

apêndice
contendo entrevista
com Michel Foucault

MICHEL

FOUCAULT

Uma Trajetória Filosófica

Para além do
estruturalismo e
da hermenêutica

PAUL RABINOW
HUBERT DREYFUS

Fu

FORENSE UNIVERSITÁRIA

Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow

MICHEL FOUCAULT

Uma Trajetória Filosófica

**Para além do estruturalismo
e da hermenêutica**

Tradução: Vera Porto Carrero

Introdução: Traduzida por Antonio Carlos Maia

Fu
FORENSE UNIVERSITÁRIA

1ª edição brasileira — 1995

© Copyright

The University of Chicago, Chicago, Il, U.S.A.

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

D837m

Dreyfus, Hubert L.

Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica) / Hubert Dreyfus, Paul Rabinow; tradução de Vera Porto Carrero. — Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

Tradução de: Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics
ISBN 85-218-0158-0

I. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Filosofia francesa.
I. Rabinow, Paul. II. Título. III. Série

95-1445

CDD 194
CDU 1(44)

Proibida a reprodução total ou parcial, bem como a reprodução de apostilas a partir deste livro, de qualquer forma ou por qualquer meio eletrônico ou mecânico, inclusive através de processos xerográficos, de fotocópias e de gravação, sem permissão do Editor (Lei n.º 5.988 de 14.12.73).

Capa: Blitz Design

Editoração Eletrônica: Delta Line

Reservados os direitos de propriedade desta edição pela

EDITORA FORENSE UNIVERSITÁRIA

Rua Sá Freire, 25 — 20930-430 — Rio de Janeiro — RJ — Tel.: (021) 580-0776

Largo de São Francisco, 20 — 01005-010 — São Paulo — SP — Tel.: (011) 604-2005

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Coleção Campo Teórico
Dirigida por Manuel Barros da Motta
e Severino Bezerra Cabral Filho

Da mesma coleção:

Do Mundo Fechado ao Universo Infinito
Alexandre Koyré

Estudos de História do Pensamento Científico
Alexandre Koyré

O Nascimento da Clínica
Michel Foucault

O Normal e o Patológico
Georges Canguilhem

*Da Psicose Paranóica em suas Relações
com a Personalidade*
Jacques Lacan

Estudos de História do Pensamento Filosófico
Alexandre Koyré

A Arqueologia do Saber
Michel Foucault

À Daniel e Geneviève

Prefácio

Este livro nasceu de um debate entre amigos. Paul Rabinow, ao participar de um seminário realizado, em 1979, por Hubert Dreyfus e John Searle, que discutiam, entre outros temas, o pensamento de Michel Foucault, objetou a caracterização de Foucault como um típico “estruturalista”. Essa discordância iniciou uma polêmica que os levou à idéia de escrever um artigo conjunto. Tornou-se evidente, no decorrer da discussão que durou todo o verão, que o “artigo” tornar-se-ia um pequeno livro. É hoje um livro de médias proporções que deveria ter sido bem mais longo.

O livro em questão chamou-se, primeiramente, *Michel Foucault: do Estruturalismo à Hermenêutica*. Achamos que Foucault havia adotado, em *As Palavras e as Coisas* e *Arqueologia do Saber*, um ponto de vista que poderíamos considerar estruturalista, mas que, contudo, apresentava uma posição interpretativa em seus últimos trabalhos sobre as prisões e a sexualidade. Um grupo de literatos e filósofos, ao qual apresentamos nossas idéias, nos assegurou, com grande convicção, que Foucault nunca tinha sido um estruturalista e detestava interpretações.

O segundo título de nosso livro foi *Michel Foucault — para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. A esta altura, achamos que, *estricto sensu*, Foucault não foi um estruturalista; apenas considerava o estruturalismo a posição mais avançada no campo das ciências humanas. Entretanto, ele não estava praticando as ciências humanas: estava analisando, na qualidade de observador externo, o discurso como um domínio autônomo. Desta vez, estávamos na pista certa. Foucault nos contou que o verdadeiro subtítulo de *As Palavras e as Coisas* era *Uma Arqueologia do Estruturalismo*. Nossa opinião, então, era de que, apesar de sua linguagem e abordagem se apresentarem fortemente influenciadas pela moda francesa do estruturalismo, Foucault nunca produziu uma teoria universal do discurso; ao contrário, limitou-se a descrever as formas históricas assumidas pelas práticas discursivas. Apresentamos nossa versão a Foucault e ele concordou que nunca tinha sido estruturalista, mas que, talvez, não tivesse sido tão resistente quanto deveria aos avanços sedutores da terminologia desta corrente.

Não se tratava, sem dúvida, apenas de uma simples questão terminológica. Foucault não nega que, em meados dos anos sessenta, seu trabalho

desviou-se de um interesse pelas práticas sociais, que formavam as instituições e o discurso, e encaminhou-se em direção a uma preocupação quase que exclusiva com as práticas lingüísticas. No seu limite, esta abordagem conduz, através de sua própria lógica e contra um melhor julgamento de Foucault, a uma descrição objetiva da maneira regulada pela qual o discurso organiza não somente a si mesmo, mas também as práticas sociais e as instituições, e também a negligenciar a idéia de que as práticas discursivas são influenciadas pelas práticas sociais nas quais estão, juntamente com o investigador, inseridas. A isto chamamos ilusão do discurso autônomo. Nossa tese é que esta teoria das práticas discursivas é insustentável, e que em seu último trabalho Foucault fez da terminologia estruturalista, que engendrava esta ilusão do discurso autônomo, o objeto da análise crítica.

Uma segunda tese era que, exatamente do mesmo modo como Foucault nunca foi um estruturalista, apesar de tentado pelo estruturalismo, ele estava além da hermenêutica, embora sensível a seus atrativos. Estávamos na pista certa. Aconteceu que ele planejava escrever uma "arqueologia da hermenêutica", o outro pólo das ciências humanas. Alguns fragmentos deste projeto se evidenciam em certos escritos sobre Nietzsche durante essa fase. Foucault nunca foi tentado pela pesquisa de um significado profundo, mas foi nitidamente influenciado pela leitura interpretativa de Nietzsche sobre a história do Ocidente, enquanto nada revelava que desse margem a uma interpretação profunda sobre e através das noções de loucura, morte e sexo como subjacentes ao discurso e resistentes à apropriação lingüística.

A partir dos anos setenta, o trabalho de Foucault representou um esforço bem-sucedido de desenvolver um novo método. Este novo método combina um tipo de análise arqueológica, que preserva o efeito distanciador do estruturalismo, e uma dimensão interpretativa que desenvolve a visão hermenêutica de que o investigador está sempre situado e deve compreender o significado de suas práticas culturais a partir do seu próprio interior. Com este método, Foucault consegue explicar a lógica da idéia de o estruturalismo ser uma ciência objetiva, além da aparente validade da contra-afirmação da hermenêutica de que as ciências humanas só podem proceder legitimamente através da compreensão do significado mais profundo do sujeito e de sua tradição. Usando este novo método, que chamamos de analítica interpretativa, Foucault pode mostrar como, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se uma espécie de objeto e sujeitos analisados e descobertos pelo estruturalismo e pela hermenêutica.

Sem dúvida, a noção de poder é fundamental para o diagnóstico de Foucault sobre a contemporaneidade. Contudo, conforme afirmamos no texto, não é uma das áreas mais desenvolvidas por ele. Debatendo com Foucault, ele concordou que seu conceito de poder é pouco explícito, porém importante. Concordou também em remediar esta questão, oferecendo-nos a

possibilidade de incluir neste livro um texto inédito sobre o poder, pelo que lhe somos extremamente gratos.

Gostaríamos de agradecer a várias pessoas, especialmente àquelas que participaram de nossos encontros em Berkeley, fornecendo-nos valiosas sugestões.

Hubert Dreyfus gostaria de fazer um agradecimento especial a David Hoy, Richard Rorty, Hans Sluga e, principalmente, a Jane Rubin por sua colaboração.

Paul Rabinow gostaria de agradecer especialmente a Gewn Wright, Lew Friedland, Martin Jay e Michael Meranze.

Além de tudo, gostaríamos de agradecer a Michel Foucault por horas e horas de uma conversa estimulante e revisões rápidas e feitas com muita paciência.

Introdução

Como estudar os seres humanos e o que aprendemos deste estudo: eis o objeto deste livro. Nossa tese é que as mais influentes tentativas modernas de alcançar este entendimento — a fenomenologia, o estruturalismo e a hermenêutica — não cumpriram as expectativas a que se propuseram. Michel Foucault oferece, em nossa opinião, elementos de um coerente e poderoso recurso alternativo de compreensão. Sentimos que seu trabalho representa o mais importante esforço contemporâneo não só de desenvolver um método para o estudo dos seres humanos, como de diagnosticar a situação atual de nossa sociedade.

Neste livro discutimos os trabalhos de Foucault em ordem cronológica para mostrar como ele procurou refinar os seus instrumentos de análise e aguçar sua perspectiva crítica em relação à sociedade moderna e seus descontentamentos. Tentamos também situar o pensamento de Foucault entre o de outros pensadores com quem sua abordagem apresenta temas comuns.

Foucault mostrou, de modo amplo, que biografias oficiais e opiniões correntemente aceitas entre eminentes intelectuais não contêm nenhuma verdade transparente. Além dos dossiês e da própria consciência de qualquer época, existem as práticas historicamente organizadas que tornam possível, dão sentido e situam em um campo político estes monumentos do discurso oficial.

Os dados presentes em tais documentos são, todavia, relevantes e essenciais. Talvez a mais irônica e eficiente — senão a melhor — maneira de começar um livro sobre Michel Foucault seja, simplesmente, reproduzir resumo que está exposto na tradução inglesa de seus trabalhos:

Michel Foucault nasceu em Poitiers, na França, em 1926. Ele tem feito conferências em diversas universidades, em todo o mundo; foi diretor do Instituto Francês de Hamburgo e do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Clermont-Ferrand. Escreve frequentemente em jornais e revistas francesas, e é titular de uma cadeira — História dos Sistemas de Pensamento — na mais prestigiosa instituição francesa: o Collège de France. Além de seu estudo clássico *História da Loucura*,

M. Foucault é autor de *O Nascimento da Clínica, As Palavras e as Coisas, A Arqueologia do Saber e Eu, Pierre Rivière...* Seu último livro, *Vigiar e Punir: o Nascimento da Prisão*, foi publicado pela Pantheon em 1978.

Este resumo foi publicado no final da tradução inglesa da *História da Sexualidade*. Podemos acrescentar que Foucault também publicou um longo ensaio introdutório a um livro do psicanalista heideggeriano Ludwig Binswanger, um livro sobre o escritor surrealista Raymond Roussel, e outro sobre doença mental e psicologia.

Passando do dossiê para a acolhida oficial pela alta *intelligentzia*, numa resenha do *The New York Review of Books* de Clifford Geertz, professor de Ciências Sociais no Instituto de Estudos Avançados de Princeton, temos:

Michel Foucault irrompeu no cenário intelectual no início dos anos sessenta com a sua *História da Loucura*, uma não convencional, mas ainda razoavelmente reconhecível história da experiência ocidental da loucura. Ele se tornou, a partir daqueles anos, uma espécie de objeto impossível: um historiador não-histórico, um cientista humano anti-humanista, e um estruturalista contra-estruturalista. Se acrescentarmos a isto seu estilo denso, sempre compactado, que consegue, ao mesmo tempo, parecer imperativo e perspassado de dúvidas e de um método que sustenta seus amplos resumos com excêntricos detalhes, a semelhança de seu trabalho com uma gravura de Escher é completa — escadas subindo para plataformas mais baixas que elas mesmas, portas conduzindo para fora, e que, ao mesmo tempo, nos trazem de volta para dentro. “Não me pergunte quem eu sou, não me peça para permanecer o mesmo”, ele escreve na introdução do seu único trabalho exclusivamente metodológico, *A Arqueologia do Saber*. Este livro contém, na sua maior parte, negativas quanto a posições que ele não assume, mas das quais considera ter sido acusado pelos “comediantes e acrobatas” da vida intelectual. “Deixe para os nossos burocratas e a nossa polícia ver se os nossos papéis estão em ordem”, ele afirma, “ao menos nos livre da sua moralidade quando escrevemos”. Quem quer que ele seja, ou o que quer que seja, ele é o que qualquer sábio francês parece necessitar ser nestes dias: difícil de compreender.

Porém (e nisto ele difere de muito do que tem ocorrido em Paris desde o aparecimento do estruturalismo), a dificuldade do seu trabalho surge não somente devido a sua auto-estima e ao desejo de fundar uma seita intelectual à qual somente os iniciados podem se unir, quanto a uma poderosa e genuína originalidade do pensamento. Como pretende nada menos do que fazer um Grande Inquérito sobre as ciências humanas, não é de admirar que ele seja por vezes obscuro ou, quando consegue efetivamente clareza, seja não menos desconcertante.

O dossiê apresenta os fatos essenciais, a resenha crítica os situa. Podemos, agora, passar aos livros de Foucault. Centraremos nossa análise

nos problemas que Foucault apreendeu em seus trabalhos. Nosso livro não é uma biografia, uma história psicológica, uma história intelectual, ou um sumário do trabalho de Foucault, embora elementos dos últimos dois, obviamente, estejam presentes. É uma leitura de seu trabalho tendo em mente um certo conjunto de problemas, *i.e.*, uma interpretação; assim, de Foucault, levamos em consideração aquilo que é útil para enfocá-los e tratá-los. Como estamos utilizando o trabalho de Foucault para nos auxiliar, não pretendemos abranger completamente o amplo espectro de assuntos que, em diferentes momentos, tem sido seu objeto de estudos. Isto nos parece justo já que é, precisamente, desta maneira que Foucault lida com os grandes pensadores do passado.

Foucault acredita que o estudo dos seres humanos apresentou-se de uma forma radicalmente diferente no final do século XVIII, quando os seres humanos vieram a ser interpretados como sujeitos de conhecimento e, ao mesmo tempo, objetos do seu próprio conhecimento. Esta interpretação kantiana define o "homem". Kant introduziu a idéia de que o homem é o único ser totalmente envolvido pela natureza (seu corpo), pela sociedade (relações históricas, políticas e econômicas) e pela língua (sua língua materna), e ao mesmo tempo, encontra uma sólida base para todos estes envolvimento em sua atividade organizadora e doadora de sentido. Iremos acompanhar a análise de Foucault sobre as várias formas segundo as quais esta problemática se apresentou, nos dois séculos subseqüentes — a que Foucault chama em *As Palavras e as Coisas* de "Analítica da Finitude".

É importante, para situar Foucault, partir da idéia de que as ciências humanas, nas duas últimas décadas, se dividiram em duas reações metodológicas radicais em relação à fenomenologia; ambas herdam, mas procuram transcender a divisão kantiana sujeito/objeto. Estas duas concepções metodológicas procuram eliminar a noção husserliana de um sujeito transcendental doador de sentido. A abordagem estruturalista tenta eliminar tanto o sujeito quanto o sentido, buscando leis objetivas que governam toda a atividade humana. A posição oposta, que reunimos sob a rubrica geral de hermenêutica, abandona a tentativa fenomenológica de compreender o homem como um *sujeito* doador de sentido, mas tenta preservar o sentido ao localizá-lo nas práticas sociais e nos textos literários produzidos pelo homem. Para situar os movimentos de Foucault é importante conseguirmos definir precisamente três posições: estruturalismo, fenomenologia e hermenêutica.

Os estruturalistas tentam tratar a atividade humana cientificamente, procurando elementos básicos (conceitos, ações, classes de palavras) e regras ou leis, através das quais eles são agrupados. Existem dois tipos de estruturalismo: estruturalismo atomista, onde os elementos são completamente especificados, separadamente do papel que representam em algum conjunto mais abrangente (por exemplo, os elementos das narrativas folclóricas de

Propp);¹ e o estruturalismo holista ou diacrônico, onde o que é considerado como um elemento possível é definido separadamente do sistema de elementos, mas o que conta como um elemento *real* é uma função de todo o sistema de diferenças do qual o elemento dado é uma parte, Foucault, como veremos, distingue explicitamente seu método do estruturalismo atomista. Assim, estamos comparando e contrastando seu método arqueológico com aquele ao qual ele mais se assemelha: o método estruturalista holista.

Lévy-Strauss sinteticamente expõe este método:

O método que adotamos (...) consiste nas seguintes operações:

- 1) definir o fenômeno estudado como uma relação entre dois ou mais termos, reais ou supostos;
- 2) construir uma *tábua de possíveis permutações* entre estes termos;
- 3) tomar esta tábua como o objeto geral de análise que, somente neste nível, pode produzir conexões necessárias, sendo os fenômenos empíricos considerados, de início, apenas uma combinação possível entre outras, cujo *sistema completo* deve ser reconstruído de antemão.²

Tudo gira em torno do critério de individuação dos termos ou elementos. Para os estruturalistas holistas, como Lévi-Strauss, todos os termos devem ser definidos (identificados) separadamente de qualquer sistema específico; o sistema específico de termos, então, determina quais os termos possíveis que efetivamente devem ser considerados como elementos, isto é, o sistema estabelece a individuação dos elementos. Para Lévi-Strauss, por exemplo, em *Cru e Cozido*,³ cru, cozido e podre são identificados como três elementos *possíveis*; cada sistema *real* de elementos, então, determina de que modo, neste sistema, estes três elementos possíveis seriam individuados. Por exemplo, eles podem ser agrupados em divisões binárias como cru *versus* cozido e podre, ou cru e podre *versus* cozido, ou cada um dos três elementos pode ser considerado em si mesmo.

A fenomenologia transcendental, como definida e praticada por Edmund Husserl, é diametralmente oposta ao estruturalismo. Ela aceita o ponto de vista de que o homem é totalmente objeto e totalmente sujeito, e investiga a atividade doadora de sentido do ego transcendental, que dá sentido a todos os objetos incluindo seu próprio corpo, sua própria personalidade empírica, além da cultura e da história, que "estabelece" como condicionando seu ser.

A fenomenologia transcendental de Husserl deu origem ao contramovimento existencialista, liderado na Alemanha por Heidegger e por Mer-

1 Propp, Vladimir Ja. *Morphology of the Folktale*, The Hague, Mouton, 1958.

2 Lévi-Strauss, Claude. *Totemism*, Boston, Beacon Press, 1963, p. 16 (grifo nosso).

3 Lévi-Strauss, Claude. *The Raw and the Cooked*, New York, Harper and Row, 1969.

leau-Ponty na França. Foucault foi influenciado pelo pensamento destes dois fenomenólogos existencialistas. Na Sorbonne, assistiu à explicação de Merleau-Ponty daquilo que ele chamaria mais tarde fenomenologia da experiência vivida. Em suas conferências e no seu influente livro, *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty tentou mostrar que o corpo vivido mais do que o ego transcendental organizava a experiência, e que o corpo, como um conjunto integrado de habilidades, não era submetido ao tipo de análise intelectualista, através de regras, desenvolvidas por Husserl. Foucault também estudou a clássica reelaboração da fenomenologia feita por Heidegger, em *Ser e Tempo*, e apresentou favoravelmente a hermenêutica ontológica de Heidegger, em seu primeiro trabalho publicado, uma longa introdução a um ensaio do psicanalista heideggeriano, Ludwig Binswanger.⁴

A fenomenologia de Heidegger enfatiza a idéia de que os sujeitos humanos são formados pelas práticas histórico-culturais nas quais eles se desenvolvem. Estas práticas formam um *background* que não pode nunca tornar-se completamente explícito, e assim não pode ser entendido em termos das crenças do sujeito doador de sentido. As práticas que constituem este *background* podem, entretanto, conter um sentido. Elas incorporam uma maneira de compreender e lidar com as coisas, pessoas e instituições. Heidegger chama de uma interpretação este sentido existente nas práticas, e propõe tornar manifestas certas características gerais desta interpretação. Em *Ser e Tempo* ele chama este método, que consiste em dar uma interpretação à interpretação incorporada às práticas cotidianas, hermenêutica. O uso deste termo por Heidegger remonta a Schliermacher, que com ele indicava a interpretação do sentido dos textos sagrados, e a Duihthey que aplicou o método interpretativo de Schliermacher à história. Heidegger, ao generalizar o trabalho de Duihthey e ao desenvolvê-lo com o objetivo de criar um método geral de compreensão do ser humano, introduziu o termo e a abordagem no pensamento contemporâneo.

De fato, existem duas maneiras diferentes de investigação hermenêutica em *Ser e Tempo*, correspondendo a Divisão I e Divisão II. Cada uma delas foi desenvolvida por uma das duas escolas de filosofia contemporânea que chama seu trabalho de hermenêutica.

Na Divisão I, Heidegger elabora o que ele denomina "uma interpretação do *Dasein** na sua 'cotidianidade'".⁵ Lá ele expõe o modo pelo qual o *Dasein* se interpreta em sua atividade cotidiana. Este "entendimento primordial" de nossas práticas e discursos cotidianos, não percebido pelos agentes

4 Binswanger, Ludwig. *Le Rêve et L'existence*. Trad. Jacqueline Verdeaux. Introdução e notas M. Foucault, Paris, Desclée de Brower, 1956.

5 Heidegger, Martin. *Being and Time*, Nova York, Harper and Row, 1962, p. 76.

* Mantido o termo *Dasein* (estar, existir) em alemão, conforme o original em inglês.

destas práticas, mas por eles reconhecido, se lhes fosse chamada a atenção, é tema de recentes investigações hermenêuticas. O sociólogo Harold Garfinkel⁶ e o cientista político Charles Taylor⁷ se identificam explicitamente com tal método hermenêutico. Uma ramificação deste tipo de hermenêutica do cotidiano é a aplicação deste mesmo método a outras culturas (por exemplo, o trabalho antropológico de Clifford Geertz)⁸ ou a outras épocas de nossa cultura (a aplicação do que agora Tomas Kuhn explicitamente chama método hermenêutico da física aristotélica).⁹

Na Divisão I do *Ser e Tempo* Heidegger mostra que o entendimento das nossas práticas cotidianas é parcial e conseqüentemente distorcido. Essa limitação é corrigida na Divisão II, onde a interpretação da Divisão I não é levada em conta pelo que apresenta à primeira vista, mas como um mascaramento motivado da verdade. De acordo com Heidegger:

*O tipo de ser do Dasein (...) exige que qualquer interpretação ontológica que se coloca a finalidade de exibir o fenômeno em sua primordialidade deveria apreender o ser desta entidade, apesar da tendência desta própria entidade de encobrir as coisas. A análise existencial, portanto, constantemente tem a característica de violentar, tanto as afirmações da interpretação cotidiana, quanto a sua complacência e tranqüila obviedade.*¹⁰

Heidegger acredita descobrir que a verdade profunda, escondida pelas práticas cotidianas, é a perturbadora falta de fundamento da maneira de ser que é, por assim dizer, sempre interpretação. Esta "descoberta" é um exemplo do que Paul Ricoeur chamou hermenêutica da suspeita. Poderíamos ter acreditado que a verdade fundamental oculta fosse a luta de classes, conforme desvendado por Marx, ou os desvios e as transformações da libido, conforme revelado por Freud. Em qualquer destes casos, alguma autoridade que já tenha visto a verdade deve conduzir o indivíduo iludido a vê-la também. Em *Ser e Tempo* esta autoridade é chamada voz da consciência. Ademais, em cada caso o indivíduo deve confirmar a verdade desta interpretação profunda, reconhecendo-a. E visto que em cada caso o sofrimento é causado pelas defesas repressivas, encarar a verdade resulta em alguma espécie de liberação; seja pelo aumento de flexibilidade que advém da compreensão de

6 Cf. Garfinkel, Harold. *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1967.

7 Cf. Taylor, Charles. "Interpretation and the Sciences of Man", in P. Rabinow e W. Sullivan (eds.), *Interpretative Social Sciences*, Berkeley, University of California Press, 1973.

8 Cf. Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*, Nova York, Harper and Row, 1973.

9 Cf. Kuhn, Thomas S. *The Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, p. XIII.

10 Heidegger. *Being and Time*, p. 359.

que nada é fundamentado e de que não há linhas diretrizes, como sustenta Heidegger, seja pelo poder liberado através da compreensão de que sua classe é explorada, ou ainda a maturidade ganha por encarar os segredos profundos da própria sexualidade.

Hans-Georg Gadamer, em *Verdade e Método*,¹¹ dá à hermenêutica profunda uma direção mais positiva, como um método de reapropriação do entendimento profundo do Ser, preservado em práticas linguísticas tradicionais. De acordo com Gadamer, reinterpretar esta verdade salvadora é a nossa única esperança em face do niilismo.

Foucault não está interessado em recuperar a não percebida auto-interpretação cotidiana do homem. Ele concorda com Nietzsche e com a hermenêutica da suspeita que tal interpretação está certamente iludida acerca do que está realmente acontecendo. Foucault não acredita que uma verdade profunda oculta seja a causa da interpretação equivocada incorporada ao nosso auto-entendimento cotidiano. Ele apreende todas estas posições, assim como a de Gadamer, num nível de abstração apropriado quando define o que chama de comentário ... como a retomada através do sentido manifesto de um discurso, de um sentido ao mesmo tempo secundário e primário, isto é, mais escondido porém mais fundamental".¹² Considerar assim a interpretação, ele afirma, "nos condena a uma tarefa infundável... (porque ela) repousa no postulado de que a fala é um ato de 'tradução' (...) uma exegese, que escuta (...) a palavra de Deus sempre secreta, sempre além de si mesmo".¹³ Foucault descarta esta abordagem com a observação: "Por séculos temos esperado em vão pela decisão da Palavra de Deus."¹⁴

Obviamente, a terminologia nesta área não é só confusa como causa confusão. Em nossa discussão separaremos os vários tipos de interpretação ou exegese usando "hermenêutica" como um amplo termo neutro, "comentário" para a recuperação de significados e verdades oriundas de nossas práticas cotidianas e das de outra época ou cultura, e "hermenêutica da suspeita" para a busca de uma verdade profunda que foi propositalmente escondida.

Veremos, ao acompanhar as diferentes estratégias de Foucault para o estudo dos seres humanos, que ele constantemente procurou se mover além das alternativas que acabamos de discutir — as únicas alternativas que sobraram para aqueles que ainda estão tentando compreender os seres humanos dentro da problemática deixada pela ruptura da perspectiva huma-

11 Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Nova York, Seabury Press, 1975.

12 Foucault, M. *Les Mots et les choses*, p. 384.

13 Foucault, M. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris, PUF, Gallien, 1963.

14 *Ibidem*.

nista. Ele tentou evitar a análise estruturalista que eliminava totalmente a noção de sentido, substituindo-a por um modelo formal de comportamento humano que apresenta transformações, governadas por regras, de elementos sem significado; ele tentou evitar o projeto fenomenológico de ligar todo o sentido à atividade de dar sentido de um sujeito autônomo e transcendental; e, finalmente, evitar a tentativa do comentário de ler o sentido implícito das práticas sociais, assim como o desvelar feito pela hermenêutica de um sentido diferente e mais profundo do qual os atores sociais têm uma vaga consciência.

Os primeiros trabalhos de Foucault (*História da Loucura, Nascimento da Clínica*) estão centrados na análise de sistemas de instituições e práticas discursivas historicamente situados. As práticas discursivas são distinguidas dos atos de fala da vida cotidiana. A Foucault interessa apenas o que chamaremos atos de fala *sérios*: os que os peritos dizem quando falam como peritos. E, além disso, ele restringe suas análises aos atos de fala sérios das "dúbias" disciplinas que vieram a ser chamadas ciências humanas. Na *Arqueologia do Saber* ele procura purificar suas análises do discurso ao afastar temporariamente suas análises institucionais. Ele sustenta que aquilo que denominamos, sem maior rigor, de ciências do homem pode ser tratado como sistemas autônomos de discurso, mas ele nunca abandona suas posições iniciais de que as instituições sociais influenciam as práticas discursivas. Na *Arqueologia* ele, entretanto, efetivamente tenta mostrar que as ciências humanas poderiam ser analisadas como tendo uma regulação interna própria e uma autônoma. Outrossim, ele propõe tratar dos discursos das ciências humanas arqueologicamente, isto é, evitar tornar-se envolvido em argumentos sobre se o que elas afirmam é verdade, ou até mesmo se suas assertivas fazem sentido. Preferivelmente, ele propõe tratar tudo que é dito nas ciências humanas como um "discurso-objeto". Foucault esclarece que seu método arqueológico, já que deve permanecer neutro no que concerne à verdade e ao sentido dos sistemas discursivos que ele estuda, não é outra teoria sobre a relação das palavras e coisas. Ele sustenta, todavia, que é uma teoria sobre o discurso — ortogonal a todas as disciplinas, com seus conceitos aceitos, sujeitos legitimados, objetos inquestionados e estratégias preferidas que produzem afirmativas justificadas de verdade. Como ele afirma: "Eu acreditava que eu falava do mesmo lugar daquele discurso e que ao definir seu espaço eu estava situando minhas observações; mas devo agora reconhecer que não posso mais falar do mesmo lugar de onde mostrei que eles falavam."¹⁵

Foucault nunca foi um estruturalista estritamente falando, ou um pós-estruturalista, e mais tarde ele até mesmo recua em relação a suas enfáticas afirmações na *Arqueologia* de que o discurso é um sistema gover-

15 Foucault, M. "Réponse au cercle d'Épistémologue," in *Cahiers pour l'Analyse*, n. 9, 1968.

nado por regras semelhantes ao apresentado por várias versões do estruturalismo, e que é autônomo e auto-referente, como os pós-estruturalistas afirmavam naquela época. Entretanto, é importante confrontar a posição de Foucault na *Arqueologia* exatamente porque ela compartilha alguns pressupostos fundamentais com a abordagem estruturalista. Argumentaremos detalhadamente que o projeto da *Arqueologia* fracassa por duas razões. Em primeiro lugar, o poder causal atribuído às regras que governam os sistemas discursivos é ininteligível e torna incompreensível o tipo de influência que as instituições sociais têm — uma influência que tem estado sempre no centro das preocupações de Foucault. Em segundo lugar, na medida em que ele considera a arqueologia como um fim em si mesmo, ele exclui a possibilidade de apresentar suas análises críticas em relação às suas preocupações sociais.

Diante deste impasse, no qual o método da arqueologia não permitia a Foucault continuar investigando a série de problemas e questões que informavam o seu trabalho, ele passou algum tempo repensando e remodelando seus instrumentos intelectuais. Depois da *Arqueologia* ele desvia bruscamente da tentativa de desenvolver uma teoria do discurso, e usa a genealogia de Nietzsche como ponto de partida para o desenvolvimento de um método que lhe permitia tematizar a relação entre verdade, teoria, e valores e as instituições e práticas sociais nas quais eles emergem. Isso o leva a prestar uma crescente atenção ao poder e ao corpo nas suas relações com as ciências humanas. Porém, o método arqueológico não é rejeitado. Foucault abandona somente a tentativa de elaborar uma teoria das regras que governam os sistemas de práticas discursivas. Como uma técnica, a arqueologia serve para isolar discursos-objetos, ela serve para distanciar e desfamiliarizar os discursos sérios das ciências humanas. Isto, por sua vez, permite a Foucault levantar as questões genealógicas. Como são estes discursos utilizados? Que papel eles representam na sociedade?

A *Arqueologia* apareceu em 1969. O próximo livro de Foucault, *Vigiar e Punir*, surgiu seis anos mais tarde. Pretendemos demonstrar que neste livro Foucault concentra-se nas práticas “carcerárias” que deram origem às ciências do homem e deram ao homem e à sociedade uma forma que é possível à análise objetiva arqueológica. Daí vários dos termos-chaves como “governo”, “regulamentação”, “transformação”, “elemento”, “regra”, “séries”, “externalidade”, “sistema”, em torno dos quais gira *Arqueologia*, demonstram ser uma rede de interpretação gerada por práticas históricas específicas.

Além disso, em *História da Sexualidade* (1977), Foucault contesta a crença hermenêutica em um significado profundo, ao traçar a emergência da confissão sexual e ao relacioná-la às práticas de dominação social. Ele mostra a importância das práticas confessionais — tais como a psicoterapia e os procedimentos médicos — reveladas pelo enorme crescimento do interesse na psique em todos os setores da vida. Práticas como estas, que supostamente

revelavam o significado profundo, acessível somente a uma interpretação interminável e alegórica, produzem a proliferação de discursos dos "sujeitos que falam". Acreditamos que Foucault está indicando com isto que não podemos simplesmente assumir que existem significados profundos a investigar somente porque nossa cultura nos diz que eles existem. Esta é apenas outra maneira de dizer que a noção de significado profundo é uma construção cultural. Foucault assim nos dá uma concreta demonstração das duas dimensões estratégicas do desenvolvimento gradual das práticas totalizadoras, que não somente produzem, mas, o que é mais importante, preservam o homem como sujeito e objeto na nossa sociedade objetivada e obcecada por significado.

Esta combinação permite a Foucault desenvolver um diagnóstico geral de nossa atual situação cultural. Ele isola e identifica a difusa organização de nossa sociedade como "poder biotécnico". Biopoder é o crescente ordenamento em todas as esferas sob o pretexto de desenvolver o bem-estar dos indivíduos e das populações. Para o genealogista esta ordem se revela como sendo uma estratégia, sem ninguém a dirigi-la, e todos cada vez mais emaranhados nela, que tem como única finalidade o aumento da ordem e do próprio poder.

Há várias outras maneiras de ler a nossa história e Foucault não é o primeiro a ler neste sentido. Ele está claramente numa linha de pensadores como Nietzsche, Weber, o último Heidegger e Adorno. Todavia, sua contribuição constitui-se numa sofisticação metodológica e numa ênfase única ao corpo como o lugar em que as minuciosas e localizadas práticas sociais estão ligadas com as macroorganizações de poder.

Foucault combina o melhor da reflexão filosófica com uma escrupulosa atenção ao detalhe empírico. No entanto, ele, de maneira consciente, permanece frustrantemente evasivo quando se trata de captar nossa situação atual em uma fórmula geral, como a tentativa de Heidegger de definir a essência da tecnologia como a ação de situar, ordenar e colocar à nossa disposição todos os seres. Mas Foucault está sendo coerente quanto às conseqüências de suas análises, isto é, que tais generalizações ou são vazias ou podem servir como justificação para incentivar exatamente aquilo a que Foucault quer resistir. Desde que se veja a difusão, dispersão, complexidade, contingência e superposição de nossas práticas sociais, se vê também que qualquer tentativa de resumir o que ocorre atualmente está fadada a ser uma distorção potencialmente perigosa.

Além disso, Foucault perturba muitos ao insistir em um objetivo pragmático em toda historiografia significativa. Foucault afirma estar escrevendo a história do presente, e chamamos o método que lhe permite fazer esse tipo de história de analítica interpretativa. Isto quer dizer que, enquanto a análise das práticas atuais e do seu desenvolvimento histórico é uma disciplinada e concreta demonstração que poderia servir como base de programas de pesquisa, o diagnóstico de que a crescente organização de tudo

é o tema central do nosso tempo não é de modo algum empiricamente demonstrável, mas antes emerge como uma interpretação. Esta interpretação origina-se de preocupações pragmáticas e tem um propósito pragmático, e por esta razão pode ser contestada por outras interpretações que tenham origem em outras preocupações.

Agora podemos compreender em que sentido o trabalho de Foucault se situa e sempre se situou além do estruturalismo e da hermenêutica. Durante o período da *Arqueologia*, sua redução do sujeito a uma função do discurso e sua tentativa de tratar o discurso sério como um sistema autônomo governado por regras (apesar de ele nunca ter afirmado encontrar leis universais a-históricas) o levaram a dizer que seu método era “não inteiramente estranho ao que era chamado análise estrutural”.¹⁶ No entanto, com o abandono da arqueologia como um projeto teórico, Foucault não somente se distancia do estruturalismo, mas também situa o projeto estruturalista historicamente, em um contexto de crescentes práticas isoladoras ordenadoras e sistematizadoras conseqüências do que ele chamou tecnologia disciplinar. Entretanto, ele conserva a técnica estrutural de focar o discurso e também aquele que fala como objetos construídos, um passo necessário para se libertar de considerar os discursos e as práticas desta sociedade como simplesmente expressando a maneira como as coisas são.

Antes de adotar as técnicas estruturalistas, em um de seus primeiros trabalhos publicados, a introdução a um ensaio de Binswanger, Foucault claramente se identifica com a tradição da ontologia hermenêutica, que se origina em *Ser e Tempo* de Heidegger. Porém, como seu interesse nos efeitos sociais — mais do que no sentido implícito das práticas cotidianas — se desenvolveu, Foucault simplesmente abandonou as preocupações da posição hermenêutica. Sua leitura de Nietzsche foi o veículo através do qual ele novamente se voltou para as necessidades e perigos da abordagem interpretativa. A genealogia nietzschiana, da maneira como o poder usa a ilusão do sentido para se favorecer, dá a ele boas razões para ser crítico da hermenêutica, tanto em sua forma de um comentário da vida cotidiana, quanto na sua forma correlata de exegese profunda do que as práticas cotidianas encobrem. No entanto, esta mesma análise genealógica levou Foucault à posição que ele denomina *déchiffrement*.¹⁷ Isto significa um entendimento das práticas sociais portador de uma inteligibilidade radicalmente diferente daquela disponível aos atores, que, de acordo com a avaliação hermenêutica, percebem as práticas como superficialmente significativas, profundamente significativas, ou até mesmo profundamente sem sentido.

16 Foucault, Michel. *Archeologie du Savoir*, Paris, Gallimard, Bibl. des Sciences Humaines, 1969.

17 No original em francês.

Foucault desenvolve esta interpretação — e sustentamos que isto é a sua mais original contribuição, embora ele não tematize desta forma — ao apontar para exemplos notórios de como um domínio de atividade humana deveria ser organizado. Estes exemplos, como a confissão cristã e a psicanalítica, e o *Panopticon* de Jeremy Bentham, nos mostram como nossa cultura tenta normalizar os indivíduos através de meios crescentemente racioalizados, transformando-os em sujeitos com sentido e objetos dóceis. Isto nos auxilia a compreender de que maneira o estudo dos seres humanos, como sujeitos e objetos, assumiu este caráter central em nossa cultura, e por que as técnicas atuais utilizadas neste estudo — hermenêutica e estruturalismo — mostraram-se tão poderosas. Assim, Foucault consegue ao mesmo tempo criticar e utilizar — de um modo extremamente original — os dois métodos dominantes disponíveis para o estudo dos seres humanos.

Tradução de Antônio C. Maia

Sumário

Primeira parte — A Ilusão do Discurso Autônomo	1
Capítulo I — Discursos e Práticas nos Primeiros Escritos	
de Foucault	3
A história da loucura	3
A arqueologia da medicina	13
Capítulo II — A Arqueologia das Ciências Humanas	18
O nascimento da representação na Época Clássica	21
O homem e seus duplos: a analítica da finitude	29
<i>O empírico e o transcendental</i>	35
<i>O cogito e o impensado</i>	37
<i>O recuo e o retorno da origem</i>	41
<i>Conclusão dos duplos</i>	45
Capítulo III — Em Direção a uma Teoria da Prática Discursiva	49
Uma fenomenologia para pôr um fim a todas as fenomenologias	49
Para além do estruturalismo: das condições de possibilidade às condições de existência	58
A análise das formações discursivas	65
<i>Objetos do discurso</i>	68
<i>As modalidades enunciativas</i>	75
<i>A formação dos conceitos</i>	78
<i>A formação das estratégias</i>	80
<i>As transformações históricas: a desordem como tipo de ordem</i>	82
<i>As estratégias discursivas e o fundamental social</i>	84
Capítulo IV — O Fracasso Metodológico da Arqueologia	89
Do poder explicativo	89
Para além do sério e do sentido	95
Conclusão: dupla dificuldade	101
Segunda parte — A Genealogia do Indivíduo Moderno: a Analítica Interpretativa do Poder, da Verdade e do Corpo	113

Capítulo V — A Analítica Interpretativa	116
A genealogia	116
A história do presente e a analítica interpretativa	131
Capítulo VI — Da Hipótese Repressiva ao Biopoder	140
A hipótese repressiva	142
O biopoder	147
Capítulo VII — A Genealogia do Indivíduo Moderno como Objeto	158
Três figuras de punição	160
<i>A tortura soberana</i>	160
<i>A reforma humanista</i>	162
<i>A detenção normalizadora</i>	167
A tecnologia disciplinar	169
As ciências sociais objetivantes	177
Capítulo VIII — A Genealogia do Indivíduo Moderno como Sujeito	185
O sexo e o biopoder	186
A tecnologia da confissão	191
As ciências sociais subjetivantes	196
Capítulo IX — Poder e Verdade	202
O poder	202
Os rituais meticulosos de poder	206
Paradigmas e práticas	216
Poder e verdade	221
Conclusão	225
Questões	226
<i>A verdade</i>	226
<i>A resistência</i>	226
<i>O poder</i>	227
Apêndice	229
O Sujeito e o Poder	231
Por que estudar o poder: a questão do sujeito	231
Como se exerce o poder	239
Apêndice da 2ª edição	251
Michel Foucault Entrevistado por Hubert L. Dreyfus e	
Paul Rabinow	253
Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho	253
História do projeto	253
Por que o mundo antigo não foi a idade de ouro e, contudo, o que	
com ele podemos aprender	256
A estrutura da interpretação genealógica	262
Do eu clássico ao sujeito moderno	268
A Analítica Interpretativa da Ética de Foucault	279

Precisões metodológicas	279
<i>O diagnóstico interpretativo</i>	279
<i>A genealogia</i>	280
<i>A arqueologia</i>	282
Normas, razões e biopoder	283
Para além de Foucault	288
Índice	293
Índice do apêndice da 2ª edição	298

Primeira parte

A Ilusão do Discurso Autônomo

Capítulo I

Discursos e Práticas nos Primeiros Escritos de Foucault

A história da loucura

A *História da Loucura na Época Clássica* (1961) inicia-se com uma descrição da exclusão e do confinamento dos leprosos numa vasta rede de leprosários que, durante a Idade Média, se disseminaram nas proximidades das cidades europeias. Fechados em seus muros, os leprosos eram separados dos outros habitantes da cidade e mantidos isolados o suficiente para não serem observados. Sua situação liminar — nas margens, mas não fora, das cidades — correspondia à profunda ambivalência com a qual eram considerados. Os leprosos eram tidos como perigosos e perniciosos, pois haviam sido punidos por Deus; contudo, eram, ao mesmo tempo, corporalmente depositários do poder divino e do dever da caridade.

No final da Idade Média, os leprosários da Europa foram dramaticamente esvaziados. Mas o espaço físico de segregação social e de obrigação moral não ficaria desocupado. Ao contrário, seria sucessivamente preenchido por novos ocupantes, com novos signos e novas formas sociais. “Com um significado totalmente novo e uma cultura muito diferente, as formas subsistirão — essencialmente a forma maior de uma divisão rigorosa, que é a exclusão social, apesar de reintegração espiritual.”¹ Estes dois temas paralelos — da exclusão espacial e da integração cultural — estruturam toda a *História da Loucura*, e são apresentados logo em suas primeiras páginas.

Foucault prossegue com as imagens de leprosos malditos, porém sagrados, através das descrições igualmente constrangedoras da “Nave dos Loucos”, *Narrenschiff*. Na Renascença, os loucos eram embarcados em

1 Foucault, M. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris, Gallimard, Bibl. des Histoires, 1972, p. 16.

navios, e enviados pelos rios da Europa em busca de sua sanidade. Confinado em sua nave, o louco era “um prisioneiro em meio à mais livre e aberta das rotas”.² O louco começou a aparecer como uma figura cultural de grande importância, substituindo a morte, enquanto objetivava a profunda e universal preocupação com a ordem e seu significado. Inicialmente, apareceu como parte de um grupo maior de diversos tipos reunidos indiferenciadamente: o imbecil, o tolo, o bêbado, o devasso, o criminoso, o apaixonado.

O tema da desordem se colocava em termos de excesso e irregularidade, e não em termos de disfunção médica ou corporal. A elaboração da questão do aparecimento do contraste entre a razão e a loucura ocupa uma grande parte de *História da Loucura*. É este novo conteúdo cultural — razão e loucura na Época Clássica, sanidade e insanidade em nossa época — que muda radicalmente através dos tempos, e que se assemelha a uma série de aproximações de uma condição ontológica inatingível de pura alteridade, que constitui o cerne da análise foucaultiana. Foucault parece ter pensado que havia “algo” como uma loucura pura, buscada e encoberta por todas estas diferentes formas culturais — visão que ele abandona mais tarde.

A análise dessas descontinuidades culturais empreendida por Foucault é sempre justaposta à descrição de uma história muito mais contínua do internamento e da exclusão. O sentido muda com certa frequência, mas uma continuidade na forma do poder é, e era, o contraponto destas modificações dramáticas nas classificações culturais. É esta tensão, manifesta através de mudanças significativas de ênfase, que perpassa todo o trabalho de Foucault. A simples justaposição da continuidade e da descontinuidade, e do poder e do discurso na forma de paralelismos é mais bem esclarecida em *História da Loucura*. Entretanto, as relações e os mecanismos específicos, que regulam o discurso e o poder, permanecem altamente indefinidos. Esta necessidade de especificação é o centro da atenção de Foucault em seus livros posteriores; ela apareceu primeiramente no nível do discurso e logo em seguida no nível do poder.

O século XVII ilustra a mudança já mencionada — da Renascença à Época Clássica. Os leprosários da Europa foram esvaziados e transformados em casas de internamento para os pobres. Foucault tenta compreender as forças sociais, que funcionavam na Europa produzindo tal organização dos pobres, e o sistema de classificação cultural desta época, que internava pessoas tão diferentes sob uma única categoria. Por que, pergunta Foucault, no período de vários meses, no ano de 1656, uma em cada cem pessoas era internada em Paris?

Foucault considera o estabelecimento do Hospital Geral, pelo rei, um acontecimento histórico de relevância. À primeira vista, este reagrupamento

2 *Ibidem*, p. 22.

de uma série de construções e de funções assistenciais, sob uma única rubrica, pareceria ser um pouco mais do que uma reforma administrativa. Estes diversos prédios parisienses — um havia alojado um arsenal, um outro havia sido casa de repouso para veteranos militares — tinham agora o encargo de acolher o pobre, o louco, o indigente. O decreto real estipulava que todos os pobres, “de todos os sexos, lugares e idades, de qualquer qualidade e nascimento, em qualquer estado em que possam estar, úteis ou inválidos, doentes ou convalescentes, curáveis ou incuráveis”³, tinham o direito de ser alimentados, vestidos, acolhidos e assistidos de um modo geral. Um novo corpo de administradores de alto nível foi nomeado pelo rei, passando a ter jurisdição não apenas sobre os pobres internados no Hospital, mas também sobre toda a cidade de Paris. O decreto declarava que o poder desses administradores era quase absoluto: “Eles têm todo poder de autoridade, direção, administração, comércio, polícia, jurisdição, correção e castigo sobre todos os pobres de Paris, tanto no Hospital Geral, quanto fora dele.”⁴

Apesar de os médicos terem sido contratados para rondas nas várias casas de internamento, Foucault enfatiza que estas não eram originariamente instituições médicas, visto que o pobre, o recalcitrante, os vagabundos e os loucos eram todos agrupados indistintamente. Foucault se empenha em demonstrar que o súbito aparecimento do “Grande Internamento” não deve ser compreendido como a emergência confusa e pré-científica do que viriam a ser nossos hospitais mentais e clínicas médicas. Aqui, como em toda sua obra, Foucault não está absolutamente contando a história do progresso científico. Para Foucault, ao contrário, a história está do outro lado. É nos primeiros passos em direção ao internamento social, ao isolamento e à observação de todas as categorias de pessoas, que devemos buscar a origem de nossas ciências médica (moderna e psiquiátrica) e humanas. Mais tarde, estas ciências desenvolverão seus métodos, depurarão seus conceitos, e aperfeiçoarão suas defesas profissionais; contudo, continuarão a operar nas instituições de internamento. Foucault as interpreta como representando um papel muito mais crucial na especificação e na articulação da classificação e do controle dos seres humanos, do que na revelação de uma verdade mais depurada.

