaram a medida dos valores de troca ou os procedimentos da caracterização bastaram para alternar consideravelmente a análise das riquezas ou a história natural. Para que a ciência da linguagem sofresse modificações tão importantes, foram necessários acontecimentos mais profundos, capazes de mudar, na cultura ocidental, até mesmo o ser das representações. [...] É ela (a linguagem) que subsiste mais tempo, só se desfazendo tardiamente no momento em que a própria representação se modifica ao nível mais profundo de seu regime arqueológico." (Foucault, *As Palavras e as Coisas* p.247-248 [245]).

de produção, à dos seres organizados, enfim, à dos grupos lingüísticos. A História dá lugar às organizações analógicas, assim como a Ordem abria o caminho das identidades e das diferenças *sucessivas*. [...] Assim como a Ordem no pensamento clássico não era a harmonia visível das coisas, ... mas o espaço próprio de seu ser e aquilo que, antes de todo conhecimento efetivo, as estabelecia no saber, assim também a História, a partir do século XIX, define o lugar de nascimento do que é empírico, lugar onde, aquém de toda cronologia estabelecida, ele assume o ser que lhe é próprio. [...] Modo de ser de tudo que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento."⁶³

Foi preciso esperar a virada do século para que o pensamento operasse o deslocamento decisivo para fora da representação. Não mais um desdobrar de representações que se sustentam na transparência de seu próprio desdobramento, na utopia de uma "linguagem" perfeita onde as próprias coisas seriam nomeadas sem confusão. A verdade dos novos saberes doravante será arrancada à espessura da história dos próprios objetos. Em vez de os olharmos como dados, como perfeitos semblantes da realidade, passamos a vê-los como adventos históricos sob a ótica de uma projeção de sentido. Essa espessura própria que os objetos adquirem significa pois sua inserção no tempo. Quando a vida, o trabalho e a linguagem, ao contrário da transparência representativa e da solidez do signo clássico, tornam-se historicizados pelo conhecimento empírico, uma opacidade originária passa a ser entrevista como a própria sombra do homem, transferindo a verdade do ser humano para uma alteridade insolúvel que nenhum exercício representativo poderá jamais contornar, dissolver.

⁶³ (Foucault, *As Palavras e as Coisas*; p.233 [230-231]).

Se as *epistémiai* renascentista e clássica estavam fundamentadas, respectivamente, nas noções de semelhança e representação, a *episteme* moderna, por sua vez, fundamentar-se-á na noção de história. Todavia, a historicidade dos novos objetos será vista com mais detalhes, na seqüência do projeto arqueológico, quando Foucault estiver percorrendo a "disposição manifesta" dos saberes do século XIX. Pois a análise foucaultiana deste segundo grande acontecimento de nossa cultura ocidental revela não apenas, como no caso do primeiro, uma fase, mas uma dupla operação. Ou melhor, a transformação das fundações arqueológicas procede em duas etapas. Na primeira, constata-se ainda a tentativa de incorporar novos conceitos enquanto se permanece preso aos "*limites da representação*". É somente numa segunda etapa que a representação é de fato "abandonada" como o princípio organizador do conhecimento clássico⁶⁴. Contudo, será preciso voltarmos um passo atrás na *demárche* da arqueologia e permanecer na primeira etapa desse segundo acontecimento arqueológico. Pois o que importa considerar agora é, antes da positividade em que se arraigam os novos saberes, a maneira de Foucault encerrar suas análises dos saberes clássicos, apontar aí para a irrupção desse evento fundamental e passar, praticamente "sem explicações", para o estudo da *episteme* sucessiva fundamentada já em outra diferente noção. Consoante as palavras de nosso autor:

"Eis que nos adiantamos bem para além do acontecimento histórico que se impunha situar - bem para além das margens cronológicas dessa ruptura que divide, em sua profundidade, a *episteme* do mundo ocidental e isola para nós o começo de certa maneira *moderna* de

⁶⁴ "Na primeira dessas fases, o modo de ser fundamental das positivities não muda; as riquezas dos homens, as espécies da natureza, as palavras de que as línguas são povoadas permanecem ainda o que eram na idade clássica: representações duplicadas - representações cujo papel consiste em designar representações, analisá-las, decompô-las e compô-las, para fazer nelas surgir, com o sistema de suas identidades e de suas diferenças, o princípio geral de

conhecer as empiricidades. É que o pensamento que nos é contemporâneo e com o qual, queiramos ou não, pensamos, se acha ainda muito dominado pela impossibilidade, trazida à luz por volta do século XVIII, de fundar as sínteses no espaço da representação [...]. Para fazer surgir essa ... impossibilidade na aspereza de sua irrupção histórica, era preciso deixar a análise correr ao longo de todo o pensamento que encontra sua fonte em semelhante abertura; era preciso que tal intento reduplicasse apressadamente o destino ou o pendor do pensamento moderno para atingir finalmente seu ponto de declínio: esta claridade de hoje ... que nos permite, se não por inteiro, ao menos dominar fragmentariamente e ter um pouco sob controle aquilo que chega ainda até nós, nos investe e serve de solo contínuo ao nosso discurso. Entretanto, a outra metade do acontecimento - a mais importante - sem dúvida - pois ela concerne em seu ser mesmo, em seu enraizamento, às positivities sobre as quais se arraigam nossos conhecimentos empíricos - ficou em suspenso; e é ela que é preciso agora analisar."⁶⁵

É neste exato momento de sua obra, início do capítulo VIII onde a arqueologia se encontra impossibilitada de exaurir a abertura do solo epistemológico e atingir então o destino ou o pendor do pensamento moderno - solo onde residem justamente as condições de possibilidade de nosso pensamento - que Foucault escolhe importar-se mais com a mudança de positividade dos saberes no século XIX e acolher em sua ordem empírica esta segunda descontinuidade, percorrendo-a em sua disposição manifesta. Compreensível opção de nosso autor se recordarmos que esta mesma atitude procrastinada orientara-o também na descrição de grande parte da

uma ordem. É somente na segunda fase que as palavras, as classes e as riquezas adquirirão um modo de ser que não é mais compatível com o da representação." (Foucault, *Ibidem*; p. 235 [233]).

primeira mudança epistêmica de nossa cultura. Dizia ele então no capítulo III de *As Palavras e as Coisas* intitulado *Representar*:

"É preciso provavelmente esperar que a arqueologia do pensamento esteja mais assegurada, tenha melhor assumido a medida daquilo que ela pode descrever direta e positivamente, tenha definido os sistemas singulares e os encadeamentos internos aos quais se endereça, para tentar fazer o contorno do pensamento e interrogá-lo na direção por onde ele escapa de si mesmo. Bastará pois, por ora, acolher essas descontinuidades na ordem empírica, ao mesmo tempo evidente e obscura, em que se dão."⁶⁶

Ainda que se proponha teoricamente a explicitar os "modos fundamentais do saber" - como nossas análises do Prefácio se propunham demonstrar - isto é, a ordem velada ou *episteme* que serve de base ou fundamento para a emergência dos saberes de uma época, a arqueologia se mostra agora inabilitada a atingir finalmente o ponto de declínio do pensamento no qual ainda nos encontramos, o moderno. Devido à história ter se constituído como a opacidade originária e incontornável de nosso pensamento, a arqueologia - que inevitavelmente trabalha dentro da *episteme* moderna - não se encontra autorizada a dar o passo seguinte "prometido" por Foucault. Percebe-se aqui uma dificuldade inicial em responder à exigência de distanciamento total do método arqueológico na tarefa de descrição da *episteme* moderna. E ao invés de apressadamente ousar reduplicar o intento do pensamento moderno, o arqueólogo decidirá percorrer pacientemente a positividade dos saberes, na impossibilidade de

⁶⁵ (Foucault; *As Palavras e as Coisas* p. 265-266 [262]).

⁶⁶ (Foucault, *Ibidem*; p.65-66 [64-65]).

distanciamento total em relação a eles, segundo sua “disposição manifesta”. Pois bem, ainda que esta escolha pareça não conter nada de teleológico, será preciso retornarmos novamente ao comentário da utilização alegórica de obras literárias por Foucault, se quisermos fornecer uma explicação razoável a respeito desta segunda mutação. Caso contrário tal procedimento histórico, para retomarmos as objeções do “filósofo da história” Sartre, poderia muito bem ser caracterizado como uma “sucessão de imobilidades” epistêmicas. Apesar de tênue e precário, resta um ponto de apoio para a história arqueológica de Foucault. É a recorrência e a utilização inusitada de obras artísticas, e a história literária sucessiva aí subjacente, que serve de caução ao discurso da arqueologia e pode, por sua vez, fornecer-nos “explicações” plausíveis sobre as mutações. Como alegorias das diferentes *epistemai*, as obras artísticas servem como articulações das configurações descontínuas que tornam possível o saber. Por meio deste expediente antropológico, desta “desconfiança alegórica”, Foucault exerce uma costura dos cortes e rupturas assinalados. *Justine* e *Juliette* do Marquês de Sade são as obras de arte que neste momento nos concernem.

Como visto, o final do pensamento clássico irá coincidir com o declínio da representação; ou melhor, com a emancipação da linguagem, dos seres vivos e da necessidade perante os *limites da representação*. Curiosamente, a descrição do fenômeno da modernidade contém aspectos de forças ou pressões de ordem social, o que inclui - embora Foucault deliberadamente procure evitar a expressão - um desejo ou uma demanda **revolucionários**. A *episteme* clássica é pois assaltada pelo impulso emancipatório, reviravolto, de uma liberdade. A representação

"... será duplicada, limitada, guarnecida, mistificada talvez, regida, em todo caso, do exterior, pelo enorme impulso de uma liberdade, ou de um desejo, ou de uma vontade que se apresentarão como o reverso metafísico da consciência. Alguma coisa como um querer ou uma força vai surgir na experiência moderna - constituindo-a talvez, assinalando, em todo caso, que a idade clássica acaba de terminar e com ela o reino do discurso representativo, a dinastia de uma representação significando-se a si mesma e enunciando, na seqüência de suas palavras, a ordem adormecida das coisas. Essa reviravolta é contemporânea de Sade"⁶⁷.

Trata-se aqui de um ponto essencial para a compreensão do projeto geral de Foucault. Problema que fora levantado pelos leitores da revista *Esprit* dois anos após a publicação de *As Palavras e as Coisas* e cuja pertinência não foi negligenciada na ocasião de Foucault responder a essa questão.⁶⁸ Para esclarecê-lo, antes de mais nada, é preciso perceber que uma mudança retórica na *démarche* foucaultiana aqui é pretendida⁶⁹. Já pudemos constatar o relevo e o privilégio concedido pela arqueologia a saberes habitualmente marginalizados na

⁶⁷ (Foucault, *Ibidem*; p.224 [222]).

⁶⁸ (Foucault, *Réponse à une question in Esprit*, n 371, 05 de 1968).

⁶⁹ Consoante Renato Janine Ribeiro, é importante destacarmos um traço essencial do discurso foucaultiano em *As Palavras e as Coisas* que consiste em ser *diferente*. Mediante a literatura, Foucault reserva no roteiro de suas investigações um papel importante às obras literárias, o papel de ser inesperado. Por meio do recurso ao inesperado, ainda segundo Ribeiro, Foucault busca armar sua argumentação da surpresa necessária para se pensar o impensado de uma época e conferir, assim, alimento para suas investigações. "Se voltarmos agora a Borges e Velázquez, vemos que ambos abrem, em *As palavras*, janelas de imaginário ao pensamento. Cavam, no seu roteiro, o inesperado. Liberando-o dos hábitos de uma razão preguiçosa, que se satisfaçam com filiações e totalidades, a literatura e a pintura fazem-no meditar o pouco pensado ou o não-pensável de uma época - temas que serão constantes em Foucault. Mas o que importa não é a citação de Borges, nem a análise de Velázquez: é que o próprio Foucault arme seu discurso de recursos literários, para pô-lo a serviço do pensar" (Ribeiro, Renato Janine; *O Discurso Diferente* p.33).

história da filosofia⁷⁰. Em oposição a toda uma tradição histórica e filosófica, o recurso a obras artísticas, incorporadas no discurso do arqueólogo, serve-lhe de estímulo ao seu pensamento. Elas representam figurativamente, bem mais, saberes que se insurgem e emergem nos momentos de crise onde se pode observar historicamente a suspensão dos paradigmas estabelecidos, um refluxo do modelo epistêmico e um recuo da soberania do pensamento único e hegemônico que até então regea a possibilidade de surgimento dos demais saberes. O início de um processo de desintegração de seu monolito portanto. Sabe-se, aliás, que Foucault não tornará a dar, em suas obras futuras, tamanha importância à arte e à literatura.⁷¹ O mínimo que poderíamos dizer é que arte, ciência e filosofia estejam aqui em pé de igualdade. A idéia de que haja uma escala hierárquica na ordem da descrição dos saberes seria já indeferida, pois, na referência dos saberes de uma *episteme* a uma única e mesma positividade. Mas desde o prefácio e o capítulo II intitulado *A Prosa do Mundo*, Foucault escrevera com Borges e Cervantes; ou melhor, escrevera mediante a obra borgiana - e a impossibilidade patente de nosso pensamento apreender uma cultura tão díspar exemplificada pela enciclopédia chinesa - e escrevera também através das aventuras do personagem Dom Quixote que desaguavam no mundo clássico. De Borges, retirou-

⁷⁰ "An 'important' text, of course, is one that displays evidence of the appearance of a discursive mode different from that which prevailed in the preceding age. Foucault is less concerned with the 'classic' text, the text that is fully systematized and realized in accordance with the *episteme* that sanctions its discourse, than with the text that marks out a new domain of inquiry, or rather constitutes new 'positivities' and 'empiricities' on the basis of a new conceptualization of consciousness's relation to the world." (White, Hayden; *Foucault's Discourse: The Historiography of Anti-Humanism* p. 61).