Em *História da Loucura*, Foucault identifica, explicitamente, o estabelecimento do Hospital Geral como sendo uma política direta da autoridade real. Ele o entende como “uma instância de ordem monárquica e burguesa que se organiza na França, nesta mesma época”.⁵ Os atores são identificados, as ações são justificadas mais objetivamente e os efeitos das

3 *Ibidem*, p. 60.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*, p. 61.

ações detalhadamente apontados. Em seus estudos posteriores, Foucault raramente é tão claro em explicações causais — quem é o sujeito da ação e por que; mais tarde, a dinâmica social, estrutural e política será problematizada e retomada.

As noções dos conteúdos descontínuos das mudanças culturais em *História da Loucura* permanecem vagas e indefinidas, enquanto o aspecto institucional do poder é abordado de forma clara. Foucault conta, por exemplo, que por volta de 1676 o rei havia estendido esse sistema de internamento e assistência por toda a França. Na época da Revolução Francesa havia grande profusão e variedade de instituições assistenciais, não só na França como em todo o continente. Na origem, explica Foucault, “foi necessário que se tivesse formado, silenciosamente, e no decorrer de longos anos, uma sensibilidade social, comum à cultura européia, e que atingiu bruscamente seu patamar de manifestação, na segunda metade de século XVII; foi ela quem isolou, de uma vez por todas, esta categoria destinada a povoar as casas de internamento”.⁶ Uma nova forma de discurso e uma nova forma de instituição social emergiram. Foucault afirma: o internamento “devia comportar uma unidade que justificava sua urgência”.⁷ E, de fato, o Grande Internamento “organiza em uma unidade complexa uma nova sensibilidade à miséria e aos deveres de assistência, novas formas de reação diante dos problemas econômicos do desemprego e da desocupação, uma nova ética do trabalho, e também o sonho de uma cidade onde a obrigação moral remiria a lei civil sob as formas autoritárias da detenção”.⁸

Foucault enumera as principais condições que tornaram possível e necessário o aparecimento das casas de internamento. Primeiro, a necessidade do trabalho como um imperativo moral e social. Os perigos, para a cidade, da desocupação e da mendicidade são ressaltados no estabelecimento do Hospital. Com o aparecimento de uma nova forma de organização econômica, a rede de corporações enfraqueceu-se e foi acompanhada de um desmantelamento e de uma mudança sociais. Enquanto nos períodos anteriores, de pleno desemprego, a cidade se protegia dos bandos de vagabundos colocando guardas nas portas, agora ela construía casas de internamento intramuros. “O desempregado não é mais caçado ou punido; encarregam-se dele, às expensas da nação, mas em detrimento de sua liberdade individual. Entre ele e a sociedade se estabeleceu um sistema implícito de obrigações: ele tem o direito de ser alimentado, mas deve aceitar o constrangimento físico e moral do internamento.”⁹

6 *Ibidem*, p. 66.

7 *Ibidem*.

8 *Ibidem*, p. 67.

9 *Ibidem*, ps. 76-77.

Foucault esclarece esta relação entre o bem-estar do indivíduo — e das populações — e o controle administrativo do Estado como resultado de pressões econômicas e sociais.

A análise, que Foucault faz de suas formas e, particularmente, do idioma cultural no qual ela se manifestou, é muito original, mas seus estudos sobre a dimensão não o são. Foucault afirma: “Em toda a Europa, o internamento tem o mesmo sentido, se o tomamos, pelo menos, em sua origem. O internamento constitui uma das respostas dadas a uma crise econômica que afeta todo o mundo ocidental, no século XVII: baixa de salários, desemprego, rarefação da moeda....”¹⁰ Nos trabalhos posteriores de Foucault, a periodização, a importância relativa destes imperativos socioeconômicos, as complexas relações entre “a sensibilidade da época” e o discurso científico, e os mecanismos específicos de funcionamento serão problematizados, mas raramente tratados diretamente em termos de causalidade. Contudo, a temática da unidade, pelo menos no que interessa a Foucault, fica bastante clara.

As relações modernas com o louco apareceram de repente após a Revolução Francesa. “Nem um só psiquiatra, nem um só historiador deixaria de ceder, no início do século XIX, ao mesmo movimento de indignação; em todas as partes, o mesmo escândalo, a mesma reprovação virtuosa.”¹¹ Este escândalo se transformou numa nova percepção contrária ao fato de serem o louco e o criminoso depositados juntos nas mesmas casas de internamento. Obviamente — ou melhor, obviamente para aqueles que passavam a ter esta nova sensibilidade — tratava-se de uma terrível violação de categorias. A diferenciação moderna entre os loucos de um lado, e o criminoso, o indigente, o devasso de outro, e sua assimilação no domínio da medicina surgem, primeiramente, nos gritos escandalizados e ultrajados de dor humanitária. Foucault afirma não termos, aí, sequer um pequeno avanço da assistência à humanidade — não foi mais um passo do progresso da ciência. Não: “É do fundo mesmo do internamento que nasce o fenômeno; é a ele que devemos perguntar o que é esta nova consciência da loucura.”¹² Apesar de parecer misteriosa, Foucault apresenta esta idéia precisamente em dois níveis.

No primeiro nível, havia o que se pode chamar de uma causa eficiente. Eram os protestos da nobreza e da *intelligentsia* aprisionados por “crime” que chamavam a atenção para a mistura dos criminosos com os loucos. Eles exigiam para si mesmos uma separação das diferentes categorias de pessoas nesta mistura por eles considerada incompatível, incongruente e promíscua. Não desejavam a libertação dos loucos, nem um melhor atendimento. Queriam apenas que os criminosos comuns não fossem misturados com os

10 *Ibidem*, p. 77.

11 *Ibidem*, p. 416.

12 *Ibidem*, p. 418.

loucos, com receio de que também os criminosos deixassem as casas de confinamento desprovidos de razão. "A presença dos loucos representa uma injustiça, mas para os outros."¹³

No segundo nível, ocorria uma profunda reestruturação da sensibilidade social e das relações econômicas. A pobreza, que até então tinha sido considerada um vício e um perigo para o corpo social, era agora vista como uma vantagem implícita, porém fundamental, para a nação. Os pobres trabalhavam com baixa remuneração e consumiam pouco, constituindo assim um dos ingredientes indispensáveis à saúde da mesma. A concepção de população se transforma, passando a ser compreendida como fonte econômica e social da maior relevância, devendo, portanto, ser observada para tornar-se organizada e produtiva.

Foucault estuda longamente o tema da população em vários de seus livros. Em *As Palavras e as Coisas*, a análise do trabalho e as transformações de sua organização discursiva nas Épocas Clássica e Contemporânea constitui, juntamente com uma análise da vida e da linguagem, praticamente um terço do livro. Em *Vigiar e Punir*, a análise da estrutura discursiva do trabalho e da população tem o objetivo de compreender a evolução daquilo que, nesta ocasião, Foucault chamava de "biopoder". O biopoder¹⁴ — moderna forma de poder — é caracterizado pela crescente organização da população e seu bem-estar, visando ao aumento da força e da produtividade. Nesta análise, o nível discursivo e o institucional são, mais uma vez, colocados numa relação complexa. Mais tarde, porém, Foucault dá menos importância ao Estado e ao desenvolvimento do capitalismo; ele os considera essenciais, mas seu interesse está inteiramente voltado para o modo de funcionamento do poder e sua localização.

Conseqüentemente, se a população era, em potencial, um componente de saúde da nação, o internamento se tornava um "grande erro", um "erro econômico".¹⁵ O internamento geral precisava ser abolido. Ele foi substituído por um internamento mais científico e mais específico, que separava as categorias dos criminosos¹⁶ da do louco. O louco, gostaríamos de ressaltar, precisaria ser liberto das correntes e celas para se tornar saudável. A história, à qual Foucault se refere como sendo uma história mítica da progressiva humanização do tratamento dos loucos, esconde "uma operação, ou antes, uma série de operações que organizaram silenciosamente, e de uma só vez, o mundo asilar, os métodos de cura e a experiência concreta da loucura".¹⁷

13 *Ibidem*, p. 422.

14 Cf. Foucault, M. *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. Paris, Gallimard, Bibl. des Histories, 1975.

15 *Histoire de la Folie*, p. 430.

16 Foucault trata desse tema em *Surveiller et Punir*.

17 *Ibidem*, p. 501.

Foucault se concentra nos *quakers*, os reformadores, na Inglaterra, e os associa ao nome de Tuke e à medicina racionalista, na França, liderada por Pinel. As descrições das técnicas e da estratégia geral do tratamento da loucura, usadas por estas duas escolas, são comparadas com as utilizadas por vários grupos para o tratamento do comportamento criminoso.

A estratégia dos *quakers* era fazer com que cada interno ou paciente assumisse a responsabilidade de seu crime ou doença. “Tuke criou um asilo onde se substituiu o terror livre da loucura pela angústia fechada da responsabilidade; o medo não reina mais do outro lado das portas da prisão, ele vai punir agora sob a insígnia da consciência.”¹⁸ Enfatiza-se o aceite por parte do paciente de sua própria culpa e responsabilidade, o que envolve uma complexa série de arranjos institucionais. No asilo, havia uma hierarquia de forças estruturada, que colocava o paciente na posição mais inferior.

A partir do momento em que o paciente foi considerado responsável por sua doença, a intervenção terapêutica punitiva passou a ser o modelo padrão de tratamento. O objetivo destas intervenções era conscientizar o paciente de seu estatuto de sujeito responsável pelos próprios atos. Observado e punido por seus guardiães, o sujeito era levado, por uma série de procedimentos cuidadosamente estruturados, a fazer o mesmo consigo. De acordo com a teoria, uma vez operada esta internalização o paciente estava curado. “Este movimento pelo qual, objetivando-se através do outro, o alienado retorna à liberdade é o movimento que encontramos tanto no Trabalho quanto no Olhar.”¹⁹

Na França, Pinel faz uma abordagem paralela da loucura, apontando, contudo, pequenas diferenças. O asilo, para ele, transformou-se num “instrumento de uniformização moral e de denúncia social. Trata-se de fazer reinar, sob as categorias universais, uma moral.”²⁰ O louco deve reconhecer que transgrediu os padrões éticos universais da humanidade. Ele deve ser conduzido à confirmação das normas sociais, através de diferentes técnicas de reciclagem, de alteração da consciência e de disciplinarização do corpo e do espírito.

Muitas destas técnicas, inclusive a extorsão sistemática da confissão, ocupam um papel central na genealogia do sujeito moderno e são discutidas na *História da Sexualidade*. De fato, todos estes temas — a constituição dos seres humanos como sujeitos, o tratamento do homem como objeto, a relação entre a vigilância e a punição — aparecerão nos trabalhos posteriores de Foucault, e nós os analisaremos mais detalhadamente nos Capítulos 7, 8 e 9. Em *História da Loucura*, Foucault estuda estes temas, tratando-os como um

18 *Ibidem*, p. 504.

19 *Ibidem*, p. 505.

20 *ibidem*, p. 514.

processo social e cultural geral, localizado em instituições específicas. Mais tarde, ele abandonará o estudo específico das instituições para isolar e identificar um nível de análise mais profunda. Ele mostrará que os próprios conceitos de sociedade, de cultura como visão de mundo, e de indivíduo (e não somente os de loucura, razão, ciência) são produzidos por uma transformação mais ampla ao nível do poder e do discurso, que vinha se preparando há muito tempo.

Em *História da Loucura*, a autonomia das técnicas de Pinel é subordinada à importância que Foucault atribui à figura do "personagem médico". A fim de interpretar os processos anteriores à luz da relação médico-paciente, Foucault nos leva até Freud, enfatizando essa relação. Depois coloca Freud num contexto mais abrangente. Esta discussão do personagem médico introduz um outro tema nos estudos subseqüentes: o papel fundamental desempenhado pelos profissionais liberais da medicina, juntamente com seu conhecimento sobre o homem, no desenvolvimento das estruturas de internamento e dominação em nossa civilização. É através da pessoa do médico que a loucura se transforma num objeto de investigação no domínio da medicina. "Com o novo estatuto do personagem médico, é o sentido mais profundo do internamento que se abole: a doença mental, com o significado que conhecemos agora, tornou-se então possível."²¹

Os *quakers* e os racionalistas franceses concordavam com a importância da intervenção médica. Para eles, o médico tornou-se a figura essencial do asilo. Por um lado, ele tinha o poder de decidir quem entrava ou saía do asilo. Por outro lado, ele transformava o espaço fechado em espaço médico. Em *História da Loucura*, Foucault atribui maior importância à integridade moral da figura do médico, do que ao seu estatuto científico. Ele afirma: "(...) a intervenção não se faz em virtude de um saber ou de um poder médico por ele detido, que seria justificado por um corpo de conhecimentos objetivos. Não é como cientista que o *homo medicus* ganha autoridade no asilo, mas como sábio (...), como garantia jurídica e moral."²²

Posteriormente, Foucault acentuará o valor do saber médico como fundamento do desenvolvimento moral. Foucault faz uma análise altamente sofisticada das ciências humanas — ciências "duvidosas" que nunca atingem o nível de ciência normal de Kuhn — e suas funções políticas, sociais e culturais. Ele argumentará que as ciências humanas (especialmente aquelas ligadas à Psiquiatria) pouco contribuíram para o conhecimento do homem e, contudo, cresceram em importância e poder na nossa civilização; é precisamente este fato que deve ser analisado. Por que e como esta fraqueza científica se torna um componente essencial do poder moderno é o tema

21 *Ibidem*, p. 523.

22 *Ibidem*, p. 524.

central de trabalhos posteriores de Foucault. Em *História da Loucura*, ele minimiza e, até certo ponto, reduz o papel da função do saber, afirmando: "Se o personagem médico pode delimitar a loucura, não é porque ele a conhece, é porque ele a domina; e aquilo que para o positivismo será uma figura da objetividade é apenas a outra vertente, a da dominação."²³ Em *História da Loucura*, aquilo que parece uma máscara será compreendido, mais tarde, como parte de uma complexa construção estratégica, uma peça fundamental da dominação moderna.

Foucault, em *História da Loucura*, sustenta que o crescimento do positivismo científico é algo que encobre, sob a aparência da objetividade, a verdadeira explicação do poder de curar — explicação que só se esclareceu um século mais tarde com Freud. No século XIX, os médicos não desfrutavam de uma posição que permitisse tanto sucesso. "Se quiséssemos analisar as estruturas profundas da objetividade no saber e na prática psiquiátrica do século XIX (...), seria necessário, justamente, mostrar que esta objetividade é, na origem, uma classificação de ordem mágica (...). Aquilo que chamamos de prática psiquiátrica é uma certa tática moral, contemporânea do final do século XVIII, conservada nos ritos da vida asilar, e recoberta pelos mitos do positivismo."²⁴ Mas as explicações positivistas não davam conta da eficácia das operações médicas. Foucault aponta Freud como o próximo passo para a mudança na saga da razão e da loucura. Na opinião de Foucault, Freud ganhou em importância ao delimitar e esclarecer, como um objeto de ciência, a relação médico-paciente considerada agora um aspecto essencial do tratamento das doenças mentais. "Freud desmistificou todas as estruturas asilares (...), mas, em troca, ele explorou a estrutura que envolve o personagem médico; ele ampliou suas virtudes de taumaturgo."²⁵ Com Freud, o lugar onde operam o poder e a eficácia do terapeuta ganhou sua verdadeira importância, e foi, ao mesmo tempo, encoberto pelo mito da cientificidade como ele o percebera. A autoridade do psicanalista não surgiu de sua ciência.

Mas, de acordo com Foucault, a capacidade do psicanalista de compreender a doença mental do paciente ainda precisa de esclarecimento: "A psicanálise pode desvendar algumas formas de loucura; ela continua alheia ao trabalho subterrâneo da desrazão."²⁶ Foucault finaliza a *História da Loucura* referindo-se a uma forma fundamental de Alteridade, que ultrapassa os limites da razão e da ciência, e que, até certo ponto, parece explicar suas condições de possibilidade. Ele aponta o "fulgor" dos poetas Artaud, Hölder-

23 *Ibidem*, p. 525.

24 *Ibidem*, p. 528.

25 *Ibidem*, p. 529.

26 *Ibidem*, p. 530.

lin e Nerval que escaparam, de certo modo, ao “gigantesco aprisionamento moral”, e perceberam a experiência fundamental da desrazão que acena para além dos limites da sociedade. Foucault se pergunta se esta Alteridade é a abertura para uma “contestação radical” da cultura ocidental.

A busca de uma Alteridade absoluta para fundamentar e elucidar a história torna-se mais clara em suas últimas análises do que em *As Palavras e as Coisas*, onde Foucault tenta elucidar o “recluo e retorno à origem”. Ele analisa a busca da experiência fundamental fora do contexto de uma história, que considera a história como uma das formas essenciais do pensamento moderno. Com os primeiros trabalhos de Heidegger em mente, ele mostra este processo filosófico como peculiar às formas mais desenvolvidas do pensamento moderno, apesar de fadado ao insucesso. De fato, Foucault tenta outros caminhos sem recorrer à fronteira ontológica que nos define e nos é necessariamente inacessível, para formular a questão dos limites do saber sobre o nosso ser e a das funções das ciências humanas.

Em *História da Loucura*, Foucault se associa a estes raros pensadores que entreviram o “trabalho soberano da desrazão”. Posteriormente, ele tenta enraizar suas análises no corpo, oferecendo um conteúdo concreto acessível a todos aqueles que ainda exigissem uma base ontológica para nossa prática histórica. Em *História da Sexualidade*, por exemplo, Foucault interpreta a busca de um segredo — a sexualidade oculta pelas aparências — não como uma tentativa de encontrar a profunda verdade da condição humana, mas antes, como uma construção mítica do pensamento moderno, que desempenha um papel relevante na forma contemporânea do saber e do poder. Foucault abandonou, então, a tentativa de articular uma significação profunda com as aparências — tentativa ainda mantida pelos que sustentam que a hermenêutica da suspeita é o método legítimo das ciências humanas. Atualmente, Foucault visa a interpretar as aparências, conforme veremos, como um conjunto organizado de práticas que produziram o conteúdo das ciências humanas. Ele observa um ligeiro deslocamento — “loucura” substitui “Verbo de Deus”; e aplicou o criticismo hermenêutico, que chamava de exegese, relacionando-o à noção, mascarada pela racionalidade e pelo discurso, de que a loucura é uma profunda e secreta experiência do que deve ser a essência do homem. Dessa forma, para Foucault, a noção de loucura como profunda alteridade aproxima-se perigosamente de uma “exegese que escuta, através das proibições, dos símbolos, das imagens sensíveis, através de todo o aparelho da Revelação, o Verbo de Deus, sempre secreto, sempre além dele mesmo.”²⁷

27 Foucault, M. *Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Regard Médical*. Paris, PUF, “Galien”, 1963, 4ª ed., 1978, p. XIII.

Este texto de *Nascimento da Clínica*, seu livro seguinte, nos mostra como, rapidamente, Foucault percebeu que sua inclinação para a profundidade hermenêutica fazia parte da tradição humanística que ele estava tentando ultrapassar e que, como tal, não nos conduzia a nada. De fato, o essencial nas análises de *História da Loucura* diz respeito, explicitamente, às práticas disponíveis e seus efeitos, sem recorrência à ontologia. Mas, antes de aprofundar-se nos temas mais promissores de *História da Loucura*, Foucault rejeita a hermenêutica, livrando-se dela somente em seus estudos dos anos setenta.

A arqueologia da medicina

O salto metodológico de Foucault em direção a uma verdade profunda, anterior à experiência, soa como a onda de estruturalismo que varreu a França na década de sessenta. Em *Nascimento da Clínica* (1963), escrito dois anos depois de *História da Loucura*, ele vai mostrar que “as figuras do saber e as da linguagem obedecem à mesma lei profunda”²⁸ — uma estrutura que enfatiza as teorias, os discursos, as práticas e a sensibilidade de uma época dada, na medida em que contribuem para uma compreensão “científica” do ser humano.

Como se poderia esperar de Foucault, esta estrutura sofre mudanças descontínuas em certos momentos históricos cruciais; as mudanças são até mais frequentes do que em *História da Loucura*, onde ele aprofunda a noção do “inextinguível limiar cronológico”,²⁹ que separa a Época Clássica da Época Moderna. Não será surpresa, para os que conhecem os pensadores franceses que refletiam sobre a sociedade ocidental, a idéia de que esta “reestruturação súbita e radical” coincide com a Revolução Francesa.

Foucault aceita a clássica compreensão dos profissionais da medicina sobre a periodização e a importância desta ruptura, dando-lhe, porém, uma interpretação inteiramente nova. Segundo o pensamento clássico, foi com Bichat que a medicina, finalmente, derrubou a fantasia e a superstição, e chegou à verdade objetiva do corpo e suas doenças, à luz da perspectiva moderna. Do ponto de vista da cuidadosa percepção moderna e da neutralidade da descrição, os textos médicos antigos parecem não apenas falsos, mas também literalmente incompreensíveis. Que sentido pode ter um texto, como o que se segue, com o qual Foucault inicia seu livro?

28 *Ibidem*, p. 202.

29 *Ibidem*, p. 199.

Em meados do século XVIII, Pomme tratou e curou uma histérica fazendo-a tomar “banhos de dez a doze horas por dia, durante dez meses inteiros”.

Ao final deste tratamento contra a dessecação do sistema nervoso e o calor que o mantinha, Pomme observou “porções membranosas, semelhantes a pedaços de pergaminho rasgado (...) se desmancharem, com leves dores, e saírem diariamente pela urina; o ureter do lado direito, por sua vez, se desprender e sair inteiro pela mesma via”. O mesmo aconteceu “com os intestinos que, em outra época, se soltaram de sua membrana interna, que nós vimos sair pelo reto. O esôfago, a traquéia arterial e a língua também se desfizeram; a doente havia expelido diversas partes, seja pelo vômito, seja pela expectoração”.³⁰

Não sabemos se este relato é empiricamente verdadeiro ou falso, nem o que poderia lhe servir de prova.

A estratégia de Foucault consiste em utilizar-se de nossa surpresa — a de sabermos que este texto, que no passado poderia ter sido considerado seriamente como um relato objetivo, poderia não ter significado algum para nós — e transformar esta surpresa em crítica demolidora da pretensiosa suposição moderna de que, agora finalmente, a ciência médica tornou-se verdade objetiva. O principal aspecto do método arqueológico, que nesta fase é tão importante para Foucault, a ponto de o termo “arqueologia” intitular três de seus livros, é que o arqueólogo, diante de todo tipo de discurso e de saber, especialmente diante do seu próprio, se posiciona com o mesmo distanciamento da verdade e do significado que nós atribuímos, naturalmente, aos relatos médicos e às outras teorias da Época Clássica. Este é também um aspecto positivo para o trabalho arqueológico. Uma vez que julgamos a linguagem e a prática de uma disciplina de outra época como meros objetos sem significado, podemos ter acesso a um nível de descrição que nos mostra que aquilo que permanece incompreensível, ainda assim apresenta uma ordem sistemática. Médicos como Pomme, que faziam suas estranhas descrições, eram dirigidos por “códigos de saber”.³¹ E uma vez que vemos que a organização do saber médico na Época Clássica tinha uma estrutura formal compreensível, podemos ver que as afirmações da medicina moderna consideradas verdadeiras podem ser igualmente dirigidas por estruturas arbitrárias semelhantes.

30 *Ibidem*, p. V.

31 O alcance da noção foucaultiana de “código” nesta fase era estruturalista e pode ser visto nesta observação que ele próprio faz no prefácio de *As Palavras e as Coisas*, três anos mais tarde: “Os códigos fundamentais de uma cultura — aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas — fixam, logo, para cada homem as ordens empíricas com as quais estará lidando e entre as quais se encontrará” (*Naissance de la Clinique*).

Tem-se a impressão de que, pela primeira vez em milhares de anos, os médicos, livres enfim das teorias e quimeras, consentiram em abordar, por si mesmos, na pureza do olhar desprevenido, o objeto de sua experiência. Mas é necessário inverter a análise: foram as formas de visibilidade que mudaram; o novo espírito médico, do qual Bichat é o primeiro testemunho absolutamente coerente, não deve se inscrever na ordem das purificações psicológicas e epistemológicas; trata-se apenas de uma organização epistemológica da doença.³²

É importante observar como, nesta fase, Foucault se distanciou da hermenêutica. No prefácio de *Nascimento da Clínica* ele critica explicitamente a idéia de “comentário”, que inclui tanto a pesquisa do fundamento ontológico oculto no discurso, quanto a tentativa de ressuscitar a inteligibilidade perdida de uma disciplina tomada seriamente em outra época. Kuhn, por exemplo, afirma que, à primeira vista, a física aristotélica parece confusa e pouco plausível; contudo, mais do que usar isto como uma forma de nos levar a reconsiderar nossa segurança de que a física moderna, pelo menos, faz sentido; Kuhn se empenha em tornar Aristóteles plausível. Acima de tudo, observa Kuhn, a teoria de Aristóteles sobre biologia e política era “penetrante e profunda”. O sucesso da hermenêutica do olhar aristotélico da natureza, retomada por Kuhn, se prova pelo fato de que “grande parte daquilo que parecia deixou de ser.”³³ Nada poderia se afastar mais do método de Foucault do que esta tentativa da hermenêutica de reavivar o significado perdido, preenchendo seu horizonte de inteligibilidade. Se seguirmos esta linha de investigação, adverte Foucault, “estaremos historicamente consagrados à história, à paciente construção do discurso sobre os discursos, à tarefa de compreender o que já foi dito”.³⁴

Foucault levanta a questão da impossibilidade de substituir a “análise dos discursos”³⁵ pelo “comentário”. Ele promete demonstrar, na “arqueologia do olhar médico”, que é possível outra abordagem, que não se obstina a encontrar um sentido mais profundo e uma verdade mais essencial no discurso, acrescentando-lhe um outro discurso. Essa nova abordagem não vai se “apoiar nem sobre a consciência atual dos clínicos, nem sobre a repetição do que antigamente se podia dizer”.³⁶ Ele quer mostrar que o discurso, a prática e a experiência médica podem se tornar inteligíveis de outra maneira, i.e., atribuindo-lhes uma estrutura sistemática.

32 *Ibidem*, p. 199.

33 Kuhn, *Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, ps. XI, XII, XIII.

34 *Ibidem*, p. XII.

35 *Ibidem*, p. XIII.

36 *Ibidem*, p. XI.

Mas não se trata aqui do domínio da medicina e do modo pelo qual ele se estruturou em alguns anos de saber singular do indivíduo doente. Para que a experiência clínica fosse possível, foi necessária toda uma reorganização do campo hospitalar, uma nova definição do estatuto do doente na sociedade e a instauração de uma determinada relação entre a assistência e a experiência, o socorro e o saber; tivemos que envolver o doente num espaço coletivo e homogêneo.³⁷

Esta estrutura onde se articulam o espaço, a linguagem e a morte — que chamamos, em suma, o método anátomo-clínico — constitui a condição histórica da medicina que se oferece e que nós recebemos como positiva.³⁸

Usando esse método, vemos que, quando a estrutura clássica da medicina abriu subitamente espaço para a estrutura moderna do conhecimento clínico, o que mudou essencialmente não foi o conteúdo semântico mas a forma sintática. “As figuras da dor não são conjuradas em benefício de um saber neutralizado; elas foram redistribuídas no espaço onde se cruzam os corpos e os olhares. O que mudou foi a configuração surda sobre a qual a linguagem se apóia.”³⁹

Em *Nascimento da Clínica*, Foucault se afasta de seu estudo das práticas sociais que tentam significar e controlar a profunda e universal experiência subjetiva da loucura, para examinar as práticas que permitem aos seres humanos tratarem-se a si mesmos como objetos no sentido mais puro. Agora, em vez de considerar o discurso e as práticas como tentativas de sistematizar as distâncias mais profundas e inacessíveis da experiência humana, com a passagem da hermenêutica para o estruturalismo, Foucault dirige sua atenção para a análise do corpo — corpo-cadáver exposto ao olhar médico — cuja materialidade sólida não dá lugar, absolutamente, à pesquisa de uma significação oculta.

Será, sem dúvida, decisivo para nossa cultura o fato de que o primeiro discurso científico por ela sustentado devesse ter passado por este momento da morte. É que o homem ocidental só pode se constituir, a seus próprios olhos, como objeto de ciência (...) em referência à sua própria destruição: da experiência da desrazão nasceram todas as psicologias e a possibilidade mesma da psicologia; da colocação da morte no pensamento médico nasceu uma medicina que se oferece como ciência do indivíduo.⁴⁰

37 *Ibidem*, ps. 199-200.

38 *Ibidem*, p. 200.

39 *Ibidem*, p. VII.

40 *Ibidem*, ps. 200-201.

O *Nascimento da Clínica* representa o extremo da tendência de Foucault para o estruturalismo, devido à tentativa de encontrar uma estrutura silenciosa, que mantém as práticas, os discursos, a experiência da percepção (o olhar), assim como o sujeito de conhecimento e seus objetos. Mas, apesar de “incapaz de evitar o recurso à análise estrutural diversas vezes tentado”,⁴¹ Foucault nunca foi exatamente estruturalista.

Ele não estava procurando “estruturar *atemporais*, mas condições *históricas* de possibilidade”.⁴² Contudo, no livro sobre a clínica, ele afirma que a arqueologia poderia descobrir “estruturas profundas” subjacentes à medicina ou, presumivelmente, a outra disciplina séria que tivesse o homem como objeto de estudo.

41 Foucault, M. *L'Archéologie du Savoir*. Paris, Gallimard, Bibl. des Sciences Humaines, 1969, p. 27.

42 *Naissance de la Clinique*, p. XV. O grifo é nosso.

Capítulo II

A Arqueologia das Ciências Humanas

Quando Foucault terminou a história da loucura e a arqueologia do discurso e da prática médicos, tinha um certo número de opções metodológicas e possíveis domínios de estudo. Ele tanto poderia ter prosseguido na análise da significação das práticas discursivas e sua relativa dependência às instituições sociais — abordagem histórica de *História da Loucura*, que ele retomaria mais tarde — quanto poderia ter elaborado a arqueologia de *Nascimento da Clínica*, onde se tentava evitar a busca de uma significação, para enfatizar as condições estruturais de possibilidade nos níveis da prática e do discurso. Nos dois casos, para fazer jus às importantes descobertas metodológicas, Foucault deveria ter aperfeiçoado seu método, restringindo as exigências feitas em ambos os casos. Poderia ter-se aprofundado nos estudos estruturalistas, sobre a superficialidade de buscar significados ontológicos profundos, estendendo a análise, iniciada no livro da loucura, sobre a prática histórica subjacente à linguagem e às instituições, e abandonando as exigências ontológicas. Poderia ainda ter desenvolvido a descrição arqueológica de *Nascimento da Clínica* limitando suas exigências semi-estruturais, ao fazer uma autocrítica de *História da Loucura*, onde denuncia as estratégias de controle condicionado, com métodos e resultados obtidos nas ciências “objetivas” do homem. Em vez de buscar um código que englobasse e sustentasse o total domínio do social, do político, do institucional e das práticas discursivas, poderia ter reduzido o método arqueológico a uma tentativa mais plausível (apesar de ser, em última análise, insustentável) de descobrir apenas as regras estruturais que dirigem o discurso.

De fato, esta última opção foi a escolhida por Foucault. Sob a influência do entusiasmo estruturalista que varreu Paris, ele se esforçou em purificar e reter os aspectos formais de sua pesquisa, que agora pareciam ainda mais duvidosos para nós e para ele mesmo. Isto é, deixou de lado seu interesse pelas instituições sociais e se concentrou, quase exclusivamente, no discurso,

sua autonomia e suas transformações descontínuas. Analisaremos e criticaremos, no final da primeira parte, esta tentativa de separar, o mais possível, o discurso de sua fundamentação social e de descobrir as regras de sua auto-regulamentação.

Ao restringir seu método à análise do discurso, Foucault expandiu seu domínio de investigação para dar conta das principais ciências do homem. Este foi um prolongamento natural, já que Foucault sempre esteve interessado em como, em nossa cultura, os homens se compreendem a si mesmos. Tendo primeiramente tentado entender de que modo a civilização ocidental procurou considerar e significar o que era radicalmente "outro" no homem, ele se voltou para os sistemas que a autocompreensão do pensamento ocidental geraram, através da reflexão daqueles aspectos dos seres humanos que lhes eram mais acessíveis. Estes aspectos poderiam ser classificados, *grosso modo*, como o social, o indivíduo-corpo e as significações vigentes. De acordo com Foucault, estes se transformaram no estudo de várias disciplinas que se relacionavam com o trabalho, a vida e a linguagem — tema de *As Palavras e as Coisas* (1966).

Foucault, assim como muitos outros intelectuais da época na França, achou que a compreensão do homem havia atingido um ponto crucial. Parecia que, finalmente, o estudo do ser humano havia encontrado um projeto que poderia ser levado adiante, após ter dado vários passos promissores que acabaram por fracassar. Os projetos estruturalistas de Lévi-Strauss, Lacan e Chomsky pareciam ter aberto um domínio formal de análise que poderia ser proveitosamente perseguido por qualquer um que quisesse se libertar dos preconceitos tradicionais. *As Palavras e as Coisas*, cujo subtítulo é *Uma Arqueologia das Ciências Humanas* (originalmente intitulado *A Arqueologia do Estruturalismo*), é exatamente a tentativa de prosseguir nestas disciplinas estruturalistas, determinando "as possibilidades e os direitos, as condições e os limites de uma formalização justificada".¹

A arqueologia das ciências humanas aplica e depura o método desenvolvido para a análise arqueológica do olhar médico. Tenta estudar a estrutura do discurso das várias disciplinas que enunciaram teorias da sociedade, do indivíduo e da linguagem. Como afirma Foucault, "uma tal análise (...) não decorre da história das idéias ou das ciências: é, antes, um estudo que se esforça por encontrar a partir de que conhecimentos e teorias foram possíveis; segundo que tipo de ordem se constituiu o saber; sobre o fundamento de qual *priori* histórico (...) idéias puderam aparecer, ciências se constituir, experiências (...) se formar, para, talvez, logo se desfazer e se apagar."² Foi com este

1 Foucault, M. *Les Mots et les Choses*. Paris, Gallimard, Bibl. des Sciences Humaines, 1966, p. 393.

2 *Ibidem*, p. 13.

objetivo que Foucault elaborou a noção — consagrada, mas de curta duração — de *episteme*, definida mais tarde da seguinte maneira:

Por *episteme*, entende-se, de fato, o conjunto das relações que podem unir, numa dada época, as práticas discursivas que dão lugar às figuras epistemológicas, às ciências, eventualmente a sistemas formalizados (...) A *episteme* não é uma forma de conhecimento ou um tipo de racionalidade que, atravessando as mais diversas ciências, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podemos descobrir, para uma época dada, entre as ciências, quando as analisamos ao nível das regularidades discursivas.³

A fim de prosseguir neste empreendimento, Foucault procura isolar e descrever os sistemas de saber subjacentes às três grandes fases do pensamento ocidental. Estas fases são, convencionalmente: a Renascença, a Época Clássica e a Modernidade. O nível arqueológico da análise foucaultiana permite-lhe caracterizá-las de uma nova forma bastante reveladora. Após uma breve e esclarecedora descrição da semelhança como o princípio básico de organização na Renascença, Foucault dedica a maior parte de *As Palavras e as Coisas* à análise detalhada *episteme* da Época Clássica, que se transforma na relação da representação com a *mathesis*. Somente com este distanciamento foi-lhe possível estudar a Modernidade. O distanciamento do método arqueológico permite-lhe caracterizar a Modernidade como a Idade do Homem e mostrar que o "homem" é um tipo de sujeito e objeto total de seu próprio saber, o que confere às ciências humanas uma estrutura particularmente confusa e enfraquecida.

Nos três próximos capítulos, resumiremos a fascinante descrição da Época Clássica, apontando apenas os aspectos imprescindíveis para seu contraste com a análise da Modernidade. Tentaremos, então, explicar sua relevante e sintética descrição do homem, além das estratégias intelectualmente poderosas, mas autodestrutivas que o homem buscou para compreender-se a si mesmo. Finalmente, examinaremos, com mais detalhes, as reflexões metodológicas dos primeiros livros de Foucault e mostraremos que ele acabou caindo no mesmo impasse que, acertadamente, nos ensinou a reconhecer nas ciências humanas, apesar de o ter diagnosticado em sua metateoria sobre as teorias ocidentais do homem. Somente, então, estaremos na posição de apreciar o novo e frutífero papel que, em seguida, Foucault atribui à arqueologia.

3 *Archéologie du Savoir*, p. 250.

O nascimento da representação na Época Clássica

(...) a *episteme* clássica pode ser definida, de um modo geral, pelo sistema articulado de uma *mathesis*, de uma *taxonomia* e de uma *análise genética*. As ciências trazem sempre em si o projeto, mesmo que longínquo, de uma ordenação exaustiva: elas apontam sempre, também, para a descoberta dos elementos simples e de sua composição progressiva; e, no seu interior, formam um quadro, uma colocação dos conhecimentos num sistema contemporâneo a si mesmos. O centro do saber, nos séculos XVII e XVIII, é o *quadro*. Quanto aos grandes debates que ocuparam o pensamento da época, podemos dizer que se situam, naturalmente, nos interstícios desta organização.⁴

Segundo Foucault, durante a Época Clássica, estabeleceu-se o projeto de construção de um método universal de análise, para produzir certezas perfeitas, através da perfeita ordenação das representações e dos signos, capaz de espelhar a ordem do mundo e do ser — pois, nesta época, o ser tinha uma ordem universal.

O quadro constituía o lugar de uma possível disposição deste ordenamento. O método universal de análise poderia dispor, de um modo claro e progressivo, as representações que nos dariam a imagem da verdadeira ordem do mundo. É neste quadro que as ciências específicas se situam; mas é a possibilidade do quadro que define as estruturas mais gerais da *episteme*.

Foucault considera Descartes a figura representativa da busca da certeza através da pesquisa de um método que a garantisse. Os termos-chaves passaram a ser: "comparação" e "ordem". A comparação se transformou num método que visava à universalização, com base na pesquisa de naturezas simples, no interior do sujeito a ser analisado, a partir das quais ele seria elaborado. Se as naturezas simples fossem corretamente isoladas e o método de elaboração fosse seguro, poderíamos progredir das mais simples à mais complexa, com perfeita segurança. Estabelecemos uma série, cujo primeiro termo é a natureza, intuída por nós independentemente de qualquer outra natureza. Deste modo, todas as questões de identidade e diferença podem ser reduzidas, através do método, a questões de ordem. "É é nisto, justamente, que consiste o método e seu 'progresso': trazer toda medida — toda determinação pela igualdade e a igualdade mesma — para uma colocação em série que, partindo do mais simples, faz aparecer as diferenças em graus de complexidade."⁵ A correta ordenação dos elementos, uma progressão calculada do mais simples para o mais complexo, torna-se crucial. Esta é uma

4 *Les Mots et les Choses*, p. 89.

5 *Ibidem*, p. 68.

operação do método de análise. Se for conduzida corretamente, a certeza perfeita será atingida.

A principal ferramenta que permitirá o prosseguimento do método na ordenação das coisas é o signo. "Um sistema arbitrário de signos deve permitir a análise das coisas nos seus elementos mais simples; deve decompor até a origem; mas deve também mostrar como são possíveis as combinações destes elementos, e permitir a gênese ideal da complexidade das coisas."⁶

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 da ordem que já estava aí. Ele não criou o mundo, nem sequer as representações. O que ele fez foi construir uma linguagem 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 teríamos a resposta relativamente simples de que era a tendência a alcançar a clareza dos conceitos.

Existe, assim, um vínculo entre natureza e natureza humana. A natureza humana tem um papel especial no que diz respeito à natureza que se transforma em atividade humana do conhecimento: "(...) na grande disposição da *episteme* clássica, a natureza, a natureza humana e suas relações são momentos funcionais, definidos e previstos."⁷ Estão unidos pelo poder do discurso. Representação e ser aparecem juntos no discurso; isto é, na linguagem enquanto representação. Mas acontece que "a linguagem clássica, como *discurso comum* da representação e das coisas, como lugar onde natureza e natureza humana se entrecruzam, exclui absolutamente qualquer coisa que possa ser "ciência do homem". Enquanto esta linguagem foi falada na cultura ocidental, não foi possível colocar a existência em si em questão, pois o que nela se procurava era a representação e o ser".⁸ A partir do momento em que se considerou garantido que a linguagem, por sua própria natureza, tornara possível a representação adequada, a função do homem de relacionar as representações e as coisas não poderia ser problematizada.

6 *Ibidem*, p. 76.

7 *Ibidem*, p. 321.

8 *Ibidem*, p. 322.

Isto pode ser dito de outro modo: a atividade humana de construir o quadro não podia ser representada; havia, na hierarquia de Deus, um lugar superior para o sujeito de conhecimento, enquanto animal racional; mas não para aquele que representava, pois o homem, tipo de ser especial e diferente — aquele que ordena o sujeito —, não poderia ter um lugar no quadro que ele mesmo organizou. Foucault se preocupa exclusivamente com a sistematização dos enunciados de uma dada época, observando que, na Época Clássica, não havia lugar para o homem que era, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da ordenação. O homem não pode fazer parte do quadro clássico sem que todo um sistema se modifique radicalmente.

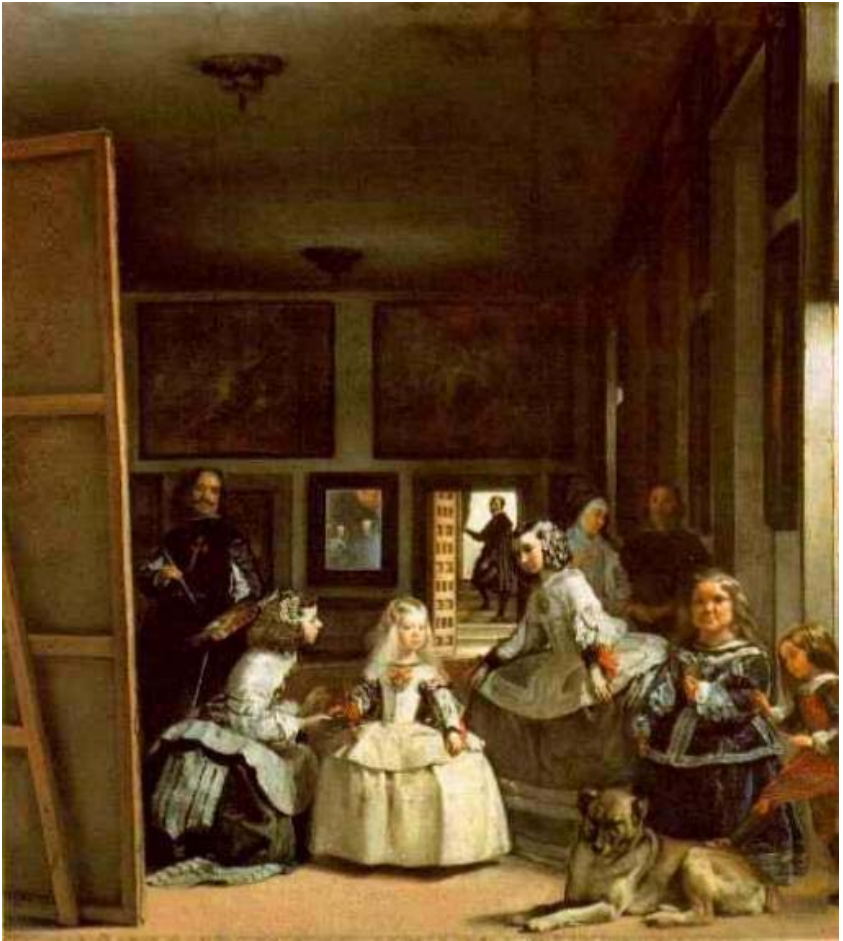
Para Foucault, a Idade da Representação pode ser resumida na análise daquilo que pode ou não ser colocado no quadro, quando se tenta representar a noção de ser na Época Clássica. Foucault inicia *As Palavras e as Coisas* com uma densa descrição de *Las Meninas*, pintura de Velásquez (1656). Foucault interpreta o quadro em termos de representação e sujeito — principal objeto da história em *As Palavras e as Coisas*. A análise deste quadro serve para tematizar a estrutura do saber na Época Clássica, e durante o período que se segue — a Idade do Homem. A análise foucaultiana do quadro mostra como são representados todos os temas da noção clássica de representação. O comprometimento de Foucault com o método arqueológico o leva a estudar as instabilidades implícitas no discurso da época, apesar de não mencionar como estas instabilidades já prenunciavam o aparecimento do homem — estudo que mais tarde ele desenvolve.

Acompanhemos a leitura de Foucault sobre *Las Meninas*:

O pintor aparece ligeiramente atrás do quadro. Ele olha o modelo; trata-se talvez de acrescentar um último retoque, mas talvez também o primeiro traço ainda não esteja feito. O braço que segura o pincel está dobrado para a esquerda, na direção da palheta; ele está, por um instante, imóvel entre a tela e as cores. Esta mão hábil está suspensa ao olhar; e o olhar, em troca, repousa sobre o gesto parado. Entre a fina ponta do pincel e o aço do olhar o espetáculo vai liberar seu volume.⁹

Nós vemos o pintor num momento estático quando ele se levanta de seu trabalho e olha o modelo. Se ele estivesse pintando, naquele momento, ele desapareceria atrás da grande tela esticada onde está trabalhando. Porém, enquanto fica parado, ele não está trabalhando; ele é pego entre pinceladas, podendo ser visto por nós, os espectadores.

9 *Ibidem*, p. 19.



Las Meninas de Velázquez. Copyright © Museu do Prado, Madri.

Podemos vê-lo agora, numa parada instantânea, no centro neutro desta oscilação (...). Como se o pintor não pudesse ser visto no quadro onde ele se representou, e, ao mesmo tempo, ver aquele que ele tenta representar. Ele reina no limiar destas duas visibilidades incompatíveis.¹⁰

No quadro, o pintor está olhando para um espaço onde nós, espectadores, nos situamos. Nós não podemos ter certeza do que ele está pintando, pois sua tela está de costas para nós. Contudo, pela estrutura da pintura, nós estamos fixados no olhar do pintor, acrescentados ao quadro pelo fato de que nós é que parecemos ser observados pelo pintor. “Aparentemente, este lugar é simples; é de pura reciprocidade: nós olhamos um quadro de onde o pintor, por sua vez, nos contempla. (...) o pintor só nos dirige o olhar na medida em que nos encontramos no lugar de seu motivo. Nós, espectadores, somos um fator adicional.”¹¹

Sem dúvida, nós ocupamos o lugar que o modelo do pintor deveria ocupar.

“Quando colocam o espectador no seu campo de visão, os olhos do pintor o tocam, forçam-no a entrar no quadro, dando-lhe um lugar ao mesmo tempo privilegiado e obrigatório, retiram-lhe a luminosidade e a espécie visível, e a projetam na superfície inacessível da tela virada.”¹² Modelo e espectador coincidem: “(...) neste exato lugar, apesar de indiferente, aquele que olha e aquele que é olhado permutam-se incessantemente.”¹³

Já que não podemos ver o que está na tela, não podemos dizer, ao certo, quem ocupa o lugar do modelo. Isto impede que a oscilação dos olhares seja fixada. “O pintor fixa agora um lugar que, a cada instante, muda, sem cessar, de conteúdo, de forma, de rosto, de identidade.”¹⁴ Todos — Velásquez pintando, o modelo sendo observado e o espectador vendo tudo isto como uma pintura —, todos estes elementos são colocados numa relação, que é necessária e assegurada pela organização instável e evasiva do quadro.

A luz é um outro fator importante. Ela penetra no recinto pela janela da esquerda, iluminando a cena, as pinturas na parede, e, presumivelmente, a pintura que está sendo pintada. “Esta janela extrema, parcial, apenas indicada, liberta uma luz inteira e mista que serve de lugar comum à representação ... (é uma) luz que torna visível toda representação.”¹⁵ Nós vemos a iluminação mas não sua fonte que fica fora da pintura. Assim, “é um lugar comum ao quadro e ao que lhe é externo.”¹⁶ Obviamente, esta é a luz do

10 *Ibidem*, ps. 19-20.

11 *Ibidem*, p. 20.

12 *Ibidem*, p. 21.

13 *Ibidem*, p. 20.

14 *Ibidem*, p. 21.

15 *Ibidem*, p. 22.

16 *Ibidem*, ps. 25-26.

Iluminismo, que estabelece um espaço no qual objetos e representações se correspondem. Para os filósofos do Iluminismo, “a luz, anterior ao olhar, era o elemento da idealidade, o lugar de origem inatingível, onde as coisas eram adequadas à sua essência e à forma segundo a qual elas se reuniam através da geometria dos corpos; uma vez atingida a perfeição, o ato de ver se reabsorvia na figura sem curva nem duração da luz”.¹⁷

Na parede distante do fundo da sala, vemos uma série de quadros obscurecidos pela sombra. Há, contudo, uma exceção ressaltada com um brilho singular. Não é um quadro, mas um espelho. Todos os quadros em *Las Meninas* ficam obscurecidos, para nós, tanto pela sua localização quanto pela falta de iluminação. Apenas o espelho parece revelar o que isto representa: “De todas as representações que o quadro representa, ele é a única visível; mas ninguém o olha.”¹⁸ O pintor tem o olhar fixado em outro ponto; as outras figuras na pintura também estão olhando, para trás, para nós, ou, pelo menos, para longe da direção que lhes permitiria ver o espelho.

Pelas convenções da pintura holandesa da época, o espelho tinha que revelar, numa perspectiva distorcida, os conteúdos da pintura na qual ele aparece. Mas não é esta sua função, de fato, ele não revela nada do que está representado na pintura propriamente dita. “No fundo da sala, ignorado por todos, o espelho inesperado faz brilhar as figuras que o pintor olha (...) assim como as figuras que olham o pintor.”¹⁹ Foucault afirma que o espelho oferece uma “metátese da visibilidade” trazendo para o quadro uma representação daquelas figuras que estão sendo pintadas.

O que nós vemos no espelho é uma imagem de duas figuras, o rei Felipe IV e sua esposa Mariana. Eles são, na realidade, os modelos que o pintor está representando. Mas isto é um truque; pois, nós também, enquanto espectadores, ocupamos aquele espaço. O espelho poderia também refletir nossa imagem — mas isto, naturalmente, ele não pode fazer.

Próxima ao espelho, há uma porta levemente iluminada, fazendo aparecer uma figura de corpo inteiro. É vista de perfil e parece ter acabado de chegar. Aparece observando a cena na pintura, procurando tanto as figuras representadas no quadro, quanto os modelos que estão sendo pintados. Evidentemente, esta figura é a representação do espectador. De acordo com a colocação elítica de Foucault: “(...) talvez seja também, logo, na parte anterior da cena, na região invisível, que todos os olhos do quadro contemplam. Como as imagens percebidas no fundo do espelho, pode ser que ele

17 *Naissance de la Clinique*, p. IX.

18 *Nes Mots et les Choses*, p. 23.

19 *Ibidem*, p. 24.

seja um emissário deste espaço evidente e escondido.”²⁰ A função espectadora, que não está representada no espelho, está colocada perto dele — o espectador que passa também olha para o lugar, que atrai a atenção do pintor e de todas as outras figuras na pintura.

Este lugar é importante, acima de tudo devido à sua tripla função no quadro. “Nele vêm se sobrepor 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 aquele que é representado, mas aquele que está diante de nós e do qual nós falamos). Estas três funções do olhar se confundem num ponto exterior ao quadro.”²¹ Este ponto é ideal, pois, do contrário, ele ficaria superpovoado. Mas é também um ponto real porque é o verdadeiro lugar do espectador. De qualquer modo, “esta realidade é projetada no interior do quadro — projetada e refratada em três figuras que correspondem às três funções deste ponto ideal e real. São estes: à esquerda, o pintor com sua paleta na mão (os olhos fixos no modelo) (auto-retrato de Velásquez); à direita, o visitante, um pé no degrau, pronto para entrar na sala; (...) no centro, enfim, o reflexo do rei e da rainha, lado a lado, imóveis, numa atitude de modelos pacientes” (olhando aqueles que os olham).²²

Sem dúvida, segundo a leitura de Foucault, o tema do *Las Meninas* é a representação. O que esta tela representa são representações dispostas de um modo organizado no quadro, neste caso, a pintura propriamente dita. O que é representado são as funções da representação. O que não é representado é um sujeito unificado e unificador que faz estas representações, tornando-as objetos. Na opinião de Foucault, este sujeito emergirá com o surgimento do homem de Kant. A mudança fundamental a ser observada é que o soberano da Época Clássica é um modelo. Mas ser um modelo é ser o centro de atenção e apenas incidentalmente (tão acidental quanto a imagem no espelho) ser o objeto da representação. Da mesma forma, ele é um espectador que representa a cena para ele mesmo mas que não se identifica com o papel de espectador. Assim, ele não é essencialmente o objeto passivo da pintura nem o observador de seu mundo. Finalmente, ele não é, em última análise, o pintor que organizou e preparou a cena.

Em *Las Meninas* os componentes da representação — o tema da pintura — foram dispersos em três figuras separadas. As representações estão espalhadas por todo o quadro. Estes componentes são: a produção da representação (o pintor), o objeto representado (os modelos e seu olhar) e a visão da representação (o espectador). Cada uma destas funções pode ser e foi

20 *Ibidem*, p. 26.

21 *Ibidem*, p. 30.

22 *Ibidem*, p. 30.

representada por Velásquez. Esta dispersão da representação é necessária para que todas estas funções possam ser colocadas num quadro organizado. Isto é o que Foucault quer dizer quando afirma que "a representação (...) pode-se dar como pura representação".²³

O preço deste sucesso é que a atividade da representação, isto é, o desdobramento unificado e temporal das funções da representação, não pode ser representada no quadro. E é esta tensão que produz a instabilidade na pintura e na *episteme*. O paradoxo central do quadro está na *impossibilidade de representar o ato de representar*. Se o esforço essencial da Época Clássica era ordenar as representações num quadro, a única coisa que nesta época não se podia conseguir era colocar sua própria atividade no quadro assim construído. Neste caso, as três funções da representação, não a atividade propriamente dita, foram bem captadas na pintura. Primeiro, o pintor que faz o quadro, afirma Foucault, não pode ser representado no ato de pintar. Ele está parado. Ele desaparece atrás da tela tão logo recomeça a pintar. Segundo, os modelos estão colocados no espelho de modo obscuro e periférico. No centro, vemos todas as figuras olhando para os modelos; mas não estão diretamente representadas no ato de se constituírem como modelos. Se o rei tivesse que ser trazido para o quadro, todas as tensões internas colapsariam; o primeiro plano passaria para a moldura, quebrando a perspectiva; a inter-relação e a oscilação entre espectador e modelo ficariam petrificadas. Isto, de fato, aconteceria se o soberano, sujeito e objeto ao mesmo tempo, constituísse o tema essencial da pintura. Mas não é: o tema do quadro é a representação; o rei é apenas um modelo. Terceiro, o que o espectador vê é um quadro sendo pintado; ele vê a representação como representação. Quando, porém, Velásquez coloca o espectador substituto no fundo da pintura, ele não está mais observando a pintura, mas se transforma num objeto pintado. Nem mesmo o espelho nos capta como espectadores olhando o quadro sendo pintado; ele mostra o rei e a rainha. Assim, a função de espectador não é representada como um ato.

É isto, essencialmente, que Foucault afirma quando escreve: "(...) neste quadro, como em toda representação da qual é, por assim dizer, a essência manifesta, a invisibilidade profunda daquilo que vemos é solidária com a invisibilidade daquele que vê — apesar dos espelhos, dos reflexos, das imitações, dos retratos".²⁴ O que vemos são as funções da representação espalhadas pela pintura. Aquilo que é profundamente invisível está representado como uma atividade e como a fonte de luz que o possibilita. Velásquez mostrou a visibilidade de todos os modos de representação sendo feitos, e a profunda invisibilidade de representá-los sendo complementada.

23 *Ibidem*, p. 31.

24 *Naissance de la Clinique*, p. 31.

Apresentando, em primeiro lugar, o espectador na porta, o espelho na parede de trás e o pintor pintando, ele preenche as três funções do sujeito. Mas, na pintura propriamente, ninguém os vê; estão atrás das pessoas que, no quadro, olham para o modelo. Do mesmo modo, a pessoa que olha — o verdadeiro espectador do quadro — está também profundamente invisível e não pode ser representado na pintura.

Dai 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. Pela lógica interna do quadro e da época, o artista, o modelo e o espectador deveriam estar todos unidos. Velásquez não o retrata. Algo essencial não foi representado. Não se trata, entretanto, de um fracasso; se a tarefa do pintor era pintar tudo que pudesse ser representado, neste caso, Velásquez a compriu.

O homem e seus duplos: a analítica da finitude

(...) a ligação das positivities com a finitude, a reduplicação do empírico no transcendental, a perpétua relação do *cogito* com o impen-sado, o recuo e o retorno da origem definem o modo de ser do homem. É sobre a análise desse modo de ser, e não sobre a da representação, que desde o século XIX a reflexão tenta fundamentar filosoficamente a possibilidade do saber.²⁵

De acordo com Foucault, subitamente, no final do século XVIII, ocorreu uma das mais dramáticas mudanças epistemológicas que a arqueologia tenta analisar. Ocorreu um "movimento profundo", "uma mutação arqueológica". que assinalou o fim da Época Clássica e possibilitou o surgimento do homem. A representação tornou-se, de súbito, opaca. Enquanto o discurso oferecia um meio transparente, cujos elementos lingüísticos correspondiam a elementos primitivos no mundo, a representação não era problemática. Deus havia organizado uma cadeia de seres, assim como a linguagem, a partir de uma correspondência preestabelecida com esta cadeia. Os seres humanos eram capazes de usar signos lingüísticos, mas, enquanto animais racionais que falam, eram apenas mais um tipo de criatura, cuja natureza poderia ser inferida de sua própria definição, de modo a que pudesse ser disposta num lugar específico no quadro dos seres. Para o ser finito, não há necessidade de tornar possível a representação; no quadro, não há lugar para o ser que o organiza. "Para o pensamento clássico, aquele para quem a

25 *Les Mots et les Choses*, p. 346.

representação existe, e que se representa a si mesmo nele (...) aquele que amarra todos os fios entrecruzados da 'representação em quadro' — aquele que nunca está presente no quadro".²⁶ Para a *episteme* clássica, o homem, enquanto um ser que estabelece o quadro e ao mesmo tempo nele se insere, é inconcebível. "(...) na grande disposição da *episteme* clássica, a natureza, a natureza humana e suas relações são momentos funcionais, definidos e previstos. E o homem, como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento possível, aí não encontra espaço."²⁷

É apenas quando o discurso clássico não mais aparece como um suporte, cujos componentes naturais representam os elementos naturais no mundo, que a relação da representação se torna um problema. Foucault não esclarece as causas desta mudança fundamental. Ele apenas aponta as mudanças ocorridas, recusando as explicações tradicionais da história ou das ciências sociais. Ele não as explica. O motivo desta sua obstinação é menos uma tendência ao obscurantismo do que o simples fato de que qualquer explicação só teria sentido num sistema específico de referência, numa *episteme* específica. Toda explicação dada sobre a passagem de um período para o outro nada acrescentaria à nossa compreensão da natureza fundamentalmente abrupta e inesperada de tais mudanças.

O homem, conforme compreendemos hoje, aparece na mudança essencial com a qual estamos preocupados, tornando-se a medida de todas as coisas. Uma vez que a ordem do mundo não é mais dada por Deus, nem passível de ser representada no quadro, quebra-se a contínua relação que colocou o homem lado a lado com os outros seres do mundo. O homem, que era um ser entre outros, torna-se agora um sujeito entre objetos. Mas ele não é apenas sujeito entre objetos; ele logo entende que aquilo que tenta compreender não são apenas os objetos do mundo, mas a si mesmo. Ele se torna o sujeito e o objeto do seu conhecimento. Agora, o homem está limitado por seu envolvimento com uma linguagem que não é mais um suporte transparente, mas uma densa rede com uma história própria. O sujeito cognoscente, por estar envolvido com a linguagem, sem um campo de luz que permita um acesso direto à estrutura dos objetos e do mundo, não é mais um puro espectador. "No final do século XVIII, ver consiste em deixar à experiência sua maior opacidade corporal; o sólido, o obscuro, a densidade das coisas fechadas em si mesmas têm poderes de verdade que não advêm da luz".²⁸ O homem é totalmente envolvido e seu conhecimento obscurecido pelos próprios objetos que ele tenta conhecer: "Todos estes conteúdos que seu saber lhe revela como sendo exteriores a si mesmos e mais antigos que seu nascimento, se antecipam sobre

26 *Ibidem*, p. 319.

27 *Ibidem*, p. 321.

28 *Naissance de la Clinique*, p. IX.

ele, sobrecarregam-no com toda solidez e o atravessam como se ele fosse apenas um objeto da natureza (...) A finitude do homem se anuncia — e de uma forma imperiosa — na positividade do saber.”²⁹

Mas a resposta de Kant e o pensamento que dela se segue não tiveram que lastimar este limite; tentaram, antes, transformá-lo em vantajoso, fazendo dele a base de todo conhecimento factual, *i.e.*, positivo. “(...) o limite não se manifesta como determinação imposta do exterior ao homem (porque ele tem uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que repousa apenas sobre o seu próprio fato e se abre sobre a positividade de todo limite concreto.”³⁰ A partir do momento em que a linguagem não é mais a responsável pela representação, possibilitando o conhecimento, a função de representar se torna um problema. A tarefa de tornar possível a representação recai sobre o homem. “(...) a análise do modo de ser do homem tal qual foi desenvolvida desde o século XIX não se situa no interior de uma teoria da representação; ao contrário, sua tarefa é mostrar como é possível que as coisas em geral sejam dadas à representação, sob que condições, sobre que solo ...”³¹

Em vez de uma *análise* das representações, temos uma *analítica*.

A partir de Kant, uma analítica é a tentativa de mostrar como são possíveis a representação e a análise das representações, e até que ponto podem ser legitimadas. “(...) a análise pré-crítica daquilo que o homem é em sua essência torna-se a analítica de tudo que pode se dar, em geral, à experiência do homem”³² (...) “Aí, onde havia uma correlação entre uma *metafísica* da representação e do infinito e uma *análise* dos seres vivos, dos desejos do homem e das palavras de sua língua, vemos constituir-se uma *analítica* da finitude e da existência humana.”³³

Essa tentativa de tratar as limitações factuais como finitude, e de fazer da finitude a condição de possibilidade de todos os fatos, é uma noção inteiramente nova. “Os temas modernos do indivíduo que vive, fala e trabalha segundo as leis da economia, da filologia e da biologia, mas que, por uma espécie de torção interna e de recobrimento, teria recebido, pelo jogo destas leis, o direito de conhecê-las e esclarecê-las inteiramente — todos esses temas, para nós familiares e ligados à existência das ‘ciências humanas’, são excluídos pelo pensamento clássico”³⁴

Assim, o homem emerge não apenas como sujeito e objeto de conhecimento, mas também, ainda que paradoxalmente, como o organizador do

29 *Les Mots et les Choses*, p. 324.

30 *Ibidem*, p. 326.

31 *Ibidem*, p. 348.

32 *Ibidem*, p. 352.

33 *Ibidem*, p. 328.

34 *Ibidem*, p. 321.

espetáculo em que aparece. O não-pensado de *Las Meninas* lhe reservou um lugar. Como afirma Foucault, ao instalar o homem no espaço vazio da frente e do centro do quadro de Velásquez:

(...) o homem aparece com sua posição ambígua de objeto de saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, ele surge aí, neste lugar do rei, indicado pelo *Las Meninas*, mas de onde, por muito tempo, sua presença real foi excluída. Como se neste espaço vazio para o qual se volta todo o quadro de Velásquez, mas refletido apenas pelo acaso de um espelho e como que por violação; como se todas as figuras (o modelo, o pintor, o rei, o espectador) — cuja alternância se supunha —, a exclusão recíproca, o entrelaçamento e o pestanejar cessassem, subitamente, sua dança imperceptível, se petrificassem numa figura plena e exigissem que todo o espaço da representação fosse enfim trazido a um olhar de carne.³⁵

Conforme sugere Foucault, colocado o homem no lugar do rei, ele não se contenta mais em poder conhecer as leis do mundo que parecem limitá-lo e ao seu saber. Estas limitações não são mais consideradas como impostas ao homem, devido ao seu lugar intermediário no grande quadro dos seres, mas, de certa forma, determinadas ou impostas pelo homem. Assim, por uma inversão surpreendente, o homem reivindica o conhecimento total, em virtude mesmo de suas limitações.

Mas um corpo, que é o seu corpo, é dado à experiência do homem — ambíguo fragmento de espaço, cuja espacialidade própria e irreduzível se articula, contudo, no espaço das coisas; a esta mesma experiência, o desejo é dado como apetite primordial a partir do qual todas as coisas ganham valor, e valor relativo; a esta mesma experiência, uma linguagem é dada, ao longo da qual todos os discursos de todos os tempos, todas as sucessões e todas as simultaneidades podem ser dadas. Isto significa dizer que cada uma dessas formas positivas, nas quais o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada sobre o fundo de sua própria finitude. Ora, esta não é a essência mais purificada da positividade, mas aquilo a partir de que é possível que ela apareça.³⁶

A Modernidade começa com a incrível e finalmente aproveitável idéia de um ser que é soberano precisamente pela virtude de ser escravizado, um ser cuja finitude lhe permite tomar o lugar de Deus. Esta idéia surpreendente,

35 *Ibidem*, p. 321.

36 *Ibidem*, p. 325.

que aparece em Kant, de que “os limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade do saber”,³⁷ Foucault chama de analítica da finitude. É “uma analítica (...) em que o ser do homem poderá fundar em sua positividade todas as formas que lhe indicam não ser infinito”.³⁸ Foucault reconhece este movimento desesperado como definitivo tanto para o homem quanto para a Época Moderna: “(...) nossa cultura atravessou o limiar a partir do qual reconhecemos nossa modernidade, no dia em que a finitude foi pensada numa infundável referência a si mesma.”³⁹

Tendo afirmado que o homem é uma invenção do pensamento moderno, Foucault delinea as regras de transformação do homem. Há três modos segundo os quais as limitações do homem (as positivities) são, ao mesmo tempo, distintas daquelas condições que tornam o conhecimento possível (o fundamental) e equivalentes às mesmas.

De um lado ao outro da experiência, a finitude se responde a si mesma; ela é, na figura do Mesmo, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento.⁴⁰

É nesse espaço estreito e imenso, aberto para a repetição do positivo no fundamental, que toda esta analítica da finitude — tão ligada ao destino do pensamento moderno — vai se desdobrar: é aí que vamos ver, sucessivamente, o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo.⁴¹

Passemos agora para o exame de como cada um dos modos das limitações finitas que Foucault chama de o empírico, o impensado e a origem ausente, respectivamente, são considerados, ao mesmo tempo, distintos de seu fundamento ou de sua fonte e idênticos a estes (isto é, na medida em que se repetem). Antes, porém, devemos fazer algumas observações quanto ao método de Foucault.

Uma vez que Foucault afirma que aquilo que conta como verdade é determinado pelo sistema conceitual ou, mais exatamente, pelas práticas discursivas de uma disciplina específica, não faz mais sentido, para ele, dizer que uma determinada teoria das ciências do homem é falsa ou verdadeira. Ele não pode afirmar que o discurso antropológico é falso por apresentar contradições, como se as teorias só fossem verdadeiras ou, pelo menos, pudessem ser confirmadas, se fossem coerentes. O que Foucault poderia afirmar, ao criticar as hipóteses fundamentais do discurso sobre o homem, é

37 *Ibidem*, p. 327.

38 *Ibidem*, p. 326.

39 *Ibidem*, p. 329.

40 *Ibidem*, p. 326.

41 *Ibidem*, p. 326.

que elas conduzem a formas de reflexão “distorcidas e deformadas”⁴² e que a ‘prova’ de suas análises deveria ser o fato de que o discurso sobre o homem está, na realidade, se desintegrando — que a excitação e a energia cederam lugar ao desinteresse e desencorajamento, ou aos efeitos e caprichos da moda.

Foucault desenvolve uma forte argumentação para esse pretensão declínio. Ele tenta mostrar que com a tentativa do homem de afirmar plenamente sua finitude e, ao mesmo tempo, negá-la totalmente, o discurso abre um espaço no qual a analítica da finitude, condenada desde o começo, debate-se numa série de estratégias fúteis. Cada nova tentativa deverá afirmar uma identidade e uma diferença entre finitude como limitação e finitude como fonte de todos os fatos, entre o positivo e o fundamental. Visto sob este duplo aspecto, o homem aparece: (1) como um fato, entre outros fatos, para ser estudado empiricamente e, além disso, como a condição transcendental de possibilidade de todo conhecimento; (2) como cercado por aquilo que não pode se esclarecer (o impensado) e, além disso, como um *cogito* potencialmente lúcido, fonte de toda inteligibilidade; e (3) como o produto de uma longa história cujo início nunca poderá alcançar e, além disso, paradoxalmente, como a fonte desta mesma história.

(...) ao mostrar que o homem é determinado, trata-se, para ela (a analítica da finitude) de manifestar que o fundamento destas determinações é o ser mesmo do homem em seus limites radicais; ela deve manifestar também que os conteúdos da experiência são, já, suas próprias condições, que o pensamento traz, antecipadamente, o impensado que lhe escapa e que ele tenta sempre alcançar; ela mostra como esta origem, da qual o homem nunca é contemporâneo, lhe é ao mesmo tempo retirada e dada como iminência: em suma, trata-se sempre para ela de mostrar como o Outro, o Longínquo, é, antes, o mais Próximo e o Mesmo.⁴³

Se todas as possíveis permutações deste sistema de pensamento sobre o homem se realizassem, veríamos aparecer três duplos (que Foucault chama empírico-transcendental, *cogito*-impensado, e recuo-retorno da origem), todos característicos do modo de ser do homem e do discurso antropológico que tenta fundamentar uma teoria deste modo dual de ser. Poderíamos também encontrar cada um destes duos tanto na forma moderna (século XIX) quanto na contemporânea (século XX). Há, então, dois modos de fazer funcionar cada duplo, dependendo de qual dos lados absorve o outro; há três duplos, e cada um deles aparece em dois períodos. Isto corresponde, ao todo, a doze manobras possíveis.

42 *Ibidem*, p. 354.

43 *Ibidem*, p. 350.

Examinaremos apenas os movimentos mais característicos para avaliar o poder da crítica específica de Foucault sobre as ciências humanas e para testar seu método geral. Finalmente, decidiremos se o estudo sistemático, que ele chama de arqueologia, está livre destes duplos, constituindo então uma alternativa genuína para as ciências do homem. Mostraremos que o método de Foucault, quando ele escreveu *As Palavras e as Coisas*, se aproxima da teoria estruturalista e traz ainda algumas das dificuldades que ele próprio critica. Isto nos conduzirá a uma compreensão de como e por que o método arqueológico se modificou e se aperfeiçoou, apesar de não ter sido abandonado em seus trabalhos posteriores.

O empírico e o transcendental

O limiar de nossa modernidade não se situa no momento em que quisemos aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas, antes, no momento em que se constituiu um duplo *empírico-transcendental* que chamamos homem.⁴⁴

A possibilidade de transformar o envolvimento confuso do sujeito cognoscente com o mundo factual da linguagem, da vida e do trabalho em fundamento puro do saber, e de transformar o *post-hoc* em *a priori*, encontra sua forma primitiva na distinção kantiana entre empírico e transcendental. Kant tenta resgatar a forma pura do saber da história e do mundo factual, relegando toda contingência e obscuridade ao *conteúdo* do saber. Mas esta simples distinção não soluciona o problema da positividade, visto que logo se torna visível o fato de que não apenas o conteúdo mas também a forma do conhecimento empírico poderem ser considerados sujeitos às influências empíricas.

A natureza da forma do saber foi estudada por pensadores que tentaram assimilar o transcendental ao empírico. Eles desenvolveram a linha de pensamento sugerida pela estética transcendental de Kant. Se concordamos que a forma da nossa sensibilidade fornece as condições de possibilidade do saber, por que não dar uma base empírica para toda ciência empírica, investigando a estrutura específica de nossos sentidos? Houve inúmeras variações neste sonho naturalista-reducionista. Cada uma destas variações fundamentaria todo conhecimento na teoria empírica da percepção. Outros pensadores, preocupados com o mesmo problema, seguiram o caminho da dialética transcendental de Kant. Eles tentaram absorver o histórico no

44 *Ibidem*, ps. 329-330.

transcendental, dispondo a história do pensamento de modo a produzir “uma história do conhecimento humano” e a lhe “prescrever suas formas.”⁴⁵

Estas posições afirmam que há uma verdade em si, acessível ou pela percepção ou pela história, e que há uma disciplina que possui um discurso neutro capaz de revelar esta verdade. Segundo Foucault, “é o estatuto deste discurso verdadeiro que permanece ambíguo.”⁴⁶ Ou, então, fundamenta-se a verdade das categorias utilizadas na verdade da natureza ou da história independentemente do discurso, caso em que se tem um positivismo não crítico: “A verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação.”⁴⁷ Ou, ainda, o discurso garante sua validade produzindo uma verdade escatológica, como é o caso de Marx. Para Foucault, “trata-se menos de uma alternativa do que de uma oscilação inerente a toda análise que valida o empírico no nível do transcendental. Comte e Marx são testemunhos do fato de que a escatologia (como verdade objetiva proveniente do discurso sobre o homem) e o positivismo (como verdade do discurso definida a partir da do objeto) são arqueologicamente indissociáveis: o discurso que se pretende ao mesmo tempo empírico e crítico só pode ser positivista e escatológico; o homem aparece como uma verdade ao mesmo tempo reduzida e prometida. A ingenuidade pré-crítica reina sem divisão.”⁴⁸

As tensões flutuantes entre uma teoria do homem baseada na natureza humana e uma teoria dialética para a qual a essência do homem é histórica conduzem à busca de uma nova analítica do sujeito. Tentou-se uma disciplina que tem um conteúdo empírico e é, ao mesmo tempo, transcendental, um *a priori concreto*, que poderia descrever o homem como uma fonte autoprodutora de percepção, cultura e história. Esta abordagem apresenta sua forma mais completa no século XX; Foucault a chama de “analítica do vivido” ou, de acordo com Merleau-Ponty, “uma fenomenologia existencial”. Foucault mostra um profundo respeito pela atração exercida pelo trabalho de seu antigo professor. Tal fenomenologia, afirma, “comunica o espaço do corpo com o tempo da cultura, as determinações da natureza com o peso da história.”⁴⁹ Ele acrescenta: “Podemos compreender que a análise do vivido se tenha instaurado na reflexão moderna como uma contestação radical do positivismo e da escatologia; que ela tenha tentado restabelecer a dimensão esquecida do transcendental; que tenha querido conjurar o discurso ingênuo de uma verdade reduzida ao empírico, e o discurso profético que promete, enfim, ingenuamente, a vinda do homem à experiência.”⁵⁰

45 *Ibidem*, p. 330.

46 *Ibidem*, p. 331.

47 *Ibidem*, p. 331.

48 *Ibidem*, p. 331.

49 *Ibidem*, p. 332.

50 *Ibidem*, p. 332.

Foucault não questiona se tal fenomenologia existencial do corpo é ingênua ou autocontraditória. Ele apenas aponta a ambigüidade deste projeto: “(...) a análise do vivido é um discurso de natureza mista: ela se dirige a uma camada específica, porém ambígua, concreta o suficiente para que possamos lhe aplicar uma linguagem meticulosa e descritiva, e suficientemente retraída, contudo, em relação à positividade das coisas, para que possamos, a partir daí, escapar a esta ingenuidade, contestá-la e buscar-lhe fundamentos.”⁵¹ Ele acrescenta, entretanto, que este projeto é instável e infundável: “Aquilo que é dado na experiência e aquilo que a torna possível se correspondem numa oscilação infinita.”⁵²

Para Merleau-Ponty foi precisamente a ambigüidade e a impossibilidade de se completar que tornaram este projeto interessante. Porém, para Foucault, esta impossibilidade mostra que o projeto estava, desde o início, fadado ao insucesso. Ao tentar fazer do corpo e suas limitações as condições de existência de todo saber, a análise do vivido “apenas confere maior cuidado às exigências prematuras que se colocaram quando quisemos fazer valer no homem o empírico, em vez do transcendental.”⁵³

Não há um meio de superar a instabilidade do duplo transcendental-empírico. Seus problemas congênitos só serão dissolvidos quando o discurso antropológico for descartado. “A verdadeira contestação do positivismo e da escatologia não é um retorno ao vivido (que, na verdade, os confirma, antes, enraizando-os); mas, se pudesse se exercer, seria a partir de uma questão que parece, sem dúvida, aberrante, tão discordante se apresentada com relação àquilo que tornou historicamente possível todo nosso pensamento. Esta questão consistiria em perguntar se o homem existe verdadeiramente.”⁵⁴

Esta questão, de fato, nos colocaria no caminho de uma teoria mais adequada, ao considerar o homem como fonte destas dificuldades, mais do que a busca de uma teoria propriamente. Nossa questão, então, será: o novo discurso arqueológico de Foucault escapa do duplo transcendental-empírico que persegue o discurso da antropologia? Porém, devemos antes de tudo nos familiarizar com os outros duplos.

O cogito e o impensado

O homem não pode se traçar como uma configuração na *espisteme*, sem que o pensamento se descobrisse, ao mesmo tempo, em si e fora de

51 *Ibidem*, p. 332.

52 *Ibidem*, p. 347.

53 *Ibidem*, p. 332.

54 *Ibidem*, p. 332.

si, dentro de seus limites e no emaranhado de sua própria trama, uma parte de obscuridade, uma espessura aparentemente inerte onde ele se engajou, um impensado que ele contém de fora a fora, mas onde também se encontra preso.⁵⁵

O ser do homem e sua reflexão sobre o ser são responsáveis por problemas análogos, quando o homem considera sua relação com o mundo como sua própria condição de possibilidade. Ademais, a relação entre o ser do homem e sua reflexão é ela mesma uma fonte de progressivos quebra-cabeças ou a base de uma inevitável paralisia moral.

Uma vez que o homem se vê envolvido com o mundo e, por esta mesma razão, dele se considera soberano, ele entra numa estranha relação com seus próprios envoltivos. O uso de uma linguagem que não domina, sua imanência ao organismo vivo que não penetra totalmente pelo pensamento e os desejos que não pode controlar devem ser compreendidos como a base de sua habilidade de pensar e agir. Se o homem deve ser inteligível para si mesmo, este impensado deve ser enfim acessível ao pensamento e dominado pela ação; e, ainda, na medida em que este impensado é precisamente, em sua obscuridade, a condição de possibilidade do pensamento e da ação, ele nunca pode ser absorvido no *cogito* por inteiro. Assim, "é menos uma evidência descoberta do que uma tarefa incessante que deve ser sempre retomada".⁵⁶

Mais uma vez Kant estabelece as regras básicas do jogo, afirmando a clareza como *forma* do pensamento e da ação, e anunciando o imperativo para obter tanta clareza quanto possível no que concerne ao *conteúdo*: "(...) a reflexão transcendental, em sua forma moderna, encontra (...) o ponto de sua necessidade (...) na existência muda, pronta contudo para falar (...) deste não-conhecido a partir do qual o homem é, incessantemente, chamado ao conhecimento de si".⁵⁷ Porém, Kant já havia compreendido que aquela clareza total quanto ao conteúdo era, em princípio, impossível. O pensamento moderno toma o problema de Kant, até mesmo quanto à confiança clássica e residual de que a clareza da forma pura havia sido dissipada: "(...) todo pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado — de refletir na forma do 'para-si' os conteúdos do 'Em-si', de desalienar o homem reconciliando-o com sua própria essência, de explicitar o horizonte que dá às experiências seu fundamento...".⁵⁸

Foucault passa rapidamente pelas discussões de Hegel e Schopenhauer sobre este impensado e enfoca a versão husserliana contemporânea

55 *Ibidem*, p. 337.

56 *Ibidem*, p. 335.

57 *Ibidem*, p. 334.

58 *Ibidem*, p. 338.

deste debate: “(...) nas análises de Husserl (o impensado foi) o implícito, o inatural, o sedimentado, o não-efetuado: de qualquer modo, o substituto inesgotável que se oferece ao saber refletido como projeção dividida daquilo que é o homem em sua verdade, mas que representa também o fundamento prévio a partir do qual o homem deve unir-se a si mesmo e se lembrar até de sua verdade.”⁵⁹ Foucault aceita a versão francesa corrente de um envolvimento de Husserl com uma forma de analítica da experiência vivida⁶⁰, de modo que ele não discute as contorções metodológicas pouco convincentes de Husserl. Já que, contudo, estas contorções tendem a confirmar as contradições do *cogito* moderno, elas são valiosas no que tange aos seus detalhes.

As descrições fenomenológicas de Husserl levam-no a ver que toda experiência explícita de objeto tem uma base garantida de práticas e relações com outros objetos, que ele chamou “o horizonte exterior”. Husserl também pensou que, se a experiência humana devia ser totalmente inteligível, esta base não poderia ficar implícita mas deveria ser objeto de análise. Desse modo, em *A Crise das Ciências Europeias*,⁶¹ sua última obra, ele trata da questão da explicitação do fundamento e da demonstração de que tudo que é considerado adquirido na constituição da objetividade pode ser tratado como um objeto. Ele afirma, mais especificamente, que, por meio de uma redução transcendental que coloca o fenomenólogo fora do horizonte do seu próprio pensamento, podemos analisar o fundamento que aparece originalmente

59 *Ibidem*, p. 338.

60 A interpretação de Foucault sobre Husserl é similar à das conferências de Merleau-Ponty na Sorbonne intituladas “A fenomenologia e as ciências do homem”. Foucault aceita, como Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção* (ver *Phenomenology of Perception*, tradução de Colin Smith, London: Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 274), que Husserl tem, até o final, uma posição existencialista, desistindo de tentar converter todas as experiências e práticas impensadas em crenças explícitas. Apesar de sua interpretação exercer ainda influência na França, novas pesquisas mostraram que esta maneira de encarar o trabalho de Husserl como um projeto fenomenológico — que “aos nossos olhos (...) não cessa de se desnudar numa descrição do vivido, que é empírica apesar dela mesma, e numa ontologia do impensado que põe fora de circuito a primazia do ‘Eu penso’” (*Les Mots et les Choses*, p. 337) — é uma invenção de Merleau-Ponty, que se dedicou ao estudo de suas próprias idéias, numa releitura dos trabalhos póstumos de seu mestre ainda não publicados na ocasião. Husserl, de fato, leva às últimas conseqüências seu ponto de vista, o qual Foucault caracteriza resumidamente para depois rejeitar, afirmando que ele “reanimou a mais profunda vocação da *ratio* ocidental, voltando-a sobre si mesmo numa reflexão que seria a radicalização da filosofia pura e o fundamento da possibilidade de sua própria história” (*Les Mots et les Choses*, p. 336). Husserl sempre sustentou que ele poderia reconstruir a inteligibilidade do mundo por meio de uma análise das representações do *cogito*. A descrição inexacta da pesquisa de Husserl sobre o *cogito* por Foucault é, de fato, uma caracterização acurada do pensamento de Merleau-Ponty.

61 Husserl, E. *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1970 — ver especialmente seção 40.

como o impensado e o impensável, formando um conjunto de crenças verdadeiramente sedimentado, e que o fenomenólogo deve apenas "despertar" para tratá-los como um sistema de crenças. Assim o fenomenólogo husserliano está numa posição duplamente ambígua. Ele tenta mostrar que as próprias práticas, cuja não representabilidade fornece a base de todo pensamento, não podem, todavia, ser tratadas como consistindo de fatos e crenças, e ele finaliza afirmando poder permanecer completamente dentro e fora do seu campo cultural e perceptivo. Este é o famoso *Ich-Spaltung* (ego dividido) que Husserl descreve em *Meditações Cartesianas*⁶² que institui o fenomenólogo como puro espectador de sua relação com o mundo. Na Modernidade, a moral consiste em obter uma clareza cada vez maior destas forças obscuras, seja na sociedade (como em Marx e Habermas), seja no inconsciente (como Freud e Merleau-Ponty), que motivam a ação. "(...) é a reflexão, a tomada de consciência, a elucidação do silencioso, a parte restituída àquilo que está mudo, a iluminação desta parte sombria que retira o homem dele mesmo, a reanimação do inerte, tudo isto constitui por si só o conteúdo e a forma da ética."⁶³ O pensamento, ele mesmo, torna-se assim uma forma de ação política promissora de liberação; o pensamento é, de fato, ativo, ainda que não sendo da mesma forma suposta pelos defensores do *cogito*. Como Sade e Nietzsche notaram, o pensamento é um "ato perigoso".⁶⁴ De acordo com o ponto de vista de que apenas as fontes que motivam a ação são ou forças obscuras no inconsciente ou objetos claros da reflexão consciente, chega-se à necessidade de uma clareza reflexiva sobre as fontes de nossas ações. Mas os valores objetivados resultantes tornam-se meros objetos que podemos escolher aleatoriamente, perdendo, assim, o poder de nos movimentarmos. Como reconhece Sartre, aquele que alcançasse total clareza sobre si mesmo e a sociedade seria, de fato, um soberano que escolhe, mas um soberano que não tem mais razões para sua escolha. De acordo com a lógica deste enfoque, somos ou objetos dirigidos por compulsões obscuras ou sujeitos lúcidos que podem agir apenas arbitrariamente. Assim, "para o pensamento moderno, não há moral possível."⁶⁵

Em suma, o discurso sobre o homem enfrenta o seguinte dilema: o fundamento dos compromissos e das práticas adquiridas, exatamente por ser impensado, torna o pensamento e a ação possíveis, porém coloca sua fonte e seu significado fora de controle. A tentativa de recuperar o fundamento, contudo, está fadada à desilusão; em primeiro lugar, existe a inevitável insatisfação com a tarefa interminável de esclarecer o fundamento como um

62 Husserl, E. *Cartesian Meditations*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1960, seção 15.

63 *Les Mots et les Choses*, p. 339.

64 *Ibidem*, p. 344.

65 *Ibidem*, p. 339.

conjunto infinito de crenças, onde cada crença só faz sentido contra um fundamento ulterior. Hoje em dia, a tentativa de abordar o homem como “um sistema de tratamento da informação” é uma tarefa comum que, segundo Foucault, pode afirmar “a monotonia de um caminho que não tem fim, mas que talvez não seja sem esperança”.⁶⁶ Em segundo lugar, existe o desespero do niilismo, pois, se o fundamento pudesse ser totalmente esclarecido, objetivado e representado, a resultante superação de sujeição da superstição, longe de ser um triunfo, anunciaria o fim de uma ação significante.

O recuo e o retorno da origem

(...) a esta análise corresponde o esforço de pensar uma *origem* que é sempre já escondida, de avançar nesta direção, onde o ser do homem é sempre tomado em relação a si mesmo, num afastamento e numa distância que o constituem.⁶⁷

O último duplo produzido pela analítica da finitude no modo de ser do homem e nas ciências do homem se constitui de dois relatos, “ligados um ao outro e que se enfrentam”,⁶⁸ sobre a história e a origem. O duplo aparece, como nos primeiros casos, quando a linguagem perde sua transparência, perdendo assim o contato com suas origens. Mais do que a simples duplicação da representação, como na teoria onomatopáica, a origem da linguagem se transforma numa verdadeira questão histórica. O começo da linguagem é encoberto de mistério e recua cada vez mais em direção ao passado, diante da investigação empírica.

Este é um exemplo de um fenômeno geral: “É sempre sobre um fundo já começado que o homem pode pensar aquilo que, para ele, vale como origem.”⁶⁹ O homem descobre, segundo Heidegger, que ele está “sempre já” no mundo, na linguagem, na sociedade, na natureza. Como explica Foucault: “O homem é separado da origem que o tornaria contemporâneo de sua própria existência: dentre todas as coisas que nascem no tempo, e aí morrem, sem dúvida, ele está aí já separado de toda a origem.”⁷⁰

Mas a linguagem nos indica também de que modo o recuo da origem pode ser superado. O homem nunca pode alcançar o que está por trás de sua linguagem para elaborar um relato objetivo de como começou ou como

66 *Ibidem*, p. 325.

67 *Ibidem*, p. 347.

68 *Archéologie du Savoir*, p. 36.

69 *Les Mots et les Choses*, p. 341.

70 *Ibidem*, p. 343.

funciona. Ele usa contudo a linguagem; portanto, ele deve já compreendê-la em certo sentido. Ele toma e emprega a língua mãe “sem o saber, mas é necessário que isto seja de alguma forma sabido, pois é por seu intermédio que os homens se comunicam e se encontram na rede já estabelecida da compreensão”.

Generalizando esta idéia de que a linguagem não pode ser conhecida objetivamente, precisamente porque já é um tipo de saber, a analítica da finitude tenta reapropriar a história, mostrando que o homem já tem sempre uma história, na medida em que suas práticas sociais lhe permitem organizar historicamente todos os acontecimentos, inclusive acontecimentos em sua própria cultura. E, de um modo ainda mais geral, acontece que a própria habilidade do homem de compreender a si mesmo e aos objetos, elaborando projetos baseados no que é dado, tem uma estrutura tripla que corresponde ao passado, presente e futuro. Assim, sua compreensão abre um campo onde o tempo e a história se tornam possíveis.⁷¹ “(...) é nele que as coisas (estas mesmas que sobrecarregam) encontram seu começo: mais do que cicatriz marcada num instante qualquer da duração, ele é a abertura a partir da qual o tempo em geral pode se reconstituir, a duração passar, e as coisas fazerem, no momento apropriado, sua aparição”.⁷² Em *Ser e Tempo*, que é o exemplo culminante desta estratégia, Heidegger discute detalhadamente se a origem ou a fonte da temporalidade pode apenas ser entendida através da compreensão da estrutura do *Dasein* autêntico (*Dasein* é o equivalente ao ser humano).

Em “O que é Metafísica?”, conferência preparada dois anos depois da publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger desenvolve a idéia de que o *Dasein*, por constituir a abertura na qual a história, enquanto série de acontecimentos, pode ocorrer e na qual os objetos podem ser encontrados, se revela como pura “transcendência”. Isto é, o homem é um campo ou uma clareira (*Lichtung*, em alemão, significa tanto uma clareira no campo, quanto iluminação) que engloba todas as entidades particulares e lhes dá acesso. Assim, o homem não pode ser idêntico a nenhum objeto que aparece na clareira estabelecida por suas práticas. Foucault esclarece, apesar de mais metafóricamente ainda que Heidegger: “Se na ordem empírica as coisas estão sempre recuadas, inacessíveis em seu ponto zero, o homem se encontra

71 A esta altura, sem dizê-lo, Foucault caiu nos mais profundos abismos dos primeiros trabalhos de Heidegger. Ele pressupõe uma familiaridade com a posição de Heidegger em *Ser e Tempo* que apresenta de forma justa e crítica, de modo convincente. (O próprio Heidegger rejeitou esta visão primeira da temporalidade em seu último trabalho. Ver, por exemplo, “Temps et Être” in *Questions IV, Classiques de la Philosophie*, Gallimard, 1976.) Não há possibilidade de tornar claras a posição de Heidegger e a crítica de Foucault sem escrever um livro sobre a segunda parte de *Ser e Tempo*; que o leitor esteja advertido.

72 *Les Mots et les Choses*, p. 343.

fundamentalmente recuado em relação a este recuo das coisas e é por aí que elas podem fazer pesar sua sólida anterioridade sobre o imediato da experiência originária.⁷³

Mas como todas as tentativas de relacionar o positivo com o fundamental (aqui o começo temporal e a clareira "temporalizante" como dois tipos de fonte ou origem), de modo a fazer da limitação factual o solo de sua própria possibilidade (neste caso fazer as práticas históricas considerarem a história como fonte de seu próprio começo), conduz a uma solução instável. A origem, uma vez recuperada como práticas "historicizantes" do homem, recua de novo, visto que estas práticas se tornam inacessíveis para os pesquisadores. Apesar de o homem ser definido pelas práticas culturais, que estabelecem a clareira temporal na qual os objetos podem ser encontrados — e esta temporalidade ser pré-ontologicamente próxima do homem, já que o é em seu próprio Ser —, ele não pode refletir o que estas práticas são, precisamente porque elas lhe estão próximas demais e assim por demais englobantes. Dessa forma, a temporalidade primordial do homem está "ontologicamente afastada" de seu entendimento. Uma vez que Heidegger iguala a clareira ao Ser (corretamente compreendido), ele pode dizer em "*Carta sobre o Humanismo*": "O Ser está mais afastado do que todos os entes e, contudo, mais próximo do homem do que cada ente."⁷⁴

Na interpretação heideggeriana da analítica da finitude, como mostra Foucault com grande acuidade e simplicidade, a origem, isto é, as práticas que constituem a história, recua em direção ao passado. Em seu último trabalho da fase antiga, *Sobre a Essência da Verdade* (1930), Heidegger tenta fornecer um conteúdo cultural e histórico ao horizonte temporal desértico, que em *Ser e Tempo* é descrito como "uma unidade estática pura". Acima de tudo, nem toda cultura tem o sentido da história, por isso surge a questão: quando, exatamente, começam nossas práticas historicizantes? A resposta de Heidegger é que a clareira histórica, que torna possível a história, é, ela mesma, aberta inicialmente pelo questionamento dos primeiros filósofos, os pré-socráticos que inauguram nossa história fazendo interpretações conflitantes do *Sentido do Ser*. "O desvelamento primordial do ente na sua totalidade, a questão concernente ao ente enquanto tal e o começo da história ocidental são a mesma coisa; ocorrem juntos num 'tempo' incomensurável que abre primeiramente a possibilidade de toda medida."⁷⁵ E não somente a origem, mesmo quando fixada por Heidegger no século VI a.C., continua "incomensurável", mas também começa a recuar em direção ao passado

73 *Ibidem*, p. 343.

74 Heidegger, M. *Basic Writings*. New York, Harper and Row, 1977, p. 210.

75 *Ibidem*, p. 129.

remoto. Alguns críticos apontaram, e Heidegger reconheceu mais tarde,⁷⁶ que a compreensão no Ocidente do ser e da verdade, conforme ele os definiu, já se encontra em Homero. Foucault se justifica, ao perguntar: “(...) se o recuo da origem se dá em sua maior clareza, não é a origem ela mesma que é liberta e remonta a si mesma na dinastia de seu arcaísmo?”.⁷⁷ O esforço para determinar, com precisão, as práticas que inauguram nossa história, longe de nos permitir a elucidação das fontes de nossa cultura, nos mostra como estas práticas recuam, cada vez mais, em direção a um passado longínquo, até tornar-se aquilo que Heidegger chama de “mistério essencial”.⁷⁸

Como poderíamos esperar, dada a lógica da analítica da finitude, Heidegger é finalmente forçado à conclusão de que o homem está condenado ao projeto infrutífero de tentar esclarecer a origem, que neste caso pretende nomear o ser e assim retirar a clareira para fora da floresta, trazendo-a para a luz. De fato, o pensamento inicial de Heidegger chega a afirmar que este erro ontológico é constitutivo do homem. “O homem erra. O homem não cai na errância num certo momento. Ele só caminha na errância.”⁷⁹ O esquecimento inevitável do mistério inevitável do ser, correlato da tentativa de esclarecer a finitude do homem, conduz, segundo Heidegger, ao erro fundamental e desesperado do homem. “*O Dasein* é uma volta à necessidade.”⁸⁰

De acordo com Foucault, na elaboração final da problemática da origem, a fonte do ser do homem é inatingível, e sua verdade pode apenas ser apreendida pelo aprofundamento e pelo fracasso da busca de alguma fonte. Aqui “(...) é traçada a experiência de Hölderlin, de Nietzsche e de Heidegger, para quem o retorno só se dá no extremo recuo da origem ...”.⁸¹ Estes pensadores experimentaram o “rasgo incessante que liberta a origem na medida de seu recuo”.⁸²

Neste estágio, visto que o homem sempre fracassou na busca desta fonte do passado, a única esperança parece estar no futuro. Uma vez que a origem ou o fundamento da história do homem não pode ser um acontecimento empírico do passado que o inaugura, nem um campo temporal desértico, nem um acontecimento “originário”, como as palavras dos pré-socráticos que inauguraram as práticas fundamentais da história, o sentido das origens do homem aparece como aquilo que resta *sempre* à compreensão.

76 *Ibidem*, p. 390.

77 *Les Mots et les Choses*, p. 345.

78 *Basic Writings*, p. 132.