⁷¹ "De 1967, ano seguinte à publicação de *As Palavras e as Coisas*, até 1969, ano de *A Arqueologia do Saber*, Foucault não publica nada sobre literatura. O que pode ser espantoso se considerarmos que, até então, todos os seus livros fazem o elogio da literatura e a esmagadora maioria de seus 'ditos e escritos' retoma o conteúdo dos livros, aprofundando justamente a concepção da literatura e da linguagem literária que neles se encontra. Mas esse desinteresse pode ser facilmente explicado: é que, a partir de então, até que em 84 a morte lhe corte a palavra quando ainda tinha tanto a dizer, a literatura, antes tão valorizada, perde o privilégio como aspecto afirmativo de sua crítica da estrutura antropológico-humanista da modernidade. Isto é evidente nas etapas seguintes de seu pensamento, com as análises genealógicas que faz das relações de poder e dos modos de subjetivação. [...] Não que Foucault tenha deixado inteiramente de falar de literatura. O que acontece é o abandono do seu privilégio, o desinteresse pela questão do ser da linguagem, o distanciamento da tese da intransitividade da escrita literária." (Machado, R; *Foucault, a filosofia e a literatura* p.117-125).

se o problema filosófico das *epistemai*; e de Cervantes, a mudança de *episteme*. Os textos literários, ao contrário dos textos teóricos, não são apenas o elemento mais propício para pensarmos o que pensaram os homens, suas palavras sedimentadas, mas servem outrossim para pensar o limite do nosso pensamento: “a pura impossibilidade de pensar isto”. É o uso singular de específicas obras literárias que é capaz, conforme Foucault, de nos introduzir na questão da "experiência nua da ordem", no caso da obra borgiana, e de testemunhar a mudança na positividade dos saberes, no caso de Cervantes. Batendo-se contra nossos esquemas familiares de pensamento, elas antecipam, ao seu modo, o que se verá posteriormente sob a forma conceitual e manifesta dos saberes.

Foucault escolhe, pois, finalizar suas análises do período clássico através de uma discussão da obra de Sade porque justamente vê seus personagens - *Justine* e *Juliette* - ocupando uma posição isomórfica àquela atribuída primeiramente ao protagonista de Cervantes. Para ser mais preciso, somente a primeira parte de *Dom Quixote* exemplificava a visão de mundo (*Weltanschauung*) do século XVI - o Renascimento - enquanto a segunda, por sua vez, exemplificava o mundo da representação. Analogicamente, portanto, *Justine* envolverá agora o mundo clássico da representação enquanto *Juliette* testemunhará o colapso deste mundo.

"*Justine* e *Juliette*, no nascimento da cultura moderna, estão talvez na mesma posição que *Dom Quixote* entre o Renascimento e o classicismo. O herói de Cervantes, lendo as relações entre o mundo e a linguagem como se fazia no século XVI, decifrando, unicamente pelo jogo da semelhança, castelos nas estalagens e damas nas camponesas, aprisionava-se, sem o saber, no mundo da pura representação; mas, visto que essa representação só tinha por lei a similitude, não podia deixar de aparecer sob a forma

irrisória do delírio. Ora, na segunda parte do romance, Dom Quixote recebia desse mundo representado sua verdade e sua lei; não lhe restava mais que esperar desse livro onde nascera, que não lera, mas cujo curso devia seguir, um destino que doravante lhe era imposto pelos outros. Bastava-lhe deixar-se viver num castelo onde ele próprio, que penetrara por sua loucura no mundo da pura representação, se tornava finalmente pura e simples personagem do artifício da representação. As personagens de Sade lhe respondem, no outro extremo da idade clássica, isto é, no momento do declínio. Não se trata mais do triunfo irônico da representação sobre a semelhança; trata-se da obscura violência repetida do desejo que vem vencer os limites da representação. *Justine* corresponderia à segunda parte de *Dom Quixote*; ela é objeto indefinido do desejo, do qual é a pura origem, como Dom Quixote é, a seu respeito, o objeto da representação que, em seu ser profundo, ele próprio é. [...] Já *Juliette* nada mais é que o sujeito de todos os desejos possíveis; mas esses desejos são retomados por inteiro na representação que os funda arrazoadamente em *discurso* e os transforma voluntariamente em *cenas*. [...] *Juliette* esgota essa espessura do representado, para que aí aflore, sem a menor falha, a menor reticência, o menor véu, todas as possibilidades do desejo. Com isso, essa narrativa fecha a idade clássica sobre si mesma, como Dom Quixote a abria".⁷²

Não se trata aqui, primeiramente, de uma história de "influência recíproca", de um fenômeno de hereditariedade ou tradição; pois afinal a arqueologia está buscando determinar as condições de possibilidade dos saberes a partir do que lhes foi contemporâneo, a partir de *a priori* históricos constituídos no tempo (diga-se no tempo, e não pelo tempo), chocando-se

⁷² (Foucault, *As Palavras e as Coisas*; p.224-225 [222-223]).

perante a familiarização de um pensamento antropológico que se satisfaça com filiações, antecipações ou sucessões. Foucault, de maneira deliberada, intenciona descrever primeiramente as mutações ressaltando com a maior exatidão possível o processo de constituição e reconstituição de saberes distintos que obedecem a parâmetros epistemológicos irreconciliáveis sem, contudo, explicar exatamente a razão última do modo como essas mutações se realizam. Não é por influência do autor Sade ou pela leitura de suas obras, portanto, que a arqueologia nos prepara para a opinião de que elas seriam o limite da *episteme* da representação. Mas é por uma genuína utilização que o arqueólogo empresta à literatura e à pintura o privilégio de nos concederem a possibilidade de pensarmos o jamais-pensado-ainda, ou melhor, o impensado de uma época. É por intermédio de um recurso ao Outro que o autor sustenta sua arqueologia, por um apelo à alteridade e uma referência topológica ao outro - representada pela posição marginal ocupada pelas obras literárias diante da *episteme* a que pertencem - que Foucault intenciona proporcionar uma desfamiliarização com o Mesmo; ou seja, com o nosso pensamento habitual. A identidade, concebida isoladamente, congelaria o gesto filosófico de pensar ao prestar homenagem a uma ordem de pensamento em específico. Pensar, todavia para Foucault, é passar além, cortar as amarras simplesmente para operar com liberdade, questionar tal ordem e dissolver sua identidade, interrogando o que a tornou possível; procurar um viés, uma outra maneira de pensá-la. Mediante este expediente, portanto, Foucault anseia proporcionar ao seu leitor a indicação de que um período de "contradiscurso" é assim iniciado. Contradiscurso, aliás, que move a retórica argumentativa da arqueologia como um paradigma de seus valores e aspirações e a impulsiona a passar ao estudo da *episteme* sucessiva. Com o objetivo de libertar o discurso de seus constrangimentos e de abrir o projeto sadeano de dizer tudo o que pode ser dito de várias maneiras, Foucault ambiciona expor o lado sombrio de todas as formações epistêmicas.

Pois um momento histórico de aparecimento de outros saberes a respeito de nossa cultura insurge-se trazendo consigo a possibilidade do novo. Na alteridade representada por tais saberes até então sedimentados em nosso solo, abre-se o horizonte⁷³ para uma possível transformação da história. No que tange a este aspecto da arqueologia foucaultiana, são iluminadoras as considerações tecidas por Deleuze:

"Foucault é um filósofo que inventa com a história uma relação inteiramente diferente que a dos filósofos da história. A história, segundo Foucault, nos cerca e nos delimita; não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos. [...] Em suma, a história é o que nos separa de nós mesmos, e o que devemos transpor e atravessar para nos pensarmos a nós mesmos."⁷⁴

Em outras palavras, na ótica arqueológica, aquilo que constitui o “outro que somos” pode ser definido pela identidade da qual ele se diferencia. Percebe-se assim a exigência de descolamento da história arqueológica perante as *epistemai* descritas. Pois para Foucault escritores como Cervantes, Borges, Sade e pintores como Velásquez operam dentro de uma lógica diferente daquela que conduz o arqueólogo à descrição dos demais saberes. Enquanto os primeiros, através de suas obras, apontam para a "disposição fundamental" da *episteme* na qual se encontram em posição de borda exterior, limite, a descrição dos demais saberes opera em conformidade com sua disposição manifesta. As obras artísticas citadas por Foucault possuem o

⁷³ O termo foi cunhado a partir da raiz grega *horoi* - da qual se originou "horizonte" em línguas latinas - que servia para designar os limites espaciais e políticos de um território qualquer.

privilégio residual de escaparem à força global e soberana que a *episteme* exerce sobre os demais saberes. Em cada época existem saberes que escapam à estrita determinação que uma configuração de saber exerce sobre eles, ocupando uma posição de borda exterior, limite, dentro e fora ao mesmo tempo, pertencendo e não pertencendo aos espaços em que estão regularmente incluídos.⁷⁵ Eles são os únicos a serem capazes de antecipar arqueologicamente o futuro ou de recordar um passado arcaico, de escutar ou escrever um "outro discurso" que o formalmente estabelecido. Não sendo obrigada a subordinar-se aos limites que constituem o conhecimento como conhecimento, ou a legitimar-se perante a soberania da *episteme* que possibilita o aparecimento de determinados saberes, as produções artísticas têm uma específica **liberdade** que, ao menos potencialmente, faz com que seja através delas que as mudanças arqueológicas primeiramente apareçam. Elas não estão completamente inseridas dentro da *episteme* cujos limites indicam; ou melhor, estão inseridas em suas respectivas *epistemai* ao mesmo tempo em que abrem "janelas de imaginário ao pensamento"⁷⁶ permitindo ao arqueólogo analisar a "experiência nua da ordem", excedendo o contexto histórico onde são encontradas. Seu privilégio na arqueologia de Foucault reside simplesmente no fato de escaparem ao mapeamento espacial dos saberes, nível primeiro - como visto - do desdobramento argumentativo de *As Palavras e as Coisas*. Dito de outro modo: não obstante seja a *episteme* que possibilite o aparecimento de determinada obra literária e forneça a ela sua positividade específica, nem por

⁷⁴ (Deleuze, Gilles; *A Vida como Obra de Arte* in *Conversações* p.119).

⁷⁵ Segundo as reflexões do filósofo francês Jacques Derrida a respeito do posicionamento ocupado pela figura de Freud em *História da Loucura*, e que acreditamos ser de boa serventia para a compreensão do lugar reservado às obras literárias em *As Palavras e as Coisas*, "O limite nunca é um lugar de total repouso, ele nunca forma uma linha indivisível e é sobre essa margem que se colocam sempre os problemas de topologia mais desconcertantes. Onde se situará, aliás, um problema de topologia a não ser sobre a margem? E por que haveríamos de nos inquietar com a margem se esta formasse uma linha indivisível? Além do mais, um limite não é propriamente um lugar. Ao que se passa ali, entre os sítios, é sempre arriscado, em particular para o historiador, atribuir a ocorrência de um acontecimento determinável." (Derrida, Jacques; *Fazer justiça a Freud* p.101).

isso a obra deixa de exercer um papel liberatório e crítico ao mesmo tempo em que demonstra as pulsações descontínuas do tempo em exercício de maneira sucinta e clara.

Ao aglutinar sejam duas *epistemai* distintas ou dois modos de ser da linguagem antinômicos (discurso e "contradiscurso"), a obra de arte testemunha um momento de crise epistêmica e alegoriza a passagem que as intermedia. Ao abrir uma época e encerrar outra, ela diz a verdade histórica de uma transição e o sentido de uma passagem. Por ser parte real, parte simbólica, por ser também fruto de um processo de formação epistêmica, a obra de arte mediante seus personagens nos diz menos a respeito de si mesma e de seus heróis do que sobre o próprio solo epistemológico de nossa história que a produz. É por estar positivamente vinculada à *episteme* dos séculos XVII e XVIII que a obra de Sade, ainda que presa na extremidade do discurso e do pensamento clássicos, é capaz de demonstrar, veladamente, que o desejo - embora deva "enunciar-se na pura luz de um discurso representativo", diz-nos Foucault - não pode mais ser capturado nas próprias regras da representação características do saber de sua época. A *episteme* clássica é pois subitamente invadida pelo desejo de liberação do libertino.

A obra de Sade, do "divino marquês" como os franceses costumam chamá-lo, expressa essa reviravolta sobre os limites da representação do lado da *episteme* clássica, afinal aí reside sua positividade. Se, por sua vez, Dom Quixote lia o mundo não em termos de representação mas em termos de analogia, era um signo da emergência do classicismo que o personagem fosse visto como um louco. A partir agora da narrativa de Justine e Juliette, uma imensa camada de sombra irá se projetar sobre o pensamento moderno ao manifestar os limites da representação diante da lei sem limites do desejo libertino.

⁷⁶ A expressão, como visto, é retirada de Renato Janine Ribeiro em *O Discurso diferente*. Cf. nota 70 acima.

"Sade atinge a extremidade do discurso e do pensamento clássicos. Reina exatamente em seu limite. A partir dele, a violência, a vida e a morte, o desejo, a sexualidade vão estender, por sob a representação, uma imensa camada de sombra, que nós agora tentamos retomar como podemos, em nosso discurso, em nossa liberdade, em nosso pensamento. Mas nosso pensamento é tão curto, nossa liberdade tão submissa, nosso discurso tão repisado que é preciso realmente nos darmos conta de que, no fundo, essa sombra subterrânea é um poço de dificuldades. As prosperidades de *Juliette* são sempre mais solitárias. E não têm termo."⁷⁷

Podemos perceber, através desta segunda mutação exemplificada pela obra de Sade, a mesma lógica do discurso da arqueologia que rege a primeira mudança epistêmica. Se a posição antitética e até impossível entre a linguagem existente no Renascimento - como uma coisa real e presente ao mundo - e a forma de discurso representativo que ela assume na Idade Clássica marcava diferentes delimitações espaciais dos saberes na passagem do século XVI ao XVII, o mesmo movimento de alternância que sucessivamente abre e fecha, inclui e exclui, manifesta e oculta, está presente no que tange a este segundo acontecimento de nossa cultura entre os séculos XVIII e XIX. A antinomia entre os conceitos de linguagem e discurso deixa supor que à transparência do discurso clássico suceda a espessura e a densidade da linguagem que vem à tona no século XIX. Uma vez suprimida a disposição que garantia a configuração das formas do saber clássico, alguma coisa ressurgiu, na aurora da modernidade, associada com o "peso material das palavras". Vê-se então o funcionamento representativo das palavras em representar especularmente o real ceder espaço a uma "enigmática espessura". São "dois modos

⁷⁷ (Foucault, *Ibidem*; p. 226 [224]).

de ser da linguagem" que estão implicados nesta segunda divisão epistêmica e representados por *Justine e Juliette*. Respectivamente, eles não são nada mais que o "discurso" da época clássica e o "contra-discurso" que primeiramente Sade e, posteriormente, a literatura moderna parecem escrever. A posição reservada por Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, à obra de Sade parece atribuir-lhe, pois, um papel de precursora ao antecipar, já na Idade Clássica, o que seria um problema e um questionamento tipicamente modernos; ao forçar portanto a marcha da história pela ação de uma vanguarda artística.

“O único momento – intolerável e por longo tempo enterrado no segredo – em que o nome foi ao mesmo tempo realização e substância da linguagem, promessa e matéria bruta, deu-se quando, com Sade, foi ele atravessado em toda a sua extensão pelo desejo, do qual era o lugar da aparição, a saciedade e o indefinido recomeço. Daí o fato que a obra de Sade desempenhe em nossa cultura o papel de um incessante murmúrio primordial. Com essa violência do nome enfim pronunciado por si mesmo, a linguagem emerge na sua brutalidade de coisa. [...] E haverá um discurso não-discursivo, cujo papel consistirá em manifestar a linguagem em seu ser bruto.”⁷⁸

Contemporânea dos demais saberes clássicos, a obra de Sade serve a Foucault tanto como antecipadora do que posteriormente será trabalhado de modo conceitual pela arqueologia, mas também como alegoria das diferentes *epistemai* ao articular "dois modos de ser

⁷⁸ (Foucault, *Ibidem* p.136 [134]). Estas palavras de Foucault sobre Sade encontrarão ecos mais elaborados em seu escrito sobre o estatuto da linguagem na literatura moderna: “Com efeito, a partir do momento em que o discurso deixa de resvalar pela pendente de um pensamento que se interioriza e, dirigindo-se ao ser mesmo da linguagem, volta o pensamento para o exterior, é além disso e de uma só vez, parte: metuculoso relato de experiências, de

da linguagem" antinômicos: de um lado o "discurso" representativo do real e, de outro, o seu até então impensado "contra-discurso" que já manifestava suas primeiras irrupções desde a época clássica. "É menos arriscado supor que a primeira fenda, por onde o pensamento do exterior rompe até nós, está paradoxalmente no monólogo insistente de Sade. Na época de Kant e Hegel num momento em que a interiorização da lei da história e do mundo era imperiosamente requerida pela ciência ocidental, como sem dúvida o havia sido antes, Sade não deixa que fale, como lei sem lei do mundo, mais do que a nudez do desejo."⁷⁹

Muito embora o "espaço da representação" clássico tenha se retraído perante a espessura histórica dos novos objetos como a vida, o trabalho e a linguagem, percebe-se que a mesma incompatibilidade entre discurso e linguagem estará também operando na época moderna. Numa outra etapa desta segunda transformação das fundações arqueológicas, sobre a qual sobrepor-se-á também a chamada idade do homem, será a literatura moderna que se acrescentará à função "contradiscursiva" já antecipada por Sade.⁸⁰

"Nos séculos XVII e XVIII, a existência própria da linguagem, sua velha solidez de coisa inscrita no mundo foram dissolvidas no funcionamento da representação; toda linguagem valia como discurso. A arte da linguagem era uma maneira de 'fazer signo' - ao mesmo tempo de significar alguma coisa e de dispor, em torno dessa coisa, signos: uma arte, pois,

encontros, de gestos improváveis, - linguagem sobre o exterior de toda linguagem [...] discurso sobre e não-discurso de toda linguagem, ficção do espaço invisível de onde aparece." (Foucault, *O Pensamento do Exterior* p.31-32).

⁷⁹ (Foucault, *O Pensamento do exterior* p.21).

⁸⁰ "Sade foi o primeiro a articular, no final do século XVII, a palavra de transgressão. Pode-se mesmo dizer que sua obra é o ponto que recolhe e torna possível toda palavra de transgressão. A obra de Sade é, sem dúvida, o limiar histórico da literatura. [...] A designação sem reticência, os movimentos que percorrem todas as possibilidades nas famosas cenas eróticas de Sade são apenas uma obra reduzida à pura palavra de transgressão, uma obra que em certo sentido apaga toda palavra já escrita e, por isso, abre um espaço vazio onde a literatura moderna encontrará seu

de nomear e, depois, por uma reduplicação ao mesmo tempo demonstrativa e decorativa, de captar esse nome, de encerrá-lo e encobri-lo por sua vez com outros nomes, que eram sua presença adiada, seu signo segundo, sua figura, seu aparato retórico. Ora, ao longo de todo o século XIX e até nossos dias ainda - de Hölderlin a Mallarmé, a Antonin Artaud - a literatura só existiu em sua autonomia, só se despreendeu de qualquer outra linguagem, por um corte profundo, na medida em que constituiu uma espécie de "contradiscurso" e remontou assim da função representativa ou significante da linguagem àquele ser bruto esquecido desde o século XVI."⁸¹

De um modo análogo, o mesmo procedimento que, a respeito da loucura, aproximara a experiência trágica renascentista e a experiência literária moderna em *História da Loucura* está sendo adotado agora por Foucault em *As Palavras e as Coisas*. Se o poder do discurso representativo clássico é dissolvido na idade moderna, teoricamente, ao menos, seria plausível esperarmos a manifestação portanto do "ser bruto", selvagem e enigmático da linguagem esquecido desde o século XVI. Estaríamos atribuindo, assim, à arqueologia foucaultiana o caráter de uma história cíclica que enxerga na literatura moderna o retorno e a restauração do antigo *status quo* da linguagem no século XVI. Não obstante, segundo Foucault, nada disso veio impor sua presença na passagem para o século XIX, quando o funcionamento significante da linguagem parecia ceder espaço ao ser vivo da linguagem de volta à cena, como ocorrera antes no Renascimento. Não é um bloco da *episteme* renascentista que vem à tona pois em pleno século XX. Devido a um fenômeno de congestionamento no trânsito das acomodações

lugar. Acredito que Sade seja o próprio paradigma da literatura." (Foucault, *Linguagem e literatura*. p.145. Tradução de Roberto Machado in *Foucault, a filosofia e a literatura*).

epistêmicas, a unicidade do espaço desocupado pelo discurso clássico será o lugar preciso onde a figura do homem irá aparecer. Numa palavra: lá onde o homem aparece, não haverá espaço para a manifestação do ser vivo da linguagem e vice-versa.

"A única coisa que, por ora, sabemos com toda a certeza é que jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento."⁸²

Constatar essa impossível coabitação implica fazer do homem "uma figura entre dois modos de ser da linguagem"⁸³ que não tem outra possibilidade de manifestação senão quando a figura da linguagem se retira. Por essa mesma razão, o aparecimento da literatura nos tempos modernos provoca um fenômeno, simétrico e inverso ao aparecimento do homem, que por sua vez também não deixa de se apresentar como plausível. Ele desperta a cultura ocidental de seu sono antropológico condenando, paradoxalmente, a figura do homem ao desaparecimento concomitantemente à sua precária aparição. Em nome de um novo estatuto da linguagem despertado pela manifestação literária, Foucault parece anunciar uma teleologia do discurso simultânea ao fim da antropologia. Pois uma literatura que do interior de sua loucura manifestou "essa região informe, muda, não significante onde a linguagem pode liberar-se"⁸⁴ assinala o desaparecimento do discurso e, com isto, o desaparecimento do homem. Consoante a célebre fórmula de Foucault:

⁸¹ (Foucault, *As Palavras e as Coisas*; p.59-60 [58-59]).

⁸² (Foucault, *Ibidem*; p.355 [350]).

⁸³ (Foucault, *Ibidem*; p.403 [397]).

⁸⁴ (Foucault, *Ibidem*; p.400 [395]).

"Se essa mesma linguagem surge agora com insistência cada vez maior numa unidade que devemos mas não podemos ainda pensar, não será isto o sinal de que toda essa configuração vai agora deslocar-se, e que o homem está em via de perecer, na medida em que brilha mais forte em nosso horizonte o ser da linguagem? Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava voltada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem se congrega? [...] Não seria antes preciso renunciar a pensar o homem, ou, para ser mais rigoroso, pensar mais de perto esse desaparecimento do homem - e o solo de possibilidade de todas as ciências do homem - na sua correlação com nossa preocupação com a linguagem? Não se deve admitir que, estando a linguagem novamente aí, o homem retornará àquela inexistência serena em que outrora mantivera a unidade imperiosa do Discurso?"⁸⁵

Vê-se que Foucault, timidamente, limita-se a esboçar sua concepção do ser da linguagem em *As Palavras e as Coisas* por intermédio de um questionamento que se reparte em duas opções mutuamente exclusivas: ou a literatura é capaz de conduzir a cultura ocidental ao clímax do pensamento moderno ou implica já um rompimento com a modernidade.⁸⁶ Muito

⁸⁵ (Foucault, *Ibidem*; p.403 [397]).

⁸⁶ A respeito de diferente postura assumida por Foucault diante da questão do ser da linguagem em textos e artigos menores, são esclarecedoras as considerações de Roberto Machado: "Essa concepção do ser da linguagem, *As palavras e as coisas* a esboça na dúvida se ela leva ao extremo do pensamento moderno ou se já rompe com ele. Mas ela é apresentada com muito mais firmeza, contundência e ousadia nos textos da época sobre a literatura, onde, ao surgimento do ser do homem como sujeito e objeto do conhecimento, Foucault apresenta a alternativa de pensar a linguagem não como comunicação de um sentido, mas em seu próprio ser, tal como faz a literatura no que ela tem de mais radical. A expressão 'ser da linguagem' aparece, como sugeri, pela primeira vez no 'Prefácio à transgressão', sobre Bataille. E, logo a seguir, no artigo 'A linguagem ao infinito', Foucault esboça, como vimos, uma ontologia da literatura em que a linguagem é caracterizada como reduplicação. Eis um trecho em que isso é dito com bastante clareza: 'A reduplicação da linguagem, mesmo se ela é secreta, é constitutiva de seu ser como obra, e é preciso ler os signos que podem nela aparecer como indicações ontológicas.' A idéia importante a partir da qual essa concepção - que domina toda a ontologia da linguagem que Foucault elabora ao refletir sobre a literatura - é agora apresentada consiste, a meu ver, em que a linguagem nem remete a um sujeito nem a um objeto: elide sujeito e objeto,

embora as palavras citadas acima pareçam sugerir uma ruptura com a modernidade e, portanto, o início de um novo deslocamento nas configurações espaciais do saber de nossa cultura - uma nova *episteme* - será preciso retermos (*epoché*) um juízo apressado em resposta a este impasse. Há alguns indícios que podem ser encontrados para nos fornecer uma decisão final e satisfatória sobre essa “batalha” entre a idade do homem e o ser da linguagem em busca da conquista de um novo espaço epistemológico, da construção de um novo conjunto de saberes (*Weltanschauung*) de nossa cultura. Em algumas breves passagens, por exemplo, Foucault citará Nietzsche como o indicador de um ponto de inflexão de nossa cultura ao anunciar o fim do homem e a morte de Deus. E, mais importante, falará ainda de uma diferença de ordem entre a *episteme* moderna e a iminência perigosa de um pensamento vindouro⁸⁷. Elementos existem, pois, na literatura moderna que indicam a promoção da legitimidade de um novo regime epistêmico; contudo, restaria saber se isto comporta a eficácia e soberania suficientes para servirem como um porto seguro perante os demais saberes.⁸⁸ A arqueologia, já dissemos, trabalha no âmbito da *episteme* moderna⁸⁹; o que explica talvez a falta de habilitação do arqueólogo em responder a tamanha

substituindo o homem, criado pela filosofia, pelas ciências empíricas e pelas ciências humanas modernas, por um espaço vazio fundamental onde ela se propaga, se expande, se repetindo, se reduplicando indefinidamente. E ao expor e aprofundar essa idéia no domínio da linguagem literária, Foucault está procurando se situar no espaço em que, segundo seu pensamento da época, ainda será possível pensar: o espaço vazio do homem desaparecido." (Machado,R; *Foucault, a filosofia e a literatura* p.112-113). Ora, formular uma ontologia da literatura dentro do espaço vazio do homem desaparecido, é preciso dizer, significa pensar dentro de um novo espaço, ou seja, dentro de uma nova *episteme*. Muito embora esta expressão não esteja presente em seus escritos e artigos menores, a ausência de dúvida no procedimento de Foucault testemunha a favor disso.

⁸⁷ Cf. *As Palavras e as Coisas* (p. 402. [396])

⁸⁸ Embora não seja explicitamente a tese aqui defendida, a própria interpretação retroativa operada por Foucault um ano mais tarde à publicação de *As Palavras e as Coisas* testemunha a favor de uma leitura anti-teleológica da obra: "Diz-se de boa vontade que, hoje, nada nos interessa mais do que a linguagem e que ela se tornou o objeto universal. É preciso não se enganar: essa soberania é a soberania provisória, equívoca, precária, de uma tribo em migração. Certamente, nos interessamos pela linguagem; no entanto, não por termos conseguido finalmente tomar posse dela, mas antes porque, mais do que nunca, ela nos escapa. Suas fronteiras se desmoronam e seu calmo universo entra em fusão; se estamos submersos nela, não é tanto por seu rigor intemporal, mas pelo movimento atual de sua onda." (Foucault, *Sobre as maneiras de escrever a história* p.72).