79 *Basic Writings*, p. 135.

80 *Ibidem*, p. 137.

81 *Les Mots et les Choses*, p. 345.

82 *Ibidem*, p. 345.

Quaisquer que sejam as práticas que, no passado arcaico, tenham dado ao homem sua compreensão de Ser e de história, só serão reveladas num futuro igualmente mítico e longínquo. Na opinião de Foucault: “A origem, transformando-se naquilo que o pensamento deve ainda pensar, (...) estaria (sempre) prometida num iminência sempre mais próxima, nunca acabada. A origem é então aquilo que está retornando (...), o retorno daquilo que já começou, a proximidade de uma luz que sempre clareou.”⁸³

Conforme afirma Heidegger em “Carta sobre o Humanismo”, “a essência do homem é muito pouco considerada e não pensada em sua origem, a proveniência essencial é sempre o futuro essencial da humanidade”.⁸⁴ Segundo Heidegger, o pensamento que tenta compreender nosso futuro é um “breve alívio”.⁸⁵ Foucault repete Nietzsche: “Assim, pela terceira vez, a origem se projeta através do tempo; mas desta vez é o recuo no futuro, a injunção que o pensamento recebe e se faz para si mesmo, de avançar em direção aquilo que não cessou de torná-lo possível, de espreitar diante de si sobre a linha sempre recuada de seu horizonte, o momento em que ele veio e de onde vem em profusão”.⁸⁶

Deste modo, a lógica da analítica da finitude fica presevada. O homem descobre que ele não é a fonte do seu próprio Ser — que nunca poderá retroceder até a origem da história — e, ao mesmo tempo, tenta mostrar de um modo “extremamente complexo e confuso”,⁸⁷ que essa restrição não é algo que realmente o limita, mas antes a fonte transcendental da mesma história cuja gênese escapa à investigação empírica.

Conclusão dos duplos

Os três tipos de duplos formam uma série cujos elementos se sobrepõem. A partir do momento em que o homem apareceu como finito, os três duplos tornaram-se estratégias presumivelmente possíveis para conceber esta finitude de modo a preservá-la e ultrapassá-la. Porém, os duplos parecem ter-se exaurido, um a um, pois, segundo Foucault, “é neste espaço estreito e imenso, aberto à repetição do positivo no fundamental, (...) que veremos *sucessivamente* o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo”.⁸⁸

83 *Ibidem*, p. 343.

84 *Basic Writings*, ps. 203-204.

85 *Ibidem*, p. 138.

86 *Les Mots et les Choses*, p. 343.

87 *Ibidem*, ps. 343-344.

88 *Ibidem*, p. 326. (O grifo é nosso.)

No início, os filósofos e os pesquisadores em ciências humanas se envolveram com várias tentativas de fundamentar o saber, mostrando que o transcendental e o empírico podem ser, no mesmo movimento, idênticos e fundamentalmente diferentes. Porém, eles descobriram que se o homem foi reduzido à dimensão empírica não podemos contar com a possibilidade do saber, e se a ênfase foi colocada exclusivamente do lado do transcendental, não podemos buscar objetividade, nem dar conta da obscuridade e da contingência da natureza empírica do homem. Assim, durante o período em que esta questão ocupou seu pensamento, havia "um jogo interminável de uma referência reduplicada".⁸⁹ Foucault associa esta fase ao positivismo de Comte e ao discurso escatológico de Hegel e de Marx.

Ao cabo de um certo tempo, contudo, esta visão intelectual começou a ser considerada desinteressante, e pensadores mais recentes tentaram produzir um "discurso que não seria nem na ordem da redução nem na ordem da promessa: um discurso cuja tensão manteria separados o empírico e o transcendental, permitindo todavia enfocar um e outro ao mesmo tempo".⁹⁰

Toda a problemática era, desta forma, estabilizada por um tipo diferente de reduplicação na qual o naturalismo e o transcendentalismo coexistiam num equilíbrio ambíguo: Husserl reduplica a atitude natural com a atitude transcendental sem tentar reduzir uma à outra; Heidegger trata o *Dasein* ou as práticas humanas como fato e como condição de possibilidade (óptico/ontológica em sua terminologia) sem considerá-lo uma oposição a ser resolvida; Merleau-Ponty faz do corpo simplesmente aquela entidade ambígua que é ao mesmo tempo um fato e a condição de possibilidade dos fatos. Mas a aceitação da ambigüidade parece anunciar o final desta linha de argumentação.

Enquanto a problemática empírico/transcendental caminha na direção de um final ambíguo, de um impasse, a nova idéia — de que podemos obter clareza sobre o homem sujeitando sua condição factual, intrinsecamente obscura, de elucidar a reflexão filosófica — vai ganhando terreno. Foucault resume esta nova abordagem: "(...) trata-se (agora) não mais da possibilidade de um conhecimento, mas da de um desconhecimento primeiro, não mais do caráter não fundado das teorias filosóficas em face da ciência, mas da retomada, numa consciência clara, de todo esse domínio de experiências não fundadas onde o homem não se reconhece".⁹¹ Esta estratégia, na qual a problemática não é mais opor ciência e filosofia, mas obscuridade e clareza, empregada por Hegel, Marx e Freud, só se torna o tema filosófico juntamente com a fenomenologia de Husserl.

89 *Ibidem*, p. 327.

90 *Ibidem*, p. 331.

91 *Ibidem*, p. 334.

Finalmente, quando esta tarefa infinita de clarificação é considerada uma tarefa sem esperança — o que sempre foi —, aparece um terceiro projeto, ainda mais difícil, de dar sentido àquilo que é irreduzivelmente obscuro e que se torna claro. A abordagem da hermenêutica, que tenta encontrar sentido na história, desenvolve e exaure duas estratégias possíveis igualmente fúteis: retorno total ou recuo absoluto da origem. Por um lado, Hegel, Marx e Spengler pensaram a história como o movimento em direção a uma espécie de acabamento, de preenchimento do verdadeiro significado do homem. Assim, eles consideram o retorno da verdade originária como o fim da história. O pensamento finalmente se apropriaria completamente de sua origem e atingiria a perfeição, para desaparecer quando esgotasse sua própria motivação. Por outro lado, os pensadores como Hölderlin, Nietzsche e Heidegger afirmavam que uma compreensão mais profunda do homem esteve, outrora, presente no passado místico, mas que agora o homem só pode atingir o conhecimento original atentando para o que ele perdeu — atentando para a origem como ausência pura. A origem está próxima apenas na proporção do sofrimento causado pela sua extrema recessão, e, no limite, a origem e o homem podem ser esquecidos completamente. Ambos os pontos de vista, em seu preenchimento ou desespero, terminam por aniquilar o homem e a história. Para compreender seu próprio significado, o homem deve tocar sua origem, e ainda assim ela lhe escapa.

Em suma: as três estratégias válidas na analítica da finitude para unir o positivo e o fundamental são a redução, a clarificação e a interpretação. Embora aspectos das três estratégias possam ser encontrados em qualquer estágio das ciências humanas, cada estratégia torna-se o centro de sérias atenções e é desenvolvida até que seu caráter autodestruidor se torne óbvio e os pensadores sérios percam o interesse por esta questão.

Esta é a formulação final das estratégias de Foucault, que se tornou, primeiramente, disponível para os pensadores dos séculos XIX e XX em sua pesquisa que busca “fundar filosoficamente a possibilidade do saber”, “quando toda a episteme ocidental desequilibrou no final do século XVIII”.⁹² Esta análise pode ser considerada um teste do método arqueológico de Foucault. Sem dúvida, a pesquisa das possibilidades de permutações, permitidas pela episteme, nos dá uma visão sinóptica surpreendente do caminho tortuoso destes dois séculos de pensamento complexo e confuso. Ainda, antes de nossa avaliação final, devemos perguntar se e como Foucault, em sua própria tentativa de reflexão metodológica, consegue quebrar cada um dos impasses que ele revelou como inerentes ao humanismo moderno. Um discurso livre dos duplos ofereceria nova esperança para uma compreensão dos seres humanos. O próprio Foucault nos ensinou, entretanto,

92 *Ibidem*, p. 346.

que um discurso que reproduz os duplos ainda deve ser baseado numa aceitação sutil do homem, ou num movimento desorientado ainda mais profundo, e deveria ser abandonado logo ao surgir, em vez de perseguido através de uma nova série de mudanças, de reformulações ainda mais sutis e autodestrutivas. No próximo capítulo, analisaremos a tentativa explícita de Foucault de dar uma abordagem teórica ao seu método arqueológico, e, no último capítulo da parte I, discutiremos esta teoria semi-estruturalista que se depara com problemas análogos àqueles que Foucault tão claramente vê nas ciências do homem.

Capítulo III

Em Direção a uma Teoria da Prática Discursiva

Uma fenomenologia para pôr um fim a todas as fenomenologias

Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault argumenta, convincentemente, que as ciências do homem, assim como seus precursores clássicos, não poderiam formular uma teoria compreensível dos seres humanos e estão condenados, do mesmo modo, à “desintegração”. Contudo, nesta fase de seu pensamento, ele não considera que dificuldades como estas poderiam remeter ao questionamento da tentativa de alcançar uma compreensão teórica dos seres humanos. Assim como Kant, que acordou do seu sonho dogmático e deduziu as categorias que deveriam colocar a física no seu devido lugar, Foucault deseja acordar-nos do nosso “sono antropológico” com o intuito de nos abrir os olhos para um estudo bem-sucedido dos seres humanos. Ele se engajou em “um empreendimento pelo qual (ele tenta) desnudar as últimas sujeições antropológicas; empreendimento que almeja, em troca, demonstrar como estas sujeições puderam se formar”.¹ Já vimos o novo método foucaultiano na análise do processo das ciências do homem; em *Arqueologia do Saber*, Foucault apresenta seu novo método detalhadamente e esboça a teoria do discurso em que se baseia.

Após uma década de atividade acadêmica, durante a qual reavaliou a loucura e a medicina, debilitando os fundamentos das ciências do homem, Foucault dedicou-se, por algum tempo, à reflexão sobre as novas técnicas tão interessantes por ele desenvolvidas, e concluiu que, ao longo de sua análise,

1 *Archéologie du Savoir*, p. 25.

havia descoberto um vasto território não delimitado — “um domínio que ainda não havia sido objeto de análise ...”² “Irredutível às interpretações e às formalizações”, este domínio é inacessível tanto aos saberes derivados das ciências do homem que tomam um significado sério, isto é, a hermenêutica, quanto àqueles que abandonam completamente o significado, isto é, o estruturalismo. O tratado metodológico de Foucault, *Arqueologia do Saber*, apossa-se deste novo domínio e expõe o instrumento necessário à sua exploração.

Ao contrário da maioria dos territórios desconhecidos, este nos é tão próximo, que se torna muito difícil encontrá-lo. Foucault aí chegou através de uma série de etapas em que tenta traçar, com objetivo pedagógico, um círculo que vai das formações discursivas aos enunciados, e destes às formações discursivas. Tentaremos ordenar estas etapas numa seqüência lógica.

Refletindo sobre a análise do discurso, Foucault afirma ser seu “tema central”³ — o *enunciado* — um tipo de função lingüística até então desconhecido. O enunciado não é nem uma enunciação, nem uma proposição, nem uma entidade psicológica ou lógica, nem um acontecimento ou uma forma ideal.

Os enunciados não são proposições, uma vez que uma mesma oração, com o mesmo sentido, pode representar diferentes enunciados, isto é, apresentar diferentes condições de verdade, dependendo do contexto em que está inserida. A identidade do enunciado é

relativa e oscila segundo o uso que se faz do enunciado e do modo como é manipulado (...) Numa certa escala da macro-história, pode-se considerar que uma afirmação como “as espécies evoluem” forma o mesmo enunciado tanto em Darwin quanto em Simpson; a um nível mais refinado e em se considerando os campos de utilização mais limitados (o “neodarwinismo” em oposição ao sistema darwiniano propriamente dito), deparamo-nos com dois enunciados diferentes. A constância do enunciado, a manutenção de sua identidade através dos acontecimentos singulares das enunciações, seus desdobramentos através da identidade das formas, tudo isto é função do *campo de utilização* em que se encontra investido.⁴

Por outro lado, os enunciados também não são enunciações. Pois, enunciações diferentes entre si podem ser repetições de um enunciado idêntico, como, por exemplo, quando uma aeromoça explica os procedimentos de segurança de uma linha aérea em diferentes idiomas. Realmente, o enunciado não é nem mesmo uma entidade gramatical restrita a orações. Mapas podem ser um enunciado quando usados como representações de uma área geográfica; até uma fotografia do teclado de uma máquina de datilografar pode ser um enunciado, se aparecer num manual como uma representação do modo uniforme no qual as letras de um teclado estão arrumadas.

2 *Ibidem*, p. 270.

3 *Ibidem*, p. 150.

4 *Ibidem*, p. 137.

Foucault argumenta, além disso, que os enunciados também não são atos discursivos, mas admite que estava errado em considerá-los como diferentes dos “atos discursivos” descobertos e catalogados pelo filósofo inglês, John Austin, e sistematizados na teoria do ato discursivo de John Searle.⁵ Realmente, a comparação de Foucault sobre os enunciados e os atos discursivos de Searle pode ser altamente elucidativa. Searle observa que os atos discursivos têm um significado literal, independente dos outros níveis de possível interpretação. Foucault também defende a idéia de que os enunciados são desempenhos que podem ser considerados a partir de seu valor próprio, desvinculado tanto da possível ambigüidade das orações usadas na sua formulação (tais orações ambíguas são comentadas nos textos), quanto dos fatores de causalidade implicados na enunciação (tais fatores de causalidade são estudados através da hermenêutica, por exemplo, na psicanálise da vida cotidiana).

A polissemia — que autoriza a hermenêutica e a descoberta de um outro significado — refere-se à oração e aos campos semânticos que ela emprega; um único e mesmo grupo de palavras pode dar lugar a vários significados e a várias construções possíveis; ele pode, então, ter aí, entrelaçados ou alternados significados diferentes, mas sobre uma base enunciativa que permanece idêntica. Da mesma maneira, a repressão de um certo desempenho verbal por um outro, sua substituição ou sua interferência são fenômenos que pertencem ao nível da formulação (...); mas o enunciado propriamente dito não concerne a este desdobramento ou a esta repressão.⁶

Searle e Foucault concordam que a existência de um significado literal nos isenta do aprofundamento da busca de um significado profundo.

5 Foucault observa a enorme semelhança entre os enunciados e os atos discursivos — “Não se pode dizer que ele enunciou por toda a parte onde se pode reconhecer e isolar um ato de formulação — alguma coisa como este *speech act*, este ato “illocutório” do qual tratam os analistas ingleses?” (*Archéologie du Savoir*, p. 110) —, mas ele nega a equivalência entre os enunciados e os atos discursivos, usando o argumento errôneo de que diversos tipos de enunciados, tais como descrições ou solicitações, podem ser componentes de um único enunciado complexo e ainda assim permanecerem enunciados; enquanto que, de acordo com Foucault, os atos discursivos não podem ter outros tipos de atos discursivos como seus componentes. “(...) freqüentemente é necessário mais de um enunciado para efetuar um *speech act*: sermão, prece, contrato, promessa, demonstração exigem, na maior parte do tempo, um certo número de fórmulas distintas ou de frases separadas — será difícil reivindicar para cada uma delas o estatuto de enunciado com o pretexto de que todas elas são atravessadas pelo mesmo e único ato illocutório” (*Archéologie du Savoir*, ps. 110-111).

Searle, entretanto, contestou esta diferença entre os atos discursivos e os enunciados, e observou, numa carta a Foucault, que também é possível encontrar, na teoria do ato illocutório, um tipo de ato discursivo, por exemplo, uma afirmação que faça parte de um outro ato discursivo, como uma promessa. Sua objeção foi aceita por Foucault: “Quanto à análise dos atos discursivos, concordo inteiramente com as suas observações. Eu estava errado em dizer que os enunciados não eram atos discursivos, mas dizendo isto eu queria destacar o fato de que os considero sob um ângulo diferente do seu” (carta de Foucault a Searle, 15 de maio de 1979).

6 *Archéologie du Savoir*, p. 144.

Para situar o enunciado, o arqueólogo necessita apenas aceitá-lo no seu próprio contexto e colocá-lo no contexto real de outros enunciados superficiais. Entretanto, Searle está interessado em como o ouvinte *compreende* o ato do discurso. Isto exige mais do que situá-lo entre outros atos discursivos. Para compreender um ato discursivo, o ouvinte deve considerá-lo num contexto específico e contra um fundo composto por práticas que não são meramente outros enunciados.⁷ Foucault pressupõe a existência de um tipo de comunicação direta e familiar, mas não se interessa por isto.

7 Determinar as analogias e as diferenças existentes entre a arqueologia e a gramática transformacional permite compreender melhor a noção de "interdependência" entre as práticas sociais não-discursivas e as formações discursivas autônomas, tal como definido por Foucault. Na teoria de Chomsky, certas regras gerais determinam que encadeamentos de palavras, num dado idioma, podem ser produzidos ou considerados como oração gramatical. Entretanto, as regras de formação ou a *competência* lingüística, evidenciadas pela descoberta de certos princípios de regularidade que são considerados e ditos como gramaticalmente corretos, não são suficientes para explicar que tipos de orações são realmente produzidos e considerados como corretos. Para explicar que não se produzem jamais todos os tipos possíveis de orações gramaticais — que não seriam compreendidos se o fizéssemos —, Chomsky faz um apelo às limitações extralingüísticas do processo mental, tais como a capacidade de memória, a fadiga, a capacidade de atenção, que contribuem para restringir o desempenho do locutor aos tipos de orações gramaticais que ele pode efetivamente produzir e compreender. Em um outro nível, a arqueologia, ao considerar como campo de possibilidades um domínio particular de desempenho lingüístico, nos explica por que certos tipos de atos discursivos, apesar de aceitáveis de um ponto de vista lingüístico, não são produzidos numa certa época por não se lhes atribuir um valor sério. Para compreender esta limitação imposta ao desempenho lingüístico, podemos nos referir às regras de formação da arqueologia, que tratam daquilo que poderíamos denominar *competência séria*. Estas regras de competência que regem a prática discursiva são, exatamente como as regras sintáticas generativas de Chomsky, autônomas, desprovidas de significação e restritivas; sua única função é de excluir certos enunciados possíveis já que podem não ser sérios e, deste modo, desimpedir "um espaço branco, indiferente, sem interioridade nem promessa" (*Archéologie du Savoir*, p. 54).

Esta restrição à competência séria requer, por seu turno, uma versão arqueológica da noção de desempenho. É necessário, então, considerar as práticas não-discursivas como variáveis (análogas às variáveis psicológicas de Chomsky) que contribuem para limitar ainda mais a produção do discurso. Estes fatores sociais teriam então apenas uma função restritiva. Em nenhum caso eles poderiam influenciar as regras que determinam quais tipos de enunciados podem ser levados a sério em uma dada época. Sua única função seria a de restringir mais ainda a rarefação produzida por estas regras de formação. Reconhecendo esta semelhança entre a arqueologia e a gramática transformacional, Foucault a ela se refere de maneira bastante dúbia: "(...) atacando-se, na massa das coisas ditas, um enunciado definido como função de realização do desempenho verbal (a arqueologia) se separa de uma pesquisa que privilegiaria o campo da *competência* lingüística: enquanto que uma tal descrição constitui, para definir a aceitabilidade dos enunciados, um modelo gerador, a arqueologia tenta estabelecer, para definir as condições de sua realização, as regras de formação; daí, entre estas duas formas de análise, um certo número de analogias mas também de diferenças (particularmente, para aqueles que se referem ao nível possível de formalização)" (*Archéologie du Savoir*, ps. 269-270).

Torna-se claro agora por que Foucault pôde escapar à questão da identidade dos enunciados e dos atos discursivos. Seu interesse é, realmente, completamente diferente do de Austin e Searle. Ele não está preocupado com os atos discursivos cotidianos. Conseqüentemente, ele não se interessa pela teoria do ato discursivo — a tentativa de exercitar as regras que regem a produção de cada tipo do ato discursivo. Ele também não está interessado na maneira pela qual um contexto local, pragmático, e um fundamento de práticas não discursivas determinam as condições de satisfação dos atos discursivos comuns, tais como a afirmação “o gato está no capacho”, ou o pedido “por favor, feche a porta”. Além disso, Foucault está interessado justamente naqueles tipos de atos discursivos que estão separados da situação local de asserção e do fundamento do dia-a-dia a fim de constituir um campo relativamente autônomo. (Exatamente tão autônomo quanto o tema de discussão posterior.) Tais atos discursivos ganham sua autonomia depois de serem aprovados numa espécie de teste institucional, como regras do argumento dialético, interrogatório inquisitório, ou confirmação empírica. “É possível que se diga sempre a verdade no espaço de uma exterioridade selvagem; mas só se está dentro da verdade ao se obedecer às regras de uma ‘polícia’ discursiva que se deve reativar a cada um de seus discursos”.⁸

Passando pelos testes apropriados, os enunciados podem ser compreendidos por um ouvinte informado como sendo verdadeiros no sentido de não haver necessidade de se fazer referência ao contexto familiar, no qual o enunciado foi proferido. Esta espécie exótica de ato discursivo floresceu de uma forma especialmente pura na Grécia, por volta do ano 300 a.C., quando Platão tornou-se explicitamente interessado nas regras que capacitavam os oradores a serem considerados com seriedade e inventou a teoria pura, ao extrapolar a independência relativa do contexto de tais atos discursivos para uma independência total. É claro, porém, que qualquer cultura, cujos métodos permitam oradores privilegiados a se expressar com uma autoridade que ultrapasse os limites de sua situação pessoal e de seu poder, pode constituir um tema do estudo arqueológico. Em qualquer ato discursivo deste tipo, um sujeito autorizado afirma (escreve, pinta, diz), com base num método aceito, que se trata de uma reivindicação direta de verdade.

Esta justificativa sistemática e institucionalizada da afirmação de que certos atos discursivos são uma verdade da realidade está inserida num contexto, no qual verdade e falsidade sofrem conseqüências sociais sérias. A fim de evitar a tendência enganadora de Foucault de se referir ao subconjunto atípico de enunciados que lhe interessa como *enunciados* simplesmente, chamemos estes atos discursivos especiais de *atos discursivos sérios*. Qualquer ato discursivo pode ser sério, se alguém fizer o levantamento dos

8 Foucault, M. *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, p. 37.

procedimentos necessários de validação — a comunidade de especialistas etc. Por exemplo, “vai chover” é normalmente um ato discursivo do cotidiano com apenas um significado local, mas pode ser também um ato discursivo sério se expresso verbalmente pelo porta-voz do Serviço Nacional de Meteorologia, como uma consequência de uma teoria meteorológica geral. Como podemos ver na Parte II, Foucault afirma que nossa cultura tem a tendência de converter, cada vez mais, os nossos atos discursivos do dia-a-dia em atos discursivos sérios. Segundo Foucault, isto é a manifestação de uma vontade de verdade, que não “cessa de se reforçar, de se tornar mais profunda e mais incontornável”.⁹

O método da justificação e refutação confere a estes atos discursivos sérios a pretensão de se constituírem em saber e os torna objetos a serem estudados, repetidos e transmitidos. Entre todas as coisas ditas, esboçadas e rabiscadas, tais afirmações sérias são relativamente raras, e é exatamente devido à sua raridade, e porque elas pretendem ganhar um sentido sério, que elas são tratadas com carinho: “(...) os enunciados não (são) como o ar que respiramos, uma transparência infinita; mas coisas que transmitimos e conservamos, que têm um Valor, e das quais procuramos nos apropriar; (...) coisas que desdobramos não somente pela cópia ou tradução, mas pela exegese, o comentário e a proliferação interna do sentido”.¹⁰

Foucault não está interessado em discutir o comentário que tais atos discursivos sérios evocam, nem em colecionar e formalizar os conjuntos de assertivas cujas pretensões à verdade tenham sido verificadas. Trata-se, no primeiro caso, de uma tarefa de um certo tipo de exegéticos; e, no último, de uma tarefa de filósofos da ciência que buscam racionalizar as disciplinas bem-sucedidas. Foucault também não está interessado no modo pelo qual oradores sérios e ouvintes entendem-se mutuamente em ocasiões específicas. Não há dúvida de que Foucault concordaria com os escritores, de Wittgenstein passando por Kuhn e até Scarle, de que o entendimento específico dos atos discursivos específicos envolvem uma partilha de práticas básicas já estabelecidas, uma vez que ninguém pode jamais afirmar, na sua totalidade, o que está querendo dizer, com a finalidade de excluir, *a priori*, qualquer possibilidade de mal-entendido.

Ao escrever *Arqueologia do Saber*, entretanto, Foucault se mostra interessado exclusivamente nos atos discursivos sérios, cujas regularidades se apresentam através de suas relações com outros atos discursivos do mesmo ou de outros tipos — que ele denomina de formações discursivas —, pois tais formações discursivas passam por transformações graduais e algumas vezes abruptas, mas sempre regulares. Obedecendo a seus interesses, Foucault desenvolve em *Arqueologia do Saber* um método que lhe permite evitar

9 *Ibidem*, p. 21.

10 *Archéologie du Savoir*, p. 157.

considerar as condições “internas” que regulam o entendimento do ato discursivo e focar apenas o que foi realmente dito ou escrito, e como isto se enquadra na formação discursiva — o sistema relativamente autônomo dos atos discursivos sérios no qual ele foi produzido.

Estudar as formações discursivas exige uma dupla redução. O investigador deve não só colocar entre parênteses as reivindicações de *verdade* dos atos discursivos sérios que ele está investigando — redução fenomenológica de Husserl —, como também colocar entre parênteses as reivindicações do *significado* dos atos discursivos que estão sendo estudados por ele; isto é, ele deve permanecer neutro não apenas quanto à fundamentação da pretensa verdade de um enunciado, como quanto ao fato de que cada tipo de pretensão à verdade tem, pelo menos, um sentido, e, mais genericamente, se a noção de uma pretensão a um contexto independente da verdade é coerente.

Em *Nascimento da Clínica*, vimos um exemplo de colocação entre parênteses da pretensão ao sentido: é o comentário de Foucault sobre a descrição de Pomme, de uma mulher que ficou imersa em banhos por dez meses e que teve vários dos seus órgãos expelidos. Em *Arqueologia do Saber*, entretanto, o que Foucault está colocando entre parênteses é a noção de significado sério. Não que o arqueólogo não entenda o enunciado como atos discursivos com significado — ele não está colocando entre parênteses, tal qual um adepto do estruturalismo ou do behaviorismo, todo o sentido até que só lhe restem sons que nada querem dizer. Mas o que ele coloca entre parênteses é, precisamente, a pretensão de os atos discursivos sérios enunciarem uma significação séria, para constituírem o que Kuhn denominou “penetrantes e profundos”. Para o arqueólogo, não faz nenhuma diferença se este significado é concebido como um “dom” do sujeito transcendental, como em Husserl, ou se o significado é dado pela colocação da elocução numa totalidade de elocuições que, por sua vez, fazem sentido contra um fundo de práticas comuns interrelacionadas, como em Wittgenstein. Foucault afirma a pretensão dos atos discursivos sérios de serem independentes da verdade, ao manter suas pretensões de inteligibilidade. Ultrapassando Husserl, aborda ambos — referência e sentido — estritamente como fenômenos. “Trata-se de extrair, do exame da linguagem, não somente o ponto de vista do significado (*agora tem-se este hábito*) mas aquele do significante.”¹¹

Fenomenólogos como Husserl e Merleau-Ponty colocaram entre parênteses a legitimidade da pretensão a um contexto independente da verdade, mas nunca deixaram de acreditar no seu *sentido*. E mais, seu empreendimento voltava-se precisamente para o estabelecimento de suas *condições de possibilidade*. Embora Husserl colocasse entre parênteses a hipótese natural segundo a qual os enunciados remetem a objetos transcen-

11 *Ibidem*, p. 146.

dentos, seu objetivo era utilizar esta colocação entre parênteses para estudar e, em última análise, vincular esta pretensão à verdade. Husserl demonstrou ser capaz de apresentar a origem do significado e da verdade nos comportamentos perceptivos do mundo cotidiano, e, então, traçar a transformação teleológica de pretensão à verdade contextual em afirmações de verdade científica, independentes e em pleno desenvolvimento. Este aspecto da fenomenologia de Husserl foi posteriormente explicitado por Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção*. Foucault rejeita as duas tentativas, por serem uma forma de análise da experiência vivida ainda presa ao duplo empírico-transcendental.

Foucault abandona a fenomenologia transcendental e a existência. Assim como Husserl e Merleau-Ponty, ele pretende descrever, nos mínimos detalhes, o quão seriamente as pretensões de verdade aparecem; contudo, sua imparcialidade é duas vezes mais radical do que a deles. Os fenomenólogos desejavam fundamentar a validade dos atos discursivos sérios na percepção, não sem antes fundamentar a percepção e demonstrar a sua soberania em toda a parte em que Foucault tivesse tentado fundamentar a verdade oferecendo um "histórico do referente", como tendo atingido a total imparcialidade fenomenológica: "(...) trata-se, aqui, não de neutralizar o discurso, de torná-lo signo de outra coisa e de atravessar-lhe a espessura para reencontrar o que se encontra silenciosamente aquém; trata-se ao contrário, de mantê-lo na sua consistência, de fazê-lo surgir na complexidade que lhe é própria".¹²

Em outras palavras, Foucault, contrariamente a Husserl e Merleau-Ponty, não considera a sujeição do discurso aos objetos, que lhe são anteriores, algo que necessite ser fundamentado, se os atos discursivos sérios forem tomados com seriedade; ele simplesmente não leva em consideração os atos discursivos sérios. Não só permanece neutro com relação à verdade de toda afirmação séria de verdade (a redução transcendental), como também tem uma posição neutra com relação à necessidade de uma justificativa transcendental de possibilidade das afirmações sérias de verdade (fenomenologia transcendental). Sua dupla redução, por permanecer numa posição neutra com respeito à noção de verdade plena, cria a possibilidade de uma *descrição pura* dos acontecimentos do discurso. "Assim aparece o projeto de uma *descrição dos acontecimentos discursivos* como horizonte para a pesquisa das unidades que aí se formam."¹³

Em seu senso estrito, a própria noção de horizonte pertence ao discurso hermenêutico que o arqueólogo abandona. Além de explicar um *horizonte* de inteligibilidade, Foucault está simplesmente descrevendo um *espaço* lógico aberto no qual um certo discurso se produz. Para abrir este

12 *Ibidem*, p. 65.

13 *Ibidem*, ps. 38-39.

espaço lógico, Foucault retoma a *exegese* de monumentos significativos legados pela humanidade, com os quais tem se ocupado o humanismo tradicional — a construção semi-estruturalista de grupos de elementos sem significado.

(...) hoje em dia, a história é aquilo que transforma os *documentos* em *monumentos*, e que, lá onde se decifravam os traços deixados pelos homens (...), desdobra-se uma massa de elementos que se trata (...) de colocar em relação, e de constituir em conjuntos. Houve um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos (...), dos objetos sem contexto (...), tendia à história e apenas fazia sentido pela restituição de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, hoje em dia, tende à arqueologia — à descrição intrínseca do monumento.¹⁴

Essa descontextualização, que anula o horizonte da inteligibilidade e do sentido caro à hermenêutica, deixa apenas um espaço lógico para as possíveis permutas dos tipos de enunciados. A arqueologia descreve os atos discursivos sérios somente na medida em que eles se inserem dentro deste espaço. “A análise enunciativa é então uma análise histórica, mas que se coloca fora de toda interpretação: às coisas ditas, ela não pergunta o que escondem, o que nelas foi dito e, apesar delas, o não-dito que elas encobrem (...); mas, ao contrário, de que modo elas existem (...), o que significa para elas terem aparecido e nenhuma outra em seu lugar.”¹⁵

A fenomenologia husserliana interessa-se em reconstruir, no espaço de sua redução, qualquer significado que lá estivesse anteriormente. Portanto, seria considerada uma falha não ter conseguido incorporar totalmente o horizonte impensado de significação ao interior de seu *cogito* explícito. Foucault, por outro lado, não está interessado em incorporar em sua análise toda a experiência que atravessa o sujeito nos limites do horizonte. O fato de, em que sua análise, as relações significativas entre os enunciados desaparecerem num conjunto não se contrapõe ao seu método. Como Foucault observa, mesmo a “neutralidade” husserliana pode ser um termo ainda fraco para uma imparcialidade tão radical: “Sem dúvida, mais do que falar de exterioridade, valeria a pena falar de neutralidade; mas esta palavra em si mesma remete muito facilmente a uma suspensão de crença, a um esfacelamento ou a uma colocação entre parênteses de toda posição de existência, já que se trata de reencontrar este exterior onde se distribuísem (...) no seu espaço desdobrado os acontecimentos enunciativos.”¹⁶

14 *Ibidem*, p. 15.

15 *Ibidem*, p. 143.

16 *Ibidem*, ps. 159-160.

Podemos questionar se, de um ponto de vista tão imparcial, identificaríamos atos discursivos a fim de descrever formações discursivas e estudar sua pretensão ao sentido "sério". Foucault, entretanto, afirma que ele não precisa compartilhar da crença daqueles que levam a sério os atos discursivos sérios para colocá-los entre tudo aquilo que é dito e escrito. Ele pode contar com a seriedade daqueles envolvidos no discurso verdadeiro para selecionar e então limitar aquilo que é levado a sério num dado período, para defendê-lo, criticá-lo e comentá-lo. Foucault pode, então, simplesmente estudar os enunciados sérios raros cuidadosamente preservados, e a pleora dos comentários sobre eles.

O último fenomenólogo, duplamente imparcial, pode então determinar aquilo que, para uma dada época, é considerado sério e com sentido, sem que isto seja sério ou faça sentido para ele. Foucault define sua posição repudiando, explicitamente, os três duplos antropológicos: "Se, ao substituir a análise da raridade pela procura de totalidades, a descrição das relações de exterioridade pelo tema do fundamento transcendental, a análise dos acúmulos pela busca da origem, se é um positivista, bem, então eu sou um positivista satisfeito, e concordo facilmente com isto."¹⁷

Foucault se delicia com a liberdade da bagagem filosófica característica das ciências humanas que é proporcionada por este extremo positivismo fenomenológico. E é, realmente, agradável poder compreender e explicar o fenômeno das ciências humanas sem se envolver em debates sérios e contradições que tais explicações científicas do comportamento humano geram inevitavelmente. Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault demonstrou quão estimulante e edificante pode ser tal empreendimento. Devemos agora examinar detalhadamente o método que capacita Foucault a atingir uma compreensão mantendo esta distância. Só então podemos perguntar que tipo de explicação ele exigiu para seu método, e se esta exigência foi bem fundamentada.

Para além do estruturalismo: das condições de possibilidade às condições de existência

Um aspecto importante dos atos discursivos sérios é que eles não podem existir isoladamente. Em sua discussão daquilo que chama a rede de atos discursivos, Searle afirma que alguns atos discursivos, como votar para presidente, só se tornam possíveis numa rede constituída por outros atos discursivos. Foucault apresenta um ponto de vista similar sobre os enun-

¹⁷ *Ibidem*, ps. 164-165.

ciados. Ao falar daquilo que ele denomina de função enunciativa, que é o que garante a seriedade de um enunciado, ele afirma "exercer-se sem a existência de um domínio associado".¹⁸ A questão central é como tratar esta relação entre os atos discursivos individuais e o domínio que os determina como sérios. Uma vez que ele rejeita a hermenêutica, que pretende compreender as *elocuições* com base num fundamento comum de significado, e a formalização (que deve ser distinguida do formalismo estruturalista), que tenta reconstruir um sistema dedutivo de *proposições* científicas, Foucault afirma, como única alternativa possível, que o domínio no qual os atos discursivos podem ser considerados sérios "não é nem um segredo, a unidade de um sentido escondido, nem uma forma geral e única; é um sistema que obedece a regras".¹⁹

Se os enunciados são unificados em sistemas governados por regras, então deve haver elementos para as regras a serem relacionadas. Este modelo de inteligibilidade é proveniente da *mathesis* da Época Clássica, onde toda organização era compreendida como uma combinação complexa de representações primitivas. Evidentemente, Foucault abandonou a noção de representação tanto em sua forma clássica quanto kantiana, mas a idéia de uma decomposição de um todo em suas partes e suas relações sistemáticas foi mantida. Assim, Foucault chama seu novo método de "análise arqueológica" — "um método de análise (...) liberto do tema antropológico".²⁰

De acordo com Foucault, o objetivo de produzir uma análise da rede de inter-relações dos atos discursivos sérios como um sistema de elementos ordenado por regras de transformação se aproxima do estruturalismo: "Trata-se de desdobrar os princípios e as conseqüências de uma transformação autóctone que está se realizando no domínio do saber histórico. Que esta transformação, os problemas que ela coloca, os instrumentos que ela utiliza, os conceitos que aí se definem, os resultados que ela obtém não sejam, por um lado, estranhos àquilo que chamamos de análise estrutural, é bem possível."²¹

Porém, Foucault observa nesta mesma página que, apesar de seu trabalho não ser oposto à análise estrutural, "não é esta análise que aí se encontra, especificamente, que é colocada em jogo".²² Ele afirma, mais adiante, que "os métodos e os conceitos da arqueologia não poderiam de modo algum ser confundidos com a análise estrutural".²³ Na edição ameri-

18 *Ibidem*, p. 126.

19 Foucault, M. "Réponse au Cercle d'Épistémologie", in *Cahier pour l'Analyse*, nº 9, 1968, p. 29.

20 *Archéologie du Savoir*, p. 26.

21 *Ibidem*, p. 25.

22 *Ibidem*, p. 25.

23 *Ibidem*, p. 266.

cana de *As Palavras e as Coisas*, escrita um ano depois de *Arqueologia do Saber*, ele se torna ainda mais categórico, insistindo que não usou “nenhum dos métodos, nenhum dos conceitos ou termos-chave que caracterizam a análise estrutural”. Qual é esta diferença sutil, porém essencial?

Conforme observamos, há dois tipos de estruturalismo: o estruturalismo atomista, no qual os elementos são completamente especificados independentemente de seu papel desempenhado num sistema, e o estruturalismo holístico, onde cada elemento *virtual* é definido independentemente do sistema, mas onde cada elemento *real* é considerado uma função do sistema global de diferenças, no qual cada elemento está envolvido. Foucault considera, primeiramente, a análise atomista, com seus elementos primitivos definidos independentemente: “À primeira vista, o enunciado aparece como um último elemento, impossível de ser decomposto, suscetível de ser isolado nele mesmo e capaz de entrar num jogo de relações com os outros elementos semelhantes a ele (...) Átomo do discurso.”²⁴ Porém, o arqueólogo é conduzido a distinguir o domínio dos atos discursivos sérios do domínio da gramática, em que os elementos que podem ser isolados — neste caso as classes de palavras — são reunidos em unidades de uma ordem mais elevada de acordo com regras formais abstratas. “Já que a construção gramatical, para se efetuar, só necessita de elementos e de regras (...), não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado que faz parte de uma série ou de um conjunto (...), ele se integra sempre a um jogo enunciativo.”²⁵

Sem dúvida, os atos discursivos sérios não podem ser isolados do conjunto do “jogo enunciativo”. Eles são constituídos como sérios, através das regras correntes de um jogo de verdade específico do qual participam. Foucault chama estes jogos de verdade específicos, cujas estruturas ainda devem ser definidas em detalhe, de campos enunciativos. Ele pode então distinguir claramente seu ponto de vista de todas as formas de estruturalismo atomista que lidam com elementos que podem ser isolados: “De um modo geral, podemos dizer que uma seqüência de elementos lingüísticos só é um enunciado se estiver imersa num campo enunciativo onde ela aparece então como um elemento singular.”²⁶

A arqueologia, então, não tem nada em comum com o estruturalismo atomista; seus elementos são o *produto* de um campo de relações. Sua relação com o estruturalismo holístico, contudo, é muito mais complexa. Foucault analisa, com clareza, este tipo de estruturalismo mais sutil e mais influente, onde todo elemento possível é uma função do sistema, observando que o objetivo do estruturalismo é “definir elementos recorrentes, com suas formas

24 *Ibidem*, ps. 106-107.

25 *Ibidem*, ps. 130-131.

26 *Ibidem*, p. 130.

de oposição e seus critérios de individualização; ele permite estabelecer também leis de construção, equivalências e regras de transformação".²⁷ Porém, uma vez que, para Foucault, os elementos são enunciados ou atos discursivos sérios, se ele tivesse que seguir seu método, teria que ter definido ou identificado o conjunto de atos discursivos sérios possíveis independentemente de qualquer sistema específico, e, então, abandoná-lo a cada sistema específico de atos discursivos, para determinar quais atos discursivos sérios podem ser considerados realmente sérios. Apesar de este projeto poder parecer razoável para um estruturalista preocupado com os elementos sem significado, ele não faz sentido para o arqueólogo que, embora coloque entre parênteses o significado, acredita que os enunciados sejam concebidos pelos seus usuários como tendo um significado.

O arqueólogo acredita que seus elementos — os enunciados — não são apenas *individualizados* por todo o sistema de enunciados, mas que eles só podem ser *identificados* como elementos, apenas num sistema específico em que fazem sentido. E, apesar de Foucault e Searle atribuírem aos atos discursivos uma espécie de "conteúdo informativo" ou de "significação de frases" fixos, só podemos decidir se dois atos discursivos têm o mesmo sentido — quer dizer, se definem as mesmas condições de verdade — em função das palavras que determinam seu conteúdo informativo e do contexto no qual aparecem. Para Searle, cujo objeto são os atos discursivos do cotidiano, este contexto é o fundamento das práticas cotidianas; para Foucault, cujo objeto são os atos discursivos sérios, é o sistema dos outros atos discursivos sérios — as formações discursivas — no qual o ato discursivo específico em questão tem um sentido sério. Deste modo, Foucault, assim como os estruturalistas holísticos, afirma que a *individualização* do enunciado se faz em função de um campo associado. Segundo Foucault, "(...) se o conteúdo informativo e as possibilidades de utilização forem os mesmos, poderemos dizer que temos aqui e acolá exatamente o mesmo enunciado".²⁸ Porém, o holicismo pragmático de Foucault é mais radical do que o holicismo estruturalista. Mesmo a *identidade* de um enunciado depende do uso que dele se faz. Como já vimos, "não apenas esta identidade do enunciado não pode ser, de uma vez por todas, situada em relação à da frase, mas também é, ela mesma, relativa, e oscila segundo o uso que se faz do enunciado e da maneira pela qual ele é manipulado".²⁹

Podemos agora afirmar com precisão que o estruturalismo holístico e o arqueológico diferem entre si e do estruturalismo atomista. O estruturalismo *atomista* identifica e individualiza elementos isolados. Ele nega que o todo é diferente da soma de suas partes. O estruturalismo *holístico* identifica

27 *Ibidem*, p. 262.

28 *Ibidem*, p. 137.

29 *Ibidem*.

os elementos isoladamente e assegura que o sistema determina quais elementos virtuais do conjunto completo serão individualizados como reais. Neste caso, poderíamos dizer que o todo real é menos do que a soma de suas partes virtuais. A *arqueologia holística* afirma que o todo determina aquilo que pode ser considerado até como elemento virtual. O contexto verbal total é mais fundamental do que seus elementos e, portanto, mais do que a soma de suas partes. De fato, não há partes a não ser no interior do campo que os identifica e individualiza.

Exatamente porque não podemos colocar entre parênteses os elementos possíveis do sistema de elementos reais quando se descrevem os atos discursivos sérios, não podemos estabelecer um quadro abstrato de todas as permutações possíveis dos enunciados, mas apenas descrever regras específicas de transformação. Enquanto o estruturalista afirma encontrar leis transculturais, a-históricas e abstratas que definem o espaço total de permutações possíveis dos elementos sem significado, o arqueólogo limita-se a encontrar as regras locais de transformação que num dado período, numa formação discursiva particular, definem a identidade e o sentido de um enunciado. Num sentido estrito, se uma regra é um princípio formal que define as condições necessárias e suficientes às quais um ato discursivo deve satisfazer antes de ser considerado sério, não há regra absolutamente. Ou melhor, as regras que governam o sistema de enunciados não são nada mais do que os modos pelos quais os enunciados são realmente relacionados: "Um enunciado pertence a uma formação discursiva como uma frase pertence a um texto, e uma proposição a um conjunto dedutivo. Mas já que a regularidade de uma frase é definida pelas leis de uma língua e a de uma proposição pelas leis de uma lógica, a regularidade dos enunciados é definida pela formação discursiva ela mesma. Sua pertinência e sua lei formam uma única e mesma coisa."³⁰

Não há sistema completo; não há modo de determinar, antecipadamente, as condições de possibilidade das quais o sistema atual é um exemplo possível. Pode-se apenas descrever sistemas específicos e determinar que tipos de enunciados sérios realmente ocorrem. De fato, a arqueologia é um empreendimento puramente descritivo. Ela tenta "descrever enunciados, descrever a função enunciativa da qual eles são portadores, analisar as condições nas quais esta função se exerce, percorrer os diferentes domínios que ela supõe e a maneira pela qual eles se articulam"^{31,32}

30 *Ibidem*, p. 152.

31 *Ibidem*, p. 151.

32 Às vezes Foucault afirma que o arqueólogo é capaz de determinar quais os enunciados sérios que *podem* realmente ocorrer, ou quais aqueles que *devem* realmente acontecer, porém devemos adiar até um exame posterior a avaliação sobre se este princípio de explicação é legítimo para a arqueologia.

O modo pelo qual Foucault resume estas importantes diferenças é ressaltando que, enquanto o estruturalista estuda as possibilidades, o arqueólogo estuda a existência. "O enunciado não é então uma estrutura (quer dizer, um conjunto de relações entre os elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos), é uma função de existência que pertence propriamente aos signos e a partir da qual pode-se decidir, através da análise ou da intuição, se eles 'fazem sentido' ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signo, e que espécie de ato se encontra efetuado por sua formulação (oral ou escrita)."³³

Podemos concluir que, apesar de haver razões para chamar o método do arqueólogo de *análise*, a partir do momento em que ele lida com "elementos" e "regras", esta forma de análise tem muito pouco em comum com a *mathesis* clássica ou seus prolongamentos e suas variantes estruturalistas modernas. De fato, este método de decomposição em categorias de enunciados dependentes do contexto, mais do que os átomos e as regras de formação passíveis de serem abstraídas, poderiam ser melhor chamadas, segundo Kant, de *analítica*, desde que tentasse descobrir as condições *a priori* que tornam possível a análise praticada em cada disciplina específica, incluindo o estruturalismo.

Mas esta comparação também deve ser especificada. Embora Foucault busque uma descrição das "condições [*a priori*] de emergência dos enunciados"³⁴, não se trata de condições transcendentais formais. "Nada (...) seria mais agradável, e mais inexato, do que conceber este *a priori* histórico como um *a priori* formal, que seria, ademais, dotado de uma história: grande figura imóvel e vazia que surgiria um dia na superfície do tempo, que faria valer sobre o pensamento dos homens uma tirania à qual nada poderia escapar, depois que desaparecesse, de uma só vez, num eclipse, o qual nenhum acontecimento teria prevenido: transcendental sincopal, jogo de formas pestanejantes."³⁵ Exatamente do mesmo modo que não há elementos básicos (reais ou virtuais) onde se funda a análise (de maneira que o método de Foucault não pode ser chamado estruturalista), não há um nível mais elevado de regras transcendentais (vazias) para uma época e, *a fortiori*, nem regras que descrevam, numa forma atemporal, os princípios que conduzem as mudanças efetuadas de uma época a outra.³⁶ Em suma, o método de

33 *Ibidem*, p. 115.

34 *Ibidem*, p. 167.

35 *Ibidem*, p. 169.

36 Esta adesão à descrição das estruturas concretas em termos de condições de existência apresenta uma similaridade marcante com aquilo que Heidegger, em *Ser e Tempo*, chama uma analítica existencial. Porém, aqui também há uma diferença importante. Pois, apesar de Heidegger e Foucault tentarem desengajar e relatar os princípios "fáticos" que estruturam o espaço que dirige a emergência de objetos e sujeitos, o método de Heidegger é hermenêutico ou interno, enquanto o de Foucault é arqueológico ou externo.

Foucault, por não se basear em elementos isoláveis num nível mais baixo, não é uma análise, e, por não ter princípios mais elevados de ordenação, não é transcendental.