⁸⁹ Esta posição de Foucault é possivelmente constatável em breves e lacunares passagens de *As Palavras e as Coisas*. "E foi realmente necessário um acontecimento fundamental - um dos mais radicais, sem dúvida, que

interrogação. Não obstante, segundo a teoria de Foucault, a *episteme* de uma época não poderia ser conhecida por aqueles que trabalham manifestamente sob sua égide. Ela é antes uma ordem velada, isto é, impensada. Todos os eventos dos saberes descritos e representados só desvendam historicamente o seu verdadeiro significado ao atingirem o seu término, de tal modo que apenas o espectador oculto, e não os sujeitos manifestos desses saberes, pode aspirar a compreender o que realmente aconteceu em qualquer sucessão de fatos e acontecimentos. Se somente o arqueólogo é capaz de tomar conhecimento a respeito das modificações operadas pelo discurso ocidental, deveríamos estar portanto, de acordo com ele, no final de uma configuração epistemológica e no início de uma nova era. Existimos na lacuna entre duas *epistemai*, uma desaparecendo e a outra ainda não nascida - da qual, entretanto, os poetas e artistas literatos do último século (Hölderlin, Artaud, Bataille, Blanchot, Nietzsche e, acima de todos, Sade) seriam os arautos positivos. Esta **autoridade** que Foucault fornece a seus heróis sugere-nos a que tipo de "tradição" de discurso ele gostaria de pertencer, em nome de quem e de onde ele fala. Mas é verdade também que, embora escreva como um historiador engajado quando versa sobre a verdade da literatura nos tempos modernos, infelizmente a escrita de Foucault não possui nenhum dos atributos característicos de seus heróis. Ele não logra nos dizer ou escrever nada, direta ou intransitivamente. Daí sua escolha da dúvida como forma de dissertar sobre o fenômeno do ser da linguagem manifestado pela literatura nos tempos modernos. Vide o uso

ocorreram na cultura ocidental, para que se desfizesse a positividade do saber clássico e se constituísse uma positividade de que, por certo, não saímos inteiramente. Esse acontecimento, sem dúvida porque estamos ainda presos na sua abertura, nos escapa em grande parte. Sua amplitude, as camadas profundas que atingiu, todas as positivities que ele pode subverter e recompor, a potência soberana que lhe permitiu atravessar, em alguns anos apenas, o espaço inteiro de nossa cultura, tudo isso só poderia ser estimado e medido ao termo de uma inquirição quase infinita que só concerniria, nem mais nem menos, ao ser mesmo de nossa modernidade. A constituição de tantas ciências positivas, o aparecimento da literatura, a volta da filosofia sobre seu próprio devir, a emergência da história ao mesmo tempo como saber e como modo de ser da empiricidade, não são mais que sinais de uma ruptura profunda." (Foucault, *As Palavras e as Coisas*; p.234-235 [232-233]).

retórico de expressões tais como ‘talvez’, ‘como se’. E é essa hesitação cética de Foucault que se constituirá como o divisor de águas interpretativo de *As Palavras e as Coisas*.⁹⁰ Pois o vácuo preenchido na modernidade pela figura do homem - e que fora deixado aberto pela retração do espaço representativo - pode ceder lugar tanto a uma nova figura incompatível com a disposição da *episteme* moderna, como também ao destino final do pensamento do século XIX. Talvez o contradiscurso literário seja o canto do galo anunciando uma nova era, ou talvez seja apenas o canto do cisne das preocupações da idade moderna.

"Essa disposição foi por longo tempo constringente; e, no fim do século XIX, Nietzsche a fez cintilar uma última vez, incendiando-a. Retomou o fim dos tempos para dele fazer a morte de Deus e a errância do último homem; retomou a finitude antropológica, mas para fazer fulgir o arremesso prodigioso do super-homem; retomou a grande cadeia contínua da História, mas para curvá-la no infinito do retorno. A morte de Deus, a iminência do super-homem, a promessa e o terror do grande ano se esforçam em vão por retomar, como que termo a termo, os elementos que se dispõem no pensamento do século XIX e formam sua rede arqueológica, mas não é menos certo que inflamam todas essas formas estáveis, desenham com seus restos calcinados rostos estranhos, impossíveis talvez; e, a uma luz de que não se sabe ainda ao certo se reaviva o último incêndio ou se indica a aurora, vê-se abrir o que pode ser o espaço do pensamento contemporâneo. Foi Nietzsche, em todo o

⁹⁰ "E é tentando medir o que arrasta o advento da linguagem ao centro da configuração nova do saber, que Foucault se declara incapaz de fazer um corte: talvez o que tomamos por uma organização revolucionária não seja nada mais que uma das figuras previsíveis, logicamente inscritas na *epistemê* do século XIX; talvez, porém, estejamos à beira de um desses abalos surdos que vêem surgir uma nova *epistemê*." (Wahl, François; op. cit. p.15)

caso, que queimou para nós, e antes mesmo que tivéssemos nascido, as promessas mescladas da dialética e da antropologia."⁹¹

Longe de considerarmos estas indagações de Foucault como "meras insinuações"⁹² de sua *démarche* argumentativa, ainda que sua própria inibição testemunhe a favor disto, deixaremos-las em suspenso para voltarmos a elas, num capítulo futuro, depois de estudarmos melhor o destino reservado a essa efêmera figura - o homem - em *As Palavras e as Coisas*.

Vimos, até aqui, a primeira etapa desta segunda mutação arqueológica quando o espaço do discurso clássico é invadido pelo contradiscurso literário. Se, por meio da obra de Sade, Foucault pôde exercer, na trama do tecido argumentativo de *As Palavras e as Coisas*, a costura desta descontinuidade, é justamente porque *Justine e Juliette* exemplificam, respectivamente, estes dois modos de ser da linguagem arqueologicamente incompatíveis. Sua obra manifesta a primeira etapa desta transformação arqueológica pois nela a figura precária e transitória do homem, correspondente à segunda fase desta ruptura, não encontra lugar. Não há pistas de que algum lugar no interior dos saberes lhe tenha sido reservado. Pela mesma razão, Foucault necessitará recorrer ao uso de outra obra de arte, que inclua em si um espaço destinado ao aparecimento do homem, para exemplificar a outra etapa deste segundo acontecimento de nossa cultura. Uma obra que verse como um todo sobre o estatuto da representação na época clássica e, ao mesmo tempo, antecipe no mesmo espaço clássico um lugar já destinado ao

⁹¹ (Foucault, *As Palavras e as Coisas*; p.278 [275]).

⁹² "Há dois momentos, no capítulo IX de *Les mots et les choses*, em que se insinua a possível exaustão da *episteme* moderna, ainda que Foucault não se aventure à previsão dos rumos do pensamento daí em diante. O retorno da linguagem, verificado no fim do século XIX, desde Nietzsche e Mallarmé, não significara, *ipso facto*, o encontro de um porto seguro. Ao contrário, 'o ser da linguagem achou-se como que fragmentado'. E, desde então, o pensamento moderno se move numa irrequieta insatisfação a respeito de seu próprio estatuto. [...] Estamos, no entanto, diante de

homem que irá aparecer na idade moderna. Falamos aqui da pintura *Las Meninas* de Velásquez. Sua importância, no que tange a toda estrutura da *démarche* foucaultiana em *As Palavras e as Coisas*, será objeto de estudos de nosso próximo capítulo.

meras insinuações. *Les mots et les choses*, aliás, em sua conclusão, repete o augúrio em relação às ciências humanas." (Ternes, J; *Michel Foucault e a idade do homem* p. 169-170).



(Las Meninas de Velásquez)

Capítulo IX

O Lugar do Homem

(*Las Meninas* de Velásquez)

De modo ainda inconcluso, constatáramos no final do capítulo anterior que, para conseguir ocupar o lugar reservado outrora ao discurso clássico, duas figuras antagônicas e não passíveis de sobreposição "disputam" na modernidade o mesmo espaço deixado vazio pelo recuo da representação: o homem e o ser bruto da linguagem manifestado pela literatura. Sabe-se, porém, que até o final do século XVIII, pois, sequer o homem ou a literatura existiam. Ao atribuir concomitantemente à literatura e sua função contradiscursiva o privilégio de serem o modo sob o qual o homem é capaz de coexistir com o ser da linguagem na modernidade, Foucault está aí indicando que este espaço vacante não poderá ser ocupado senão por um dos dois. A *episteme* moderna é marcada, pois, por uma incompatibilidade⁹³ espacial constitutiva de seu modo de ser ao solicitar paradoxalmente aos dois personagens um mesmo destino. Devido a este fenômeno de congestionamento no trânsito das acomodações epistêmicas, será preciso

⁹³ "A transição para uma linguagem em que o sujeito está excluído, o ocaso de uma incompatibilidade, talvez sem recursos, entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade é hoje em dia uma experiência que se anuncia em diferentes pontos da cultura: no mínimo gesto de escrever como nas tentativas para formalizar a linguagem, no estudo dos mitos e na psicanálise, na busca, inclusive, desse Logos que é algo assim como a certidão de nascimento de toda a razão ocidental. Encontramo-nos de repente diante de um *hiato* que durante muito tempo nos tinha sido ocultado: o ser da linguagem não aparece por si mesmo mais do que no desaparecimento do sujeito." (Foucault, *O Pensamento do Exterior* p.19-20). Este texto é um artigo, escrito dentro da temática de *As Palavras e as Coisas*, que se constitui como uma forma não arqueológica de Foucault formular sem hesitações a

explicitar agora, quando as novas empiricidades (biologia, economia política e filologia) aparecem, a figura do homem que é necessariamente requerida pelo espaço do saber moderno. A transitoriedade dessa relação imperativa que o homem estabelece com os saberes empíricos modernos corresponde à segunda etapa deste segundo acontecimento arqueológico de nossa cultura, quando a representação deixa de fornecer as condições de possibilidade do aparecimento dos novos conhecimentos e a transparência essencial ao discurso clássico então desaparece.

Contudo, antes de mais nada, é preciso alertar que, devido justamente ao fenômeno de congestionamento aludido acima, esta segunda etapa da mudança arqueológica que nos concerne agora não obedece exatamente aos mesmos critérios estabelecidos pelas anteriores. Como uma figura "entre dois modos de ser da linguagem", o surgimento do homem e a configuração da *episteme* antropológica atendem apenas indiretamente à mesma incompatibilidade observada nas primeiras mutações; pois a oposição fundamental entre a linguagem manifestada em seu estado bruto e o discurso – este último entendido como a linguagem suprimida em seu estado civil, como sua impressão em negativo - que regia as primeiras mudanças arqueológicas e reservava o tempo (senão o espaço) "cíclico" respectivo a cada *episteme*, está sendo substituída aqui pela oposição entre a idade do homem e a literatura que disputam um mesmo espaço de saber. E é precisamente o mecanismo desta substituição que poderá nos revelar o caráter efêmero da *episteme* moderna.

No que tange a este engarrafamento espacial dos saberes no subsolo de nossa cultura, a esta aporia no trânsito das *epistemai*, é preciso perceber primeiramente que o modo de ser do homem manifesta-se num espaço prévio que de antemão já o esperava: o discurso

relação entre a literatura e o novo espaço de pensamento que ela abre para nós. De um certo modo, podemos dizer que ele foi a maneira encontrada por Foucault de resolver as aporias expostas em seu último livro.

clássico. Seu advento não ocorre em um solo até então não cultivado, mas obedece a uma artificiosa necessidade epistêmica que, longe de profeticamente anunciar sua chegada, subitamente exige-o. Pois bem, essa solicitação epistemológica que constitui modernamente o que chamamos de idade do homem, ao exercer um contrapeso diante da função "contradiscursiva" exercida pela literatura, constitui uma exigência que se revela derivada quando comparada à incompatibilidade fundamental entre linguagem e discurso presente ao longo da *démarche* de *As Palavras e as Coisas*.

Como visto, de acordo com esta matriz regente das demais mutações, era plausível esperarmos que a unidade do discurso clássico fosse substituída pelo retorno "contradiscursivo" da linguagem em nossos dias apresentando as margens e os limites dos saberes sobre o homem na modernidade. Mas ao invés de operar um movimento cíclico, e portanto necessário por definição, a literatura moderna não retorna efetivamente ao que já era conhecido de antemão pelo século XVI, mas se alonga rumo a um futuro desconhecido àqueles que - com a exceção do único contemporâneo de sua época: o arqueólogo - trabalham sob a égide da *episteme* moderna: nós. Como já disséramos, não é pois um bloco da *episteme* renascentista que vem à tona em pleno séculos XIX e XX restaurando completamente seu antigo *status quo*: o ser vivo da linguagem. Foi assim que chegáramos à concepção teleológica de uma história literária, que acompanha a arqueologia em cada passo de sua argumentação, enxergando a literatura como um conjunto de palavras transgressivas que enunciam uma verdade localizada no ponto de ruptura de nossa época. Pois se a literatura é um fenômeno moderno em sua essência, se o isolamento da palavra literária em sua intransitividade é uma manifestação recente em nossa cultura, não nos seria possível enxergar como literário qualquer obra ou saber do passado senão projetando questões ou critérios extraídos à luz do presente. Pois bem, Foucault,

por sua vez atado à modernidade e não ao classicismo, retroativamente assim os enxergou. Em outras palavras: embora a relação da obra de Cervantes ou de Sade com a *episteme* clássica, de acordo com o mapeamento espacial dos saberes, não possa ser designada como literária, sua relação com estatuto de nossa linguagem, ainda assim, pôde ser considerada por Foucault como literatura.⁹⁴

Efetivamente, este enfoque da questão do "ser da linguagem" serve como um bom fio condutor para uma leitura da obra. Consoante o epistemólogo Georges Canguilhem, este livro, antes de se concentrar prioritariamente em uma *arqueologia das ciências humanas* - como bem poderia indicar seu subtítulo -, contém uma tese formulada em seus dois últimos capítulos (IX e X) segundo a qual tudo "acontece em volta da linguagem, mais exatamente em torno da situação da linguagem em nossos dias."⁹⁵ Não obstante, é preciso observar que a arqueologia está também, neste momento de sua trajetória, pacientemente realizando o percurso da disposição manifesta, superficial, de saberes que respondem a esta demanda epistêmica constitutiva do espaço da modernidade. Ao mostrar a forma derivada da figura humana perante os conhecimentos da vida, do trabalho e da linguagem, Foucault está operando, pois, um deslocamento no centro de interesse da problemática fundamental da *démarche de As Palavras e as Coisas*. Já dissemos mais acima, no início do capítulo anterior, que Foucault descreve esta

⁹⁴ Um raciocínio análogo a este fora formulado pelo próprio Foucault numa conferência em 1964. "Não é tão evidente que Dante, Cervantes ou Eurípedes sejam literatura. Certamente, hoje fazem parte da literatura, pertencem a ela, mas graças a uma relação que só a nós diz respeito: fazem parte de nossa literatura, não da deles, pela excelente razão que a literatura grega ou latina não existem. Em outras palavras, se a relação da obra de Eurípedes com a nossa linguagem é efetivamente literatura, sua relação com a linguagem grega não o era." (Foucault, *Linguagem e literatura* p. 139 in *Foucault, a filosofia e a literatura*).

⁹⁵ "Um fato é chocante. Quase todos os artigos ou comentários até o presente suscitados por *Les Mots et les Choses* isolam, em seu subtítulo, o termo de arqueologia para lhe fazer uma espécie - talvez muito injusta -, de contorno do bloco significativo que constitui a expressão *arqueologia das ciências humanas*. Ao proceder assim, parece que se perde de vista a tese, no senso estrito do termo, que aparece nos nono e décimo capítulos. Tudo, para tal tese, acontece em volta da linguagem, mais exatamente em torno da situação da linguagem em nossos dias." (Canguilhem; *Ibidem* p.601).

mutação em vários momentos de sua obra e, sobretudo, sob diferentes enfoques. O que experimentamos agora é uma diferença de enfoque, uma defasagem⁹⁶ em sua posição de arqueólogo quando se passa da descrição das *epistemaï* anteriores para a *episteme* moderna. Ele se encontra então como que impossibilitado de tratar todas as *epistemaï* em um mesmo plano - daí a relevância do desdobramento do discurso arqueológico em outros dois níveis, conforme exposto em nossa abordagem do Prefácio.

Com efeito, na passagem do século XVIII para o século XIX, a representação doravante não autorizará, desde o seu interior, o conhecimento tal qual o discurso clássico o dispunha. Pelo contrário, sua própria condição de possibilidade residirá no exterior, na alteridade opaca das coisas. Ela perdeu o poder de criar, a partir de seu desdobramento, os laços que a permitiam unir seus diversos elementos. A condição desses laços residirá em seu exterior, para além de sua imediata visibilidade, numa espécie de mundo-subjacente mais profundo e espesso que ela própria. A aliança clássica entre o *ser* e a *representação* que permitiu a formulação do *cogito* cartesiano será desfeita. "A representação está em via de não mais poder definir o modo de ser comum às coisas e ao conhecimento. O ser mesmo do que é representado vai agora cair fora da própria representação." Contudo, "... o grande desvio que irá buscar, do outro lado da representação, o ser mesmo do que é representado não se realizou ainda; somente já está

⁹⁶ Interrogado em 1967 sobre este desnível testemunhado por suas análises, Foucault forneceu como resposta as seguintes declarações: "Há, de fato, uma diferença entre as duas análises. Posso, efetivamente, definir a época clássica em sua configuração própria pela dupla diferença que a opõe ao século XVI, por um lado, e ao século XIX, por outro. Ao contrário, não posso definir a Idade Moderna em sua singularidade senão opondo-a ao século XVII, por um lado, e a nós, por outro; é preciso, então, para poder operar sem cessar a partilha, fazer surgir, sob cada uma de nossas frases, a diferença que nos separa dela. É preciso, então, destacar-se dessa época moderna que começa em torno de 1790-1810 e vai até por volta de 1950, ao passo que, em relação à época clássica, trata-se apenas de descrevê-la. O caráter aparentemente polêmico se liga ao fato de que se trata de furar toda a massa do discurso acumulado sob nossos pés. Podem-se descobrir, em um movimento suave, as velhas configurações latentes; mas, desde que se trate de determinar o sistema de discurso no qual ainda vivemos, no momento em que somos obrigados a questionar palavras que ressoam ainda em nossos ouvidos, que se confundem com aquelas que tentamos sustentar,

instaurado o lugar a partir do qual ele será possível. Esse lugar, porém, já figurara sempre nas disposições interiores da representação."⁹⁷ Este desnível dos novos objetos empíricos, este salto do *ser* para fora das funções representativas, constitui um dos mais importantes acontecimentos de nossa cultura capaz, segundo Foucault, de fazer bascular a aparente imobilidade superficial dos saberes. Se quisermos, portanto, definir a proposta fundamental que opera na argumentação de *As Palavras e as Coisas*, será preciso reconhecer que, neste momento de sua trajetória, o arqueólogo resolve situar o seu propósito deslocando-se de sua posição inicial, escrevendo agora a partir deste mesmo espaço aberto pelo recuo da representação diante dos novos objetos. Em outras palavras, ele não é mais somente o espectador que assiste e compreende o espetáculo profundo das acomodações epistêmicas regido por uma lógica necessária; mas é também parte ativa que por meio de uma contingência histórica (a retração da representação e o rompimento de sua aliança com o ser) se insere naquilo que descreve, ator e agente de um processo cujo fim é de polêmica resolução.

Devido justamente a esta inflexão em profundidade - que todavia só parece obedecer derivadamente à disposição fundamental de nosso saber moderno quando comparada à primeira etapa deste acontecimento - realizada por essa segunda etapa da mutação arqueológica, uma mudança de ordem em nossa cultura demanda, a partir da nova *episteme*, o aparecimento transitório da figura do homem em sua posição ambígua de "objeto para o saber" e "sujeito soberano de todo o conhecimento possível"; como aquilo que é preciso conhecer e aquilo a partir de que é preciso pensar. É esta a outra fase do acontecimento arqueológico quando "a cultura européia inventa para si uma profundeza" que faz com que o saber mude de natureza. "O que

aí então o arqueólogo, como o filósofo nietzschiano, é forçado a operar a golpes de martelo." (Foucault, *Sobre as maneiras de escrever a história* p.76).

mudou, na curva do século, e sofreu uma alteração irreparável foi o próprio saber como modo de ser prévio e indiviso entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento."⁹⁸ Com efeito, o homem se prestará como objeto para o conhecimento a partir do fundo dos novos objetos como a vida, o trabalho e a linguagem; de realidades espessas, subjacentes, cuja verdade não se aloja mais na pura atividade clássica e representativa do sujeito que se faz objeto representado⁹⁹, mas na profundidade histórica das próprias coisas. O homem torna-se objeto do saber pois estudar esses objetos significa estudar o próprio homem. Por esta alteração no estatuto da representação, sua relação com os novos saberes empíricos designará, a partir de então, no coração mesmo da modernidade uma anterioridade histórica, irreduzível e incontornável a toda e qualquer tentativa de assimilação subjetiva que assinala a característica respectiva à figura do homem: sua finitude. A ruptura com o discurso clássico consiste, pois, no fato de que a representação doravante não poderá mais ser lida sem referência a condições que lhe são exteriores, ao assumir uma posição derivada - e não mais originária como na época clássica - em relação aos novos objetos empíricos. Do mesmo modo, quando esta alteridade íntima a ser reconquistada e reapropriada abre-se ao homem como lugar subjacente de sua condição, nós nos encontramos em face de um objeto que é ao mesmo tempo sujeito e vice-versa. Como objeto para os saberes empíricos e como sujeito conhecedor dessas ciências, a posição ambígua assumida pelo homem no interior desses saberes, e requerida pela nova disposição epistemológica, anunciará o paradoxo que governa toda a filosofia moderna: a procura do próprio fundamento num ser finito. Tornado ao

⁹⁷ (Foucault, *As Palavras e as Coisas* p.255 [252-253]).

⁹⁸ (Foucault, *Ibidem*; p.267 [264]).

⁹⁹ "Graças à sua autonomia o próprio signo serve abnegadamente a representação das coisas: nele a representação do sujeito encontra o objecto representado e formam uma ordem na cadeia das representações. A língua dissolve-se, como hoje diríamos, na sua função de refletir factos e reproduz ao *mesmo* nível tudo o que pode ser representado - tanto a natureza dos sujeitos que representam como a dos objectos representados." (Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade* p.244.).

mesmo tempo sujeito e objeto de saber científico, abre-se a perspectiva de conhecer a realidade humana inusitadamente; não obstante, por essa mesma via, percebe-se os limites que o homem, feito objeto de conhecimento empírico, impõe a si mesmo.

"A representação que se faz das coisas não tem mais que desdobrar, num espaço soberano, o quadro de sua ordenação; ela é, do lado desse indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno - menos ainda talvez, a aparência - de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior. Na representação, os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano. Este, com seu ser próprio, com seu poder de se fornecer representações, surge num vão disposto pelos seres vivos, pelos objetos de troca e pelas palavras quando, abandonando a representação que fora até então seu lugar natural, retiram-se na profundidade das coisas e se enrolam sobre si mesmos segunda as leis da vida, da produção e da linguagem. Em meio a todos eles, comprimido pelo círculo que formam, o homem é designado - bem mais, **é requerido** - por eles. [...] Mas essa imperiosa designação é ambígua. Em certo sentido, o homem é dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem. [...] e ele próprio, desde que pensa, só se desvela a seus próprios olhos sob a forma de um ser que, numa espessura necessariamente subjacente, numa irreduzível anterioridade, é já um ser vivo, um instrumento de produção, um veículo para as palavras que lhe preexistem. Todos esses conteúdos que seu saber lhe revela exteriores a ele e mais velhos que seu nascimento antecipam-no, vergam-no com toda a sua solidez e o atravessam como se ele não fosse

nada mais do que objeto da natureza ou um rosto que deve desvanecer-se na história. A finitude se anuncia - e de uma forma imperiosa - na positividade do saber."¹⁰⁰

Antes de mais nada, Foucault está nestas linhas apontando para o lugar destinado ao homem no interior dessas figuras do saber moderno que cumprem o papel de mediadoras a fim de que a silhueta do homem consiga definir um rosto condenado concomitantemente, por essa mesma via, a desaparecer no devir da história arqueológica. No momento em que as coisas cessam de ser percebidas na imediatidade da ordem representativa, elas assumem uma realidade nova, própria e independente que nos remete a uma opacidade irreduzível à consciência do homem que, por sua vez, só pode reconquistá-la de direito, e não de fato; a um "inesgotável duplo que se oferece ao saber refletido como a projeção confusa do que é o homem na sua verdade, mas que desempenha igualmente o papel de base prévia a partir do qual o homem deve reunir-se a si mesmo e se interpelar até sua verdade".¹⁰¹ Pois bem, é este fundo de historicidade prévio ao homem que coloca a origem e a verdade humanas em uma relação de distância imemorial em relação ao seu presente. O homem já se descobre imerso nos objetos empíricos, mas não consegue retrair historicamente suas origens e seu fundamento que se perdem num recuo infinito. Sua relação com o fundamento é uma relação cotidiana com aquilo que desde sempre já começou, com o que é mais velho, anterior e inesgotável.

Na tentativa de prosseguirmos com o intuito de estabelecer uma justificativa a respeito desta desnível ocasionado pela segunda etapa desta segunda ruptura, é notório frisar novamente, quando a representação ceder caminho para a *episteme* moderna, que o homem nasce

¹⁰⁰ (Foucault, *Ibidem*; p.329 [324]).

¹⁰¹ (Foucault, *Ibidem*; p.343 [338]).

num lugar que já o esperava, instaurado no interior da disposição das representações. O século XIX simplesmente preenche a ausência de um lugar já reservado antecipadamente pelo espaço do discurso clássico. Reportamo-nos aqui, mais uma vez, ao recurso arqueológico a obras artísticas que nos possibilitam iluminar, ainda que de modo sucinto e breve, a potência soberana dos acontecimentos históricos e suas pulsações descontínuas que atravessam o espaço inteiro de nossa cultura. *Las Meninas* de Velásquez é a obra em questão, assim como o fenômeno de congestionamento nas acomodações epistêmicas, de que estamos tratando, alegorizado por ela.

"Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse *discurso* clássico onde o ser e a representação encontravam seu lugar-comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de um sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, surge ele aí, nesse lugar do Rei que, antecipadamente, lhe designavam *Las Meninas*, mas donde durante longo tempo sua presença real foi excluída. Como se nesse espaço vacante, em cuja direção estava voltado todo o quadro de Velásquez, mas que ele, contudo, só refletia pelo acaso de um espelho e como que por violação, todas as figuras de que se suspeitava a alternância, a exclusão recíproca, o entrelaçamento e a oscilação (o modelo, o pintor, o rei, o espectador) cessassem de súbito sua imperceptível dança, se imobilizassem numa figura plena e exigissem que fosse enfim reportado a um olhar de carne todo o espaço da representação. O motivo dessa presença nova, a modalidade que lhe é própria, a disposição singular da *epistémê* que a autoriza, a relação

nova que através dela se estabelece entre as palavras, as coisas e sua ordem - tudo isso pode ser trazido agora à luz."¹⁰²

Foucault trata de introduzir neste instante de sua argumentação, como que por "um lance de teatro artificial" - ele confessa - um personagem que não figurara ainda no grande jogo clássico das representações. É por intermédio de uma reduplicação de um artifício, pois, que ele resolve escrever e deter-se sobre o estatuto artificial do dispositivo dos saberes da *episteme* moderna. Mais uma vez, incorporando em seu texto o aspecto teatral e literário da surpresa como recursos de pensamento, Foucault põe-se a pensar. Diante do retorno da linguagem e o fim necessário do discurso clássico que desembocaram na aporia e na hesitação arqueológica descrita no capítulo anterior, impõe-se a exigência do "recomeço talvez do trabalho". Ele encontra a lei prévia desse recomeço no quadro *Las Meninas*, onde a representação é representada em cada um de seus momentos: pintor, palheta, grande superfície escura da tela virada, quadros pendurados na parede, espectadores que olham e são, por sua vez, enquadrados por aqueles que os olham; enfim, todo o ciclo perfeito do nascimento e morte da representação clássica. Todas as linhas interiores do quadro e sobretudo aquelas que vêm do reflexo central apontam para aquilo mesmo que é representado mas que não se encontra aí presente.