Apesar da rejeição das condições de possibilidade e da descoberta das condições de existência, a arqueologia ainda se aproxima do estruturalismo em dois sentidos importantes. Num sentido, sua semelhança — ou seja, a rejeição de qualquer recurso à interioridade de um sujeito consciente, individual, com significado — é compartilhada com tantos outros movimentos (psicanálise, etnologia, lingüística, fenomenologia existencial de Heidegger, “behaviorismo” de Wittgenstein) que é, sem dúvida, uma tendência ao movimento geral para ultrapassar a antropologia da qual o estruturalismo é apenas uma manifestação. Num outro sentido, a similaridade é mais específica e mais óbvia: nem Foucault nem os estruturalistas se interessam em saber se os fenômenos que eles estudam têm o sentido sério suposto pelos participantes. Assim, eles rejeitam a idéia de que, para estudar as práticas lingüísticas, devemos considerar o fundamento das práticas comuns que as tornam inteligíveis característica dos pragmatistas como Dewey, dos fenomenólogos hermenêuticos como Heidegger e dos filósofos da linguagem como Wittgenstein.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger chamou este fundamento “clareira”; mais tarde, ele o chamou de “aberto” e referiu-se à diferença fundamental entre este fundamento prático e a rede de crenças ou enunciados como uma diferença ontológica. Foucault rejeita explicitamente a fenomenologia de Husserl e a hermenêutica de Heidegger ao opor à descrição exegética a exterioridade da atitude arqueológica. O arqueólogo isola categorias de enunciados “para analisá-las numa exterioridade sem dúvida paradoxal, já que ela não remete a nenhuma forma adversa de interioridade. Para considerá-las em sua descontinuidade, sem ter que relacioná-las (...) a uma abertura ou a uma diferença mais fundamental”.³⁷ O que Foucault afirma ter descoberto é um novo domínio de enunciados sérios que, apesar de percebidos como dependentes das práticas não discursivas por aqueles que as utilizam, pode ser descrito e explicado pelo arqueólogo como um domínio autônomo.

O arqueólogo insiste em que não se pode estudar os atos discursivos sérios, virtuais ou reais, isolando-os uns dos outros, mas ele afirma que podemos estudar conjuntos ou sistemas de tais enunciados, isolando-os do fundamento prático. Mesmo o contexto independe deste fundamento. O que importa como um contexto relevante é determinado pelo sistema de enunciados sérios no qual um enunciado particular está sendo usado. “É sobre o fundo de uma relação mais geral entre as formulações, sobre o fundo de toda

37 *Ibidem*, p. 159.

uma rede verbal que o efeito de contexto pode se determinar.³⁸ Assim, o arqueólogo pode estudar a *rede* das práticas discursivas e abordá-la como um conjunto de elementos inter-relacionados enquanto abstrai aquilo que Foucault chamará mais tarde de “tecido espesso” das relações não-discursivas, que forma o fundamento da inteligibilidade do sujeito que fala.

Foucault considera o caráter puramente lingüístico do sujeito e afirma a autonomia do campo de estabilidade e do campo de uso. Exatamente porque os atos discursivos sérios formam um sistema, o arqueólogo pode simplesmente estudar, do exterior, a função enunciativa, isto é, o que quer que faça com que as pessoas num determinado período considerem certos atos discursivos seriamente. Foucault, assim como um estruturalista, afirma que esta função é *uma função apenas de outros atos discursivos sérios*. Vistos do interior, os enunciados parecem ter um sentido sério apenas contra um fundamento de práticas científicas e não científicas; porém, visto do exterior, este fundamento de práticas comuns não representa nenhum papel essencial ao determinar quais os atos discursivos, em qualquer dado momento, serão considerados como tendo sentido sério. O que confere seriedade aos atos discursivos tornando-os enunciados é seu lugar na rede de outros atos discursivos sérios e nada mais.

Foucault está certamente correto quando argumenta que os enunciados, tais como “as espécies evoluem”, só têm sentido numa formação discursiva que especifica suas condições de verdade. Porém, não se pode concluir desta dependência contextual que os atos discursivos sérios devem sua seriedade apenas a esta rede de práticas discursivas. Tal conclusão estruturalista confunde as condições necessárias com as condições suficientes. As próprias pesquisas de Foucault dirigiram-no à recusa desta conclusão ilógica. Na época da arqueologia, contudo, o que Foucault compartilha com os estruturalistas é o fato de isolar e objetivar um domínio privilegiado de investigação teórica — um domínio que deve ter sua própria ordem autônoma.

A análise das formações discursivas

A fim de testar a possibilidade de uma disciplina situada entre o domínio das práticas não-discursivas comuns e aquele das disciplinas formalizadas, como a matemática e algumas ciências naturais, Foucault escolhe testar o novo método arqueológico no conjunto de enunciados que constituem as assim chamadas ciências do homem. Se este domínio pudesse ser traçado, analisado e explicado como um domínio autônomo apenas pelo uso da descrição pura, sem apelar para o significado ou a formalização, então a

38 *Ibidem*, p. 129.

arqueologia poderia ser uma contribuição para uma nova disciplina. Poderíamos esperar que tal disciplina, ao se desligar da compreensão do senso comum, pudesse ser o primeiro passo em direção a uma teoria bem-sucedida de um aspecto importante dos seres humanos.

Foucault propõe começar como um empirista puro, selecionando como dados brutos um conjunto daquilo que era considerado atos discursivos sérios durante um dado período. (Provavelmente, a tarefa de pré-seleção foi realizada pelos curadores da Biblioteca Nacional. O fato destes arquivistas já terem tomado uma decisão sobre o que é sério e terem aplicado sua própria classificação ao *corpus* resultante, baseados em suas práticas discursivas e não-discursivas, não constitui problema para Foucault. O arqueólogo não considera este conjunto original de enunciados nem a classificação concomitante em disciplinas como algo que tenha um valor em si; ao contrário, os enunciados apenas fornecem os dados brutos para uma sistematização independente.)

Uma vez que colocamos duplamente entre parênteses os atos discursivos sérios, de modo a não podermos apelar para seu significado e verdade, e, portanto, evocar os processos de pensamento dos grandes pensadores nem o progresso da ciência em direção ao saber, necessitamos de um novo modo de sistematização do discurso. De fato, de acordo com Foucault, as unidades tradicionais fracassam até mesmo em seus próprios termos. Ele observa que não há uma característica essencial a nenhuma disciplina, definida pela maneira tradicional, que permaneça a mesma durante a evolução. As disciplinas não descrevem, de modo definitivo, através dos tempos, seus objetos, seus tipos de descrição, aqueles que as praticam legitimamente, seus conceitos e métodos; até mesmo num período dado, os objetos de uma ciência sofrem constantes transformações, permutas e substituições.

Foucault não é o primeiro a evocar este problema. Wittgenstein diria que as disciplinas não estão isentas da verdade geral de que nós não classificamos objetos, sejam eles cadeiras e jogos ou botânicos e físicos, identificando uma essência ou uma lista de aspectos essenciais. Percebemos, antes, "uma rede densa de semelhanças que se recortam e se imbricam umas nas outras: são ora semelhanças gerais, ora semelhanças particulares". Nossos conceitos, afirma Wittgenstein, são como um fio feito de fibras. "A força do fio não reside no fato de que alguma fibra percorre toda a sua extensão, mas no entrecruzamento de várias fibras." Em vez de uma definição, então, obtemos esta "semelhança familiar" ao selecionarmos um exemplo claro e organizarmos outros casos semelhantes a este exemplo.³⁹

39 Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell Publishers, 1953, ps. 32-49.

Historiadores da ciência, como Thomas Kuhn, que enfocaram as descontinuidades, tiveram que enfrentar, como Foucault, o problema de dar conta da unidade através da mudança. A solução de Kuhn, influenciada por Wittgenstein, consiste em introduzir a noção de paradigma — um modelo exemplar de trabalho bem-sucedido — e tentar dar conta da unidade de uma comunidade científica, com seus objetos, métodos etc., em termos de uma adesão coletiva a tal paradigma mais do que sua adesão a um conjunto específico de crenças.

Curiosamente, Foucault não se refere à descrição paradigmática de Kuhn, o que pareceria estar dirigindo o problema da unidade de um corpo de conhecimento, ao evitar tanto o recurso hermenêutico a uma referência comum escondida quanto a tentativa formalista de encontrar condições de identidade necessárias e suficientes. Isto, talvez, porque naquela época ele, assim como muitos outros leitores de Kuhn, tenha compreendido um paradigma como um conjunto de crenças, um quadro geral conceitual, comum a todos aqueles que praticam uma dada disciplina. Numa entrevista posterior à *Arqueologia do Saber*, Foucault parece não fazer distinção entre sistematicidade, forma teórica e paradigma.⁴⁰ Assimilando, deste modo, a proposta promissora de Kuhn a uma posição familiar, Foucault é conduzido a aceitar, como única explicação possível, uma definição mais tradicional de disciplinas, baseada num conjunto de regras comuns que regem aquilo que os práticos consideram aceitável. “A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras.”⁴¹ Kuhn, por outro lado, é bastante explícito: “A determinação de um paradigma comum não é (...) a determinação de regras comuns (...). Regras (...) derivam de paradigmas, mas paradigmas podem guiar a pesquisa mesmo na ausência de regras.”⁴²

Sem dúvida, Foucault não afirma que as supostas regras normativas auto-impostas que definem uma disciplina para aqueles que a praticam possam dar conta de sua constância através da mudança de seus objetos e métodos, pois estas regras normativas também mudam. Porém, quando ele chega a propor um princípio de unidade através de descontinuidades que não recorrem às intenções de sujeitos individuais, mais uma vez omite a possibilidade de as unidades disciplinares poderem ser o resultado de práticas comuns não refletidas, e afirma que as unidades devem ser encontradas no nível de um discurso regulamentado por regras.

40 *L'Arc*, nº 70, p. 18.

41 *L'Ordre du Discours*, ps. 37-38.

42 Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1970.

Partindo do pressuposto de que os atos discursivos sérios devem revelar os princípios de sua própria unidade autônoma para um estudo descritivo novo, Foucault deve agora introduzir os utensílios conceituais que o arqueólogo usará para catalogar este novo domínio. A cada etapa da investigação, que mergulha até o cerne das ciências do homem, devemos tomar precauções para garantir que a análise dos atos discursivos sérios evite antigas categorias antropológicas. Foucault toma duas precauções para assegurar a pureza de sua abordagem.

Primeiro, já que a defesa mais segura é uma ofensiva eficaz, ele propõe, como uma estratégia provisória, analisar o próprio discurso cuja influência penetrante tenta evitar: as ciências do homem. Este discurso oferece as vantagens de um “domínio onde as relações correm o risco de ser numerosas, densas e relativamente fáceis para descrever”,⁴³ e é, contudo, um domínio no qual a disciplina não alcançou o estágio de formalização. Deste modo, Foucault estabelece uma análise do “conjunto dos enunciados através dos quais (as) categorias (antropológicas) se constituíram — o conjunto dos enunciados que escolheram para ‘objeto’ o sujeito dos discursos e tentaram desdobrá-lo como um campo de conhecimentos”.⁴⁴

Segundo, as novas categorias para descrever conjuntos de atos discursivos sérios devem ser constantemente contrastadas com os descendentes de ambos os lados do duplo empírico-transcendental: as categorias empíricas utilizadas para explicar as enunciações, e as categorias transcendentais utilizadas para analisar as proposições. Com estas precauções, Foucault introduz suas quatro novas categorias descritivas para a análise das formações discursivas: os objetos, os sujeitos, os conceitos e as estratégias.

Objetos do discurso

A forma mais óbvia de catalogar as formações discursivas seria agrupar os atos discursivos sérios que se referem a um objeto comum. Essa foi a tentativa de Foucault em seu livro sobre a loucura, ao selecionar para o estudo arqueológico os enunciados que tinham por objeto uma experiência particular. Na época da *Arqueologia do Saber*, ele compreendeu que, longe de serem diferenciadas por seus objetos, as formações discursivas *produzem* o objeto sobre o qual falam. A loucura não era, conforme ele afirmou anteriormente, um objeto ou uma experiência limite situada fora do discurso que cada época tentou capturar nos seus próprios termos. Foucault não tenta mais “reconstituir o que poderia ser a loucura em si, que teria ocorrido primeiramente como uma experiência primitiva, fundamental, surda, apenas

43 *Archéologie du Savoir*, p. 42.

44 *Ibidem*, p. 43.

articulada, e que teria sido em seguida organizada (traduzida, deformada, travestida, reprimida talvez) pelos discursos...⁴⁵

Antes, Foucault compreende que “a doença mental foi constituída pelo conjunto daquilo que foi dito no grupo de todos os enunciados que a nomeavam, recortavam, descreviam, explicavam, contavam seus desenvolvimentos, indicavam suas diversas correlações, julgavam-na e eventualmente emprestavam-lhe a palavra, articulando, em seu nome, discursos que deviam passar por seus”.⁴⁶ Segue-se daí que, para Foucault, “não se trata de interpretar um discurso para fazer, através dele, uma história do referente”.⁴⁷

Talvez, então, a unidade do campo de investigação dependa das condições transcendentais que definem a objetividade do discurso, e, assim, regulam a produção dos objetos transcendentais. Porém, este movimento kantiano do empírico para o transcendental também não consegue captar o fenômeno. Nem um objeto fixo e unificado, nem as regras transcendentais que governam os significados dados por um sujeito transcendental podem dar conta do objeto sistematicamente em mutação: a loucura.

Foucault resume estas duas opções. A tendência a pensar a linguagem em termos de referente e de palavras que remetem aos objetos deve ser rejeitada. Ele afirma que “as palavras ficam tão deliberadamente ausentes quanto as coisas elas mesmas”.⁴⁸ A arqueologia é, portanto, uma “tarefa que consiste não — não mais — em tratar os discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos sobre os quais falam”.⁴⁹ Uma vez que “não se pode falar em época alguma não importa de que”,⁵⁰ trata-se de encontrar uma forma de falar do “espaço onde diversos objetos se perfilam e continuamente se transformam”.⁵¹

Como devemos falar deste espaço? Primeiramente, a análise de Foucault parece ser uma versão concreta e restrita das opiniões gerais compartilhadas por Wittgenstein e Heidegger. Os três pensadores sustentam que toda uma constelação de práticas permite àqueles que as utilizam diferenciar e falar dos objetos. Foucault até mesmo enfatiza a importância das práticas sociais não discursivas em sua lista de relações que tornam possível escolher os objetos e conferir-lhes uma dimensão de realidade pública. “Essas relações são estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modo

45 *Ibidem*, p. 64.

46 *Ibidem*, p. 45.

47 *Ibidem*, p. 64.

48 *Ibidem*, p. 66.

49 *Ibidem*, ps. 66-67.

50 *Ibidem*, p. 61.

51 *Ibidem*, p. 46.

de caracterização.”⁵² Do mesmo modo que outros pensadores interessados nas práticas fundamentais que tornam a objetividade possível, ele ressalta que este espaço, no qual os objetos podem ser encontrados, não pode ser identificado através da análise conceitual dos objetos que ele produz: “(...) estas relações não estão presentes no objeto; não são elas que são desdobradas quando se faz a análise (...) Elas não definem sua constituição interna mas aquilo que lhe permite (...) de ser colocado num campo de exterioridade.”⁵³

Pode parecer que Foucault aplica esta teoria geral da importância das práticas fundamentais às funções enunciativas que possibilitam a existência dos atos discursivos sérios e seus objetos. Foucault, contudo, procede com o movimento estruturalista que distingue nitidamente sua opinião sobre as práticas fundamentais da de Wittgenstein e Heidegger. Apesar de estar perfeitamente consciente de que as práticas não-discursivas desempenham um papel na “formação” dos objetos, Foucault insiste em que o papel principal é desempenhado por aquilo que ele chama *relações discursivas*. Estas relações não são as relações lógicas e retóricas estabelecidas entre as proposições, mas, supõe-se, aquelas relações que se estabelecem entre os atos discursivos utilizados em contextos específicos para realizar certas ações. Conforme Foucault afirma: “(as relações discursivas) estão de algum modo no limite do discurso: elas lhe oferecem os objetos dos quais ele pode falar (...), elas determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar de tais e tais objetos, para poder tratá-los, nomeá-los, analisá-los, classificá-los, explicá-los etc.”⁵⁴

Para estabelecer o papel especial das práticas discursivas, Foucault explica, primeiramente, que as relações discursivas que permitem a existência de uma referência séria não são nem objetivas nem subjetivas. Elas não são aquilo que Foucault chama *relações primárias* — relações independentes do discurso ou de seus objetos “que podem ser descritas entre instituições, técnicas, formas sociais etc”.⁵⁵ Estas relações também não são *relações secundárias* — encontradas no modo através do qual o sujeito que fala as utiliza para definir reflexivamente seu comportamento. “(...) o que, por exemplo, os psiquiatras do século XIX puderam dizer das relações entre a família e a criminalidade não reproduz (...) o jogo das dependências reais; nem o jogo das relações que tornam possíveis e sustentam os objetos do discurso psiquiátrico.”⁵⁶ Certamente, “as instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos”⁵⁷ têm uma incidência sobre a

52 *Ibidem*, p. 61.

53 *Ibidem*, ps. 61-62.

54 *Ibidem*, p. 63.

55 *Ibidem*, p. 62.

56 *Ibidem*, p. 62.

57 *Ibidem*, p. 212.

seriedade de um discurso e, é claro, os locutores individuais que querem ser considerados seriamente devem falar sobre o tipo de objeto aceito pela comunidade científica à qual pertencem, porém o que determina as normas de seriedade não são as relações reais ou primárias nem as secundárias ou reflexivas, mas a maneira pela qual estas relações primárias e secundárias são organizadas pela prática discursiva. “(...) quando falamos de um sistema de formação, compreendemos não apenas a justaposição, a coexistência ou a interação de elementos heterogêneos (instituições, técnicas, grupos sociais, organizações perceptivas, relações entre discursos diversos), mas sua colocação em relação — e sob uma forma bem determinada — pela prática discursiva.”⁵⁸

Esta teoria, segundo a qual as práticas discursivas têm uma certa prioridade por “estabelecerem” relações entre os outros tipos de relações, é uma das mais importantes porém das menos desenvolvidas em *Arqueologia do Saber*. Qualquer teoria que afirma, por um lado, que a prática discursiva é autônoma, mas, ao mesmo tempo, pretende mostrar que “a autonomia do discurso e sua especificidade não lhe dão, no entanto, um estatuto de pura idealidade e de total independência histórica”,⁵⁹ deve explicar exatamente como as relações discursivas interagem com as primárias e secundárias. Foucault afirma: “Assim se abre todo um espaço articulado de descrições possíveis: sistema das *relações primárias* ou *reais*, sistema das *relações secundárias* ou *reflexivas*, e sistema das *relações* que podemos chamar propriamente *discursivas*. O problema é fazer aparecer a especificidade destas últimas e seu jogo com as duas outras.”⁶⁰ Porém, Foucault, pouco discute sobre isto em *Arqueologia do Saber*. Ele apenas assinala o problema dizendo que “(...) o campo dos enunciados (...) é um domínio prático que é autônomo (apesar de dependente) e que podemos descrever em seu próprio nível (embora seja necessário articulá-lo sobre outra coisa além de si mesmo).”⁶¹

Esta posição é aceitável na medida em que distinguimos a dependência causal da inteligibilidade descritiva. Então podemos compreender o pensamento de Foucault da seguinte maneira: aquilo que foi dito depende da evidência de uma diversidade de fatores não discursivos e não é necessário considerar esses fatores externos para sistematizar, e, desse modo, tornar inteligível a razão pela qual certos tipos de atos discursivos sérios são realizados e outros não. Este tipo de inteligibilidade apenas exige que se encontrem e estabeleçam as regras da prática discursiva. Assim, Foucault pode dizer: “(...) somos remetidos finalmente a uma colocação em relação que caracteriza a prática discursiva ela mesma; e descobrimos assim (...) um

58 *Ibidem*, ps. 95-96.

59 *Ibidem*, p. 215.

60 *Ibidem*, p. 62.

61 *Ibidem*, p. 160.

conjunto de regras que são imanentes a uma prática e a definem na sua especificidade.”⁶²

Mas, como vimos, Foucault parece querer ir além do postulado de que as regras das práticas discursivas têm uma inteligibilidade autônoma. Em sua opinião, as relações discursivas têm um certo efeito sobre todas as outras relações. O melhor exemplo de Foucault do modo pelo qual as práticas discursivas, enquanto dependentes dos fatores não-discursivos, ainda influenciam estes elementos não-discursivos, encontra-se em seu debate sobre a relação do discurso médico com outros fatores que influenciam a prática da medicina. Vimos que em *Nascimento da Clínica* a questão da prioridade do discurso não foi abordada visto que Foucault assumiu que todas as práticas — institucionais, técnicas e políticas, assim como as especificamente discursivas — eram, em qualquer momento dado, manifestações da mesma estrutura subjacente ou do mesmo código. Agora, contudo, ele se distanciou deste estruturalismo histórico e reduziu sua análise à estrutura das práticas discursivas, e ainda mais especificamente às regras que governam os atos discursivos sérios. A questão deve então se colocar: Qual é a relação das regras que governam o discurso médico com as outras forças que afetam a prática da medicina? A resposta de Foucault é que o discurso “utiliza” os vários fatores sociais, técnicos, institucionais e econômicos que determinam a prática médica, deles se apropriando e dando-lhes uma “unidade”. Assim, apesar de o que foi dito depender de outra coisa além de si mesmo, podemos dizer que o discurso dita os termos de sua dependência. O que isto significa pode ser melhor observado se reproduzirmos o exemplo de Foucault em detalhes.

Foucault começa por listar as relações não-discursivas (tanto primárias quanto secundárias) que parecem influenciar o discurso médico:

Se, no discurso clínico, o médico é, alternativamente, o inquisidor soberano e direto, o olho que olha, o dedo que toca, o órgão de deciframento dos signos, o ponto de integração de descrições já feitas, o técnico de laboratório, é porque todo um feixe de relações se encontra em jogo. Relações entre espaço hospitalar como lugar ao mesmo tempo de assistência, de observação purificada e sistemática e de terapêutica, parcialmente provada, parcialmente experimental (...); relações entre o papel do médico como terapeuta, seu papel de pedagogo, seu papel de intermediário na difusão do saber médico, e seu papel de responsável pela saúde pública no espaço social.⁶³

Ele então procede mostrando que aquilo que é novo nas práticas médicas modernas não pode ser o resultado de transformações destas técnicas, instituições ou conceitos:

62 *Ibidem*, p. 63.

63 *Ibidem*, p. 72.

(...) a medicina clínica não deve ser tomada como resultado de uma nova técnica de observação — a da autópsia que era praticada há muito tempo, antes do século XIX; (...) nem como o efeito desta nova instituição que era a clínica hospitalar — que já existia há dezenas de anos na Áustria e na Itália; nem como resultado da introdução do conceito de tecido no *Tratado das Membranas* de Bichat. Porém, como a colocação em relação, no discurso médico, de um certo número de elementos distintos, dentre os quais uns concerniam ao estatuto dos médicos, outros ao lugar institucional e técnico de onde falavam, outros à sua posição como sujeitos que percebem, observam, descrevem, ensinam etc.⁶⁴

Ele conclui (e este é o ponto mais forte de Foucault):

Pode-se dizer que esta colocação em relação de elementos diferentes (dentre os quais alguns são novos, outros preexistentes) é *efetuada* pelo discurso clínico: é ele, enquanto prática, que *instaura* entre eles todo um sistema de relações (...) e, se há uma unidade, se as modalidades de enunciação que ele utiliza ou às quais dá lugar, não são simplesmente justapostas por uma série de contingências históricas, é porque ele *opera de modo constante* este feixe de relações.⁶⁵

O que quer que signifique discurso “instaurador” de um “sistema de relações”, devemos esclarecer que em *Arqueologia do Saber* a assertiva de que o discurso é autônomo não significa apenas que o discurso pode ser tornado inteligível segundo seus próprios termos. É, antes, a afirmação extrema e interessante (mesmo se, em último caso, implausível) de que o discurso unifica todo o sistema de práticas, e que é apenas em termos desta unidade discursiva que os vários fatores sociais, políticos, econômicos, tecnológicos e pedagógicos se reúnem e funcionam de um modo coerente. Esta idéia é surpreendente porque poderíamos pensar que as práticas institucionais seriam já coerentes e unificadas para que as práticas discursivas unificadas se desenvolvessem, ou pelo menos que haveria algumas práticas culturais comuns que são subjacentes ao mesmo tempo às práticas institucionais e às práticas discursivas a fim de que a fusão destes dois conjuntos possa se operar. Exatamente como para Kuhn, aquilo que focaliza e unifica as práticas científicas assim como o discurso científico num único empreendimento é um modelo comum.

Para tornar o ponto de vista estruturalista de Foucault plausível diante de tão óbvias objeções, tomemos um exemplo mais familiar. O funcionamento da universidade depende de um grande número de relações primárias — incluindo as práticas econômicas, políticas, familiares, institucionais, arquitetônicas e pedagógicas —, porém, estes diversos elementos podem coexistir na universidade moderna apenas devido a algo que foi denominado

64 *Ibidem*, ps. 72-73.

65 *Ibidem*, p. 73. O grifo é nosso.

“a idéia de Universidade”. Contudo, este conceito, até certo ponto comum aos administradores, professores e estudantes, é ele mesmo uma “relação secundária” condicionada por algo mais. Este fator final unificador não pode ser descrito em termos objetivos nem mentalistas. É, antes, um modo aceitável de falar (descrever, discursar, demandar, anunciar) que é tomado seriamente num domínio chamado estudos superiores. Este tipo específico de discurso, sem dúvida, é relacionado àquilo que os administradores, professores e estudantes pensam sobre a educação universitária, mas este modo de *pensar* não organiza todos os papéis que constituem o sistema universitário assim como o fazem as várias forças sociais e econômicas. O que organiza as relações institucionais e o pensamento é, finalmente, o sistema de regras que decide qual a espécie de *discurso* sobre educação (e quais os locutores) pode, num dado período, ser considerado seriamente. São estas regras que “regulam” aquilo que pode ser dito seriamente que, por mais estranho que possa parecer à primeira vista, “efetuam” ou “instauram” a vida da universidade tal qual a conhecemos.

É evidente, mesmo que as regras do discurso estabeleçam um dado sistema de relações, que isto não evita as questões sobre o modo pelo qual o discurso e suas regras dependem das práticas sociais e econômicas que eles permitem unificar. Uma universidade moderna não poderia se estabelecer num país com um sistema feudal simplesmente por ensinar a uma elite o modo de falar dos membros de um conselho administrativo. As práticas e as instituições atuais devem, de algum modo, sustentar o discurso. Foucault reconhece que “a arqueologia faz aparecer também relações entre as formações discursivas e domínios não-discursivos”.⁶⁶ Como afirma Foucault, deve haver algo sobre o que o discurso pode ser “articulado”. Assim, podemos perguntar como estes fatores primários afetam o discurso. Seu efeito não pode ser simplesmente uma relação de significação nem de causalidade objetiva. “Estas aproximações não têm o objetivo de esclarecer grandes continuidades culturais, nem de isolar mecanismos de causalidade. Diante de um conjunto de fatos enunciativos, a arqueologia não questiona aquilo que pôde motivá-los (esta seria a pesquisa dos contextos de formulação); também não tenta encontrar aquilo que neles se exprime (tarefa de uma hermenêutica).”⁶⁷ A “articulação” é um tipo de relação *sui generis* com a qual a arqueologia deve lidar. “(A arqueologia) tenta determinar como as regras de formação das quais (um enunciado) emerge — e que caracterizam a positividade à qual ele pertence — podem estar ligadas a sistemas não-discursivos: ela tenta definir formas específicas de articulação.”⁶⁸

66 *Ibidem*, p. 212.

67 *Ibidem*, p. 212.

68 *Ibidem*.

Foucault assegura que “fazer aparecer na sua pureza o espaço onde se desdobram os acontecimentos discursivos não é empreender seu restabelecimento num isolamento que nada poderia ultrapassar; não é fechar-se em si mesmo; é tornar-se livre para descrever nele e fora dele os jogos de relações”.⁶⁹ Contudo, Foucault não explica as relações de articulação em *Arqueologia do Saber*. Ele explica que “se (a arqueologia) mantém em suspenso tal análise causal, se ela quer evitar a conexão necessária para o locutor, não é para assegurar a independência soberana e solitária do discurso; é para descobrir o domínio de existência e de funcionamento de uma prática discursiva”.⁷⁰ Ficamos com a promessa de que a arqueologia nos revelará, por exemplo, “como o discurso médico enquanto prática que se dirige a um certo campo de objetos, que se encontra nas mãos de um certo número de indivíduos estatutariamente designados, que têm enfim que exercer certas funções na sociedade, se articula sobre práticas que lhe são exteriores e que não são de natureza discursiva”.⁷¹

Discutiremos, na segunda parte, o fato de que é somente quando Foucault abandona sua abordagem semi-estruturalista segundo a qual o discurso tem certa prioridade que lhe permite “explorar” as relações não-discursivas, que ele poderá circunscrever o domínio legítimo de funcionamento das práticas discursivas e compreender a maneira singular pela qual o discurso depende de práticas não-discursivas às quais “serve”, alimentando-as e influenciando-as.

As modalidades enunciativas

Exatamente como Foucault pensou, porém erradamente, em *História da Loucura*, que poderia determinar um campo discursivo localizando seus objetos fixos, em *Nascimento da Clínica* ele também acreditou poder isolar as diferentes etapas fixas e homogêneas da medicina, fazendo aparecer a permanência de certos tipos de enunciados, certos modos fundamentais de expressão do sujeito. E, do mesmo modo que uma análise cuidadosa da formação discursiva não revelou um conjunto de objetos bem definido e denso, mas, ao contrário, uma série de rupturas, permutas e transformações, a tentativa de definir um grupo específico de enunciados, como se este grupo constituísse um “grande texto contínuo”, teve que ceder à descrição de um campo de enunciados heterogêneos.

Para compreender a variedade de estilos dos enunciados, Foucault afirmou que o arqueólogo tinha que considerar outras práticas discursivas

69 *Ibidem*, p. 41.

70 *Ibidem*, p. 215.

71 *Ibidem*, ps. 214-215.

sistematicamente em mutação, como, por exemplo, quem tem o direito de fazer enunciados, de onde estes enunciados emanam, e que posição o sujeito do discurso ocupa. No caso da medicina, Foucault teve que descrever, entre outras coisas, como os médicos são reconhecidos, os hospitais organizados, e como muda a posição do médico enquanto observador, interrogador, receptor de dados, pesquisador etc.

Ademais, no estudo dos enunciados, como no estudo dos seus objetos, a análise de Foucault conduziu-o aos limites da prática discursiva. Ele teve que "reconhecer que o discurso clínico era mais um conjunto de hipóteses sobre a vida e a morte, de escolhas éticas, de decisões terapêuticas, de regulamentos institucionais, de modelos de ensino, do que um conjunto de descrições".⁷² Mas, fiel aos pressupostos que dita o método da arqueologia, Foucault consegue subordinar esta descoberta e resguardar a relativa autonomia do discurso, afirmando que as práticas éticas, pedagógicas e terapêuticas, enquanto pressupostas de fato pelos atos discursivos sérios envolvidos na descrição médica, são elas mesmas possibilitadas por relações discursivas concebidas num campo mais amplo. A extensão das práticas pedagógicas não-discursivas que, por exemplo, teriam que incluir a importância do aprendizado, desde os pressupostos médicos concernentes à vida e à morte até as habilidades específicas, como ler uma radiografia pulmonar, é ignorada. O enfoque de Foucault dirige-se a uma questão específica: Quem pode ser considerado seriamente? Isto é, quem tem o direito de falar com a pretensão de que aquilo que fala é verdade? O que, por sua vez, conduz ao sistema mais geral das relações discursivas que tornam possível a formação e a transmissão dos atos discursivos sérios pelos locutores sérios. "A palavra médica não pode vir de qualquer pessoa; seu valor, sua eficácia, seus poderes terapêuticos e, de um modo geral, sua existência como palavra médica não são dissociáveis do personagem estatutariamente definido que tem o direito de articulá-la, reivindicando-lhe o poder de conjurar o sofrimento e a morte."⁷³

Em sua determinação em evitar a tentativa tradicional de traçar a trajetória do saber médico até "o ato fundador" da consciência reflexiva de um "sujeito que pensa, sabe e fala", Foucault negligencia, mais uma vez a importância das práticas médicas correntes transmitidas pelos modelos de ensino e retomadas pela aprendizagem abaixo do nível de formulação de uma consciência reflexiva. Ele substitui os "modelos de ensino" não-discursivos, que apenas menciona, por formulações explícitas dos critérios de competência: "O estatuto do médico comporta critérios de competência e de saber; instituições, sistemas, normas pedagógicas: condições legais que dão direito

72 *Ibidem*, p. 47.

73 *Ibidem*, p. 69.

(...) à prática e à experimentação do saber.⁷⁴ Ignorando os modelos e outras práticas médicas subjacentes que auxiliam na formação dos locutores sérios, Foucault pode passar da afirmação justificada "o domínio enunciativo (não é) referido nem a um sujeito individual nem a alguma coisa como uma consciência coletiva, nem a uma subjetividade transcendental" para esta idéia mais contundente, porém infundada, que vê "nas diferentes formas da subjetividade que fala efeitos próprios ao campo enunciativo".⁷⁵

Os pensadores hermenêuticos como Heidegger e Kuhn concordariam com Foucault em que os sujeitos certamente não são a fonte do discurso. Todos concordariam em que a fonte é "um campo anônimo"⁷⁶ de práticas. Porém, os hermenêuticos insistiriam em que este campo não é puramente discursivo. Ele não consiste apenas do "conjunto das coisas ditas, das relações das regularidades e das transformações que aí se podem observar".⁷⁷ A transformação das aptidões não-discursivas sustenta a transformação dos estilos de enunciados, as modalidades de enunciação e os tipos de sujeitos que são possíveis. Este nível de prática não está diretamente disponível para a consciência reflexiva dos sujeitos empíricos, contudo, nem pode ser "reanimado" como um sistema implícito de crenças de uma consciência transcendental, conforme afirmou Husserl. Reconhecer sua importância, então, não é recair na "reanimação" da história da mentalidade médica.

Para Foucault, neste estágio, contudo, a única alternativa para seu ponto de vista parece ser as filosofias tradicionais do sujeito, e estas são corretamente rejeitadas: "Imediatamente, mostramos que não era nem pelas 'palavras' nem pelas 'coisas' que seria necessário definir o regime dos objetos próprios a uma formação discursiva; do mesmo modo, é necessário reconhecer agora que não é nem pelo recurso a um sujeito transcendental nem pelo recurso a uma subjetividade psicológica que é necessário definir o regime de seus enunciados."⁷⁸ Apenas um estruturalismo modificado que atribui uma eficácia autônoma ao campo discursivo permanece. Foucault é, assim, conduzido a fundamentar sua descrição das modalidades enunciativas na busca "da lei de todas estas diversas enunciações"⁷⁹ — uma lei que evita fazer referência a objetos ou sujeitos, mas à custa de uma renúncia a todas as características específicas das práticas sociais correntes.

74 *Ibidem*, p. 68.

75 *Ibidem*, p. 160.

76 *Ibidem*, p. 161.

77 *Ibidem*, p. 161.

78 *Ibidem*, p. 74.

79 *Ibidem*, p. 68.

A formação dos conceitos

Se tentarmos mostrar que a unidade de uma formação discursiva particular é determinada pelo uso de alguns conjuntos de conceitos invariáveis, é evidente, mais uma vez, que achamos o ponto de vista tradicional inadequado. Conforme mostrou Foucault em *As Palavras e as Coisas*, os conceitos se transformam, se recortam de forma incompatível e são todos submetidos às revoluções conceituais. Novamente Foucault opõe uma descrição completamente externa ao interesse tradicional pelas regras internas de construção de conceitos disponíveis ao sujeito psicológico. Como Kuhn, ele estabelece um nível de análise que dá conta dos conceitos, suas continuidades, suas ínfimas mudanças e sua reorganização radical sem recorrer a uma racionalidade imanente, isto é, sem recorrer à noção de que uma teoria é substituída por outra porque a segunda lhe é superior, de acordo com certos princípios racionais gerais. Mas, ao contrário de Kuhn, que afirma não serem as regras mas a adesão flutuante aos paradigmas o que dá conta da continuidade e da descontinuidade dos conceitos, Foucault prefere permanecer no nível dos sistemas das práticas discursivas que ele considera autônomos e submetidos a regras. "Tal análise concerne (...) ao nível de certa forma *preconceitual*, o campo onde os conceitos podem coexistir e as regras às quais este campo está submetido."⁸⁰

O estatuto dos princípios explicativos de Foucault, contudo, é tão flutuante quanto os conceitos que ele pretende definir. Desta feita, em vez de serem descritos como uma *lei subjacente* aos fenômenos discursivos, eles são descritos como *regras operando no interior* do nível propriamente discursivo: "O 'preconceitual' assim descrito, ao invés de traçar um horizonte que viria do fundo da história e se manteria através dela, está, ao contrário, no nível mais 'superficial' (no nível dos discursos), o conjunto das regras que aí se encontram efetivamente aplicadas."⁸¹ Isto significa talvez que, enquanto para descrever os modos de expressão, Foucault propôs uma análise baseada nas leis inacessíveis ao sujeito que fala, cujo estilo de enunciado foi por elas determinado, para analisar os conceitos flutuantes, ele tenta descrever as próprias regras seguidas pelos sujeitos individuais. Indubitavelmente, descreverá estas regras, não como modos através dos quais os indivíduos se asseguram de que elas têm um sentido e serão considerados seriamente mas, ao contrário, através de sua perspectiva arqueológica neutra, como simples regras do jogo de verdade anônimo. "Na análise que aqui se propõe, as regras de transformação têm seu lugar não na 'mentalidade' ou consciência dos indivíduos, mas no discurso propriamente; elas se impõem,

80 *Ibidem*, p. 81.

81 *Ibidem*, p. 83.

por conseguinte, segundo uma espécie de anonimato uniforme, a todos os indivíduos que tentam falar neste campo discursivo."⁸²

É difícil resistir à crescente suspeita de que Foucault é muito mais explícito no que diz respeito aos métodos humanistas tradicionais, que ele rejeita, do que quanto ao estatuto dos princípios de formação que ele tenta introduzir. Contudo, um ponto importante sobre estes princípios de formação fica claro: se eles se identificam com as regras às quais os locutores obedecem, e que, do exterior, parecem relações entre acontecimentos sem significado, conforme o Foucault parece afirmar aqui, ou se, como no caso das modalidades enunciativas, estes princípios constituem uma lei subjacente aos fenômenos, totalmente diferentes das regras estabelecidas pelas consciências dos sujeitos que falam e descobertas apenas pela observação arqueológica, os princípios com os quais Foucault se preocupa são aqueles da rarefação.

O arqueólogo não leva os atos discursivos sérios em consideração. Assim, para ele, a pletora do discurso, gerada pela tentativa de afirmar verdades sobre os objetos tomados como reais e pela tentativa de interpretar que sujeitos sérios estão tentando falar sobre estes objetos, é revelada como reduzida a um domínio restrito. A rarefação não significa simplesmente que o corpo total dos atos discursivos proferidos pode ser analisado por poucas regras ou leis. Nem significa que certos atos discursivos (relatórios de pesquisa, bancos de dados, biografias e autobiografias) são, de certa forma, rejeitados pelo arqueólogo. Significa, ao contrário, que, do exterior, o conjunto dos atos discursivos de uma dada época que pode ser considerado seriamente ocupa pequenas regiões descontínuas.

Regiões de quê? — podemos perguntar. E ficaremos tentados a responder: regiões pertencentes ao domínio de todos os atos discursivos sérios possíveis. Mas, então, incorreríamos na afirmação estruturalista de que podemos identificar de antemão todos os elementos e todas as regras possíveis que governam sua combinação, de modo a determinar a totalidade do campo das permutações. Não podemos determinar condições de possibilidade, apenas condições de existência. De modo que a raridade dos atos discursivos sérios reais deve ser definida sem recorrer à noção contrastante da plenitude dos atos discursivos sérios possíveis.

A noção de rarefação aponta para o fato de que em outras épocas, com outras formações discursivas, os atos discursivos que para nós são estranhos e incompreensíveis eram considerados sérios, ao passo que os atos discursivos que agora consideramos sérios teriam parecido, se alguém tivesse oportunidade de proferi-los, delírios de um louco ou de um visionário em épocas passadas. Foucault afirma que as ilhas de densidade nas quais os atos

82 *Ibidem*, ps. 83-84.

discursivos sérios proliferam são o resultado de princípios que operam no interior ou por trás do discurso para impor aquilo que pode ser considerado como objetos, que tipo de coisas podem ser ditas seriamente sobre eles, quem pode dizê-las e que conceitos podem ser usados ao dizê-las.

A formação das estratégias

Uma das últimas tentativas tradicionais para compreender a unidade e as descontinuidades do que foi uma vez chamado “disciplinas” consiste na pesquisa de temas subjacentes. Foucault não encontra dificuldade em mostrar os problemas desta abordagem. O mesmo tema, como o da evolução, por exemplo, pode ser articulado em dois diferentes campos de objetos e conceitos. No século XVIII, as idéias sobre evolução se baseavam na noção de continuidade das espécies interrompida por catástrofes naturais, enquanto no século XIX os evolucionistas não se preocupavam com o estabelecimento de um quadro contínuo de espécies, mas com a descrição de grupos descontínuos. Um único tema, mas dois tipos de discurso. Inversamente, em economia, o mesmo conjunto de conceitos é utilizado de acordo com duas estratégias diferentes para explicar a formulação do valor — um baseado na troca, e o outro na remuneração.

O que, então, substitui os temas para dar conta da unidade de um segmento contínuo e da mudança sistemática? Foucault propõe que um grupo de atos discursivos sérios é individualizado pelos pontos de escolha que uma formação discursiva torna disponível, “as diferentes possibilidades que ele abre para reanimar os temas já existentes, de suscitar estratégias opostas, de dar lugar a interesses inconciliáveis, de permitir, com um jogo de conceitos determinados, jogar diferentes partidas”.⁸³ Esta noção sugere que uma formação discursiva dada desdobre um certo campo de manobra que Foucault chama “um campo de opções possíveis”.⁸⁴ De acordo com Foucault, este espaço de mudança, onde certas possibilidades para a emergência da ação são exploradas e abandonadas, deveria substituir as noções teleológicas do desenvolvimento de temas ou teorias.

As questões que tal ponto de vista deveria responder são: Como estas possibilidades estratégicas são distribuídas na história? O que abre este espaço e como podemos dar conta de suas transformações? Mais uma vez, Foucault encontra as insuficiências da abordagem ditada pelo duplo kantiano — tanto a abordagem transcendental, que afirma um desenvolvimento necessário de soluções cada vez melhores para o mesmo problema, quanto a

83 *Ibidem*, p. 51.

84 *Ibidem*, p. 88.

abordagem empírica, que faz do aparecimento e do desaparecimento das possibilidades o resultado de idéias e influências contingentes. Foucault propõe, como alternativa, substituir as diversas tentativas para definir as opções de pesquisa sérias pela descrição do jogo sistemático de relações que se opera entre todas as estratégias em uma época dada. Ele procura determinar "as regras de formação (...) das escolhas teóricas."⁸⁵ "Uma formação discursiva será individualizada se pudermos definir o sistema de formação das diferentes estratégias que aí se desdobram; em outros termos, se pudermos mostrar como elas derivam todas (...) de um mesmo jogo de relações."⁸⁶

Foucault não escreveu um livro sobre um sistema de formação de estratégias e suas regras implícitas. Sua sistematização densa porém esclarecedora da analítica da finitude pode, contudo, ilustrar aquilo que tal abordagem pode realizar. Foucault mostra como, em duzentos anos, três estratégias, todas elas variações de como identificar e ultrapassar as limitações essenciais do homem, foram mais ou menos sucessivamente exploradas e exauridas. Aqueles que utilizavam estas estratégias, sem dúvida, não se consideraram restritos a um número limitado das mesmas, colocadas em jogo quando as limitações dos seres humanos, descobertas no final da Época Clássica, foram definidas como finitude. Eles não se pensaram como participando de um jogo perdido em que a capacidade do homem de transcender seus limites se determina em função de sua capacidade de reconhecer-se como limitado. Do interior, eles viram como explorando novos programas de pesquisa promissores que produziram a verdade do homem. Apenas do exterior, estas estratégias podem ser reconhecidas como governadas por princípios de raridade que restringem o campo de opções aberto à exploração. Somente o arqueólogo pode compreender que "estas opções (...) são maneiras reguladas (...) de operar as possibilidades do discurso".⁸⁷

A discussão de Foucault sobre a analítica da finitude também nos permite compreender que "o sistema de formação não é estranho ao tempo".⁸⁸ Conforme vimos, a analítica da finitude estabelece certas condições limites, porém o conjunto de estratégias limitadas que esta opinião torna possível não é totalmente "descoberta", uma vez que o homem emerge como a fonte unificadora da representação, que deve ela mesma ser inteiramente representada. Nem há uma convergência dialética sobre a verdade onde as estratégias sejam exploradas uma a uma, cada uma sendo retomada (*aufgehoben*)⁸⁹ numa abordagem mais adequada na medida em que revelam suas contradições. Ou melhor, há uma série de recortes nos quais algumas

85 *Ibidem*, p. 86.

86 *Ibidem*, p. 91.

87 *Ibidem*, p. 93.

88 *Ibidem*, p. 98.

89 Em alemão no original (N. do T.).

estratégias são gradualmente consideradas não promissoras, que conduzem a debates estéreis, ou que inauguram tarefas infinitas que se tornam maçantes. Ao mesmo tempo, novas reviravoltas são introduzidas, cuja complexidade parece prometer novos modos de organizar este tema recalcitrante. A analítica da finitude, então, estabelece um espaço onde as estratégias podem surgir, misturar áreas inteiras de pesquisa e serem substituídas por outras como elementos que sofrem “um certo número de mutações intrínsecas que são integradas à prática discursiva sem que seja alterada a forma geral da sua regularidade”.⁹⁰

Uma vez que compreendemos o modo pelo qual os sistemas de formação se transformam, entendemos que “tipos definidos de discurso (...) têm, eles mesmos, seu próprio tipo de historicidade”.⁹¹ É em direção à nova compreensão de história do arqueólogo que agora concluímos nossa análise das propriedades das formações discursivas.

As transformações históricas: a desordem como tipo de ordem

Uma vez que o arqueólogo descreve as regras que regem o discurso histórico moderno — um discurso que toma a história como um progresso em direção à verdade — ele não leva mais em consideração a teleologia da história, e assim, não pressupõe mais a continuidade histórica. Segundo o arqueólogo, o discurso sério não é a expressão externa e progressiva de um significado profundo interno; ao contrário, revela suas próprias regras de mudança sistemática. “É uma prática que tem suas formas próprias de encadeamento e de sucessão.”⁹² Para o historiador que estuda a evolução e a continuidade sob a forma da biografia, o arqueólogo proclama: “O discurso não é a vida: seu tempo não é o de vocês.”⁹³

O que, então, é o tempo e a história para o arqueólogo, ou melhor, como *ele* dá conta das descontinuidades e transformações que são erroneamente consideradas como a marcha da história? Suas regras de transformação não congelam toda mudança? Foucault afirma o contrário: “A arqueologia não se estabelece para tratar como simultaneidade aquilo que se dá como sucessivo; ela não tenta fixar o tempo e substituir o fluxo dos acontecimentos das correlações que traçam uma figura imóvel. O que ela coloca em suspenso é a idéia de que a sucessão é um absoluto: um en-

90 *Ibidem*, p. 99.

91 *Ibidem*, p. 215.

92 *Ibidem*, p. 221.