"Ao mesmo tempo objeto [...] e sujeito, [...] é o espectador cujo olhar transforma o quadro num objeto, pura representação dessa ausência essencial. [...] No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se

¹⁰² (Foucault, *Ibidem*; p. 328-329 [323]).

reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da 'representação em quadro' -, esse jamais se encontra lá presente."¹⁰³

No primeiro capítulo de *As Palavras e as Coisas*, intitulado *Las Meninas*, Foucault fornecera ao leitor uma detalhada análise do quadro de Velásquez tomando-o como uma alegoria que versa como um todo sobre o estatuto da representação na época clássica. A análise foucaultiana do quadro mostrava como eram representados os temas da noção clássica de representação. *Las Meninas* constitui destarte, para a arqueologia foucaultiana, a “essência manifesta” da representação da *episteme* do século XVII ao representar representações dispostas de um modo organizado neste quadro.

O tema geral dessa pintura é o caráter cerrado da visão clássica que parece impossibilitar qualquer ponto de fuga que escape à imanência dominante da representação. Ao preencher todo o campo espacial da pintura, a representação só não é capaz de representar a atividade de um sujeito antropológico unificador dessas representações, pois ela não é capaz de se colocar esta questão. Enquanto a estabilidade desta transparência discursiva da representação esteve salvaguardada epistemologicamente, a atividade do homem de unificar essas representações não pôde ser problematizada. Sabemos que a função deste sujeito emergirá tematizadamente apenas na época moderna do século XIX. Contudo, esta obra não apenas alegoriza a ausência do homem resultante do domínio transcendente no espaço clássico da representação, como também indica antecipadamente as instabilidades da *episteme* clássica através das quais o homem encontrará seu lugar revertendo as prioridades epistemológicas da representação. A pintura de Velásquez é, portanto, concomitantemente a alegoria da ausência do

¹⁰³ (Foucault, *Ibidem*; p. 324 [319]).

homem assim como a indicação de seu nascimento no período histórico que se segue. Ela permite, assim, compreendermos melhor as razões do fenômeno de congestionamento no trânsito das acomodações epistêmicas de que estamos tratando. Acompanhemos atentamente as principais passagens da leitura do quadro:

"O pintor olha, o rosto ligeiramente virado e a cabeça inclinada para o ombro. Fixa um ponto invisível, mas que nós, espectadores, podemos facilmente determinar, pois que esse ponto somos nós mesmos: nosso corpo, nosso rosto, nossos olhos. O espetáculo que ele observa é, portanto, duas vezes invisível: uma vez que não é representado no espaço do quadro e uma vez que se situa precisamente nesse ponto cego, nesse esconderijo essencial onde nosso olhar se furta a nós mesmos no momento em que olhamos. [...] Aparentemente, esse lugar é simples; constitui-se de pura reciprocidade: olhamos um quadro de onde um pintor, por sua vez, nos contempla. Nada mais que um face-a-face, olhos que se surpreendem, olhares retos que, em se cruzando, se superpõem. E, no entanto, essa tênue linha de visibilidade envolve, em troca, toda uma rede complexa de incertezas, de trocas e evasivas. O pintor só dirige os olhos para nós na medida em que nos encontramos no lugar de seu motivo. Nós, espectadores, estamos em excesso. Acolhidos sob esse olhar, somos por ele expulsos, substituídos por aquilo que desde sempre se encontrava lá, antes de nós: o próprio modelo. Mas, inversamente, o olhar do pintor, dirigido para fora do quadro, ao vazio que lhe faz face, aceita tantos modelos quanto espectadores que lhe apareçam; nesse lugar preciso mas indiferente, o que olha e é olhado permutam-se incessantemente."¹⁰⁴

¹⁰⁴ Foucault; *Ibidem* p.20 [20]).

A primeira parte do comentário foucaultiano de *Las Meninas* analisa a posição que a pintura fixa para o espectador e sua relação com a figura do pintor representado na pintura. A figura do pintor, mais especificamente seu olhar, é o elemento central deste intercâmbio. Ele é o centro da organização de todo o quadro e responsável por toda a representação. O pintor Velásquez, criador da obra artística, é representado dentro da pintura trabalhando num quadro que está virado de costas para nós e que, por sua vez, não pode ser visto, olhando para um espaço onde justamente nós, os espectadores, nos situamos. Estamos fixados pelo olhar do pintor representado acrescentando-nos ao quadro por estarmos situados no mesmo local do modelo a ser pintado. Sem dúvida, habitamos o lugar ocupado pelo modelo do quadro. Além disso, o pintor por sua vez também é pego, ele mesmo, dentro de um complexo espaço de referências entrecruzadas onde todo sujeito espectador é também sujeito representado e vice-versa.

A pintura captura o pintor num momento em que ele é ainda visível olhando para seu modelo e ao ponto de se tornar invisível atrás do cavalete da pintura em que trabalha. Ele é visto (representado) logo antes de se tornar invisível ao exercer sua atividade representativa: a pintura. Dito de outro modo, ele é pego "entre pinceladas" num instante de suspensão de sua atividade. Esta posição assumida pelo pintor é muito importante para a organização do quadro, que seria totalmente diferente caso ele não estivesse aí também representado. Pois o centro de organização do quadro ocupado pelo pintor não pode aparecer para aquele mesmo que o representa. "Como se o pintor não pudesse ser ao mesmo tempo visto no quadro em que está representado e ver aquele em que se aplica a representar alguma coisa, ele reina no limiar dessas duas visibilidades incompatíveis."¹⁰⁵ Foucault argumenta que a visibilidade dos elementos presentes no quadro não é primordial, mas dependente de um sistema representativo de que faz

parte existindo diferentes e incompatíveis modalidades da visibilidade dentro do contexto da representação. Uma incompatibilidade entre a visibilidade do representante e a visibilidade do representado atravessa toda idade clássica impedindo a ambas de se apresentarem simultaneamente. Vê-se, a partir da posição limítrofe ocupada pelo pintor neste quadro entre essas duas visibilidades, que a atividade representativa do pintor não pode ser representada no próprio ato da representação, num quadro cujo tema é a própria representação. Esta impossibilidade de representar o ato de representar manifesta as tensões e as instabilidades próprias ao espaço clássico da representação.¹⁰⁶

Já o lugar onde sujeito espectador e modelo se confundem é vazio; não há representação de sua figura neste quadro porque a tela que está sendo pintada não é visível estando virada de costas para nós. "No momento em que colocam o espectador no campo de seu olhar, os olhos do pintor captam-no, constroem-no a entrar no quadro, designam-lhe um lugar ao mesmo tempo privilegiado e obrigatório, apropriam-se de sua luminosa e visível espécie e a projetam sobre a superfície inacessível da tela virada. Ele vê sua invisibilidade tornada visível ao pintor e transposta em uma imagem definitivamente invisível a ele próprio."¹⁰⁷ O espectador está ausente, mas sua ausência não é absoluta e sim indicada pela própria pintura. "... o verso da tela representada reconstituiu ... a invisibilidade em profundidade daquilo que o artista contempla: este espaço em que nós estamos, que nós somos."¹⁰⁸ O espectador passa então, sob o convite do olhar soberano do pintor, de mero observador da pintura para se transformar em invisível objeto representado.

¹⁰⁵ (Foucault; *Ibidem* p.20 [20]).

¹⁰⁶ "Daí as instabilidades próprias da representação. A pintura é um sucesso; mostra todas as funções exigidas pela representação, inclusive a impossibilidade de tê-las, todas juntas, numa representação unificada de sua atividade [...] Algo essencial não foi representado." (Dreyfus e Rabinow, *Ibidem*; p.29).

¹⁰⁷ (Foucault; *Ibidem* p.21 [21]).

A pintura de Velásquez representa o espaço da representação como princípio organizador da época clássica ao mesmo tempo em que apresenta o sujeito como ausente ou invisível; o ponto cego da pintura. O modelo, o sujeito que está sendo representado, situa-se fora da cena. Não fosse pelo acaso da presença violadora, entre uma série de quadros representados, de um espelho localizado sobre a parede que constitui o fundo da sala, jamais teríamos acesso a essa invisibilidade que reside fora de todo olhar, de toda representação. "Olhamo-nos olhados pelo pintor e tornados visíveis aos seus olhos pela mesma luz que no-lo faz ver. E, no momento em que vamos nos apreender transcritos por sua mão como num espelho, deste não podemos surpreender mais que o insípido reverso. O outro lado de um reflexo."¹⁰⁹ A diferença entre o espelho e as demais pinturas representadas no quadro reside no fato de que somente ele torna visível aquilo que representa, "esse é o único que funciona com toda a honestidade e que dá a ver o que deve mostrar."¹¹⁰ É isso o que Foucault quer dizer quando afirma que o "espelho assegura uma metátese da visibilidade" transpondo de dentro da moldura uma imagem até então invisível que "incide sobre o espaço representado do quadro e sua natureza de representação." O espelho, então, funcionaria como a expressão mais exata da representação clássica, como uma "perfeita" representação do sujeito espectador do quadro ao nos fazer ver o exterior invisível que o próprio quadro representa, ainda que esta honesta visibilidade permaneça invisível ao ser ignorada por todas as demais figuras da pintura. Pois apenas aqui o processo de reduplicação da representação representada aparece. "De todas as representações que o quadro representa, ela é a única visível; mas ninguém o olha. Em pé ao lado de sua tela, a atenção toda absorvida pelo seu modelo, o

¹⁰⁸ (Foucault; *Ibidem* p.20 [20]).

¹⁰⁹ (Foucault, *Ibidem*; p.22 [22]).

¹¹⁰ (Foucault, *Ibidem*; p.23 [22]).

pintor não pode ver esse espelho que brilha suavemente atrás dele."¹¹¹ Com efeito, o espelho não reflete senão o que de real se encontra em um espaço exterior ao dele. Mas sua visibilidade continua invisível e ignorada dentro do contexto clássico-representativo. "O que nele se reflete é o que todas as personagens da tela estão fixando, o olhar reto diante delas." Todos os personagens representados olham apenas aquilo que não aparece na representação deixando o espelho paradoxalmente abandonado à sua solidão. Este, ao seu turno, ignora os demais personagens e torna visível somente aquilo que não é visto no espaço da representação

Contudo, existem ao menos ainda duas figuras cujos nomes complementam sua função na pintura. Elas estão ausentes neste quadro e apenas palidamente refletidas no espelho. Na análise de Foucault, todas as linhas convergem para este ponto fora da cena, a este "olhar de carne ao qual se reporta todo o espaço da representação". São os soberanos que se localizam neste espaço vazio e tornam possível toda a cena representada. Tudo gira em torno deles.

"Reconhecemo-los, no fundo do quadro, nas duas pequenas silhuetas que o espelho reflete. Em meio a todos esses rostos atentos, a todos esses corpos ornamentados, eles são a mais pálida, a mais irreal, a mais comprometida de todas as imagens; um movimento, um pouco de luz bastariam para fazê-los desvanecer-se. De todas as personagens representadas, elas são também as mais desprezadas, pois ninguém presta atenção a este reflexo que se esgueira por trás de todo o mundo e se introduz silenciosamente por um espaço insuspeitado; na medida em que são visíveis, são a forma mais frágil e mais distante de toda a realidade. Inversamente, na medida em que, residindo no exterior do quadro, se

¹¹¹ (Foucault, *Ibidem*; p.23 [23])

retiram para uma invisibilidade essencial, ordenam em torno delas toda a representação; é diante delas que as coisas estão, é para elas que se voltam ...”¹¹²

Essas figuras soberanas ocupam o centro da composição e ordenação da cena representada escapando à própria representação. Elas são o centro ausente ao redor do qual as representações estabelecem a sua lógica dominante. “Esse centro é simbolicamente soberano na sua particularidade histórica, já que é ocupado pelo rei Filipe IV e sua esposa. Mas, sobretudo, ele o é pela tríplice função que ocupa em relação ao quadro. Nele vêm superpor-se exatamente o olhar do modelo no momento em que é pintado, o do espectador que contempla a cena e o do pintor no momento em que compõe seu quadro (não o que é representado, mas o que está diante de nós e do qual falamos). Essas três funções ‘olhantes’ confundem-se em um ponto exterior ao quadro.”¹¹³ Este ponto exterior ao quadro está ao mesmo tempo dentro e fora dele, é simbólico e real, visível e invisível. Ele não aparece, mas garante a possibilidade da cena representada ordenando seu aparecimento. Como centro ausente, ele governa o complexo sistema da representação. Ele tem, em outras palavras, todas as características de uma transcendência que cumpre o papel de origem e de ideal sem o qual toda a configuração clássica não poderia funcionar. Foucault refere-se assim à ausência constitutiva de um ponto transcendental de ancoragem e de unificação das atividades da representação que não pode ser, por sua vez, representado. A representação, por bastar-se a si mesma em seu jogo, não necessita levar em conta a existência real do que se representa; ela é antes uma demonstração altamente artificial daquilo que está sendo descrito pois nada de exterior foge ao seu escopo. É por isso que Foucault

¹¹² (Foucault, *Ibidem*; p.29-30 [29]).

¹¹³ (Foucault, *Ibidem*; p.30 [30]).

pode ainda permanecer dizendo que o homem está fundamentalmente ausente neste complexo sistema representativo que exige a ausência do sujeito antes que sua presença possa ser representada.

Ao alegorizar o espaço clássico, a pintura contém não somente a essência da representação, mas também uma completa enumeração de seu ciclo representativo, seu nascimento e sua morte. Embora o quadro se constitua como a pura representação dessa ausência essencial, ele acena também para uma futura e ainda interrompida relação que a representação estabelecerá com o modelo, soberano ou autor do quadro. “... nessa dispersão que ela reúne e exhibe em conjunto, por todas as partes um vazio essencial é imperiosamente indicado: o desaparecimento necessário daquilo que a funda. [...] Esse sujeito mesmo – que é o mesmo – foi elidido. E livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação.”¹¹⁴ Foucault escreve estas linhas de seu comentário sobre *Las Meninas* com o intuito implícito de retomá-las posteriormente para tematizar a oposição que assinala a descontinuidade entre as *epistemai* clássica e moderna. Pois essa ausência só é um esquecimento ou uma lacuna para o pensamento clássico que necessita elidi-la a fim de salvaguardar sua constituição.

“Ademais, essa ausência não é uma lacuna, salvo para o discurso que laboriosamente decompõe o quadro, pois ela não cessa jamais de ser habitada e de o ser realmente, como provam a atenção do pintor representado, o respeito dos personagens que o quadro figura, a

¹¹⁴ (Foucault, *Ibidem*; p.31 [31]).

presença da grande tela virada ao revés e nosso próprio olhar para quem esse quadro existe e para quem, do fundo do tempo, ele foi disposto.”¹¹⁵

Vemos, a partir destas palavras, que aquele para quem as representações existem – o homem, ou nossa posição de espectador assumida dentro do quadro e nosso olhar para quem ele foi disposto da profundidade do tempo – jamais deixou de se encontrar lá presente. Nossa ausência neste quadro está longe, pois, de ser assim tão fundamental ao ocupar uma posição limítrofe de borda exterior; dentro e fora ao mesmo tempo da pintura. É preciso partir desta constatação se quisermos entender o que Foucault quer dizer ao diagnosticar arqueologicamente a ausência do homem no pensamento representativo. Dizer que “antes do século XVIII o homem não existia” não exclui necessariamente sua presença real na *episteme* clássica, pois afinal essa ausência jamais deixou de ser habitada. A inexistência do homem, a que Foucault se reporta, refere-se a uma ausência simbólica, e não real. Uma ausência concebida do ponto de vista epistemológico e referida a um olhar retrospectivo: o nosso. Uma inexistência que diz respeito aos saberes alojados no contexto clássico e que ignoravam a presença real do homem fazendo com que ele simplesmente existisse de modo até então impensado. Como dirá Foucault acerca disso, ainda que de modo sintético, retomando no capítulo IX de *As Palavras e as Coisas* o comentário de *Las Meninas*, ao explicar o que entende pelo surgimento do homem na cena epistemológica moderna:

“Antes do século XVIII, o *homem* não existia. Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura recente que

¹¹⁵ (Foucault, *Ibidem*; p.324 [319]).

a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos [...] Certamente poder-se-ia dizer que a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas eram, num certo sentido, maneiras de reconhecer o homem, mas é preciso discernir. Sem dúvida, as ciências naturais trataram do homem como de uma espécie ou de gênero. [...] A gramática e a economia, por outro lado, utilizavam noções como as de necessidade, de desejo, ou de memória e de imaginação. Mas não havia consciência epistemológica do homem como tal. A *episteme* clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem.”¹¹⁶

Surpreendentemente, constata-se que Foucault recorre ao conceito de consciência epistemológica para descrever a descontinuidade que separa as duas *epistemai*. Justamente Foucault, aquele que tanto nos advertiu e suspeitou de todas as teorias da consciência. Quase ousaríamos dizer que ocorre como que um “progresso epistemológico”, do ponto de vista do arqueólogo, ao passarmos da idade clássica à moderna. Mas será que não deveríamos compreender a expressão consciência, no sentido que lhe é fornecida, como a consciência de uma coletividade soberana, conceito tão utilizado pela historiografia tradicional e continuista a que se opõe o espírito do projeto arqueológico? Injúria suprema seria respondermos afirmativamente a esta questão. Não obstante, essa mesma expressão, ainda assim, está sendo utilizada para se constatar, em um nível mais profundo e inconsciente a todos os sujeitos, a unidade geral da *episteme* servidora de solo originário para os demais saberes e que no entanto somente o arqueólogo fora capaz de perceber. Eis aí sua grande sapiência diante dos discursos formulados por nossa modernidade. Seu intuito é pois o de trazer à luz o motivo desta presença

¹¹⁶ (Foucault, *Ibidem*; p.325 [319-320]).

nova a que obedecem a superficial e aparente imobilidade dos saberes. Com efeito, deve-se a razão desta atitude ao próprio estatuto do acontecimento histórico que não pode ser conhecido por aqueles que trabalham sob sua dinastia: a “cega proximidade que esse acontecimento conserva sempre para nossos olhos mal desprendidos de suas luzes costumeiras” impossibilita “a uma cultura tomar consciência, de modo temático e positivo, de que sua linguagem cessa de ser transparente às suas representações para espessar-se e receber um peso próprio.”¹¹⁷ O arqueólogo, procedendo desta maneira, é o único a ter acesso privilegiado, positivo e consciente a um solo comum que rege a distribuição dos saberes contemporâneos entre si em um mesmo espaço fechado. Em um nível mais profundo, portanto, a expressão deve ser entendida como a tomada de consciência – do arqueólogo - de um conjunto de elementos impensados, de sua configuração latente ou oculta, que uma dada *episteme* ignorava e que subitamente podem ser trazidos à luz. Circunstancialmente, será exatamente com estes elementos que esperam então “como que na sombra”, do lado do erro e do negativo, que a configuração de saber moderna tematizadamente irá lidar; muito embora diferentemente do modo como o arqueólogo lidou com elas. A *episteme* do século XIX, ao fazer da História Natural uma biologia, da Análise das Riquezas uma economia política e da Gramática Geral uma filologia, transformou o que até então era relegado a uma posição de inferioridade perante o “infinito positivo” da época clássica numa alteridade que será preciso transgredir pelo exercício da consciência subjetiva. E a respeito desta mesma profundidade, os trabalhos empreendidos por Cuvier, Ricardo e Bopp terminam por ser mais didáticos para a arqueologia ao serem capazes de nos colocar perante a alteridade que habita no âmago de nós mesmos – este nosso Outro Absoluto - de um modo mais instrutivo, mais irredutível e menos dominável; enquanto o discurso filosófico de Kant a Hegel, por sua vez,

¹¹⁷ (Foucault, *Ibidem*, p.297 [294]).

acabou por nos inserir em um novo sono, não mais dogmático, como diria o próprio Kant, mas agora antropológico, do qual será preciso despertar. Muito embora o procedimento de Foucault neste momento esteja longe de se comportar tal qual o martelo de Nietzsche e se aproxime dos pressupostos exegéticos que tanto horror causarão ao genealogista, faz-se necessário recordar, conforme o espírito da arqueologia, que Foucault não encara esta intensificação da consciência epistemológica do homem como um avanço no aprendizado, como um progressivo movimento da história do pensamento em direção a uma verdade oculta e contida na anterior concepção dos saberes; mas apenas como um resultado limitado que o esforço do empreendimento arqueológico foi capaz de nos fornecer. Ela é antes uma consequência e um ganho advindos da prática de seu próprio método depois de percorrer os saberes consoante sua disposição manifesta. Admissível postura, ainda que hesitante, se lembrarmos que ela já fora adotada anteriormente quando se tratava imperativamente de responder às questões formuladas sobre o estatuto da linguagem na modernidade em oposição às formas antropológicas do saber.

"Pretendendo reconstituir a unidade perdida da linguagem, estar-se-ia indo até o fim de um pensamento que é o do século XIX, ou não se estaria indo em direção a formas que já são incompatíveis com ele? A dispersão da linguagem está ligada, com efeito, de um modo fundamental, a esse acontecimento arqueológico que se pode designar pelo desaparecimento do Discurso. Reencontrar num espaço único o grande jogo da linguagem tanto poderia ser dar um salto decisivo para uma forma inteiramente nova de pensamento quanto fechar sobre si mesmo um modo de saber constituído no século precedente. É verdade que a essas questões eu não sei responder, nem, entre essas alternativas, qual termo conviria escolher. Sequer adivinho se poderia jamais responder a elas ou se um dia

me virão razões para me determinar. Todavia, sei agora por que é que, como todo mundo, eu as posso formular a mim próprio – e que não as posso deixar de formular. Somente aqueles que não sabem ler se espantarão de que eu o tenha aprendido mais claramente em Cuvier, em Bopp, em Ricardo, do que em Kant ou Hegel.”¹¹⁸

Na impossibilidade de realizar um corte que separasse definitivamente a *episteme* moderna do advento promovido pela literatura de unificação da linguagem, como centro de uma nova configuração de saber, resta a Foucault o não desimportante consolo de uma *douta* ignorância: pois ele é o único a estar positiva e integralmente ciente dos abalos promovidos em nossa cultura.

Embora o estatuto desta segunda mutação já nos pareça bem menos radical, o aparecimento da consciência subjetiva e o caráter histórico do homem deverá ser diagnosticado como o fundamento de uma nova *episteme*, como a expressão portanto de uma "descontinuidade" mais profunda ocorrida em nosso solo cultural e alegorizada antecipadamente pela pintura de Velásquez. Surgindo paradoxalmente neste "vão disposto" pelas ciências empíricas, a figura humana está respondendo a uma solicitação imperativa e soberana da *episteme* moderna que o requer e o designa de um modo diverso aos demais abalos de nosso solo epistemológico. Pois o que importa sobretudo notar aqui é o caráter secundário e transitório do aparecimento do homem correspondente a este evento arqueológico. Se a primeira fase desse segundo evento epistemológico estava caucionada pela não antecipável violência do contradiscurso - exemplificado primeiramente pela obra de Sade, e posteriormente pela literatura

¹¹⁸ (Foucault, *Ibidem*; p.323 [318]).

moderna, perturbadora da ordem clássica - é a própria inoperatividade do discurso representativo agora que, inversamente, realiza a segunda fase dessa mutação.

"A analítica do homem não retoma, tal como fora constituído alhures e como a tradição lhe negou, a análise do discurso. A presença ou a ausência de uma teoria da representação, mais exatamente, o caráter primeiro ou a posição derivada dessa teoria modifica inteiramente o equilíbrio do sistema. [...] A análise clássica do discurso, a partir do momento em que não estava mais em continuidade com uma teoria da representação, achou-se como que fendida em duas: por um lado, ela investiu-se num conhecimento empírico das formas gramaticais; e, por outro, tornou-se uma analítica da finitude; mas nenhuma dessas duas translações pôde operar-se sem uma inversão total do funcionamento. Pode-se compreender agora, e até o fundo, a incompatibilidade que reina entre a existência do discurso clássico (apoiada na evidência não-questionada da representação) e a existência do homem, tal como é dada ao pensamento moderno (e com a reflexão antropológica que ela autoriza): alguma coisa como uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo. Com isso adivinha-se também que ameaça faz pesar sobre o ser do homem, assim definido e colocado, o reaparecimento da linguagem no enigma de sua unidade e de seu ser. [...] Mas pode ser também que esteja para sempre excluído o direito de pensar ao mesmo tempo o ser da linguagem e o ser do homem; pode ser que haja aí uma indelével abertura (aquela em que justamente existimos e falamos) [...] É talvez aí que se enraíza a mais importante opção filosófica de nossa época. Opção que só se pode fazer na

experiência mesma de uma reflexão futura. Pois nada pode dizer, de antemão, de que lado a via está aberta."¹¹⁹

Em outras palavras: se a oposição fundamental entre linguagem e discurso que regera os primeiros abalos epistêmicos de nossa cultura está sendo substituída pela incompatibilidade segunda entre o homem e a literatura moderna, podemos notar a precariedade de que padece esta exigência do aparecimento do homem perante o retorno do ser bruto da linguagem que opera o seu desvanecimento. A questão do ser da linguagem está intimamente associada à força selvagem que abruptamente anima os abalos sísmicos de nossa cultura desde seu exterior. E é desde este exterior bruto e intempestivo que a "ordem das coisas" é modificada ao longo dos séculos articulando diferentes *epistemai* umas às outras. A unicidade do espaço contínuo da "experiência nua da ordem" de nosso pensamento é inseparável do percurso descontínuo por que passam as diferentes figuras históricas do saber. Já em *A História da Loucura*, valendo-nos de uma analogia cuja evidência se impõe por si mesma, a caracterização da loucura, percebida como uma força selvagem, atuava nas rupturas que rompiam o fio contínuo de uma história da razão que se revelava ilusória. Agora em *As Palavras e as Coisas*, parece ser a literatura ilustrando a forma de transgressão do discurso clássico que anuncia a mudança no *status quo* epistemológico. As afirmações de Foucault, tais como “que a literatura em nossos dias seja fascinada pelo ser da linguagem – isso não é nem o sinal de um fim nem a prova de uma radicalização: é um fenômeno que enraíza sua necessidade numa bem vasta configuração onde se desenha toda a nervura de nosso pensamento e de nosso saber”¹²⁰, indicam

¹¹⁹ (Foucault, *Ibidem*; p. 353-354 [348-350]).

¹²⁰ (Foucault, *Ibidem*; p.400 [394]).

não somente que a literatura se encontra inserida dentro dessa configuração como também articula seus limites e, nesse sentido, versa alegoricamente sobre ela como um todo. A literatura que se dirige para esse vazio, região muda e informe onde a linguagem pode se desenvolver "num silêncio que não é a intimidade de nenhum segredo senão o puro exterior"¹²¹, assinala não apenas o "desaparecimento do Discurso" mas também, com isso, o desaparecimento do homem. Pois o "homem fora uma figura entre dois modos de ser da linguagem; ou antes, ele não se constituiu senão no tempo em que a linguagem, após ter sido alojada no interior da representação e como que dissolvida nela, dela só se libertou despedaçando-se: o homem compôs sua figura nos interstícios de uma linguagem em fragmentos."¹²²

Vê-se mais uma vez que a história arqueológica de Foucault não é capaz de nos dizer diretamente o que somos ou o que seremos, mas apenas de um modo hesitante e "quase negativo" aquilo de que estamos em vias de nos diferenciar - a idade do homem - opondo "a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas", mediante as fronteiras de um riso filosófico e silencioso, o anúncio de uma nova era. Pois se uma *episteme* não pode ser conhecida por aqueles que operam "*ignaramente*" sob sua égide, o próprio resultado das pesquisas de Foucault parece testemunhar o anúncio de um novo regime de saberes ao denunciar o esquecimento antropológico da abertura que o tornou possível. "A todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico - isto é, de certo modo, silencioso."¹²³

Como mais tarde confessaria poeticamente o filósofo e amigo Deleuze:

¹²¹ (Foucault; *O Pensamento do Exterior*, p.28).

¹²² (Foucault, *As Palavras e as Coisas*; p.403 [397]).

¹²³ (Foucault, *Ibidem*; p.359 [354]).