93 *Ibidem*, p. 275.

cadeamento primeiro e indissociável ao qual o discurso seria submentido pela lei da sua finitude.”⁹⁴

Para começar, o arqueólogo não está interessado na sucessão empírica dos acontecimentos nem nas regras históricas transcendentais que estabeleceriam as condições de possibilidade de toda mudança. Antes, o arqueólogo se interessa pelo modo como uma formação discursiva é substituída por uma outra, isto é, como “relações que caracterizam a temporalidade das formações discursivas”.⁹⁵ Estas relações determinariam a sucessão de espaços na qual, entre outras coisas, vários tipos de pesquisas de vários tipos de origens, e em geral, várias compreensões de tempo e história são definidos. O arqueólogo tenta, então, “mostrar como pode haver sucessão, e a que níveis diferentes encontramos sucessões distintas”.⁹⁶ Não há uma tentativa hermenêutica profunda de restituir à sucessão sua fonte. “Um tal discurso não tem o papel (...) de encontrar, no mais profundo das coisas ditas (...), o momento de seu nascimento (trate-se de sua criação empírica, ou do ato transcendental que lhe dá origem); ele não se propõe a ser recoleta do originário ou lembrança da verdade. Ele tem, ao contrário, que estabelecer as diferenças: constitui-las como objetos, analisá-las e definir seu conceito.”⁹⁷

Porém, Foucault assegura que a alternativa para a hermenêutica não é o estruturalismo. As relações entre as diferenças descritas pela arqueologia não são condições a-históricas de possibilidade que traçam o espaço de todas as transformações possíveis. Ao contrário, seriam regras que determinariam apenas as condições de existência, isto é, as regularidades das transformações que ocorrem na realidade. Deste modo, Foucault pretenderia ter uma teoria da mudança que evitasse o clássico dilema de encontrar finalmente regras a-históricas para explicar toda mudança ou deixar a mudança completamente ininteligível.

A arqueologia vai então “substituir a referência indiferenciada à mudança (...) pela análise das transformações”.⁹⁸ Porém, isto ainda deixa em aberto a questão decisiva: até que ponto esta mudança é sistemática? As regras de formação com suas mudanças e descontinuidades sobrepostas mudam de um modo sistemático? Foucault é claro ao afirmar que se pode e deve *descrever* como os diferentes elementos de um sistema de formação foram transformados. Porém, esta descrição terá a forma de um sistema de regras? Se há regras atemporais que governam as transformações históricas das regras e elementos, estas seriam condições de possibilidade e nós retornaríamos ao estruturalismo.

94 *Ibidem*, p. 220.

95 *Ibidem*, ps. 217-218.

96 *Ibidem*, p. 220.

97 *Ibidem*, p. 268.

98 *Ibidem*, p. 224.

Veremos que Foucault não dá uma palavra final sobre este ponto, de modo que as diferenças importantes entre seu trabalho e o dos estruturalistas em *Arqueologia do Saber* não são esclarecidas. À questão: há meta-regras que possam descrever as transformações? ele responde: “(...) a arqueologia tenta estabelecer o *sistema* das transformações em que consiste a ‘mudança’.”⁹⁹ Mas este “sistema” parece mais uma descrição das semelhanças de Wittgenstein, onde certas similitudes persistem numa família enquanto outras desaparecem e novas surgem, do que a reestruturação submetida a regras do tipo encontrado em Piaget ou Lévy-Strauss. “(...) a análise dos cortes arqueológicos tem por objetivo estabelecer, entre tantas modificações diferentes, analogias e diferenças, hierarquias, complementaridades, coincidências e deslocamentos: em suma, descrever a dispersão das discontinuidades elas mesmas.”¹⁰⁰

A “ordem sistemática” que Foucault descobre parece ser uma descrição metódica da desordem. Foucault deve sustentar que as relações emaranhadas reveladas pela descrição do discurso antropológico são, todavia, sistematizáveis, portanto com características de uma regra. Somente se estas regras puderem ser interpretadas como regras de formação autônomas, o discurso sério poderá evitar a influência das práticas cotidianas.

Em última análise, na batalha entre a dispersão final e a descontinuidade, por um lado, e as regras de uma mudança sistemática que restauraria a ordem e a inteligibilidade, por outro, Foucault parece hesitar, como se ele estivesse voltado para ambas as alternativas sem contudo considerar nenhuma delas inteiramente satisfatória. Como um verdadeiro fenomenólogo, husserliano ou wittgensteiniano, sua solução consiste em manter-se o mais próximo possível dos fenômenos de dispersão e, então, denominar a descrição resultante de “sistema de transformação”. Foucault gostaria de analisar as tendências a longo prazo sem recorrer à teleologia humanista ou às meta-regras estruturalistas, e compreender as descontinuidades como mais do que mudanças aleatórias, porém a esta altura ele é mais claro sobre os problemas colocados pelas propostas correntes do que sobre a possibilidade de uma abordagem alternativa.

As estratégias discursivas e o fundamental social

Uma teoria que leva em consideração aquilo que realmente é dito deve responder a uma questão metodológica adicional: por que, conforme Foucault analisa nas estratégias, “todos os jogos possíveis não são efetivamente

99 *Ibidem*, p. 225. O grifo é nosso.

100 *Ibidem*, p. 228.

realizados''?^{101,102} Por que algumas estratégias das ciências humanas, que deveriam ser consideradas sérias de acordo com as regras vigentes, são, contudo, ignoradas? Foucault conclui, a partir de poucos exemplos específicos, que a limitação a qualquer nível de análise deve ser o resultado de seguimentos do discurso relativamente concretos, como, por exemplo, aqueles que ele denomina *modelos concretos*, ou então o resultado de constelações discursivas relativamente abstratas e gerais.

Está longe de ser evidente, no entanto, que a única explicação possível da maneira pela qual algumas estratégias permitem ou excluem outras é que os *discursos* limitam-se uns aos outros sistematicamente. Kuhn, por exemplo, fornece uma justificativa diferente, que também envolve modelos concretos e que, sem considerar tais modelos discursivos, ainda evita tanto a posição transcendental quanto a empirista. Para Kuhn, o tipo mais importante de modelo concreto, que ele chama de "paradigma" ou "modelo exemplar", é um trabalho de pesquisa particular que todos os pesquisadores aceitam como uma ilustração da maneira correta de proceder. Os paradigmas funcionam diretamente através das práticas daqueles que foram treinados para ver, pensar e agir de acordo com elas. Enquanto caso concreto, um exemplo ou um paradigma restringe com eficácia as escolhas teóricas possíveis. Ele limita as possíveis estratégias que podem ser seriamente consideradas, sem ser ele mesmo acessível à análise teórica. Conforme Kuhn aponta, os paradigmas incorporam uma "maneira de saber que é mal construída (...) se reconstruída em termos de regras que seriam inicialmente abstraídas de exemplos e, em seguida, funcionariam em seu lugar".¹⁰³ Os paradigmas, assim, guiam e restringem a prática de laboratório e o discurso sério, ainda que não sejam quadros conceituais analisáveis em termos de regras transcendentais ou preconceitos pessoais, que podem ser analisados como sistemas de crenças

101 *Ibidem*, p. 88.

102 Não que Foucault deva justificar cada tipo de enunciado real. Apesar de ter declarado, numa versão anterior e não definitiva de *Arqueologia do Saber*, que "o problema é de alcançar o enunciado na estreiteza e a singularidade do acontecimento (...) e de mostrar que ele não poderia ser de outro modo", pareceria que sua teoria, na versão definitiva, concerne unicamente à ocorrência de certos tipos de enunciados e não à maneira pela qual certos tipos de enunciados são escolhidos. Sem dúvida, é a isto que Foucault se refere quando diz, de modo bastante obscuro, que "aquilo que é analisado aqui não são certamente os estados terminais do discurso; mas (...) são *regularidades pré-terminais* em relação às quais o estado final (...) se define, antes, por suas variantes" (*Ibidem*, ps. 100-101). Esta idéia, segundo a qual a arqueologia estuda os tipos possíveis de atos discursivos sérios mais do que a produção efetiva de enunciados, explica a observação a princípio surpreendente de Foucault de que as relações sistemáticas estudadas pela arqueologia podem ser qualificadas "de 'prediscursivas', mas sob a condição de admitir que este prediscursivo é ainda discursivo, quer dizer, que elas (...) definem regras que (o discurso) atualiza enquanto prática singular" (*Ibidem*, p. 101).

103 Kuhn, *Scientific Revolutions*, p. 192.

psicológicas. Pareceria que admitir a importância dos modelos concretos, e então construí-los como constelações discursivas relativamente específicas, preserva a primazia do discurso e suas regras, com o custo de ignorar a evidência convincente apresentada por Kuhn.

Foucault responderia, entretanto, que a explicação de Kuhn funciona apenas para as ciências “normais”, tais como a física, onde há um consenso quanto àquilo que representa um bom trabalho. As ciências humanas não são exatamente ciências normais no sentido de Kuhn. Há sempre várias escolas divergentes, cada uma com seu próprio pseudoparadigma. Foucault argumenta que, se devemos ter uma justificativa teórica para estas divergências de pensamento e suas respectivas estratégias, devemos introduzir uma forma de inteligibilidade diferente daquela que considera a escolha estratégica nas ciências naturais.

As estratégias discursivas aceitas não podem ser o resultado de um paradigma científico geralmente aceito, visto que nas ciências humanas isto não ocorre. Portanto, Foucault propõe que deve haver, nas ciências humanas, regras de formação semi-estruturalistas (desconhecidas pelos pesquisadores) que governam um discurso particular, numa época dada, determinando, assim, o espectro dos tipos de estratégias que podem ser consideradas sérias, isto é, aceitas por algumas escolas e seriamente rejeitadas por outras. Veremos no nono capítulo que Foucault introduzirá mais tarde uma nova noção, semelhante ao paradigma de Kuhn, mas não restrita às ciências “normais”, que lhe permitirá relatar a questão da permissão ou exclusão de estratégias para as práticas sociais cotidianas de um modo mais concreto e plausível; contudo, por enquanto, ele não fornece uma justificativa convincente.

Eventualmente, Foucault parece concordar com Heidegger, Wittgenstein e Kuhn que, ao explicar quais as estratégias verdadeiramente escolhidas e o que foi realmente dito, são as práticas não-discursivas que oferecem o horizonte, o fundamento ou o elemento suscetível de forma inteligível à escolha de uma estratégia discursiva. “A análise arqueológica individualiza e descreve formações discursivas. Isto quer dizer que ela deve (...) colocá-las em relação, naquilo que elas podem ter de específico, com as práticas não-discursivas que as cercam e lhes servem de elemento geral.”¹⁰⁴ E mais, o fundamento não-discursivo é uma noção muito mais concreta e social em Foucault do que na filosofia. Os fatores não-discursivos englobam “um campo institucional, um conjunto de acontecimentos, de práticas, de decisões políticas, um encadeamento de processos econômicos onde figuram oscilações demográficas, técnicas de assistência, necessidades de mão-de-obra, diferentes níveis de absentismo etc.”¹⁰⁵ Pareceria, segundo Foucault, que

104 *Archéologie du Savoir*, p. 205.

105 *Ibidem*, p. 205.

estes fatores não-discursivos mantêm e cercam os discursivos. Podemos pensar que os fatores não discursivos contribuem para a inteligibilidade dos discursivos e completam as regras de formação sem de fato influenciá-las. Porém, como no caso de sua análise das relações primárias. Foucault afirma a autonomia do discurso, chegando então à conclusão exatamente oposta. A análise das autoridades externas que delimitam a escolha "deve mostrar que (...) nem os processos de apropriação (do discurso) nem seu papel entre as práticas não-discursivas são extrínsecas à sua unidade, à sua caracterização e às leis de sua formação".¹⁰⁶

Mais do que *elemento* ou horizonte nos quais as práticas discursivas ocorrem parece que as práticas não-discursivas são *elementos* retomados e transformados pelas práticas discursivas. Estes elementos externos não têm poder intrínseco de produção através do qual possam contribuir para a introdução de novos objetos, conceitos e estratégias, nem perturbam de um modo aleatório o discurso. Eles são, ao contrário, os "elementos formadores".¹⁰⁷ Eles agem no interior do espaço permitido pelos princípios correntes de rarefação para produzir exclusões adicionais.

Em suma, os arqueólogos fazem uso do fundamento das práticas sociais no sentido exatamente oposto ao do filósofo existencial-pragmatista. Para pensadores como Heidegger, Wittgenstein, Kuhn e Searle, é precisamente o fundamento das práticas não-discursivas que nos permite encontrar objetos e falar sobre eles.¹⁰⁸ Sendo mais do que elementos que apenas

106 *Ibidem*, p. 91.

107 *Ibidem*.

108 A situação não é, na realidade, tão simples. Cada um destes pensadores, com a possível exceção de Kuhn, num momento ou noutro, posicionou-se a respeito dos dois aspectos do problema, mudando em seguida de posição, apesar de nem sempre seguirem a mesma direção. Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirmou que a totalidade organizada das práticas cotidianas, que ele chamou "significação", constituem o fundamento da inteligibilidade que inclui o discurso: "Em significação (com a qual o *Dasein* é sempre familiar): aí está a condição ontológica que o torna possível para o *Dasein* ... para desvelar tais coisas como 'significações'; sobre estas, por sua vez, está fundado o ser das palavras e da linguagem." Mais tarde, no entanto, Heidegger escreveu na margem de sua cópia de *Ser e Tempo*: "Falso; a linguagem não é fundada, mas é a essência primordial da verdade." Wittgenstein mudou para a direção contrária. Ele começou por atribuir a fonte de toda inteligibilidade e do comportamento significante a uma forma de vida comum, articulada pelas linguagens, porém, em seu último livro, *Sobre a Certeza*, ele estendeu sua descrição do comportamento significante aos bebês e mamíferos, e afirmou que aquilo que ele estava dizendo era algo mais fundamental do que a linguagem, de onde a linguagem emergia. "Nossa conversa ganha significado a partir do resto dos nossos procedimentos." "Quero aqui considerar o homem como um animal; como um ser primitivo, ao qual conferimos o instinto mas não o raciocínio. Como uma criatura num estado primitivo ... A linguagem não emergiu de algum tipo de raciocínio." Kuhn sempre afirmou que as práticas não-lingüísticas são fundamentais para a ciência, mas isto não se esclarece até a segunda edição de *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Aí ele explicita que a *reconhecimento de um trabalho, que é semelhante a um modelo*

rarificam o conjunto de enunciados aceitáveis já rarificado, as práticas sociais produzem e governam a ação e o discurso conferindo-lhes um conteúdo sério. Nesta ampla perspectiva hermenêutica, as regularidades da prática discursiva exercem uma influência mas são, elas mesmas, explicadas pela compreensão dos objetivos servidos pelas práticas discursivas específicas nas atividades humanas cotidianas. Ao contrário de Foucault, estes pensadores afirmam, cada um a seu modo, que as considerações práticas determinam quais estratégias serão consideradas sérias.

Os problemas colocados pelas relações entre as práticas não-discursivas e as práticas discursivas são ligeiramente abordados em *Arqueologia do Saber*, porque, conforme aponta Foucault, as estratégias, contrariamente às outras formas de unidade das formações discursivas, não constituem o objeto de estudo de nenhum dos seus livros anteriores: "Quanto às escolhas estratégicas, seu lugar e suas implicações foram indicados (...) mas sua localização continuou sumária, e a análise não se prendeu à sua formação."¹⁰⁹

Nos livros seguintes de Foucault, como veremos, as estratégias aparecerão em primeiro plano. Elas não serão mais restritas a opções teóricas, mas serão mostradas como o verdadeiro sustentáculo da atividade discursiva. Quando o caráter e o papel das estratégias é, assim, ampliado, e compreendido como fundamental, a questão da influência relativa das práticas discursivas em relação às práticas não-discursivas é finalmente tematizada e algumas contradições latentes em *Arqueologia do Saber* são resolvidas. A fim de mostrar como a posição revisada de Foucault é um aperfeiçoamento importante em *Arqueologia do Saber*, devemos analisar estas contradições latentes.

(paradigma), exige um tipo de habilidade não-lingüística; pois, apesar de os cientistas reconhecerem esta similaridade eles não podem responder à questão: "Similar com relação a que?" Em *Atos Discursivos*, Searle também mudou sua opinião, quanto à visão implícita de que o comportamento lingüístico é autônomo e semelhante à regra, para noção de que os enunciados só determinam as condições de verdade num fundamento de práticas não-lingüísticas, em seu último texto *Significado Literal*.

109 *Archéologie du Savoir*, ps. 86-87.

Capítulo IV

O Fracasso Metodológico da Arqueologia

Do poder explicativo

Foucault e os hermenêuticos concordam que as práticas “liberam”, ao mesmo tempo, os objetos e os sujeitos, o que Heidegger chama uma “clareira”¹ na qual apenas certos objetos, certos sujeitos ou certas possibilidades de ação podem ser identificados e individualizados. Eles também concordam em que nem as relações primárias de causalidade material ou social, nem as relações secundárias de causalidade subjetiva ou intencional permitem compreender o modo pelo qual as práticas liberam as entidades. Porém, elas diferem fundamentalmente em sua compreensão de como esta liberação ocorre. De acordo com os hermenêuticos, que descrevem o fenômeno do interior, as práticas não-discursivas “regulam” a ação humana, constituindo o horizonte de inteligibilidade no qual apenas algumas práticas discursivas e seus objetos e sujeitos fazem sentido. Foucault, o arqueólogo, rejeita este apelo do significado. Ele argumenta que as práticas discursivas, consideradas do ponto de vista de sua neutralidade exterior, abrem um espaço de transformações sem significado, que obedecem a certas regras onde os enunciados, os sujeitos, os objetos, os conceitos etc. são percebidos como práticas discursivas com significado. Devemos agora perguntar: como, de acordo com Foucault, as práticas discursivas, consideradas acontecimentos sem significado num espaço de exterioridade puramente lógico, formam e regulam os locutores e os enunciados, os sujeitos e os objetos de discurso considerados com significado?

Para começar, na descrição sobre as formações discursivas, Foucault rejeita ambos os lados de todos os pares das possíveis descrições formuladas

1 Cf. Cap. 2 de nosso livro o uso, de acordo com Heidegger, do termo “clareira”.

em termos do duplo sujeito/objeto, tão caro à tradição humanista. Os sistemas de formação não são regras transcendentais nem tampouco leis empíricas abstratas.

Estes sistemas de formação não devem ser tomados por (...) formas estáticas que se impoariam ao discurso do exterior e definiriam de uma vez por todas seus caracteres e possibilidades. Também não são obrigações que teriam sua origem nos pensamentos do homem, ou no jogo de suas representações; mas também não são determinações que, formadas ao nível das instituições, ou das relações sociais ou da economia, viriam se transcrever forçosamente na superfície dos discursos.²

Que descrição positiva Foucault pretende exatamente introduzir, fica muito menos claro. Vimos sua aparente hesitação quanto aos princípios de explicação por ele utilizados: se devem funcionar como uma lei subjacente ao fenômeno, ou como regras nas consciências dos locutores. De fato, "regra", "lei" e "sistema" são usados como sinônimos nos resumos, como o que se segue: "As relações características que permitem individualizar um conjunto de enunciados concernente à loucura são: a *regra* de aparição simultânea ou sucessiva dos diversos objetos que são nomeados, descritos, analisados, estimados ou julgados em seu campo; a *lei* de sua exclusão ou de sua implicação recíproca; o *sistema* que regula sua transformação."³ Deveríamos distinguir a regra de aparecimento e a da lei de exclusão, ou as regras que governam entidades mentais como, por exemplo, os conceitos, e as leis físicas que comandam entidades materiais, como os enunciados; porém, quando Foucault tenta estabelecer uma teoria geral das regularidades discursivas, assimila os vários princípios explicativos por ele introduzidos para as quatro categorias das formações discursivas das *regras*.

(...) desempenhos verbais (...) que são relacionados (entre si) no nível dos enunciados. O que implica que possamos definir o *regime geral* ao qual obedecem seus objetos (...), o *sistema* de seus referenciais; o que implica que definamos o *regime geral* ao qual obedecem os diferentes modos de enunciação, a distribuição possível das posições subjetivas e o *sistema* que os define e os prescreve; (...) que definamos o regime comum a todos os seus domínios associados, as formas de sucessão, de simultaneidade, de repetição da qual são todos suscetíveis, e o *sistema* que relaciona entre si todos estes campos de coexistência; o que implica, enfim, que possamos definir o *regime geral* ao qual está submetido o estatuto destes enunciados, a maneira pela qual eles são institucionalizados, recebidos, empregados, reutilizados, combinados, o modo segundo

2 *Ibidem*, ps. 97-98.

3 *Réponse au Cercle d'Épistémologie*, p. 22. O grifo é nosso.

o qual eles se tornam objetos de apropriação, instrumentos de desejo ou interesse, elementos para uma estratégia.⁴

Porém, isto nos leva a uma nova dificuldade. Se as regras que as pessoas seguem valem pelo que foi dito, devem elas ser consideradas descritivas, de modo que devêssemos dizer apenas que as pessoas agem *de acordo com* elas, ou devem ser consideradas eficazes, de modo a que pudéssemos dizer que aquele que fala, na verdade, as segue? Foucault certamente não quer dizer que as regras são obedecidas pelo locutor. As regras não estão na consciência daqueles cujo comportamento descrevem. “(...) o campo dos enunciados (não é) descritivo como uma ‘tradução’ de operações ou de processos que se desenvolvem em outro lugar (no pensamento dos homens, na sua consciência ou no seu inconsciente, na esfera das constituições transcendentais); mas aceita-se em sua simplicidade empírica como o lugar de acontecimentos, de regularidades, de relações, de modificações determinadas, de transformações sistemáticas.”⁵ Podemos, então, supor que, por não serem regras seguidas pelos sujeitos, devem ser regras que servem para sistematizar os fenômenos; que os enunciados podem ter coerência de acordo com elas. E, de fato, Foucault nos diz exatamente que: “(...) esta dispersão, ela mesma — com suas lacunas, fraturas, incompatibilidades, colocações e substituições —, pode ser descrita na sua singularidade se pudermos determinar as *regras específicas segundo as quais se formaram* objetos, enunciados, conceitos, opções teóricas.”⁶

A dificuldade, contudo, apenas torna-se mais profunda. Tais regras teriam, presumivelmente, um valor meramente descritivo, ainda que Foucault pareça atribuir a elas sua própria eficácia causal: “(...) se há unidade, ela não está na coerência visível e horizontal dos elementos formados; ela reside, bem aquém, no sistema *que torna possível e regula sua formação*.”⁷

As regras, parece, operariam de fato no nível dos fenômenos: “Todo campo enunciativo é ao mesmo tempo regular e está em alerta: ele não tem sono; ao menor enunciado — o mais discreto ou mais banal — *faz funcionar* todo o jogo de regras segundo as quais são formados seu objeto, sua modalidade, os conceitos que utiliza e a estratégia da qual faz parte.”⁸

E ainda, apesar de não serem seguidas na prática, as regras são, não obstante, prescritivas: “Por sistema de formação, devemos entender um feixe complexo de relações que *funcionam como regra*: ele *prescreve aquilo que*

4 *Archéologie du Savoir*, p. 151. O grifo é nosso.

5 *Ibidem*, p. 160.

6 *Ibidem*, p. 95. O grifo é nosso.

7 *Ibidem*, p. 95. O grifo é nosso.

8 *Ibidem*, ps. 191-192. O grifo é nosso.

deve ter sido colocado em relação, numa prática discursiva, para que esta se refira a tal ou tal objeto, para que ela coloque em jogo tal ou tal enunciado, para que ela utilize tal ou tal conceito, para que ela organize tal ou tal estratégia.”⁹ A singularidade desta estranha aliança que assimila, ao mesmo tempo, as regras às *regularidades discursivas* aos princípios das *forças prescritivas operativas* torna-se óbvia quando Foucault é levado a falar de “assinalar as diversas *regularidades* às quais (os enunciados) *obedecem*”.¹⁰

A dificuldade de Foucault deve-se, em parte, ao fato de que ele está certamente convencido de que os princípios produtores e rarefeitos que ele descobriu não são meramente descritivos, apesar de reconhecer que seu modo de operar não pode ser descrito pelas leis objetivas nem pelas regras subjetivas. Se o arqueólogo tentava compreender discursos e práticas com significado, uma versão da abordagem hermenêutica heideggeriana que explica as práticas discursivas em termos de práticas não-discursivas leva-nos a um terceiro tipo de descrição; porém, se o arqueólogo é tentado pelo projeto reducionista a explicar o significado em termos de “discurso-objeto”,¹¹ nenhuma explicação em termos de horizontes de inteligibilidade é permitida. A única estratégia que permanece, uma vez eliminadas as leis de causalidade objetiva, as regras subjetivas e o horizonte de práticas significantes, é uma versão um pouco modificada da teoria estruturalista.

A alternativa estruturalista deve exigir um nível formal de explicação que não é física nem intencional. As regras formais definem as possíveis permutações de objetos, ações ou algo mais, e estas regras, juntamente com as condições materiais, sociais e psicológicas circundantes, descrevem os fenômenos. Esta parece uma proposição plausível se consideramos sua analogia com a gramática. As regras da gramática são descritivas, apesar de parecerem comandar o comportamento lingüístico, já que se alguém quer se fazer compreender deve a elas se conformar. E isto não quer dizer que a reflexão ou a auto-consciência sigam as regras gramaticais. A competência lingüística advém da aculturação. As regularidades da prática podem ser totalmente desconhecidas por uma sociedade de locutores e ouvintes e, ainda assim, estas mesmas regularidades, reforçadas pela pressão social, governam e determinam quais tipos de oração são, em verdade, verbalmente expressivos. Foucault parece, às vezes, ter este modelo em mente. Ele admite que “definir o sistema de formação em sua individualidade singular é (...) caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática”.¹²

9 *Ibidem*, p. 98. O grifo é nosso.

10 *Ibidem*, p. 142. O grifo é nosso.

11 *Ibidem*, p. 183.

12 *Ibidem*, p. 98.

Porém, Foucault não se satisfaz em aceitar as práticas sociais como um nível de explicação. As regularidades sociais, parece, exigem ainda uma descrição. Em lingüística, dois modelos alternativos foram propostos para explicar como as regras gramaticais governam a formação das orações. Podemos afirmar ou que as regras gramaticais são regras formais que comandam a prática, sendo localizadas no cérebro, como Chomsky e Lévy-Strauss, ou que as práticas lingüísticas têm, elas mesmas, o poder de sustentar e perpetuar normas, e as regras gramaticais são apenas aproximações descritivas feitas por professores e alunos, como afirmam Heidegger e Wittgenstein. Em nenhum dos casos podemos dizer que as regras "governam", "operam", "determinam" ou "limitam" o comportamento. São os neurônios ou as práticas sociais que têm o poder causal.

Dado seu compromisso com a história, Foucault deve rejeitar a resposta estruturalista de que as leis podem ter uma eficácia causal. Os estruturalistas, como Chomsky e Lévy-Strauss, exigem uma eficácia causal para suas transformações, baseando as regras de transformação nas leis da física operadas no cérebro. Mas a afirmação de que as regras de transformação são eficazes por serem operadas pelas leis da natureza só faz sentido para as regras transculturais atemporais. Segundo Foucault, as regularidades que se modificam historicamente não aparecem numa tal eficácia objetiva.

Sem a explicação mecanicista do estruturalismo sobre princípios formais, Foucault parece comprometido com uma versão daquilo que ele chamou, uma vez, de ilusão formalista, isto é, "imaginar que as leis de construção (de uma ciência) são, ao mesmo tempo e de pleno direito, as condições de sua existência".¹³ Sem dúvida, Foucault não está cometendo exatamente este erro. Ele não interpreta as regras formais de construção de uma ciência como suas condições. Afirma que o sistema por ele descrito opera num nível mais profundo do que a formalização da ciência — um nível que torna possível tal formalização. "(A descrição arqueológica) permite atingir os discursos na lei de seu devir efetivo, (ela) deve poder aperceber-se do fato de que tal discurso, num dado momento, possa acolher e fazer funcionar ou, ao contrário, excluir, esquecer ou desconhecer tal ou tal estrutura formal."¹⁴ Assim, a descrição arqueológica ortogonal de Foucault pretende explicar, entre outras coisas, por que numa certa época o formalismo se tornou uma estratégia. Por esta razão, "o *a priori* formal e o *a priori* histórico não são nem do mesmo nível, nem da mesma natureza: se eles se cruzam, é porque ocupam duas dimensões diferentes".¹⁵ Todavia, em sua descrição da eficácia causal das regras das formações discursivas, Foucault

13 *Réponse au Cercle d'Épistémologie*, p. 38.

14 *Archéologie du Savoir*, p. 168.

15 *Ibidem*, p. 169.

hipostasia, e legitimamente, as regularidades formais observadas que descrevem as formações discursivas, fazendo delas as condições de sua existência.

A falta de clareza de Foucault no que concerne à questão da eficácia causal mostra que o arqueólogo nunca levantaria este problema. A própria exigência de que o discurso seja comandado por regras contradiz o projeto arqueológico. Na qualidade de fenomenólogo altamente coerente, colocando entre parênteses a referência e o sentido, ele necessita apenas das transformações das práticas discursivas, com seu referencial aparente (*référentiel*) e seu sentido aparente (excesso de comentário), que emergem com estas práticas. Já que tal estudo se situa fora do significado sério e das exigências de verdade das ciências estudadas, dele não se deveria exigir um significado sério e um poder explanatório. Ou melhor, para ser consistente, deveria ser aquilo que Foucault nos lembra — nada mais do que “uma pura descrição dos acontecimentos do discurso”.¹⁶ Se Foucault se restringisse a seguir seus próprios princípios metodológicos, ele nos daria uma descrição valiosa das práticas discursivas por ele estudadas. Suas descrições detalhadas dos estudos sobre o trabalho, a linguagem e a vida são extremamente convincentes no sentido de haver relações complexas e regulares entre as práticas discursivas e aquilo que consideramos como objetos, sujeitos etc.

Porém, quando seguimos esta descrição pura, achamos que Foucault ultrapassa seu “modesto empirismo”, e, apesar de apresentar seu método como uma indagação baconiana das regularidades, ele não parece resistir a dar uma explicação quase estruturalista dos fenômenos por ele descobertos. Longe de aceitar uma teoria descritiva, ele parece exigir uma teoria prescritiva: “A análise dos enunciados e das formações discursivas (...) quer determinar o princípio segundo o qual puderam aparecer os únicos conjuntos significantes que foram enunciados. Ela tenta estabelecer uma lei de raridade.”¹⁷ Às vezes, ele parece ir tão longe, a ponto de invocar não apenas condições de possibilidade, mas total determinação: “O problema é (...) mostrar por que (um dado enunciado) não poderia ser outro.”¹⁸ O arqueólogo deve descobrir “o jogo de regras que determinam a aparição e o desaparecimento dos enunciados numa cultura.”¹⁹ Frequentemente, Foucault parece compelido a abandonar o *post hoc* da descrição fenomenológica e neutra em favor de uma espécie de *a priori* explicativo.

Esta passagem de uma descrição que tenta apenas uma adequação para aquela que exige uma explicação teórica dos princípios subjacentes, que

16 *Réponse ...*, p. 16.

17 *Archéologie du Savoir*, p. 156. O grifo é nosso.

18 *Réponse ...*, p. 17. O grifo é nosso.

19 *Ibidem*, p. 19. O grifo é nosso.

tornam o fenômeno possível, não pode ser uma simples confusão. Pareceria, antes, que ele nega o que Heidegger chamaria de impensado. Haveria alguma opinião não tematizada perturbando esta primeira metodologia de Foucault?

Poderíamos suspeitar de que, apesar de seu compromisso com uma fenomenologia pura e duplamente parentética, Foucault está consciente de que as práticas discursivas não são simplesmente regulares, mas têm, de fato, o poder de formar objetos e sujeitos. Além disso, parece claro que as regularidades por ele descritas não são simplesmente ordenações acidentais que podem ser percebidas na superfície do discurso, mas que devem evidenciar alguma regulação sistemática subjacente. Contudo, visto que neste estágio ele está comprometido com a noção de que as práticas discursivas são autônomas e determinam seu próprio contexto, Foucault não pode procurar o poder regulador que parece governar as práticas discursivas fora destas mesmas práticas. Assim, apesar dos fatores não-discursivos apresentados sob a forma de práticas sociais, institucionais e pedagógicas e de modelos concretos introduzirem-se constantemente na análise de Foucault (e apesar de uma de suas objeções ao duplo sujeito/objeto ser a de que ele “permite evitar a análise da prática”)²⁰, Foucault deve localizar a produtividade do poder revelada pelas práticas discursivas na regularidade destas mesmas práticas. O resultado é a estranha noção de regularidades que se auto-regulam. Já que a regularidade das práticas discursivas parece ser o resultado do fato de serem governadas, determinadas e controladas enquanto são assumidas como autônomas, o arqueólogo deve atribuir uma eficiência causal às próprias regras que descrevem a sistematicidade destas práticas.

Para além do sério e do sentido

Qual é, finalmente, o alcance do novo método arqueológico de Foucault e da análise que ele nos permite fazer? Parece que, a fim de evitar os duplos característicos da analítica da finitude, Foucault rejeitou a verdade séria e as noções de transcendental, de *cogito* e de origem, que tal seriedade nos leva a pressupor. Ele tenta “operar uma descentralização que não privilegia nenhum centro”.²¹ Porém, a pureza metodológica resultante parece ter-lhe deixado um vazio. Ele admite honestamente sua dificuldade: “É que, no momento, e sem que eu possa ainda prever o fim, meu discurso,

20 *Archéologie du Savoir*, p. 266.

21 *Ibidem*, p. 268.

longe de determinar o lugar de onde se fala, se esquivava do solo em que se poderia apoiar.²²

Em *Arqueologia do Saber*, parece ter havido apenas duas alternativas para Foucault: ou bem a seriedade, que dá uma tal importância à verdade objetiva a ponto de o discurso, ele mesmo, perder importância, ou bem, paradoxalmente, em nome da importância do discurso, uma posição que fica fora de todo significado sério. E se estas são as duas únicas alternativas, Foucault, que descreveu o colapso do duplo em todas as suas formas, deve optar por ficar fora, apesar de sua admiração pelos poetas e pelos sofistas que sabiam que falar era mover os homens.

O arqueólogo estuda os enunciados mudos evitando assim envolver-se com a pesquisa séria da verdade e do significado que ele descreve. Como vimos, a arqueologia não é “nada mais, nem outra coisa senão uma reescrita: quer dizer, na forma mantida da exterioridade, uma transformação regulada daquilo que já foi escrito. (...) É a descrição sistemática de um discurso-objeto”.²³ O arqueólogo se coloca numa posição ortogonal em relação às formações discursivas, a seus objetos, sujeitos, conceitos e estratégias que têm significado e às tentativas de descobrir a verdade. Como a fenomenologia, o esforço inteiro repousa na noção de uma descrição pura. Porém, isto levanta finalmente uma série de problemas insuperáveis para aqueles que desejam determinar as afirmações de *Arqueologia do Saber*. É possível uma descrição pura? Não há nenhuma interpretação envolvida na escolha das categorias descritivas? Não deveríamos perguntar: são estas descrições exatas ou distorcidas? Mas isto não reintroduz a noção de verdade?

As mesmas questões aparecem com relação ao significado. O arqueólogo afirma que ele não fala de interior de um horizonte de inteligibilidade. Foucault diz de seu próprio trabalho: “(eu tentei) definir este espaço em branco de onde eu falo e que ganha forma, lentamente, num discurso que sinto tão precário, tão incerto ainda”.²⁴ Isto apresenta uma vantagem — o arqueólogo não tem que se preocupar com o fato de que sua interpretação possa se tornar relativa ao ser colocada num horizonte mais amplo. Mas então, se o arqueólogo fala de fora de qualquer horizonte de inteligibilidade, como pode seu discurso ter algum sentido? Tendo resolvido apenas “estabelecer diferenças”, como pode o estudo arqueológico da dispersão estabelecer alguma diferença importante? Tendo abstraído a verdade, o significado e a seriedade, parece não haver nenhum modo de as recuperar.

22 *Ibidem*, p. 267.

23 *Ibidem*, p. 183.

24 *Ibidem*, p. 27.

Ao escrever a *Arqueologia do Saber*, Foucault parece hesitar à beira deste precipício. Ao lado da descrição fenomenológica ortogonal radical do método arqueológico, há momentos em que Foucault parece pensar em si mesmo como um dentre vários "trabalhadores sérios". Em tais momentos, ele se esforça para preservar a importância de seu próprio discurso, afirmando que fala, de fato, no nível do sentido e da verdade que ele abstrai e descreve. Estes "lapsos" apontam para a seriedade do método genealógico que Foucault emprega em seus estudos dos anos setenta.

Esta tendência a apresentar sua própria descrição como tendo significado e afirmação de verdade — uma abordagem que ele achou atraente e o achará novamente — aparece claramente em sua discussão sobre a relação com o arquivo histórico. "(...) não é possível descrever nosso próprio arquivo, visto que é no interior de suas regras que falamos, visto que é ele que fornece o que podemos dizer (...) seus modos de aparição, suas formas de existência e coexistência, seu sistema de acúmulo, de historicidade e de desaparecimento."²⁵ A idéia de que é impossível descrever seu próprio arquivo porque é este que dá ao nosso discurso seus objetos e, presumivelmente, uma verdade e um significado sérios, (é uma teoria) familiar nos círculos hermenêuticos, assim como a noção de horizonte de Foucault (em vez de um espaço formal de transformações): "O esclarecimento, nunca acabado, nunca integralmente obtido do arquivo forma o horizonte geral ao qual pertencem a descrição das formações discursivas, a análise das positivities e a referência do campo enunciativo."²⁶

Esta idéia é paralela à tese de que apenas por estarmos além das ciências do homem, podemos descrever seu sistema de transformação. "A descrição do arquivo desdobra suas possibilidades (...) a partir dos discursos que deixam, justamente, neste instante, de ser os nossos; seu limiar de existência se instaura pelo corte que nos separa daquilo que não podemos mais dizer, e daquilo que fica fora de nossa prática discursiva."²⁷

Isto nos leva à conclusão de que, uma vez num horizonte diferente, podemos ver que a verdade do horizonte passado era, como toda verdade, uma mera construção pontual. Somos assim conduzidos a abandonar uma concepção ingênua de verdade, como a correspondência de uma teoria com o modo pelo qual as coisas são em si, e uma concepção ingênua de disciplinas, como engajadas numa aproximação gradativa de sua verdade. O resultado é um tipo de *niilismo* que enfatiza o papel da interpretação. Dados a genealogia de Nietzsche, o relativismo lingüístico de Wittgenstein, a hermenêutica de Heidegger e a descrição das revoluções científicas de Kuhn, este tipo de

25 *Ibidem*, p. 171.

26 *Ibidem*, p. 173.

27 *Ibidem*, p. 172.

niilismo pode muito bem ser uma forma honesta de seriedade, válida no século XX. Foucault evoca este rompimento com a concepção tradicional de verdade na conclusão deste capítulo de *Arqueologia do Saber*. O novo arquivo, afirma Foucault, "nos desvincula de nossas continuidades (...); ele quebra o fio das teleologias transcendentais; e aí, onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade, ele faz estourar o outro, e o fora (...). (Ele) estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras".²⁸

Porém, há um niilismo mais extremo nestes mesmos parágrafos, um niilismo que tentaria explicar toda interpretação significativa como uma ilusão alimentada pela regra de raridade dos enunciados. De acordo com esta ótica,

interpretar é uma maneira de reagir à pobreza enunciativa e de compensá-la pela multiplicação do sentido; (...) Mas analisar uma formação discursiva é buscar a lei desta pobreza (...) e determinar sua forma específica. É, então, num sentido, pesar o "valor" dos enunciados. Valor que não é definido por sua verdade, que não é avaliado pela presença de um conteúdo secreto; mas que caracteriza seu lugar, sua capacidade de circulação e de troca, sua possibilidade de transformação, não somente na economia dos discursos, mas na administração, em geral, dos recursos raros.²⁹

A crença no significado, na verdade e no valor parece motivar o que se diz, porém, visto que podemos mostrar que aquilo que se diz é determinado por regras exteriores à consciência, podemos afirmar que sua crença no significado e sua eficácia são ilusórias. Tomando a idéia de que o significado é, com efeito, um epifenômeno, o arqueólogo permanece fora de todas as formações discursivas. Ou, para ser mais preciso, não podemos evitar o envolvimento nem na arqueologia, nem na fenomenologia transcendental de Husserl, por operarem uma 'clivagem do eu' (*ich-spaltung*), com o objetivo de proceder à observação, na qualidade de um espectador desvinculado de todos os fenômenos e de um eu empírico interessado (ou no caso de Foucault como locutor). Foucault, o arqueólogo, observa, como um meta-fenômeno desvinculado, o Foucault historiador, que não pode, em pensando o ser humano de um modo sério, ajudar a pensar em termos de significados e afirmações de verdade governados pela formação discursiva mais recente.

28 *Ibidem*, ps. 172-173.

29 *Ibidem*, p. 158.

Esta combinação de desvinculação e envolvimento não é apenas um fato psicológico para o arqueólogo, que nunca pode ultrapassar inteiramente sua tendência a considerar seriamente a ciência de sua época. Ademais, como sustentou Husserl, sem o envolvimento do fenomenólogo, nada haveria para estudar. O arqueólogo não reivindica a constituição do fenômeno que ele está estudando através de sua atividade significativa interessada. Ele tem, antes, que compartilhar do contexto cotidiano do discurso por ele estudado a fim de participar de sua disciplina. Se todo discurso fosse, para o arqueólogo, um mero som sem significado, ele não poderia sequer catalogar os enunciados.

Além disso, não é suficiente para um arqueólogo ter uma compreensão do discurso do cotidiano. A não ser que ele compreenda os problemas que ocupam os pensadores por ele analisados, ele não poderá distinguir quando duas elocuições pertencem ao mesmo ato discursivo sério e quando duas elocuições idênticas são atos discursivos diferentes. Responder, conforme deveria fazer Foucault, que se pode dizer, através da observação, como cada enunciado é usado, apenas protela o problema. A não ser que o investigador tenha acesso ao significado da atividade em questão, ele não poderá distinguir a aparente similaridade de uso da similaridade que estabelece o fato de que duas elocuições diferentes são de fato enunciados idênticos. Assim, estar ao mesmo tempo dentro e fora dos discursos que ele analisa, compartilhando da falta de significado enquanto em suspenso, é a condição inelutável do arqueólogo.

Mesmo que o discurso sério nunca possa ter realmente o significado sério que ele exige, mas que seja apenas a transformação regulada de objetos, sujeitos, conceitos e estratégias sem significado que a arqueologia revela, mesmo que, em última análise, os monumentos do arqueólogo passam a ser mudos, isto ainda é verdade: nem o cientista sério nem o arqueólogo poderiam trabalhar se não fosse pela ilusão de que há o significado sério. De fato, a arqueologia é a disciplina de ouvir sensivelmente os próprios monumentos tratados como mudos.

Se, como Husserl, ao escrever *Arqueologia do Saber* Foucault se identifica com o espectador desvinculado e considera a atitude natural ou envolvida como ingênua, mais tarde, assim como Merleau-Ponty, ele considerará que a seriedade não é ingênua, mas inevitável, que estamos “condenados ao significado” — que devemos ter uma atitude séria envolvida — e ele verá a idéia da posição desvinculada do arqueólogo como “o privilégio do pensador” e a idéia de que as leis de raridade tornam o sentido supérfluo ingênuo e, de fato, necessitam de explicação.

Se, efetivamente, as exigências de verdade com significado são o único tipo de seriedade válida para nós, por ser um arqueólogo coerente, Foucault abandona toda seriedade. Apesar de sua óbvia preocupação com as afirmações que ele discute e o trabalho do pensamento que gerou o conteúdo

dos livros, que nos conduz à *Arqueologia do Saber*, Foucault é obviamente tentado a tirar proveito das implicações niilistas de sua posição ortogonal. Ele se apresenta, às vezes, como os pós-estruturalistas que se rejubilam de sua libertação da seriedade que pesava sobre eles, no passado.

Ao crítico sério e imaginário que lhe diz: “você já organiza o resultado que lhe permitirá, em seu próximo livro, ressurgir em outra parte e zombar como faz agora: não, eu não estou aí onde você me espia, mas aqui de onde eu lhe olho rindo”,³⁰ Foucault responde brincando: “imagine se, ao escrever, eu fizesse tanto sacrifício e sentisse tanto prazer (...) se eu preparasse — com a mão meio febril — o labirinto por onde me aventurar (...), me perder e, finalmente, aparecer diante de olhos que eu nunca mais deveria encontrar (...). Não me pergunte quem sou eu e não me mande continuar o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis.”³¹ Foucault sabe que “falar é fazer alguma coisa — diferente de exprimir o que se pensa, traduzir o que se sabe, diferente também de jogar com as estruturas de uma língua”.³² Mas, a esta altura, ele só pode conceber um tipo de seriedade — aquela adquirida pela subserviência às regras que governam um conjunto específico de práticas discursivas.

Há, portanto, um sentido importante no fato de que o niilismo de Foucault é sempre um niilismo mitigado. Visto que o arqueólogo nunca abstrai as afirmações de significado e de verdade específica supostas no discurso do cotidiano, ele pode e deve participar das preocupações sérias incorporadas em suas práticas culturais. Assim, Foucault não é nem mais nem menos niilista do que qualquer um em nossa cultura. Porém, quaisquer compromissos práticos, por ele assumidos, devem, se o arqueólogo estiver certo, permanecer privados e pessoais. Eles podem ser expressos apenas em conversas informais específicas. O arqueólogo, com sua versão pós-husserliana de ego dividido, pode, no máximo, levar meio a sério toda teoria da moralidade ou das instituições sociais. Ele pode ser uma pessoa profundamente compromissada na vida privada, mas, em público, deve se esconder por trás de uma máscara.

Libertar-se dos burocratas e da política discursiva é, certamente, hilariante, porém, até que se encontre uma nova posição de onde falar e uma nova seriedade para as palavras, não há lugar na arqueologia para um discurso com significado social, nenhuma razão para que devamos escutar e, a despeito do posicionamento brincalhão de Foucault, nenhuma razão para escrevermos. Por que fazer tanto esforço construindo uma teoria ortogonal, quando o desligamento debilita qualquer exigência de significação ou de

30 *Archéologie du Savoir*, p. 28.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*, p. 272.

seriedade que a teoria possa ter? Por outro lado, se a teoria de Foucault é meramente mais uma permuta do discurso sério, governado por novas regras que ainda não tenham sido formuladas, também parece importante o prodigioso trabalho exigido para escrevê-lo e lê-lo.

Ademais, mesmo alguém se diverte escrevendo e eluciando complicados sistemas em proveito próprio, a *Arqueologia do Saber* incorre nos mesmos problemas que ele deveria diagnosticar e abandonar. Como tentarmos mostrar, dando seriedade ao mesmo tempo em que caímos numa versão de dois dos duplos que contaminam as ciências do homem, o arqueólogo passa a ter o pior quinhão dos dois mundos.

Conclusão: dupla dificuldade

Agora que descrevemos e distinguimos o discurso clássico, antropológico e arqueológico, estamos na posição de situar e avaliar o alcance de Foucault — para estimar sua plausibilidade na região escolhida por ele e em seus próprios termos. Nossa questão é: até que ponto a diferença entre os discursos das ciências do homem e o da arqueologia é radical?

Para Foucault, a diferença é aquela que existe entre a aurora e o crepúsculo. Enquanto que, há dois séculos, as ciências do homem giram em torno de si mesmas, tentando, sem sucesso, proceder a uma acrobacia pela qual o sujeito de conhecimento finito se submeta às leis da biologia, da economia e da filologia e se liberte “através do jogo destas leis (para) conhecê-las e esclarecê-las inteiramente”,³³ o arqueólogo, por uma volta dupla, se projeta para além dos atos discursivos sérios em direção a uma posição em que as transformações das práticas discursivas que constituem as ciências do homem tornem-se sujeito da análise desinteressada. Assim, aí onde estão as ciências humanas, tentando alcançar a verdade, e estando necessariamente submersas nas transformações das práticas sociais e discursivas das quais não se poderiam libertar nem dar conta; assim a arqueologia, ao renunciar à verdade e ao sentido, numa dupla abstração fenomenológica, finalmente conseguiu estabelecer o rigor da teoria estruturalista, isto é, situar o estudo das ciências humanas numa teoria estável, autônoma, que elidiu tanto a análise da representação quanto a analítica da finitude.

Nosso estudo detalhado do novo método arqueológico revelou, contudo, que ele apresenta contorsões internas. Vimos que, apesar de pretender ser uma modesta descrição empírica, com um duplo desligamento feno-

33 *Les Mots et les Choses*, p. 321.

menológico, das positivities da prática discursiva, o método arqueológico afirma que as regularidades que *descrevem* o corpo do discurso sério também *regulam* sua produção. Esta oscilação entre a descrição e a prescrição revelou uma instabilidade ainda mais profunda no que tange ao estatuto do significado sério. Tratar-se-ia de um intenso interesse na formulação e na exegese dos enunciados pelo fato de que os pensadores sérios neles encontram uma significação real; ou desta convicção de que os atos discursivos são pensados seriamente e têm séria implicação na ilusão produzida pela sua raridade regulada? Onde se situa o arqueólogo no que diz respeito a estas duas hipóteses? Parece que o arqueólogo deve ser o espectador dividido, compartilhando e negando o significado sério que motiva a produção do discurso pletórico que ele estuda. Finalmente, qual é o estatuto das leis que o arqueólogo descreveu? Seu sistema permite ao arqueólogo explicar a mudança histórica, ou revela a história como basicamente contingente e ininteligível? Devemos perguntar: há uma ordem e um sentido nas incertezas metodológicas acima referidas, ou são “uma maneira capenga” que Foucault admite para caracterizar uma nova empreitada, “tão precária, tão incerta ainda”,³⁴ que mal escapa às próprias armadilhas nas quais, por falta de experiência, cai constantemente.

Quando vistos sob este ângulo, os problemas metodológicos de Foucault apresentam uma similaridade com as tensões que ele encontra nos duplos antropológicos. Obviamente, o arqueólogo não compartilha mais, com os cientistas humanos, da crença de que há uma verdade profunda no ser humano que está constantemente próxima e distante. Assim, ele liberta seu pensamento do “narcisismo transcendental”.³⁵ Fazendo isto, ele situa e ultrapassa um discurso arqueológico que exige categorias para definir o campo de toda experiência possível, e então, afirma fundar estas condições de possibilidade na constituição do sujeito transcendental. A análise de Foucault também dispensa a teleologia da razão que se move entre um projeto formulado no passado e no seu cumprimento futuro. Todos estes objetivos que ainda obcecavam Husserl foram deixados para trás graças à dupla colocação entre parênteses. Seria, apesar de tudo, um sério erro, conforme deixa claro, “tratar a arqueologia como uma pesquisa da origem, dos *a priori* formais, dos atos fundadores, em suma, como uma espécie de fenomenologia histórica (enquanto se trata, ao contrário, de liberar a história da influência fenomenológica).”³⁶

Foucault enfatiza, quase que explicitamente, as diferenças entre a arqueologia e as ciências humanas. “Tratava-se de analisar esta história,

34 *Ibidem*, p. 27.

35 *Ibidem*, p. 265.

36 *Ibidem*, p. 265.

numa descontinuidade que nenhuma teleologia impusesse previamente; de assinalar uma dispersão que nenhum horizonte preestabelecido pudesse encerrar; de deixá-la de desdobrar num anonimato ao qual nenhuma constituição transcendental impusesse a forma do sujeito; de abri-la a uma temporalidade que não promettesse o retorno de nenhuma aurora."³⁷ Contudo, os duplos que caracterizam as ciências humanas não são definidos aqui em termos de uma verdade escondida que o homem tentaria, em vão, alcançar, mas antes, como aquilo que postula uma identidade e uma diferença entre o positivo e o fundamental. Assim, qualquer discurso que busca estabelecer o fundamento de seu duplo, "este afastamento, ínfimo porém invencível, que reside no "e" do recuo e do retorno, do pensamento e do impensado, do empírico e do transcendental, daquilo que é da ordem da positividade e daquilo que é da ordem dos fundamentos".³⁸ Seria esta identificação da positividade aos fundamentos característica das ciências humanas, perguntaremos, compartilhada pela arqueologia quando tenta passar de uma *análise* que transforma as positivities em elementos para uma *analítica* que fornece as condições de possibilidade de seu próprio método e de seus objetos? Assim, o discurso arqueológico necessariamente se submete à versão dos duplos transcendental/empírico e *cogito/impensado*. (Veremos também que, como a fenomenologia de Husserl, da qual é uma radicalização, a arqueologia não chegou aos problemas que fazem surgir o retorno e o recuo da origem.)

Os objetos estudados pelo arqueólogo são práticas discursivas. Vimos que estas práticas são finitas e contingentes, apesar de sujeitas a suas próprias regras de rarefação. Elas são também limitadas pelas práticas não-discursivas. Porém, este limite não é externo; ao contrário, ele advém de tal modo das práticas discursivas que não tem a sua autonomia limitada. As práticas discursivas sérias, então, têm uma finitude especial, auto-sustentada, similar àquela encontrada no estudo do homem. De fato, pode-se facilmente substituir "discurso" por "finitude" na caracterização foucaultiana do duplo: "De um lado ao outro da experiência, (o discurso) se responde a si mesmo; ele é, na figura do *Mesmo* a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento."³⁹

Pode-se igualmente substituir "discurso" por "homem" na descrição de Foucault da analítica da finitude. "No fundamento de todas as positivities empíricas, e daquilo que pode ser indicado das limitações concretas à existência (do discurso), descobrimos uma finitude (...) o limite não se manifesta como determinação imposta (ao discurso) do exterior (...),

37 *Ibidem*, ps. 264-265.

38 *Les Mots et les Closes*, p. 351.

39 *Ibidem*, p. 326.

mas como finitude fundamental que repousa apenas sobre seu próprio fato e se abre sobre a positividade de todo limite concreto."⁴⁰

À luz de tais procedimentos, notamos novamente, que a substituição da palavra "homem" por "discurso arqueológico" parece incorporar uma forma de duplo transcendental/empírico. "(O discurso arqueológico), na analítica da finitude, é uma estranha duplicação empírico-transcendental, visto que é (um discurso) tal que nele reconheceremos aquilo que torna possível todo conhecimento."⁴¹

Isto não deveria nos surpreender. As práticas discursivas sérias, conforme vimos, são apresentadas como a condição de sua própria ocorrência. Conjuntos de práticas discursivas aparecem para revelar certas regularidades. Obviamente, as regras que descrevem estas regularidades não se apresentam como condições de *possibilidade* destes conjuntos, já que estas regras não definem o espaço total no qual todos os atos discursivos sérios poderiam ocorrer. Elas são, assim, claramente diferenciadas das regras transcendentais de Kant e dos filósofos críticos. Porém, são apresentadas como *condições de ocorrência* dos enunciados, de modo que, uma vez que o arqueólogo define as regras que descrevem uma formação discursiva, particular, ele descobre que os atos discursivos, efetivamente, produzidos e considerados seriamente, são os únicos que a época permitia. As regras de formação são transcendentais exatamente no sentido existencial de Heidegger e dos esquemas corporais de Merleau-Ponty, como condições de realidade.

Desta maneira, o arqueólogo passa das positivities *post hoc* para as fundamentações *a priori*, e podemos dizer do discurso arqueológico o mesmo que Foucault diz do discurso existencial fenomenológico, a saber, que é "um discurso de natureza mista: dirige-se a uma camada específica porém ambígua bastante concreta, para que possamos lhe aplicar uma linguagem meticulosa e descritiva, bastante recuado, no entretanto, sobre a positividade das coisas, para que possamos, a partir daí, escapar desta ingenuidade, contestá-la e buscar-lhe fundamentos".⁴² Assim, a passagem da descrição para a prescrição, das regularidades para a regulação, da análise empírica para a analítica arqueológica, em suma, a afirmação da descoberta de um "a priori histórico", tem mais do que uma simples semelhança com aquilo que Foucault chama, em seu capítulo sobre o sono antropológico, a "Dobra (na qual) a função transcendental vem recobrir com sua rede imperiosa o espaço inerte e cinza da empiricidade".⁴³

40 *Ibidem.*

41 *Ibidem.*, p. 329.

42 *Ibidem.*, p. 332.

43 *Ibidem.*, p. 352.

Em *Arqueologia do Saber*, há ainda outras repercussões dos problemas que surgem ao tentar fundar o impensado no *cogito*. Ainda aí, apesar de algumas observações sugerirem o contrário, Foucault afirma que as regras que governam as formações discursivas não são acessíveis àqueles que emitem, na realidade, os atos discursivos sérios. As regras do arqueólogo não são as mesmas seguidas pelos práticos, que lhes apontam o direito de dar um sentido sério, o que devem dizer e pensar seriamente. Estas regras internas são análogas às regras do ato discursivo de Searle que define (*ceteris paribus* — tudo o mais igual) aquilo que conta como uma promessa ou uma assertiva. As regras que o arqueólogo descobre, contudo, são regras de raridade de segunda ordem, que determinam quais as regras de primeira ordem quanto aos sujeitos, objetos, conceitos e estratégias a serem consideradas seriamente e seguidas num dado momento. Visto que estas mesmas regras não são aplicadas pelo sujeito que fala, elas não precisam ser regras definidas *ceteris paribus*: elas podem ser, ao contrário, consideradas regras escritas que se aplicam seriamente a certos tipos de enunciados. Estas regras são estranhas ao sujeito que fala de modo que não é tarefa do arqueólogo, como era do fenomenólogo, “despertar” regras e crenças “adormecidas” das quais o locutor é a fonte desconhecida.

Não obstante, o impensado dos locutores é recuperável na teoria do arqueólogo que, como análise do fenomenólogo sobre a atitude natural, termina por negar a inteligibilidade da tese que tenta explicar. As práticas discursivas, analisadas pela arqueologia, são motivadas pela convicção do locutor de que enunciam verdades sérias sobre o homem e a sociedade e de que ajudam a explicitar os pensamentos implícitos daqueles que possuem tais verdades. A análise, contudo, substitui esta convicção “ingênua” por um conjunto de regras escritas sem significado como sua condição de ocorrência.

A hermenêutica e os pensadores pragmáticos como Heidegger e Wittgenstein e, mais recentemente, Searle argumentaram que, de fato, toda atividade significante deve ser fundada em algum impensado e impensável. Todas as atividades só fazem sentido contra um fundamento de práticas, e este horizonte de significações comuns não pode ser representado ou objetivado. Tal descrição “não cessa de se desenrolar numa (...) ontologia do impensado que coloca fora de circuito a primazia do ‘eu penso’”.⁴⁴ Porém, o fundamento impensado das significações comuns, na fenomenologia de Husserl, e o impensado do discurso sério, na fenomenologia de Foucault (para pôr fim a todas as fenomenologias) constituem, não obstante, o objeto de estudo. Husserl aborda o fundamento do cotidiano como um conjunto de representações; Foucault trata o fundamento do discurso sério como um

44 *Ibidem*, p. 337.

espaço definido com regras de formação. Este movimento é típico das ciências do homem que, como ressalta Foucault, “tratam como seu objeto aquilo que é a sua condição de possibilidade. Elas são, então, sempre animadas por uma espécie de mobilidade transcendental (...). Elas partem daquilo que é dado para chegar até a representação, até aquilo que torna possível a representação, mas que é, ainda, uma representação”.⁴⁵

Parece que a *Arqueologia do Saber* simplesmente transferiu o problema da autofundamentação da representação para a objetivação. De fato, a arqueologia como uma análise das regras e normas que regulam o locutor quanto à sua validade, parece, de acordo com a definição de Foucault, ser uma radicalização da ciência humana. Nas ciências humanas, o sistema *inconsciente* de significações deve ser recuperado pela consciência. “Diremos então que há ‘ciência humana’ não em toda parte onde se questiona o homem, mas onde se analisam (...) normas, regras, conjuntos significantes que desvelam à consciência as condições de suas formas e de seus conteúdos.”⁴⁶ Na arqueologia, esta recuperação do impensado pelo pensamento se transforma na recuperação de um sistema não consciente de regras por uma teoria explícita. Assim, não são mais as condições das formas e dos conteúdos da consciência, mas das formas e dos conteúdos do discurso sério que estão sendo buscadas. Porém, a estrutura é a mesma: as “totalidades significantes” foram simplesmente substituídas pelos “sistemas de dispersão”, e as regras transcendentais pelas regras de transformação.

Inevitavelmente, ocorre uma instabilidade quando, tentando fundamentar sua própria exigência de universalidade, a fenomenologia declara poder representar o horizonte do cotidiano que ela descobre como um sistema de crenças. Os mesmos problemas surgem quando a arqueologia tenta fundamentar sua autonomia, mostrando que o conteúdo da positividade descritiva por ela descoberta é determinado, exclusivamente, por regras de formação.

Tal autofundamentação leva necessariamente à teoria de que o horizonte não-passível de objetivação, que é a condição da afirmação de um significado e de uma inteligibilidade, é uma ilusão gerada pelo envolvimento dos atores e dos locutores. Porém, tanto a fenomenologia quanto a arqueologia necessitam a atitude natural ou “ingênua” que elas analisaram. No caso da arqueologia, a “ilusão” do significado é necessária para a produção de discursos, para servir como um objeto de análise. O sistema funciona apenas na medida em que não compartilha da posição esclarecida do arqueólogo. Se cada um tomasse uma posição ortogonal com relação ao discurso sério de

45 *Ibidem*, p. 375.

46 *Ibidem*, p. 376.

modo a ele se referir, o discurso ortogonal não teria nenhum sentido. O crepúsculo da liberdade da ilusão de verdade e de significado sério deve ser constantemente prometido, mas postergado. Se a arqueologia deve evitar a auto-eliminação, deve ou bem se contentar em estudar o passado ou bem, do mesmo modo que a terapia e a fenomenologia, reconhecer que sua tarefa é infundável.

Uma similaridade entre arqueologia e o duplo *cogito/impensado* torna-se agora compreensível: o niilismo do arqueólogo. O arqueólogo, que está necessariamente mergulhado nas práticas do cotidiano de sua época, e, ao mesmo tempo, dentro e fora do discurso sério desta mesma época, não pode produzir uma teoria moral. Ele pode, de fato, compartilhar das convicções de sua época — aquelas implícitas nas práticas correntes e as científicas —, porém, enquanto arqueólogo, ele tem que se tornar um observador desprendido de todos os atos discursivos sérios. A dupla colocação entre parênteses da verdade e do significado de todos os enunciados sérios, que lhe permitiu evitar as ilusões dos locutores sérios, também a impede de fornecer alguma teoria das questões sociais que deveriam ser consideradas seriamente e de como se pode esperar resolvê-las. A arqueologia, como um estudo desinteressado dos monumentos mudos, nunca pode participar dos debates sobre os mesmos. De fato, na perspectiva arqueológica, os monumentos são completamente mudos. Os conflitos que os produziram e foram por eles produzidos são o resultado de uma ilusão misteriosa e inevitável — uma ilusão que o arqueólogo tem para depois abandonar — de que sempre poderia haver questões em favor das quais valeria a pena argumentar.

Isto deixa apenas o duplo final — o retorno e o recuo da origem — sem uma repercussão em *Arqueologia do Saber*. O arqueólogo se surpreende com isso? Dada a rejeição arqueológica da história humanista, a resposta pareceria ser, novamente, que não poderia, com certeza, ocorrer sob a forma antropológica. Não nos esqueçamos de que: “(o discurso arqueológico) não tem o papel de dissipar o esquecimento, de reencontrar, no mais profundo das coisas ditas, e aí onde elas se calam, o momento de seu nascimento (...); ela não se esforça em ser retomada da origem ou ser lembrança da verdade”.⁴⁷ Ao evitar a pesquisa da origem do significado, a partir da qual o homem poderia ter uma compreensão total e assim se reapropriar da sua positividade historicamente dispersa de seu interior, o discurso arqueológico abandona a busca de uma origem que, ao produzir história, elide, constantemente, o estudo histórico, recuando em direção ao passado ou indo de encontro ao futuro. Como afirma Foucault, nas primeiras páginas de *Arqueologia do Saber*, o discurso arqueológico deve evitar as duas negativas paralelas da

47 *Archéologie du Savoir*, p. 268.

importância ontológica do discurso verdadeiro, que caracterizam as ciências do homem — aquela que pensa que a história é o trabalho das implicações de um mundo original que é sua origem inacessível, mas que não pode nunca ser explicitamente formulado, e a opinião correlata dos pensadores que afirmam haver uma realidade não-lingüística, seja o esclarecimento de práticas pré-lingüísticas (como nos primeiros trabalhos de Heidegger), seja a percepção silenciosa (como em Merleau-Ponty). Para o arqueólogo, não há significado profundo, não há “origem escondida” na história ou fora dela, de modo que a tentativa hermenêutica de encontrar um fundamento anterior, por trás ou além da história, enquanto se situa na história, pode ser rejeitada como mais um imperativo humanístico inacabável. Uma vez que não tem um significado sério e não exige uma verdade séria, o discurso do arqueólogo é a-histórico. O arqueólogo descobriu um discurso que não é vida, cujo tempo não é o tempo da história e considera seriamente seus progressos, conflitos e declínio.⁴⁸

Assim, o arqueólogo se encontra outra vez além da versão da dupla origem das ciências humanas. Mas o empreendimento do arqueólogo começa com a finitude — neste caso, com o arqueólogo envolvido em sua própria época e disperso pelos vários campos históricos, determinando o discurso sério e o discurso do cotidiano — e termina com esta finitude utilizado como ponte para uma teoria que finalmente pode negar a validade do envolvimento original. A arqueologia pareceria, então, manifestar a própria essência da analítica da finitude. Poderíamos esperar, como com a reduplicação semitranscendental da recuperação empírica e teórica do impensável, encontrar na descrição histórica do arqueólogo alguma variação pós-humanista do retorno e do recuo da origem. Pois, do mesmo modo que o cientista humano, o arqueólogo parece, paradoxalmente, e embora profundamente, estar tentando afirmar e negar sua finitude. Como pode o arqueólogo aparecer na história como o pensador puro, a-histórico, que desinteressadamente cataloga a morte do homem e de Deus?

Uma vez que Foucault concordaria em não poder haver tal pensador a-histórico, que exercesse o “privilégio do intelectual”, nem tal discurso puro como o arqueólogo pretende, poderíamos esperar encontrar as tensões desta história em *Arqueologia do Saber*: sejam as teorias arbitrárias e infundadas como a do poder prescritivo da descrição, sejam as teses ingênuas e auto-subversivas, como a da argumentação de que o arqueólogo emite um discurso sério ao explicar sua seriedade. Se tais procedimentos e rupturas existem na teoria arqueológica da mudança histórica, não pudemos, contudo, revelá-los. O arqueólogo que afirma ter emergido na história apenas para dar um passo para fora dela, e assim tê-la total e definitivamente compreendido,

48 *Archéologie du Savoir*, p. 275.

conta uma história sem ruptura. Para o arqueólogo, seu próprio discurso não constitui objeto de problema, que, como o fenomenólogo e ao contrário do hermenêutico, nem sequer levanta o problema de sua linguagem histórica. Enquanto os lingüistas batalham com a "antiga opacidade da linguagem histórica", cuja origem e explicação se perderam nas inatingíveis profundidades da história — e Heidegger em seu último trabalho tenta recuperar o significado original das palavras que ele usa —, a linguagem do arqueólogo (análise, série, sistema, função enunciativa, elemento, regra, *episteme*), como a do fenomenólogo (análise, síntese, sistema noemático, atividade do significado dado, elemento, regra escrita, mundo-vivo), parece não ter história, e é projetada como uma terminologia técnica transparente criada precisamente para adequar-se ao fenômeno.

Deslizes ocasionais ocorrem quando Foucault parece sentir-se obrigado a justificar seu discurso, recorrendo à possibilidade de uma relação não distorcida do discurso com o ser que existiu no passado e é prometido numa nova época emergente, como se o discurso arqueológico tivesse que encontrar sua legitimação numa teoria do discurso que floresceu antes da história e florescerá novamente no seu final. Porém, esta tentativa do arqueólogo de legitimar sua descrição não conduz à busca do recuo sem fim em direção ao passado e ao futuro, mas, antes, separa os verdadeiros acontecimentos históricos como uma evidência da possibilidade de uma relação diferente do discurso com o ser. Estes acontecimentos originários não "recuam" porque não são apresentados como acontecimentos que tornam a história possível. A arqueologia é simplesmente uma disciplina a-histórica, com uma linguagem técnica a-histórica, que pode avaliar e ordenar a história precisamente porque não está na história. Como uma radicalização da fenomenologia de Husserl, que prescindia da verdade, do significado e do sujeito transcendental, enquanto procura atrás das práticas empíricas um impensado que pode ser capturado por um sistema de regras *a priori*, a arqueologia, assim como a fenomenologia, não necessita sequer levantar a questão da origem (ou, se ela se pergunta sobre origens, encontra-as em certos predecessores factuais — para Husserl, Platão, para Foucault, os sofistas).

Em nosso estudo dos duplos antropológicos, já notamos que eles aparecem, *grosso modo*, em série. Só depois de uma estratégia ter sido estabelecida, é que os pensadores adotam uma outra. Deste modo, quando o duplo transcendental/empírico, conforme aparece em Kant, não suscita esforços na redução de um lado a outro de seus termos, mas se estabiliza e se aceita, pode acontecer que um novo problema — o de recuperar o impensado no *cogito* (como em Freud e Husserl) — ocupe as energias intelectuais dos homens e prescreva aquilo que vale a pena ser dito. Do mesmo modo, somente depois desta tentativa de fundar o saber no sujeito individual a-histórico ser compreendida como infrutífera (conforme Heidegger argumentou contra

Husserl), é que a tortuosa busca da origem do significado, não na consciência esclarecida do indivíduo mas na interpretação da cultura e da história, parece o único jogo possível. Quanto a esta leitura serial dos duplos, a *Arqueologia do Saber*, enquanto reproduz a analítica da finitude sem recorrer à verdade ou ao homem, atém-se a uma versão pós-humanista do *cogito* e do impen-sado. Recai, assim, numa versão dos duplos husserlianos, sem nunca chegar à de Heidegger. Somente após o fracasso da dupla colocação entre parênteses fenomenológica poderíamos esperar que Foucault enfrentasse os problemas levantados pelo envolvimento histórico do arqueólogo. A esta altura, certas questões devem ser formuladas: pode o arqueólogo evitar a busca da origem escondida e inacessível através da radicalização do paralelo hermenêutico com a radicalização da fenomenologia — uma interpretação para finalizar todas as interpretações como era esta? Tal forma de interpretação pós-antropológica necessariamente afirmaria e negaria sua finitude, caindo assim numa nova variação estrutural do duplo retorno/recuo? Ou haveria algum modo de fazer arqueologia sem se desligar?

Quaisquer que sejam as respostas a estas questões, consideramos estabelecido que a *Arqueologia do Saber*, enquanto se situa além da verdade e do significado profundo e do homem, não se libertou das duas novas versões do duplo. Que tais duplos ocorrem novamente no discurso arqueológico é o que nos mostra a nova ontologia de Foucault, segundo a qual, após a época da representação e do homem, o ser está mais uma vez diretamente relacionado com o discurso, tratando-se ainda de uma versão da analítica da finitude. Não nos deveríamos surpreender, uma vez que a arqueologia é a tentativa de mostrar os limites da legitimidade do saber de todas as práticas discursivas finitas, enquanto afirma ter um quadro claro e total destes conjuntos de práticas como “tantas *ciências-objetos*”⁴⁹ numa perspectiva livre de sua influência. A arqueologia afirma que todo discurso sério é sujeito a regras que determinam a produção de objetos, de sujeitos etc. — regras que o discurso arqueológico declara descobrir e descrever. O arqueólogo, de fato, aspira a contribuir para uma teoria geral de tal produção “(...) na medida em que é possível constituir uma teoria geral das produções, a arqueologia, como análise das regras próprias às diferentes práticas discursivas, encontrará aquilo que poderíamos chamar de uma *teoria envolvente*”.⁵⁰ Contudo, negando a busca da verdade e da seriedade, o discurso arqueológico afirma estar isento dos problemas colocados por tal teoria geral. Não é estranho que a arqueologia, afirmando e negando a finitude de seu próprio discurso, passe a ser instável como seus precursores. Sob esta ótica, a prometida ciência

49 *Ibidem*, p. 269.

50 *Ibidem*, p. 270.

pós-moderna dos seres humanos, longe de estar livre das instabilidades intrínsecas do pensamento moderno, mostra-se como uma nova variação de um antigo tema kantiano.

Em sua modesta previsão, Foucault já cogita, em *Arqueologia do Saber*, da possibilidade de que o discurso arqueológico ortogonal não seja tão autônomo quanto havia declarado. Em sua conclusão, ele reafirma que “o arquivo, as formações discursivas, as positivities, os enunciados, suas condições de formação (revelam) um domínio específico. Domínio que ainda não foi objeto de nenhuma análise (a não ser daquilo que pode haver de particular e irreduzível nas interpretações e formalizações).”⁵¹ E ele acrescenta, profeticamente, que se trata de um domínio “a respeito do qual nada garante previamente — a ponto de localizar ainda que rudimentarmente aonde (ele) se encontra agora — que ele permanecerá estável e autônomo”. De fato, “poderíamos revelar finalmente que a arqueologia é o nome dado a uma certa parte da conjuntura teórica que é aquela de hoje”.⁵²

Mostraremos na segunda parte que, como todos os outros sistemas discursivos, a arqueologia é, de fato, filha do seu tempo, e que, portanto, o discurso arqueológico deve ser descrito e relativizado. A análise de Foucault da Época Clássica também revela, ao invés da ruptura cataclísmica entre a Época da Representação e a Época Moderna, uma profunda continuidade com o presente. Na Época Clássica, todos os seres já estavam representados num quadro totalizante, numa tábua, e apesar de aquele que representa e que fica fora da tábua ainda não ter emergido, o lugar já o estava aguardando, ali, onde ele apareceria como homem, “objeto difícil e sujeito soberano de toda possibilidade de saber”. Depois do homem, vemos que o espectador arqueológico está ainda envolvido e desvinculado dos sistemas discursivos que ele estuda. Em nenhuma destas três fases do pensamento moderno, as várias teorias dos seres humanos puderam dar uma descrição estável da possibilidade de seu próprio discurso autônomo, nem das positivities que são colocadas pelo discurso e, ao mesmo tempo, tornam o discurso possível. Como Foucault nos mostra, tais teorias dos seres humanos devem fracassar, porque a tentativa de tomar o quadro total as exige para que se objetivem as condições que tornam possível a objetivação.

Qualquer tentativa de explicar o pensamento moderno deverá evitar introduzir outro discurso que coloque o mundo num quadro sem se considerar envolvido com aquilo que afirma. Não pode ser uma *teoria* geral da representação desvinculada, uma constituição transcendental ou uma produção discursiva, mas deve ser capaz de explicar, do interior da linguagem e da história, porque estes três modos de enquadrar o mundo

51 *Ibidem*, p. 270.

52 *Ibidem*, ps. 270-271.

se desenvolveram e foram considerados esclarecedores para as ciências dos seres humanos.

Quase no final de *Arqueologia do Saber*, quando Foucault considera a possibilidade de a arqueologia não se transformar numa disciplina estável e autônoma, conforme desejou, ele observa que, neste caso, os problemas por ela apontados e os utensílios por ela introduzidos devem “ser mais tarde retomados, em outro lugar, de um modo diferente, num nível mais elevado ou de acordo com métodos diferentes”.⁵³ Estas possibilidades eram mais iminentes do que Foucault imaginou. Somente alguns anos mais tarde ele assumiu esta tarefa e se mostrou como um desses raros pensadores, como Wittgenstein e Heidegger, cujo trabalho mostra uma surpreendente continuidade e uma inversão importante, não que seus primeiros esforços tivessem sido inúteis, mas porque, levando seu modo de pensar ao limite, eles reconheceram e ultrapassaram aqueles limites.

Certamente, não é coincidência o fato de que a *Arqueologia do Saber* seja seguida de um silêncio auto-imposto, finalmente quebrado por dois livros em que o autor, ainda usando técnicas arqueológicas, não mais fala de uma posição de desvínculo fenomenológico.

53 *Ibidem*, p. 271.

Segunda parte

A Genealogia do Indivíduo Moderno: a Analítica Interpretativa do Poder, da Verdade e do Corpo

A inversão que fornecerá a estrutura para a segunda parte da nossa análise é a inversão da prioridade da teoria para a da prática. Tanto em sua fase semi-estruturalista quanto na pós-hermenêutica, isto é, na teoria dos discursos de *Arqueologia do Saber* e no método interpretativo de *Vigiar e Punir e História da Sexualidade*, Foucault faz uma descrição bastante original da relação da teoria com a prática. Estas descrições são particularmente difíceis de esclarecer porque o assunto que Foucault analisa e os métodos que ele emprega apresentam relações por demais complexas. Em cada uma destas fases, Foucault afirma que as ciências do homem não fornecem sua própria inteligibilidade. Nem a autoconsciência metodológica dos pesquisadores em ciências humanas, nem a teoria que eles propõem explicam por que, em algumas ocasiões, certos tipos de ciências do homem são estabelecidos e sobrevivem, e por que elas têm os objetos, os sujeitos, os conceitos e as estratégias que elas mesmas produzem; nem estas teorias podem explicar a matriz institucional na qual as ciências humanas florescem e, finalmente, declinam, ainda que os detalhes superficiais das ciências sociais, quando corretamente compreendidas, forneçam a chave para aquilo que está realmente acontecendo.

Em *Arqueologia do Saber*, como vimos, Foucault interpretou seus primeiros trabalhos como sendo um estudo das teorias das ciências humanas como discurso-objeto, através de um método original que chamamos de dupla colocação ortogonal entre parênteses. Ele tentou tomar a história das ciências humanas inteligível em termos de regras que, desconhecidas pelos atores envolvidos, regularam e governaram todos os atos discursivos sérios. As práticas sociais e institucionais, cuja presença nas ciências humanas não poderia ser ignorada, foram construídas como tendo uma inteligibilidade e influência apenas na medida em que elas se adequam às regras epistemológicas reinantes. (Isto não nega, é claro, as relações primárias, tais como as forças econômicas, e as relações secundárias, tais como as opiniões do ator sobre suas próprias ações que têm inteligibilidade separada e independência.) Assim, as práticas e as teorias das ciências humanas eram subordinadas a uma estrutura teórica que as governava.

Na metodologia de Foucault, encontramos uma ênfase similar da teoria sobre a prática. A tarefa do arqueólogo é descrever, em termos teóricos, as regras que regem as práticas discursivas. Colocando a verdade e a seriedade entre parênteses, o arqueólogo opera num nível que é livre das influências das teorias e das práticas que estuda. Qualquer inteligibilidade encontrada, ele a descobre entre objetos com os quais não está de modo algum envolvido. Diferentemente das teorias que ele estuda, sua teoria se desenvolve independente dos limites institucionais, teóricos e até mesmo epistemológicos.

Conforme vimos no Capítulo III, esta ênfase da teoria sobre a prática conduz a uma certa relação causal das relações discursivas primárias e

secundárias com os discursos e as práticas das ciências do homem não solucionada e, provavelmente, não solucionável. Contudo, a afirmação do arqueólogo de que ele está totalmente desvinculado do domínio do discurso sério fornece o significado e a relevância de seu projeto.

Nos trabalhos ulteriores de Foucault, em todos os níveis, a prática é considerada mais fundamental do que a teoria. Novamente, a inteligibilidade das ciências do homem não deve ser buscada em suas próprias teorias; também não deve ser buscada em algum sistema de regras de formação — este nível de regras simplesmente desaparece; nem no horizonte do significado compartilhado pelos participantes. Ou, melhor dizendo, Foucault agora pensa a inteligibilidade das ciências humanas como parte de um conjunto maior de práticas organizadas e organizadoras, em cuja expansão as ciências humanas desempenham um papel crucial.

A definição de Foucault de sua própria posição com respeito às ciências humanas subentende uma transformação radical. O investigador não é mais o espectador desligado dos monumentos discursivos mudos. Foucault compreende e tematiza o fato de que ele mesmo, como qualquer outro investigador, está envolvido nas práticas sociais que analisa e é, em parte, por elas produzido. (Em seus trabalhos posteriores, ele afirmará que o método de *Arqueologia do Saber* estava muito influenciado pelo sucesso aparente do estruturalismo nas ciências humanas.) Foucault introduz a genealogia como um método de diagnosticar e compreender o significado das práticas sociais a partir do seu próprio interior. Enquanto ferramenta para conceder um relativo grau de desvinculação das práticas e teorias das ciências humanas, a arqueologia desempenha um papel importante, apesar de estar subordinada à genealogia.

Deste modo, Foucault inaugura um novo nível de inteligibilidade das práticas que não pode ser captado pela teoria; ao mesmo tempo, ele introduz um novo método de “deciframento” do significado destas práticas. Utilizando este método, a teoria não apenas está subordinada à prática, mas também é mostrada como um dos componentes essenciais através dos quais as práticas organizadas operam. Seguiremos, em detalhe, a trajetória de Foucault na elaboração do método da genealogia, especialmente o modo como ele o utiliza para diagnosticar o desenvolvimento daquilo que ele chama biopoder como um conjunto de práticas históricas que produz os objetos humanos sistematizados pelo estruturalismo e os sujeitos humanos explicados pela hermenêutica.

Capítulo V

A Analítica Interpretativa

A genealogia

Sem entrarmos numa classificação supérflua dos trabalhos de Foucault — segundo fases de sua vida —, sobretudo em se tratando de um *corpus* ainda tão jovem, podemos ver que, em seus primeiros trabalhos, ele utilizou certas variantes de uma análise estrita do discurso (a arqueologia) e deu mais atenção àquilo que condiciona, limita e institucionaliza as formações discursivas (genealogia). *Não há pré e pós-arqueologia ou genealogia em Foucault*. Contudo, o peso e a concepção destas abordagens mudaram no decorrer de seu trabalho.

Depois de maio de 68, seus interesses começaram a afastar-se do discurso. Em todo caso, se considerarmos a dinâmica da biografia de Foucault — tema, por sinal, bastante antifoucaultiano — fica claro que o problema do poder foi previamente tematizado: “O que faltava em meu trabalho era o problema do ‘regime discursivo’, dos efeitos de poder próprios ao jogo enunciativo. Eu o confundia muito com a sistematicidade, a forma teórica, ou alguma coisa como o paradigma. No ponto de confluência de *História da Loucura com As Palavras e as Coisas*, havia, sob dois aspectos bastante diferentes, este problema do poder que ainda não isolei bem.”¹ Mas, no final dos anos setenta, como mostramos na segunda parte, a questão do poder tinha sido muito bem situada.

No discurso inaugural pronunciado no *Collège de France*, em 1970, *A Ordem do Discurso*, Foucault aborda rapidamente a questão da genealogia e sua relação com a arqueologia. Neste momento, ele ainda estava tentando

1 Foucault, M. “Vérité et Pouvoir”. Entretien avec Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino, *Microfisica del Potere*. Trad. francesa: *L'Arc*, nº 70, p. 18.

preservar sua teoria arqueológica e complementá-la com a genealogia. Isto pode esclarecer o caráter confuso de algumas observações:

Assim, as descrições críticas e as descrições genealógicas devem se alternar, apoiarem-se umas nas outras e complementarem-se. A parte crítica da análise se prende ao sistema de encobrimento do discurso; ela tenta assinalar, limitar os princípios de ordenamento, exclusão e raridade do discurso. Digamos, para brincar com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. A parte genealógica da análise se prende, em troca, às séries de formação efetiva do discurso: ela tenta alcançar com seu poder de afirmação, e eu entendo por isso não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais poderemos afirmar ou negar as proposições verdadeiras ou falsas. Chamemos de positivities estes domínios de objetos, e digamos, para brincar uma segunda vez com as palavras, que se o estilo crítico é aquele da desenvoltura estudiosa, o humor genealógico será o de um positivismo feliz.²

Assim, Foucault estabelece uma complementaridade entre a raridade dos enunciados (cujas regras aparecem em *Arqueologia do Saber*) e a efetiva formação do discurso pelas práticas não-discursivas. Esta combinação da arqueologia com a genealogia, que se alternam, se suportam e se complementam entre si, é, devemos dizer, muito estranha. Temos, por um lado, algo que é por definição sem significado sendo pensado seriamente pelo arqueólogo. Por outro lado, temos algo que tem significado e é sério não constituindo preocupação para o arqueólogo. Isto resulta numa espécie de duplo distanciamento. No nível arqueológico, atribui-se um tipo de independência às regularidades da formação discursiva. No nível genealógico, após mostrar que não há algo subjacente às aparências e que a metafísica acabou, Foucault parece chegar à conclusão de que nada tem significado nem é sério. Isto conduz a uma atitude estranha e complexa: temos que considerar o mundo dos discursos sérios seriamente, primeiro porque nos divorciamos dele, e em segundo lugar porque ele não é fundamentado.

Em *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade I*, Foucault inverte a prioridade da genealogia e da arqueologia. Agora, a genealogia precede a arqueologia. A genealogia é um diagnóstico que se concentra nas relações de poder, saber e corpo na sociedade moderna. (Teremos muito mais a dizer a este respeito. Contudo, aqui é relevante enfatizar que a arqueologia é ainda uma parte importante deste empreendimento.) Ao enfatizar as continuidades das práticas culturais que a genealogia isola, a arqueologia ainda desempenha um papel purificador. A demonstração da descontinuidade e das mudanças

2 *L'Ordre du Discours*, ps. 71-72.

de significado continua sendo uma tarefa importante. Tendo partido do interior, Foucault, enquanto arqueólogo, pode retroceder no discurso analisado e tratá-lo como um discurso-objeto. A arqueologia ainda isola e indica a arbitrariedade do horizonte hermenêutico do significado. Ela mostra que aquilo que parece ser o contínuo desenvolvimento de um significado é cruzado por formações discursivas descontínuas. As continuidades, ele nos lembra, revelam que não há finalidade, nem significado subjacente e escondido, nem certezas metafísicas.

A elaboração da genealogia de Foucault foi o maior passo em direção a uma complexa análise de poder, mais satisfatória e autoconsciente. Ele deu este passo num ensaio publicado em 1971, intitulado “*Nietzsche, a Genealogia, a História*”. Conforme acabamos de ver, Foucault explica em *Ordem do Discurso*, escrito na mesma época, que a genealogia é complementada e suportada pela arqueologia. Assim, a apresentação da genealogia não deve ser considerada como incluindo todo o instrumental metodológico de Foucault. Porém, não seria necessário superestimar a importância do ensaio para compreender o progresso da obra que se seguiu; todas as sementes do trabalho de Foucault dos anos setenta podem ser encontrados nesta discussão sobre Nietzsche.

Isto não implica dizer que Foucault concorda totalmente com Nietzsche — o que quer que isto possa significar para um pensador tão complexo, obscuro e profundamente assistemático como Nietzsche. Nós defendemos a neutralidade e a exatidão da leitura de Foucault. A interpretação de Nietzsche, uma indústria florescente na França nos últimos anos, é um campo perigoso de preocupação que estendemos a outros mais bem elaborados; nossa preocupação é com o pensamento de Foucault. Usaremos o ensaio de Nietzsche para auxiliar na apresentação dos principais contornos da genealogia, que aparecem na maioria de seus textos dos anos setenta, e para introduzir alguns de seus temas centrais — poder, saber e corpo.

Mas, o que é genealogia? A genealogia se opõe ao método histórico tradicional; seu objetivo é “assinalar a singularidade dos acontecimentos, fora de toda finalidade monótona”.³ Para a genealogia, não há essências fixas, nem leis subjacentes, nem finalidades metafísicas. A genealogia busca descontinuidades ali onde desenvolvimentos contínuos foram encontrados. Ela busca recorrências e jogo ali onde progresso e seriedade foram encontrados. Ela recorda o passado da humanidade para desmascarar os hinos solenes do progresso. A genealogia evita a busca da profundidade. Ela busca a superfície dos acontecimentos, os mínimos detalhes, as menores mudanças e os contornos sutis. Ela evita a profundidade dos grandes pensadores que

3 Foucault, M. “Nietzsche, la Généalogie, l’Histoire” in *Hommage à Jean Hippolyte*, Paris, P.V.F., “Épiméthée”, 1971, p. 145.

nossa tradição produziu e reverenciou; seu maior inimigo é Platão. Conforme afirma Foucault, num ensaio mais antigo intitulado "Nietzsche, Freud e Marx", escrito com outro objetivo, "(...) se o intérprete deve ir ele mesmo até o fundo, como um escavador, o movimento da interpretação (genealógica) é, ao contrário, aquele de um sobressalto, cada vez mais elevado, que deixa sempre se instalar sobre si, de uma maneira cada vez mais visível, a profundidade; e a profundidade é agora restituída como segredo absolutamente superficial (...)."4

O intérprete da genealogia olha as coisas à distância. As questões tradicionalmente consideradas mais profundas e complexas são, para ele, literalmente as mais superficiais. Isto não significa, contudo, que sejam triviais ou sem importância, apenas que seu significado deve ser buscado nas práticas superficiais e não em profundidades misteriosas. Em *O Banquete* de Platão, por exemplo, Eros aparecia, para a civilização ocidental, como uma força profunda e misteriosa que apenas os poetas e profetas poderiam esclarecer, ainda que contivesse as causas secretas da motivação humana. Do mesmo modo, no século XIX, o sexo era considerado o ponto central para a significação mais profunda de uma extensa série de práticas. Considerada genealógicamente, esta obsessão pelo significado profundo e escondido se torna diretamente acessível ao observador, uma vez que ele se distancia da crença cultural no significado profundo. Aquilo que parecia o mais escondido — devido à sua suposta importância — revela-se diferente de sua aparência. Sua obscuridade desempenha um papel essencial, que é diretamente visível ao ser apontado pela genealogia. O argumento metodológico — a ser apontado nas análises detalhadas de Foucault — é que, observado da correta distância e com o olhar certo, há uma profunda visibilidade em cada coisa.

Foucault reconhece que os significados profundos escondidos, os pontos inacessíveis da verdade, os interiores obscuros da consciência são puros artificios. O emblema da genealogia poderia ter como inscrição: oposição à profundidade, à finalidade e à interioridade. A verdade mais profunda que o genealogista deve revelar é "o segredo que (as coisas) não têm essência, ou que sua essência (foi) construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas".5

Para o genealogista, a filosofia acabou. A interpretação não é o desvelamento de um significado escondido. Em "Nietzsche, Freud e Marx", Foucault afirma, neste sentido, "se a interpretação nunca pode acabar, é porque não há nada a interpretar. Não há nada de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo é já interpretação".6 Quanto mais interpreta-

4 Foucault, M.: "Nietzsche, Freud et Marx" in *Nietzsche*, Paris Editions de Minuit, "Cahiers de Royaumont, 1967, ps. 186-187.

5 "Nietzsche la Généalogie, l' Histoire", p. 148.

6 "Nietzsche, Freud et Marx", p. 189.

mos, menos encontramos o significado fixo de um texto ou do mundo, e mais encontramos outras interpretações. Estas interpretações foram criadas e impostas por outra pessoa, não pela natureza das coisas. Nesta descoberta da ausência de fundamento, a inerente arbitrariedade da interpretação é revelada. Pois, se não há nada a interpretar, então, tudo é passível de interpretação; os únicos limites são as arbitrariedades impostas. Esta opinião se elucida à medida que o trabalho de Foucault procede. O ponto de vista geral da filosofia é, mais tarde, transformado em ponto de vista genealógico. Se "interpretar é se apropriar, por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, subordiná-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar num outro jogo e submetê-lo a regras secundárias, então o devir da humanidade é uma série de interpretações."^{7,8} A genealogia conta a história destas interpretações. Os universais de nosso humanismo são revelados como o resultado da emergência contingente de interpretações impostas.

Segundo Foucault, a história é, para Nietzsche, a história da malícia mesquinha, das interpretações violentamente impostas, das intenções viciosas, das narrativas gloriosas que mascaram as razões mais vis. Para o genealogista nietzschiano, o fundamento da moralidade, pelo menos desde Platão, não deve ser buscado na verdade ideal. Ele deve ser buscado na *pudenda origo*: "baixas origens", lutas maldosas, crueldades menores, infundáveis conflitos de vontades. A história da história é a dos acidentes, da dispersão, dos acontecimentos casuais, das mentiras — não o desenvolvimento grandioso da Verdade ou a completa encarnação da Liberdade. Para Nietzsche, o genealogista por excelência, a história da verdade é a história do erro e da arbitrariedade: "A fé sobre a qual nossa crença na ciência

7 "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire", p. 158.

8 O termo "regras", aqui, não se refere às estritas regras de formação que Foucault pensou em *Arqueologia do Saber*. Estas foram definitivamente abandonadas. Nos trabalhos anteriores e posteriores os termos "regra" e "princípio" são usados no sentido comum, ou pelo menos no modo tipicamente francês, para se referir a regularidades, normas, obrigações, condições, convenções etc. Apesar de este uso de "regras" não estar sujeito a objeções e não levantar as dificuldades metodológicas trabalhadas em *Arqueologia do Saber*, há ainda uma tendência, ao se usar tal vocabulário, a superenfatizar aquelas normas que *podem* ser explicitadas em detrimento das normas tomadas pelo aprendizado e os tipos de exemplos concretos que Kuhn chama modelos e paradigmas que não podem sê-lo.

Foucault está interessado agora no uso das normas, regras e sistemas que, em *As Palavras e as Coisas*, ele já considera definitivos para as ciências do homem. Tal preocupação está muito afastada das antigas tentativas de Foucault de encontrar regras que fossem "uma formalização geral do pensamento e do saber" (*Les mots et les choses*, p. 394). Foucault não está mais interessado em "saber se podemos utilizar, sem um jogo de palavras, a noção de estrutura (...): questão que é central se quisermos conhecer as possibilidades e os direitos, as condições e os limites de uma formalização justificada" (*Ibidem*, p. 393). São precisamente estas regras formais que Foucault abandona em sua nova combinação da arqueologia com a genealogia.

repousa é ainda uma fé metafísica... É a fé cristã, que era também a fé platônica, no princípio de que Deus é a Verdade, e verdade divina ... Porém, o que acontecerá se esta equação se tornar cada vez menos digna de crença, se as únicas coisas que ainda devem ser consideradas como divinas são o erro, a cegueira e a mentira; se Deus, ele mesmo (a verdade) se transformar em nossa mais *antiga* mentira?''⁹

Foucault, o genealogista, não se indigna, como o fez Nietzsche, com a descoberta de que a exigência de objetividade mascara as motivações subjetivas. Ele está interessado em como a objetividade científica e as intenções subjetivas emergem, juntas, num espaço estabelecido não por indivíduos, mas por práticas sociais.

De acordo com Foucault, a tarefa do genealogista é destruir a primazia das origens, das verdades imutáveis. Ele tenta derrubar as doutrinas do desenvolvimento e do progresso. Uma vez destruídas as significações ideais e as verdades originais, ele se volta para o jogo das vontades. Sujeição, dominação e luta são encontradas em toda parte. Onde se fala de significado e valor, virtude e divindade, Foucault procura estratégias de dominação. Uma diferença importante entre Nietzsche e Foucault é que sempre que Nietzsche parece fundar a moralidade e as práticas sociais em táticas de atores individuais, Foucault afasta totalmente o caráter psicológico da abordagem e considera toda motivação psicológica não como a fonte, mas como o resultado de estratégias sem estrategistas. Em vez de origens, significados escondidos ou intencionalidade explícita, Foucault, o genealogista, vê relações de força funcionando em acontecimentos particulares, movimentos históricos e história. "Não tente se apropriar de uma verdade estável e do poder ele mesmo", diria Foucault, como se fosse o resultado de motivações psicológicas; melhor concebê-los como uma estratégia, que não nos leva "a uma 'apropriação', mas a disposições, manobras, táticas, técnicas, funcionamentos; que decifremos nele uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, mais do que um privilégio que poderíamos deter."''¹⁰

Há diversos aspectos que podem ser apreendidos com esta mudança radical de perspectiva. O primeiro é que "ninguém é responsável por uma emergência; ninguém pode dela se vangloriar; ela se produz sempre no interstício."''¹¹ Para o genealogista, não há sujeito, nem individual nem coletivo, movendo a história. Esta noção, contudo, não nos surpreende. Porém, a noção de interstício, esta sim, é bastante surpreendente. O jogo de forças em qualquer situação histórica particular torna-se possível pelo espaço

9 Nietzsche, Friedrich. *The Genealogy of Morals*. Trad. de F. Golffing. Garden City, Nova York, Doubleday/Anchor Books, 1956, p. 288.

10 *Surveiller et Punir*, p. 31.