"Há algo essencial de um extremo a outro da obra de Foucault: ele sempre tratou de formações históricas (de curta duração, ou, no final, de longa duração), mas sempre em relação a nós, hoje. [...] As formações históricas só o interessam porque assinalam de onde nós saímos, o que nos cerca, aquilo com o que estamos em vias de romper para encontrar novas relações que nos expressem. [...] Pensar é sempre experimentar, não interpretar, mas experimentar, e a experimentação é sempre o atual, o nascente, o novo, o que está em vias de se fazer. A história não é experimentação; é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica, é filosófica."¹²⁴

Todas essas marcas do que está ainda em vias de se fazer, de novas relações que escapam residualmente às determinações históricas, são para Foucault citações filosóficas de um impensado. Algo que excede o pensável historicamente, e nos abre a possibilidade de pensar de outra maneira, mediante o cômico, incongruente e paradoxal abertura do discurso histórico. Foucault, filosoficamente tomado pelo riso, é menos o autor do que a testemunha destes rompantes que atravessam e transgridem as ordens de saber estabelecidas. Afinal ele sequer preparou astuciosamente um lugar para fazer de seus achados um porto seguro para os demais saberes. Eles são antes acontecimentos de um pensamento ainda em porvir. Esta ativa experiência intelectual de desapropriação dos saberes históricos é o que ele marca com seu riso, assinatura filosófica de uma ironia da história.

¹²⁴ (Deleuze, Gilles; *Um Retrato de Foucault in Conversações* p. 131-132).

Pois bem, por mais afastado que esteja da postura de um "filósofo dos cortes e rupturas" mediante a costura operada por meio de obras literárias, foi precisamente por estar inserido na *episteme* moderna e "preso nesta indelével abertura" que o arqueólogo não pôde ser capaz de estimar em sua totalidade a amplitude deste segundo acontecimento e realizar a "mais importante opção filosófica de nossa época". Valendo-nos de metáforas emprestadas da história da filosofia, pode-se resumir sua posição, no que tange a esta ruptura, da seguinte maneira: sabendo-se atado ao "dorso de um tigre"¹²⁵ e sem poder recorrer ao respaldo dialético da *Coruja de Minerva* hegeliana, antecipando assim astuciosamente o futuro "pulo do gato" de nossa história, Foucault, com essa atitude, terminou por atribuir ao seu livro um caráter aporético. Daí o fenômeno de congestionamento no trânsito da passagem para a *episteme* moderna. Em outras palavras, ele se limita a seguir apontando os sinais manifestos de sua irrupção, a saber, a constituição das ciências positivas, o surgimento da literatura, a emergência da história como modo de ser das novas empiricidades; enfim, a idade do homem e a segunda etapa deste acontecimento de que tratamos neste capítulo.

Escrevendo a partir da mesma diferença constitutiva que assinala a *episteme* moderna em relação ao discurso clássico, Foucault é inevitavelmente refém de suas mesmas aporias. Pois se a arqueologia está emaranhada nos impasses que ela nos ensinou como inerentes à finitude moderna, é lícito nos perguntarmos em que medida o discurso de Foucault não se baseou também em uma aceitação, por mais que indesejada, inevitável dos pressupostos que governam a *episteme* moderna. Alguns anos mais tarde, antecipando as posições que francamente iria assumir em *A Arqueologia do Saber*, Foucault testemunhará uma mudança de

¹²⁵ "A nós, que nos acreditamos ligados a uma finitude que só a nós pertence e que nos abre, pelo conhecer, a verdade do mundo, não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre?" (Foucault, *Ibidem*; p.338)

posição perante os saberes da modernidade que descreveu, um deslocamento de seu discurso arqueológico devido a uma nova descontinuidade, uma outra diferença que o seu próprio discurso “já deixou atrás de si”.

"Ora, devo reconhecer que esse projeto de descrição, tal como tento agora delimitar, encontra-se ele próprio situado na região que tento, em primeira abordagem, analisar. E que corre o risco de se dissociar sob o efeito de análise. Interrogo essa estranha e tão problemática configuração das ciências humanas à qual meu discurso se encontra ligado. Analiso o espaço em que falo. Exponho-me a desfazer e a recompor este lugar que me indica os marcos primeiros de meu discurso; busco dissociar suas coordenadas visíveis e sacudir a cada instante, sob cada um de meus propósitos, a questão de saber de onde pode nascer: pois tudo o que digo bem poderia ter por efeito de deslocar o lugar de onde eu o digo. Se bem que à pergunta: de onde pretende então falar, você que quer descrever - de tão alto e de tão longe - o discurso dos outros?, eu responderia apenas: acreditei que falava do mesmo lugar que esses discursos e que, definindo-lhes o espaço, situaria meu propósito. Mas, devo, agora, reconhecê-lo: de onde mostrei que eles falavam sem dizê-lo, nem eu mesmo posso mais falar, mas a partir somente dessa diferença, desta ínfima descontinuidade que meu discurso já deixou atrás de si."¹²⁶

[333]).

¹²⁶ (Foucault, *Respostas ao Círculo de Epistemologia* p.27).

Bibliografia

Michel Foucault

Livros e textos menores

A Arqueologia do Saber. Trad. L. F. Baeta Neves. Petrópolis : Vozes, 1972.

As Palavras e as Coisas. Trad. Salma T. Buchail. São Paulo : Martins Fontes, 1990.

Histoire de la folie à l'age classique Paris, Gallimard 1972

História da Loucura. Trad. José T. Coelho Neto. São Paulo : Perspectiva, 1978

História da Sexualidade I – A vontade de saber. 2. Ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro : Graal, 1977.

História da Sexualidade II – O uso dos prazeres. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

Les mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966.

Linguagem e Literatura Trad. Roberto Machado in *Foucault, a filosofia e a literatura* Jorge Zahar Rio de Janeiro: 2001.

L'Ordre du discours. Paris, Gallimard, 1971.

Microfísica do Poder. 8. Ed. Org. e Trad. R. Machado. Rio de Janeiro : Graal, 1986.

O Nascimento da Clínica. Trad. R. Machado. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1994.

Ditos e Escritos I, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

Ditos e escritos II, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

Dits et écrits I, Paris, Quarto Gallimard, 1994.

Dits et écrits II, Paris, Quarto Gallimard, 1994

Doença Mental e Psicologia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1994.

Sobre a Arqueologia das Ciências (Respostas ao Círculo de Epistemologia), Cahiers pour l'analyse, n. 9, 1968.

O Pensamento do Exterior. São Paulo: Princípio 1990.

O que é um autor! 3 edição Lisboa: Veja Passagens 1992

Bibliografia Complementar

- Barthes, Roland, *De part et d'autre* in *Essais critiques* Paris, Seuil, 1964.
- Baudrillard, Jean. *Esquecer Foucault*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- Blanchot, Maurice. "*Michel Foucault tel que je l'imagine*", Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- Burgelin, P. "*L'archéologie du savoir*", *Esprit*, n.5, maio de 1967.
- Canguilhem, Georges. "Morte de l'homme ou épuisement du Cogito?", *Critique*, 242, julho de 1967.
- Caputo, John. "On not knowing who we are" in *Foucault and the Critique of Institutions*, The Pennsylvania State University Press: University Park, Pennsylvania 1993.
- Carroll, David. *The Subject of Archeology or the Sovereignty of the Episteme* in *Critical Assesments*. Vol. II.
- Certeau, Michel de. *The Laugh of Michel Foucault* in *Critical Assesments* v. I London and New York: Routledge 1994.
- Chauí, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- Chaves, Ernani. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- Coelho, Eduardo P. *Estruturalismo - Antologia de textos teóricos*. São Paulo: Martins Fontes.
- Couzens Hoy, David (Ed.). *Foucault: a critical reader*. Cambridge Massachussets U.S.A 1996.

- Davidson, Arnol I. *Archeology, Genealogy, Ethics* in *Foucault: a critical reader*. Cambridge Massachussets U.S.A 1996.
- Deluze, Gilles. *Conversações*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.
- *Foucault*, São Paulo, Brasiliense, 1988.
- Derrida, Jacques. “*Fazer justiça a Freud*”, in *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1994.
- Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. *Michel Foucault: um percurso filosófico* Forense Universitária.
- Eribon, D. *Michel Foucault*. Trad. H. Feist. São Paulo : Companhia das Letras, 1990.
- *Michel Foucault e seus contemporâneos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed, 1996.
- Escobar, Carlos H. *Discurso Científico e Discurso Ideológico* in *O Homem e o Discurso*.
- Ewald, François. *Foucault, A norma e o direito*. Lisboa, Vega Comunicação & Linguagens, 1993.
- Flynn, Thomas R. *Foucault's mapping of history* in *Cambridge Companion to Foucault* 1994.
- . *Sartre, Foucault, and Historical Reason*. v I. Chicago, The University of Chicago Press 1997.
- Frayze-Pereira, João Augusto. *A loucura antes da história* in *Recordar Foucault*.
- Gallo, Silvio. *O Conceito de Epistêmê e sua Arqueologia em Foucault* in *Foucault e a Destruição das Evidências* 1995.
- Goldschmidt, Victor, *Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos* in *A Religião de Platão* São Paulo: Difel, 1970.

Gomes, João Carlos Lino. *Notas sobre o conceito de episteme em Michel Foucault*. *Síntese*, v 18, n.53, 1991.

Gros, Frédéric, *Foucault et la folie* Paris: P.U.F

Gueroult, Martial. *Philosophie de la histoire de la philosophie* Paris, Aubier 1979

Gueroult, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons* Paris, Aubier 1978.

Gutting, Gary (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault* Cambridge University Press 1994.

Gutting, Gary. *Foucault and the history of madness in Cambridge Companion to Foucault* 1994.

Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Ana Maria Bernardo. Lisboa : Publicações Dom Quixote.

Hacking, Ian. *The Archeology of Foucault in Foucault: a critical reader*. Cambridge Massachusetts U.S.A 1996.

Han, Béatrice. *Foucault's critical project* Stanford University Press

----- *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

Hegel, Frederic. *Princípios da Filosofia do Direito* Lisboa, 1985.

Huppert, George. *Divinatio et Eruditio: Thoughts on Foucault in Critical Assesments* vol II.

Lafer, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt* - São Paulo - Companhia das Letras 1988.

Lebrun, G. *O microscópio de Michel Foucault in Passeios ao Léu*. São Paulo : Brasiliense.

----- *O que é poder!* São Paulo: Brasiliense 1994

- . *O selvagem e o neurótico in Passeios ao Léu.*
- . *Transgredir a finitude in Recordar Foucault.* São Paulo: Brasiliense 1985.
- . *Note sur la phénoménologie dans Les Mot et les Choses in Michel Foucault philosophe,* Paris, Seuil, 1989.
- Lévi-Strauss, *Raça e História Os Pensadores,* Abril Cultural – São Paulo, 1980.
- Machado, R. *Arqueologia e epistemologia in Michel Foucault philosophe.*
- , *Ciência e Saber – A trajetória da Arqueologia de Foucault.* Rio de Janeiro : Graal, 1981.
- . *Foucault, a filosofia e a literatura.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.
- Macherrey, P. *Nas origens da História da Loucura – uma retificação e seus limites in Recordar Foucault.* São Paulo : Brasiliense, 1985.
- Mariguela, Márcio (org.) *Foucault e a Destruição das Evidências* Piracicaba: UNIMEP, 1995.
- Megill, Allan. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida,* Los Angeles, University of California Press, 1985.
- Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception –* Paris Gallimard, 1945.
- Miller, Jacques-Alain. *Michel Foucault and psychoanalysis in Michel Foucault Philosopher* New York: Routledge 1992.
- Moura, Carlos Alberto Ribeiro. *História stultitiae e história sapientiae* São Paulo: Discurso, 17.
- Muchail, Salma T. *Foucault, simplesmente* Loyola, São Paulo 2004.
- *O Mesmo e o Outro: Faces da História da Loucura in Foucault e a Destruição das Evidências* 1995.

Nunes, Benedito. *A arqueologia da arqueologia* in *O dorso do tigre*, São Paulo: Perspectiva 1969.

Pereira, Oswaldo Porchat, *Discurso aos estudantes de Filosofia da USP sobre a pesquisa em Filosofia*.

Rajchman, John. *Foucault, a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

Ribeiro, R. Janine (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo : Brasiliense, 1985.

----- . *O discurso diferente* in *Recordar Foucault*.

Rouanet, Sergio Paulo. *O Homem e o Discurso*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro: 1996.

----- *Poder e comunicação* in *As Razões do Iluminismo*, São Paulo, Companhia da Letras. 1987.

----- . *O sagitário do presente* in *As Razões do Iluminismo*.

----- . *Os herdeiros do Iluminismo* in *As Razões do Iluminismo*.

----- . *Foucault e a modernidade* in *As Razões do Iluminismo*.

Said, Edward W. *An Ethics of Language: Review of Michel Foucault's The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language* in *Critical Assessments* vol II.

Sartre, Jean-Paul. *Entrevista de Jean-Paul Sartre para L'Arc* in *Estruturalismo - Antologia de textos teóricos*. São Paulo: Martins Fontes.

Smart, Barry. *Michel Foucault - Critical Assessments*. London and New York, Routledge. 1994.

Serres, Michel. *Hermès ou la Communication* in *Foucault assessments*.

Souza, Sandra Coelho de; *A Ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência*. Belém: Cejup, 2000.

Ternes, J. *Michel Foucault e a idade do homem* . Goiânia : Editora UCG-UFG, 1998.

Van de Wiele, Jozef. *L'histoire chez Michel Foucault* in *Revue Philosophique de Louvain* tome 81, IV série, n. 52. Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie.

Veyne, P. *Foucault revoluciona a História* in *Como se escreve a História*. Brasília : Editora da UNB, 1990).

Wahl, François. "Há uma episteme estruturalista?" in *Estruturalismo e Filosofia*, São Paulo: Cultrix.

White, Hayden. *Foucault Decoded: Notes From Underground* in *Critical Assesments* vol. II.

----- *Foucault's Discourse: The Historiography of Anti-Humanism* in *Critical Assesments*. vol III.

Wolf, Francis, *Eros e logos: a Propósito de Foucault e Platão* in *Discurso* (19) São Paulo: 1992.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)