11 "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire", p. 156.

que as define. É este campo ou clareira que é primário. Como vimos, em *Arqueologia do Saber*, Foucault já utilizava esta noção de espaço ou clareira em que ocorrem sujeitos e objetos. Todavia, nesta época, ele pensava o espaço como governado por um sistema de regras que emerge descontinuamente e sem nenhuma inteligibilidade. Agora, este campo ou clareira é compreendido como o resultado de práticas de longa data e como o campo onde estas práticas operam. E, é claro, aquilo que aparece no campo não é, simplesmente, a permuta do significado sério dos atos discursivos. São manobras sociais relevantes para todos aqueles envolvidos neste campo. O genealogista não pretende descobrir entidades substanciais (sujeitos, virtudes, forças) nem revelar suas relações com outras entidades deste tipo. Ele estuda o surgimento de um campo de batalha que define e esclarece um espaço. Os sujeitos não preexistem para, em seguida, entrarem em combate ou em harmonia. Na genealogia, os sujeitos emergem num campo de batalha e é somente aí que desempenham seus papéis. O mundo não é um jogo que apenas mascara uma realidade mais verdadeira existente por trás das cenas. Ele é tal qual aparece. Esta é a profundidade da visão genealógica.

À genealogia pode-se opor os hinos do progresso ou das finalidades históricas e, contudo, “num certo sentido, a peça representada neste teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela que repetem infinitamente os dominantes e os dominados”.¹² Mas, para o genealogista, este drama não é um jogo de significados nem uma simples intensificação da batalha de sujeitos. É, antes, uma emergência de um campo estrutural de conflitos. Neste campo, o genealogista vê que a luta pela dominação não é apenas a relação de governantes e governados, de dominantes e dominados: “A relação de dominação não é mais uma ‘relação’ em que o lugar onde ela se exerce não é um lugar. E é por isso, exatamente, que a cada momento da história, ela se fixa num ritual, impõe obrigações e direitos e constitui procedimentos cuidadosos.”¹³ Estes rituais meticulosos de poder não são a reação de sujeitos, nem de um conjunto de relações; não são facilmente situados em lugares específicos, nem há um desenvolvimento histórico facilmente identificável que subentenda sua aparição. O isolamento dos “rituais meticulosos de poder” é a base conceitual de grande parte do trabalho posterior de Foucault. Em *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade*, Foucault identificará lugares específicos onde os rituais de poder acontecerão — o *Panopticon* de Bentham e o confessional. Ele os utilizará para localizar e especificar a forma como funciona o poder, o que faz e como faz.

As regras e obrigações que surgem destes rituais estão inscritas na lei civil, nos códigos morais, nas leis universais da humanidade, que tentam

12 *Ibidem*, p. 156.

13 *Ibidem*, p. 157.

prevenir o homem contra a violência supostamente existente na ausência das coerções impostas pela civilização. Porém, o genealogista os considera como expressões nobres que são os próprios meios pelos quais a dominação avança. A história não é o progresso da razão universal. Ela é o jogo de rituais de poder, é a humanidade avançando de uma dominação para outra. “Em si mesmas, as regras são vazias, violentas, não finalizadas; (...) elas podem se curvar à vontade de um ou de outro.”¹⁴ Certos grupos as tomam para lhes impor uma interpretação particular.

O genealogista escreve a história efetiva, *wirkliche Historie*.¹⁵ Ele se opõe à perspectiva supra-histórica que busca totalizar a história, traçar seu desenvolvimento interno, reconhecer-nos no passado, oferecer a segurança de um final em direção ao qual a história se move. “A história dos historiadores estabelece para si mesma um ponto de apoio fora do tempo; ela pretende julgar tudo segundo uma objetividade de apocalipse.”¹⁶ Ao contrário, a história efetiva tenta colocar tudo em movimento histórico. Todos os nossos ideais de verdade e beleza, nossos corpos, instintos e sentimentos deveriam estar além da relatividade. O historiador efetivo busca dissolver esta confortável ilusão de identidade, firmeza e solidez. Não há constantes para o genealogista. “(...) nada no homem — nem mesmo seu corpo — é suficientemente fixo para compreender os outros homens e neles se reconhecer.”¹⁷

Esta opinião, que Foucault atribui a Nietzsche, representa um ponto de vista extremo sobre a maleabilidade do corpo. De acordo com Foucault, Nietzsche parece estar dizendo não apenas que o corpo pode ser usado e vivenciado de diferentes maneiras e que os desejos são mudados pelas interpretações culturais, mas também que cada aspecto do corpo pode ser totalmente modificado de acordo com técnicas apropriadas. Uma opinião ainda mais radical é a afirmação de que o corpo não pode servir de fundamento para o auto-reconhecimento. Sartre afirmou que até mesmo os hábitos do corpo podem mudar arbitrariamente e totalmente de um dia para o outro; não é nossa tarefa determinar se Nietzsche emitiu tais opiniões de forma consistente ou mesmo se ele de fato o fez. As idéias aqui levantadas têm, contudo, uma importância fundamental para avaliarmos o projeto de Foucault.

Apesar da análise brilhante do corpo como lugar onde as práticas sociais ínfimas e localizadas se relacionam com a grande organização de poder (a ser discutida nos três próximos capítulos), fica difícil entender quão maleável o corpo humano é realmente. Foucault rejeita, obviamente, o ponto

14 *Ibidem*, p. 158.

15 Em alemão no texto original (N. do T.).

16 *Ibidem*, p. 159.

17 *Ibidem*, p. 160.

de vista naturalista para o qual o corpo tem uma estrutura fixa e necessidades fixas expressas e preenchidas apenas por uma gama limitada de combinações culturais. Levando em consideração a descrição daquilo que foi feito do corpo e de quão estável foi o controle que o formou, Foucault rejeitaria também o extremo existencialismo sartriano; se o corpo fosse tão instável, não haveria, para a sociedade, um modo de organizá-lo e controlá-lo por um período tão longo. Porém, é mais difícil determinar com precisão a posição de Foucault.

Uma alternativa interessante oferecida por Foucault é a noção de Merleau-Ponty de *corps propre*,¹⁸ ou corpo vivo como distinto do corpo físico, uma das mais importantes contribuições do pensamento francês moderno. O corpo vivo, compreendido como um sistema de correspondência entre vários modos de ação e vários campos sensitivos, introduz o caráter universal de toda percepção humana. Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty argumenta que existem estruturas transculturais e a-históricas do campo de percepção, tais como a constância de tamanho, constância de inteligência, assimetria entre alto e baixo, assim como certas constantes sociais como resposta para gestos significativos, expressão facial e significação sexual. Ele os chama de "intercorporalidade", e afirma que correspondem às estruturas no corpo vivo. Merleau-Ponty também projetou, mas nunca realizou, a elaboração destas estruturas invariáveis para cobrir as constâncias conceituais e as possíveis condições limítrofes na variabilidade cultural.

Foucault é fortemente influenciado pela noção nietzschiana de corpo, porém está atento à fenomenologia do corpo desenvolvida no pós-guerra por Merleau-Ponty. Fundamentando-se na fenomenologia, Foucault deveria perceber que a ênfase de Nietzsche sobre o corpo é bem colocada, mas que Nietzsche atribui ao corpo um papel demasiado livre. Por outro lado, parece-nos que Foucault considera as invariantes estruturais de Merleau-Ponty gerais demais para serem úteis ao entendimento da especificidade histórica das técnicas de moldagem do corpo. Lendo Merleau-Ponty nunca se saberia que o corpo tem frente e costas e só pode lutar com aquilo que está na sua frente, que os corpos podem mover-se mais facilmente para frente do que para trás, que há, normalmente, uma assimetria entre a direita e a esquerda etc. Contudo, tais fatos específicos sobre o corpo influenciaram aqueles que desenvolveram as técnicas disciplinares. Estas são justamente as formas que interessariam a Foucault ao questionar como pode o corpo ser dividido, reconstituído e manipulado pela sociedade.¹⁹

18 Em francês no texto original (N. do T.).

19 Estas formas foram apontadas e discutidas em: Todes, Samuel. *The Human Body as the Material Subject of the World*, Harvard doctoral diss., 1963. Ver também "Comparative Phenomenology of Perception and Imagination, Part I: Perception" in *Journal of Existentialism* (Spring 1966).

Certo de que as invariantes do corpo podem ser descritas com muito maior especificidade do que Merleau-Ponty conseguiu, a questão permanece: qual é a importância histórica de tais estruturas invariantes? Gostaríamos de saber até que ponto elas são tematizadas e que papel desempenham no desdobramento eficaz das técnicas disciplinares. Haveria outras estruturas similares cuja descoberta e aplicação têm conseqüências importantes? Quão invariantes são realmente estas estruturas? Foucault poderia discutir estas questões sugeridas em seus estudos. Porém, permaneceu em silêncio.

De qualquer modo, a tarefa da genealogia foi mostrar que "o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder operam sobre ele de imediato; elas investem nele, marcam-no, preparam-no, suplicam-no, forçam-no ao trabalho, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe signos".²⁰ Isto está diretamente relacionado ao sistema econômico, pois o corpo é ao mesmo tempo útil e produtivo. Porém, somente é possível fazer os homens trabalharem eficaz e produtivamente, depois de terem sido "presos num sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente preparado, calculado e utilizado); o corpo só se transforma em força útil se for, ao mesmo tempo, corpo produtivo e corpo submisso".²¹

Esta passagem introduz os temas centrais que encontraremos em nossa discussão sobre *Vigiar e Punir e História da Sexualidade*. Um dos maiores empreendimentos de Foucault foi sua habilidade em isolar e conceituar o modo pelo qual o corpo se tornou o componente essencial para a operação das relações de poder na sociedade moderna. Obviamente, o corpo foi envolvido numa dinâmica política antes desta época. Por exemplo, quando a lei fosse transgredida durante o *Ancien Régime*,²² os criminosos seriam torturados em público. Seria aquilo que Foucault descreve, com riqueza de detalhes agonizantes, como sendo o "suplício". O poder do soberano estava literal e publicamente inscrito no corpo do criminoso, de modo a ser o mais controlado, cênico e assistido possível. Nos regimes modernos, o corpo continuou a representar um papel extremamente importante. Analisaremos com mais detalhes, posteriormente, as descrições do genealogista sobre o modo pelo qual o corpo foi usado como um componente integral de disseminação e localização do poder moderno. Por enquanto, contudo, é importante apontar a delimitação metodológica — isto é, genealógica — do corpo na abordagem de Foucault. Ele afirma: "(...) é possível existir um saber do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um domínio de suas forças que é mais do que a capacidade

20 *Surveiller et Punir*, p. 30.

21 *Ibidem*, ps. 30-31.

22 Em francês no texto original (N. do T.).

de vencê-las: este saber e este domínio constituem aquilo que poderemos chamar de tecnologia política do corpo.”²³ Foucault isolou assim um aspecto de grande importância. Em *História da Loucura e Nascimento da Clínica*, conforme vimos no primeiro capítulo, Foucault começa a analisar as inter-relações entre o saber biológico e o poder moderno. Mais tarde, ele ampliou e aprimorou sua abordagem. Desde o início ele se interessou pelo corpo conforme era investigado pelos cientistas e pelo poder que reside em instituições especializadas. Mais recentemente, Foucault reconheceu que esta potente relação entre saber e poder, localizada no corpo, é na verdade um mecanismo geral de poder da maior importância para a sociedade ocidental.

Maiores esclarecimentos fazem-se necessários. Parte da genialidade — e da dificuldade — do trabalho de Foucault reside na sua recusa sistemática em aceitar as categorias sociológicas usuais. A tecnologia política do corpo — o cruzamento das relações entre poder, saber e corpo — não pode ser encontrada numa única instituição nem num único aparelho de poder, das Estado. Apesar de se preocupar cada vez mais com aquilo que chamamos comumente de análise institucional, Foucault não trata das instituições *per se*, mas do desenvolvimento das tecnologias de poder. A prisão constitui parte integrante desta história, mas não é idêntica nem coextensiva a ela. É claro que Foucault pensa a prisão e o Estado como tendo papel preponderante na articulação das relações modernas de poder. Porém, ele tenta identificar os mecanismos específicos das tecnologias, através dos quais o poder realmente se articula com o corpo.

Foucault tenta escrever a história efetiva do aparecimento, da articulação e da disseminação destas tecnologias políticas do corpo. Ao fazê-lo, descreve detalhadamente as inter-relações destas tecnologias com o Estado e com instituições específicas. Porém, tais relações não constituem propriamente seu objeto de estudo. Conforme ele afirma, as tecnologias políticas do corpo não estariam “nem num tipo definido de instituição nem num aparelho de Estado. Estes recorrem a ela — eles utilizam, valorizam ou impõem alguns de seus procedimentos. Mas ela mesma, em seus mecanismos e efeitos, se situa em outro nível. Trata-se, de certa forma, de uma microfísica do poder que os aparelhos e as instituições colocam em jogo, mas cujo campo de validade se situa até certo ponto entre estes grandes funcionamentos e os corpos propriamente ditos com sua materialidade e suas forças”.²⁴ Seria difícil enfatizar a importância da originalidade de Foucault neste aspecto. Ele acredita ter identificado o mecanismo através do qual o poder opera, a saber, os meticulosos rituais de poder. Ele afirma ter encontrado o modo pelo qual o poder é localizado, ou seja, a tecnologia política do corpo. Também afirma

23 *Ibidem*, p. 31.

24 *Ibidem*, p. 31.

ter revelado a dinâmica com a qual o poder funciona, isto é, a microfísica do poder. Foucault é excessivamente metafórico neste ponto; é necessário ainda analisar qual é exatamente a microfísica e como ela opera. A genealogia ainda está em vias de ser formulada.

Foucault encerra "Nietzsche, a Genealogia, a História" com a questão do saber. Para o genealogista, o saber é inteiramente vazado pela malícia mesquinha das relações de dominação. O saber não oferece uma saída; ou melhor, ele aumenta os perigos que enfrentamos. "No lugar onde o saber se desprende pouco a pouco de suas raízes empíricas, ou das primeiras necessidades que o fizeram nascer, para se tornar pura especulação submetida às exigências da razão (...), ele traz consigo uma obstinação sempre maior (...); as religiões antigamente exigiam o sacrifício do corpo humano; o saber nos chama hoje a fazer experiências sobre nós mesmos em sacrifício do sujeito de saber."²⁵ Todos os domínios estão agora potencialmente abertos à investigação científica. Segue-se que tudo está potencialmente emaranhado nos nós do poder que, conforme vimos, são gradativamente inter-relacionados com o avanço do saber. Estamos agora a nos sacrificar em nome da mentira mais profunda: nossa crença de que o saber existe separadamente do poder. Foucault cita Nietzsche: "Pode-se jurar que se nunca a constelação desta idéia aparece no horizonte, o conhecimento da verdade continuará sendo o enorme objetivo ao qual tal sacrifício seria proporcional, porque, para o saber, nenhum sacrifício é grande demais."²⁶ Nos próximos três capítulos exploraremos o desenvolvimento desta idéia de Nietzsche no pensamento de Foucault.

Se há outro tema recente na obra de Foucault com tamanha importância quanto o do corpo, é a afirmação de que o poder e o saber não são externos um ao outro. Ambos operam na história de forma mutuamente geradora. Nenhum deles pode ser explicado a partir do outro, muito menos reduzido ao outro. Podemos dizer que esta é a dimensão mais radical do pensamento de Foucault. Apesar de ele ter acrescentado uma nova complexidade e refinamento à nossa compreensão do lugar do nosso corpo na história, não é algo que produza, depois de ser compreendido, muita resistência. De fato, tal idéia propicia a pesquisa e a formulação de teses mais consistentes. Porém, as conexões internas entre saber e poder são, sem dúvida, de uma ordem muito menos clara. Pois não é apenas uma questão de mudança de direção das nossas indagações históricas, antropológicas e sociológicas, mas, antes, do questionamento da natureza objetiva destas investigações.

Em *Vigiar e Punir*, o desafio é colocado prudentemente: "Talvez seja necessário também renunciar a toda uma tradição que permite imaginar que

25 "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire", ps. 170-171.

26 *Ibidem*, ps. 171-172.

só pode haver saber aí onde estão suspensas as relações de poder, e que o saber só pode se desenvolver fora de suas injunções, de suas exigências e de seus interesses.”²⁷ Deveríamos dizer que esta não é uma simples variante da sociologia do saber, nem uma análise marxista das condições de classe na reprodução e recepção do saber. Trata-se de uma idéia mais radical e de maior alcance, apesar de se desenvolver, é claro, a partir destas tradições — desafiadas e radicalizadas pelas reflexões de Foucault sobre Nietzsche. Assim:

É necessário (...) admitir (...) que poder e saber se implicam diretamente um no outro; que não há relação de poder sem constituição correlativa de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua, ao mesmo tempo, relações de poder. Estas relações de “poder-saber” não devem ser analisadas a partir de um sujeito de conhecimento que seria livre, nem em relação ao sistema de poder; mas é necessário considerar, ao contrário, que o sujeito que conhece, os objetivos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são, antes, efeitos destas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Em suma, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber útil ou recalcitrante ao poder, porém o que determina as formas e os domínios do conhecimento são o poder-saber, os processos e as lutas que os atravessam e pelas quais são constituídos.²⁸

Num certo sentido, esta relação interna de poder e saber será o tema do resto do nosso livro.

Mais uma vez, é importante esclarecer o nível no qual Foucault situa sua análise, visto que este ponto ainda não foi bem compreendido. Sua análise da tecnologia política do corpo tenta distinguir um nível que se situa entre o funcionamento biológico do corpo e os aparelhos institucionais de força. A partir daí, Foucault se interessa também pelas relações entre saber e poder estabelecidas em tipos específicos de ciências. Numa entrevista concedida em 1976 intitulada “Verdade e Poder”, ele colocou o problema nos seguintes termos:

Se colocarmos a uma ciência, como a física teórica ou a química orgânica, o problema de suas relações com as estruturas políticas e econômicas da sociedade, será que não colocamos um problema excessivamente complicado? Será que exigimos demais a possibilidade de uma explicação? Se, em compensação, consideramos um saber como a psiquiatria, não será a questão muito mais fácil de se resolver, visto que o perfil epistemológico

27 *Surveiller et Punir*, p. 32.

28 *Ibidem*, p. 32.

da psiquiatria é fraco e que a prática psiquiátrica está ligada a toda uma série de instituições, de exigências econômicas imediatas, de urgências políticas, de regulações sociais? Será que no caso de uma ciência tão "duvidosa" como a psiquiatria não poderíamos alcançar, de modo mais certo, o emaranhado dos efeitos de poder e de saber?²⁹

Foucault não elimina as relações entre a física teórica e a sociedade, mas sugere que elas não serão diretamente apreendidas se estivermos interessados em conceitos e leis da física *per se*, e não apenas em seus usos tecnológicos. Melhor dizendo, Foucault dirigiu sua atenção quase inteiramente para aquelas ciências duvidosas — as ciências sociais.

Conforme vimos no terceiro capítulo, Foucault concorda com Nietzsche e Heidegger que, num dado momento, as práticas culturais determinam aquilo que constitui o objeto para uma investigação séria. Porém, Foucault faz uma importante distinção entre tipos de práticas e tipos de objeto que cada tipo de prática "libera". Se, com Foucault, excluimos de nossas preocupações as práticas cotidianas e seus objetos, ficamos com duas categorias distintas: por um lado, as práticas relativamente estáveis e os objetos daquelas disciplinas que Kuhn chama de "ciências normais", e Foucault chama de ciências que adquiriram o "estatuto de cientificidade";³⁰ por outro lado, as práticas e objetos das ciências que não adquiriram este estatuto. Esta segunda classe inclui, pelo menos, algumas ciências como a meteorologia que, presumivelmente, estão a caminho da normalização, e disciplinas dúbias como as ciências humanas que Foucault diagnostica como nem sequer estando neste caminho. Vimos em *As Palavras e as Coisas* que, de acordo com as ciências humanas, presas a seus vários duplos, simplesmente não podem se tornar normais. Isto não encerra a possibilidade, contudo, de que alguns outros estudos dos seres humanos possam se tornar ciências normais, apesar de ficar claro para Foucault, em suas últimas análises da relação das ciências humanas com o poder, que isto parece muito pouco provável.

Visto que, para Foucault, também as ciências da natureza nasceram nas práticas de instituições sociais específicas, gostaríamos de saber se as ciências do homem deveriam realmente se libertar de sua relação com o poder. E, caso contrário, por que não? De qualquer modo, é necessário, segundo ele, analisarmos o porquê de podermos acreditar que algumas ciências, como a física, nos dizem, de fato, algo como a verdade daquilo que as coisas realmente são, mesmo que sejam produzidas e usadas num contexto social, e por que nunca podemos tornar as afirmações das ciências sociais válidas. A diferença não pode ser simplesmente o fato de as ciências sociais

29 *L'Arc*, nº 70, p. 16.

30 *Archéologie du Savoir*, p. 240.

não fornecerem muito poder e controle. Para Foucault, é precisamente porque as ciências sociais também produzem tecnologias bastante eficazes. Entretanto, o fato de que qualquer ciência que escape à matriz de poder ganha, automaticamente, plausibilidade, não é um bom argumento; a alquimia não é mais verdadeira por ser politicamente irrelevante. Gostaríamos de ouvir um pouco mais de Foucault sobre como, exatamente, ele pode distinguir as ciências sérias das duvidosas, e de que modo ele considera as ciências normais capazes de ser verdadeiras.

É necessário, em sua opinião, analisar as formações discursivas específicas, sua história e seu lugar no contexto mais amplo do poder, a fim de avaliar suas afirmações como descrevendo a realidade. Quando estamos analisando as proposições da física ou da frenologia, substituímos sua inteligibilidade interna aparente por uma inteligibilidade diferente, ou seja, seu lugar na formação discursiva. Esta é a tarefa da arqueologia. Porém, uma vez que a arqueologia colocou a verdade e o significado entre parênteses, ela nada mais tem a nos dizer. A arqueologia é uma técnica que pode nos libertar da crença residual no acesso direto aos objetos; em cada caso, a "tirania do referente" deve ser ultrapassada. Quando acrescentamos à arqueologia a genealogia, contudo, um terceiro nível de inteligibilidade e diferenciação é introduzido. Após o trabalho da arqueologia, o genealogista pode perguntar sobre o papel histórico e político desempenhado por estas ciências. Se está estabelecido que uma formação discursiva particular não conseguiu alcançar o estatuto da epistemologização, então, a arqueologia nos libertou para mudar a questão de qual papel esta pseudociência, esta ciência duvidosa, representa num contexto mais amplo. Isto não prova que a física é verdadeira no sentido realista, ou que as ciências humanas são "falsas" devido a alguma contaminação fatal pela sociedade. Porém, isto proporciona um artifício diagnóstico que indica por onde devemos começar a diferenciar e localizar as funções dos diferentes tipos de discurso.

Somos então conduzidos a perguntar que funções estas formações discursivas têm. O que, por sua vez, nos leva a colocar questões mais gerais sobre o poder e sua relação com o saber:

A verdade não está fora do poder nem sem poder (...). A verdade está neste mundo; nele ela é produzida graças a múltiplas coações (...). Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" da verdade (...). Há um combate "pela verdade", ou pelo menos, "em torno da verdade" — entendendo-se mais uma vez que por verdade não quero dizer "o conjunto de coisas verdadeiras que devemos descobrir ou fazer aceitar", mas "o conjunto das regras segundo as quais separamos o verdadeiro do falso e atribuímos ao falso efeitos específicos de poder."³¹

31 "Vérité et Pouvoir", p. 26.

A esta altura, Foucault nos deve uma interpretação radicalmente nova de poder e de saber: uma interpretação que não considera o poder como uma posse que um grupo tem e outro não; que não considera o saber objetivo ou subjetivo, mas um componente central na transformação histórica de vários regimes de poder e de verdade. Sem dúvida, é exatamente isto que a genealogia tenta fornecer.

A história do presente e a analítica interpretativa

Antes de entrar nos detalhes da análise de Foucault do poder moderno, é importante introduzirmos um último tema. Exatamente do mesmo modo como Foucault emprega um novo nível de análise, assim também sua forma de abordar a escrita histórica é esboçada em termos nada ortodoxos. A fim de evitar alguns dos possíveis mal-entendidos a respeito tanto do projeto de Foucault quanto da nossa interpretação, é necessário indicar que tipo de análise histórica Foucault tenta realizar.

Em *Vigiar e Punir*, Foucault afirma: “É desta prisão, com todos os investimentos políticos do corpo, que reúne em sua arquitetura fechada, que eu gostaria de fazer a história. Por um puro anacronismo? Não, se compreendemos com isto fazer a história do passado nos termos do presente. Sim, se compreendemos com isto fazer a história do presente.”³² Foucault está fazendo uma importante distinção neste pronunciamento “délfico”. Ele não está tentando captar o significado ou a significação de uma época passada. Não está tentando apreender o quadro completo de uma época passada, ou de uma pessoa ou de uma instituição; nem encontrar as leis subjacentes da história. Não estuda os interesses, as instituições e a política atuais em função da história de épocas anteriores, nem afirma descobrir que estas instituições em tempos antigos tinham algo semelhante a uma significação corrente. Isto seria o erro do “presentismo” nas análises históricas. Na falácia “presentista”, o historiador toma, de seu presente, um modelo ou conceito, uma instituição, um sentimento ou um símbolo e tenta — quase que por definição, involuntariamente — encontrar um significado paralelo no passado. Deveríamos pensar o etnocentrismo como uma outra variante comum deste erro. Por exemplo, se tentássemos interpretar o cristianismo medieval ou o ritual primitivo em termos de uma psicologia individual, negligenciando a realidade hierárquica e cosmológica, isto seria “escrever a história do passado em termos de presente”.

32 *Surveiller et Punir*, p. 35.

O outro lado da moeda deveria se chamar "finalismo". Este é o tipo de história que encontra a semente do presente num ponto distante do passado e, então, mostra a necessidade finalizada do desenvolvimento daquele ponto até o presente. Tudo que aconteceu neste intervalo é considerado a partir desta marcha para a frente, ou, ainda, deixado para trás quando o espírito histórico do mundo diferencia e individualiza aquilo que é central e aquilo que é periférico. Tudo tem um sentido, um lugar; tudo está situado a partir do objetivo final que a história alcançará. Muitos historiadores, hoje em dia, concordam que o "presentismo" e o "finalismo" são vícios a serem evitados. Eles concordam que o interesse contemporâneo — como o ambiente, a família ou a prisão — poderia, perfeitamente, ser o estímulo para questionar o passado de novas formas. Porém, mesmo esta concessão é, ainda, história tradicional. Não é o que Foucault faz.

"Escrever a história do presente" é outra coisa. Esta abordagem começa de forma explícita e auto-reflexiva com um diagnóstico da situação atual. Há uma orientação contemporânea inequívoca e imperturbável. O historiador localiza as manifestações agudas de um "ritual meticuloso de poder" particular ou de uma "tecnologia política do corpo" para ver onde surgiu, tomou forma, ganhou importância etc. Por exemplo, em *História da Sexualidade*, Foucault isola a confissão como um importante ritual de poder numa tecnologia específica do corpo que foi forjada. Trata-se aí da genealogia, portanto, não encontraremos uma unidade simples de sentido ou função, nem uma significação imutável. A confissão, conforme compreendida por Foucault, não teve o mesmo sentido nos séculos XVII, XVIII, XIX e hoje. E, o que é mais importante para nossos propósitos atuais, ele não está tentando fornecer uma história tradicional para em seguida colocar a questão: dada aquela história, o que significa a confissão para nós? Ou melhor, ele diz que a confissão é um componente vital do poder moderno. Ele pergunta: como chegamos aqui? E ele mesmo pode responder: "Este projeto de uma 'colocação em discurso' do sexo, formou-se, há muito tempo, numa tradição ascética e monástica. O século XVII fez uma regra para todos. Diríamos que de fato ela só poderia ser aplicada a uma pequena elite (...). Um imperativo se impôs (...). A pastoral cristã inscreveu como dever fundamental a tarefa de fazer passar tudo aquilo que tem relação com o sexo pelo moinho sem fim da palavra."³³ Foucault não está contando a história do século XVII. Ele não está sequer afirmando que este imperativo tenha sido relevante na época. Em vez disto, ele está isolando os componentes centrais da tecnologia política de hoje, traçando-os no tempo, para trás. Ele escreve a história da confissão no século XVII com o propósito de escrever "uma história do presente".

33 Foucault, M. *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, "Biblioth. des Histories", 1976, ps. 29-30.

É importante salientar dois pontos. Primeiro, esta posição não implica que qualquer construção arbitrária funcione. Foucault está tentando, definitivamente, analisar e compreender a confissão; ele pergunta o que era nos períodos mais antigos e o que se tornou hoje, embora não esteja afirmando que, se estamos interessados fundamentalmente no século XVII, devemos descrever a confissão. A maioria dos tópicos que ele analisa era constituída de fatos periféricos e relativamente menores na época antiga; ele os escolheu devido a seus interesses atuais e porque estes tópicos mais tarde, até certo ponto, se confundiram com formas de poder. Porém, ele também não quer cometer a falácia "presentista" de dizer que por estar escrevendo a história do presente, está livre de projetar o sentido atual sobre o passado histórico.

Segundo: o genealogista, tendo destruído o projeto de escrever uma história "verdadeira" do passado, não pode recorrer a esse artifício. A teoria da correspondência da realidade está morta. A pesquisa das finalidades deveria terminar. Assim, Foucault não pode afirmar que está nos oferecendo uma história verdadeira do passado, no sentido de ser totalmente adequada ao passado, que o representa corretamente, que abrange o quadro completo. A demonstração genealógica de Foucault quanto ao seu envolvimento e seu próprio intento pragmático o afasta daquilo que constitui, para ele, parte do problema — a história tradicional.

O abandono da análise objetiva e totalizadora deveria parecer conduzir a um tipo de subjetivismo. Foucault contraria esta ameaça, concentrando seus esforços na elaboração da genealogia do sujeito moderno. Como ele diz, "é necessário, ao se desembaraçar do sujeito constituinte, desembaraçar-se do sujeito ele mesmo, quer dizer, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica"³⁴. A maior parte dos esforços de Foucault, nos anos 70, se dirigiu para a construção de um relato do lugar do sujeito, do subjetivismo, e do indivíduo moderno. O tema central da genealogia de Foucault é, então, mostrar o desenvolvimento das técnicas de poder orientadas para os indivíduos. "O indivíduo é, sem dúvida, o átomo fictício de uma representação 'ideológica' da sociedade; mas, é também uma realidade fabricada por esta tecnologia específica do poder que chamamos 'disciplina'."³⁵ Foucault tentou isolar duas tendências (cujos passos seguimos nos próximos capítulos): primeiro, a genealogia das tendências objetivadoras em nossa cultura; segundo, que as práticas subjetivadoras têm crescido em importância nos últimos anos. Em suma, Foucault pretende construir um modo de análise daquelas práticas culturais, em nossa cultura, que têm sido instrumentais para a formação do indivíduo moderno tanto como objeto, quanto como sujeito.

34 "Vérité et Pouvoir", p. 20.

35 *Surveilles et Punir*, ps. 195-196.

Foucault concentra sua análise exatamente nestas práticas culturais em que o poder e o saber se cruzam, e em que nossa compreensão de indivíduo, de sociedade e das ciências humanas é fabricada. A estratégia de sua pesquisa é a seguinte: estudar aquelas ciências duvidosas, inteiramente emaranhadas nas práticas culturais, e que apesar de sua ortodoxia não apresentam nenhum sinal de se tornarem ciências normais; estudá-las com um método que revela que a verdade é um componente central do poder moderno. Assim, tendo excluído outros métodos, Foucault emprega o único que restou: uma interpretação histórica orientada para a prática.

Para fazê-lo, introduziu um outro termo técnico: *dispositivo*. Este termo não tem um equivalente satisfatório em inglês. Os tradutores de Foucault empregaram "aparelho", uma palavra que convém à sua noção pragmática de que os conceitos devem ser utilizados como ferramentas para análise, não como fins em si mesmos. Porém, esta idéia permanece excessivamente obscura. Outra alternativa, só para respeitar nosso objetivo imediato, deveria ser uma "rede de inteligibilidade". Sabemos que a desvantagem desta tradução é que subestima a tentativa de Foucault de revelar algo sobre as práticas elas mesmas. Contudo, se tivermos em mente que a "rede de inteligibilidade" é o método eficaz do historiador, assim como a estrutura das práticas culturais por ele examinadas, então deveríamos nos aproximar de uma compreensão mais adequada daquilo que Foucault compreende por *dispositivo*.

Apesar de sua idéia não ter sido explicitada, o domínio para o qual este termo aponta é relativamente claro. *Dispositivo* se distingue primeiramente de *episteme*, que abrange as práticas não-discursivas do mesmo modo que as discursivas. É definitivamente heterogêneo, incluindo "os discursos, as instituições, as disposições arquitetônicas, os regulamentos, as leis, as medidas administrativas, os enunciados científicos, as proposições filosóficas, a moralidade, a filantropia etc."³⁶ A partir destes componentes díspares, tentamos estabelecer um conjunto de relações flexíveis, reunindo-as num único aparelho, de modo a isolar um problema específico. Este aparelho reúne poder e saber numa grade específica de análise. Foucault define *dispositivo* afirmando que, quando conseguimos isolar "estratégias de relações de força que suportam tipos de saber e vice-versa", então, temos um *dispositivo*. Entretanto, ele não explicitou os limites da técnica: há componentes que devem ser considerados nesta descrição? Há alguma exigência de complexidade nesta grade? Há limites para os tipos de prática que podem ser analisados?

36 Foucault, M. "The confession of the Flesh" reeditado in Colin Gordon ed., *Power Knowledge: Selected Interviews and Other Writings by Michel Foucault*, New York, Pantheon Books, 1980, p. 194.

Este *dispositivo* é, sem dúvida, uma grade de análise construída pelo historiador. É, porém, também, as práticas elas mesmas, atuando como um aparelho, uma ferramenta, constituindo sujeitos e os organizando. Foucault pretende identificar e estabelecer precisamente o tipo de inteligibilidade que as práticas apresentam. O problema é: como localizar e compreender um conjunto de práticas coerentes que organizam a realidade social quando não se pode recorrer ao sujeito que a constitui (ou a uma série de sujeitos observando estas práticas), a leis objetivas ou ao tipo de regras que Foucault acreditou serem alternativas evitadas? Por sua vez, *dispositivo* é uma tentativa inicial de nomear ou, pelo menos, de apontar o problema.

Talvez nos seja mais fácil compreender o que Foucault quer dizer através do seguinte exemplo: para Foucault, Freud era um estudioso atento na clínica de Charcot, que estava desenvolvendo, em larga escala, experimentos médicos sobre a sexualidade, particularmente nas mulheres histéricas. Dava-se nitrato de amilo às mulheres a fim de excitá-las e, depois, trazê-las a Charcot e a seus internos, diante de quem agiriam e falariam livremente sobre suas fantasias. Sob a direção de Charcot, um ritual completo era realizado. A sexualidade não era algo escondido por trás ou sob o espetáculo representado pelos bons doutores. O fundamento da descoberta de Freud não é a dimensão sexual *per se*; Charcot já a tinha descoberto. A originalidade de Freud era considerar estas representações séria e simbolicamente: ele compreendeu que elas deveriam ser interpretadas em seu sentido. Assim, temos a *Interpretação dos Sonhos* que, como diz Foucault, é algo muito diferente de uma etiologia da neurose. Do ponto de vista esquemático: Charcot pesquisou a causa objetiva das ações; Freud observou que as intenções escondidas no ator deveriam ser interpretadas, se quiséssemos compreender o que estava acontecendo. Foucault dá um passo a mais neste processo: "Eu considero, primeiramente, o dispositivo da sexualidade um dado histórico essencial, que é o ponto de partida obrigatório para toda a discussão sobre este problema. Eu o examino atentamente, e o tomo ao pé da letra; não me coloco fora dele, pois isto não é possível e, assim procedendo, sou levado a outras coisas."³⁷ Neste exemplo, estas "outras coisas" não são causas objetivas de neuroses sexuais, nem as intenções escondidas das mulheres histéricas, mas a organização, a coerência e a inteligibilidade de todas as práticas que aparecem nas representações da clínica de Charcot. Foucault tenta analisar exatamente o que estas práticas fazem.

Foucault chama a isto decifração. Mas, decifração ainda soa muito como a análise de um código que, sem significado em si mesmo, está subjacente às práticas e lhes confere alguma coerência. Preferimos chamar o

37 "The Confession of the Flesh", p. 218.

método de Foucault de *analítica interpretativa*. Nosso uso de *analítica* segue uma linha que começa com a analítica transcendental de Kant e é repensada na analítica existencial de *Ser e Tempo*. Kant problematizou o pensamento do iluminismo, pesquisando as condições de possibilidade e as limitações da análise racional. Heidegger problematizou a tentativa moderna de encontrar um solo transcendental no sujeito cognoscente, investigando as precondições a-históricas e transculturais da autocompreensão do homem. Kant e Heidegger consideraram importante estudar os seres humanos. Eles quiseram fornecer uma teoria universal, conhecer as fontes e legitimar os usos dos conceitos pressupostos por seus predecessores. Foucault aceita este projeto, mas rejeita as tentativas de encontrar um fundamento universal tanto para o pensamento como para o ser. Hoje, a analítica deve encontrar um meio de considerar seriamente os problemas e as ferramentas conceituais do passado, e não as soluções e conclusões neles baseadas. Foucault (como Heidegger) recoloca a ontologia num tipo especial de história que enfoca as práticas culturais que fizeram de nós aquilo que somos.

Nosso uso de *interpretação* desenvolve uma linha de pensamento que começou com a concepção nietzschiana de genealogia e foi repensada na hermenêutica de Heidegger. A genealogia aceita o fato de que não somos nada além da nossa história, e que, portanto, nunca conseguiremos um quadro total e desvinculado daquilo que somos nem de nossa história. Heidegger mostrou que a visão de Nietzsche pareceu deixar apenas a possibilidade de um jogo livre de interpretações igualmente arbitrárias. Porém, isto parece inevitável somente se esquecemos que é precisamente porque não somos nada além de nossa história que podemos, a qualquer momento, entrever apenas um estreito campo de possibilidades: devemos ler nossa história em termos das práticas cotidianas.

A palavra interpretação não é ideal. Ela implica muitas conotações ambíguas e errôneas. Ela sugere um sentido daquilo que Foucault chama, em *Nascimento da Clínica*, de *comentário*. Comentário, conforme usamos o termo, parafraseia e explica o sentido superficial do texto ou das práticas interpretadas. A formulação moderna mais influente deste ponto de vista é o uso heideggeriano do método hermenêutico em *Ser e Tempo*. Isto torna manifesta a inteligibilidade cotidiana das coisas e dos atos discursivos que as pessoas utilizam no contexto de um sentido comum. A objeção de Foucault a esta visão, explicitada em *Nascimento da Clínica*, é que este tipo de exegese apenas propicia a proliferação do discurso sem a compreensão daquilo que realmente se passa. Na época de *Arqueologia do Saber*, Foucault pensava o processo de rarefação e regulação do discurso sério, governado por sistemas mutáveis de formação de regras, como o nível correto de análise. A questão não era acrescentar mais discurso, porém encontrar regras que o determinassem e controlassem. Em seus últimos livros, Foucault ainda critica o comentário, que enfatiza, de modo ilegítimo, o sentido acessível ao ator. Porém,

agora, ele considera que esta ênfase exagerada na opinião do ator ignora a importância crucial das práticas sociais. Não que os atores não consigam compreender a significação superficial do que dizem e fazem. Mas o comentário não pode responder à questão: Qual o efeito produzido por seus atos? O comentário pode apenas elaborar os significados fundamentais comuns aos atores.

A rejeição da interpretação do ator sobre o sentido de suas ações não leva Foucault a aceitar a forma alternativa de exegese, a que ele chama de interpretação e que nós chamamos, de acordo com Paul Ricoeur, de hermenêutica da suspeita. Esta opinião sustenta que os atores não têm acesso direto ao sentido de seu discurso e de suas práticas, que nossa compreensão do cotidiano das coisas é superficial e distorcida. É, de fato, um encobrimento motivado pelo modo como as coisas são. Esta posição, elaborada por Freud, e por Heidegger na parte II de *Ser e Tempo*, continua com o pressuposto metodológico de que há uma continuidade essencial entre a inteligibilidade do cotidiano e o tipo mais profundo de inteligibilidade que a opinião cotidiana se esforça por encobrir. Desde que a inteligibilidade mais profunda esteja em funcionamento, causando distorções no nível do cotidiano, podemos chegar a esta verdade através de uma atenção suficientemente detalhada para estas distorções. Alguma experiência particular, sendo ela uma trama ou uma ansiedade ontológica, traz a chave do problema. Porém, já que o significado profundo é aquilo que primeiro motivou as distorções, o ator só o percebe quando é forçado a encará-lo através de uma autoridade; ele o experimenta como vindo de fora. A autoridade máxima continua sendo o ator, contudo, já que é seu saber que estabelece a verdade da interpretação profunda. É apenas reconhecendo esta verdade que o ator se torna autêntico ou livre.

Foucault aceita certas opiniões de ambas as formas de exegese. Vimos, no terceiro capítulo, que ele ressaltou, contra a abordagem hermenêutica, que, no sentido óbvio de significado, os locutores sérios sabem exatamente o que querem dizer. Por outro lado, ele concorda com a hermenêutica da suspeita, segundo a qual o comportamento superficial pode ser compreendido como uma distorção de significações que o ator sente mas é motivado a ignorar. A objeção básica de Foucault à hermenêutica da suspeita é que estes segredos que o ator pode ser forçado a encarar não devem ser compreendidos como a verdade e o significado mais profundo de seu comportamento superficial. Ou melhor, ele pretende demonstrar que o significado profundo, que a autoridade faz com que o ator descubra, também esconde um significado mais importante, que não é diretamente válido para o ator. É aqui que deve ser abandonada a hermenêutica, que faz parte integrante do problema, para se voltar para aquilo que estamos chamando de interpretação. O ator pode vir a compreender o que seu comportamento cotidiano significa; ele pode ser levado a encontrar significados mais

profundos mascarados por este comportamento cotidiano; porém, o que nem ele nem a autoridade que conduz à exegese hermenêutica podem ver são os efeitos que a situação exegética produz sobre eles e por que. Uma vez que o significado escondido não é a verdade final sobre o que está acontecendo, encontrá-lo não é, necessariamente, libertar-se; de fato, conforme aponta Foucault, ele pode se afastar daquele tipo de compreensão que deveria ajudar o ator a resistir às práticas de dominação de sua época.

A compreensão interpretativa só pode advir de alguém que compartilha do envolvimento do ator, mas dele se afasta. Esta pessoa não deve levar em consideração o duro trabalho histórico de diagnosticar e analisar a história e a organização das práticas culturais correntes. A interpretação resultante é uma leitura da coerência das práticas da sociedade, pragmaticamente conduzidas. Esta interpretação não pretende corresponder às significações frequentemente aceitas pelos atores, nem, num sentido simples, revelar o significado intrínseco das práticas. É neste sentido que o método de Foucault é interpretativo, mas não hermenêutico.

Contudo, não é um método geral. Foucault não constrói uma teoria geral da produção (como Pierre Bourdieu ou muitos neomarxistas). Ao contrário, ele nos oferece uma analítica interpretativa de nossa situação cotidiana. É somente a combinação da arqueologia com a genealogia que lhe permite ir além da teoria e da hermenêutica e, ainda, considerar os problemas seriamente. A analítica interpretativa compreende que ela mesma é produzida por aquilo que ela está estudando; conseqüentemente nunca pode permanecer isenta. O genealogista vê que as práticas culturais são mais fundamentais do que as formações discursivas (ou qualquer teoria) e que a seriedade destes discursos pode ser compreendida apenas como parte de uma história que ocorre na sociedade. O retrocesso arqueológico, que Foucault elabora para verificar a estranheza das práticas de nossa sociedade, não as considera mais como desprovidas de significado. Por razões que esclareceremos mais tarde, ele não está envolvido nas produções e nas práticas que diagnostica. Entretanto, Foucault sabe diagnosticar nossos problemas porque são, também, os seus. Não podemos mais elaborar teorias. Não estamos mais buscando o significado profundo e escondido. Porém, visto que ainda consideramos os problemas de nossa cultura seriamente, somos conduzidos a uma posição como a de Foucault. É, num certo sentido, a única posição que não recai numa tradição ultrapassada, nem joga com análises tendenciosas do "livre jogo dos significantes" ou desejos.

Obviamente isto não significa que sejamos forçados a concordar com o diagnóstico específico de Foucault de nossa situação cotidiana. Porém, isto implica que a analítica interpretativa seja a opção mais poderosa, plausível e honesta disponível. Já que compartilhamos práticas culturais com os outros, e que estas práticas fazem de nós aquilo que somos, temos, forçosamente, um solo comum a partir do qual podemos proceder, compreender e agir. Mas

este tipo de solo não é universal, garantido, verificado ou fundamentado. Tentamos compreender as práticas de nossa cultura que são, por definição, interpretações. Elas incorporam literal e materialmente uma “forma de vida” historicamente constituída, para repetir Wittgenstein. Esta forma de vida não tem essência, não é permanente, nem esconde uma unidade subjacente. Ela tem, todavia, sua própria coerência específica.

Capítulo VI

Da Hipótese Repressiva ao Biopoder

O retorno a uma análise das práticas sociais se encontra nas conferências, entrevistas e livros que Foucault publicou nos anos setenta. Em *Vigiar e Punir* (1975) e *História da Sexualidade* (1977), ele apresenta importantes aspectos de uma interpretação da modernidade. Nesta parte do nosso livro, apresentamos uma sinopse da história geral de Foucault, numa descrição que, sem surpreender, segue a ampla linha de argumentação aqui utilizada. Deveríamos ressaltar que Foucault nunca apresentou o seu trabalho exatamente desta forma. Seu pensamento ainda está em processo de mudança e refinamento. Há pontos obscuros e apenas esboçados que podemos considerar confusos ou como problemas que ele levantou para exploração posterior.

As relações entre os detalhes históricos que Foucault escolhe para enfatizar e a historiografia mais padronizada também permanecem problemáticas e controvertidas.¹ Como não estamos na posição de avaliar as particularidades históricas da descrição de Foucault, tentamos resumir o material histórico da forma que parece mais apropriada. Tal procedimento

¹ É claro que não recorreremos simplesmente aos fatos implicados na avaliação das teses históricas de Foucault. A avaliação de seu trabalho fica dividida pelos historiadores na França. Em *L'Impossible Prison* (Paris, Ed. Seuil, 1980), um grupo de especialistas em século XIX discute *Vigiar e Punir*. Suas reações variam da cautela até a condescendência, apesar de conseguirem demonstrar alguns pontos em que Foucault perde o controle dos "fatos". Conforme aponta Foucault, a maioria desses historiadores compreendeu mal sua argumentação e não percebeu que suas menores correções factuais estão ao largo da questão. Esta foi, sem dúvida, uma ocasião perdida; esperaríamos por uma atenção histórica mais frutífera e perceptiva do que a apresentada. Por outro lado, Paul Veyne, professor de história romana no Collège de France, num ensaio intitulado "Foucault Révolutionne l'Histoire" in *Comment on Écrit l'Histoire*, Paris, Ed. Seuil, 1978, considera Foucault um historiador por seu brilhantismo, sua precisão e perspicácia.

implica a apresentação de uma grande quantidade de minúcias e meticulosidades através das quais Foucault, o genealogista, pretende demonstrar a especificidade, a variação local e a textura. Por outro lado, omite parte da apresentação labiríntica com a qual Foucault recobre seus caminhos históricos. Nosso esforço não é resolver os fatos, mas esclarecer o tipo de abordagem que Foucault está perseguindo. Se isto se tornar mais acessível, então, talvez, alguns debates sobre a idiosincrasia da apresentação de Foucault dos acontecimentos devessem ocorrer num contexto cujos contornos fossem conhecidos por todos os participantes.

Foucault deve explicitar a descrição de seu procedimento em diversas áreas. Os limites e padrões de evidência, refutação e interpretação aparecem, de certa forma, em sua analítica interpretativa ou em sua história do presente, mas podemos apenas adivinhá-los se usarmos os próprios textos de Foucault como exemplares. Isto não significa que Foucault fique nos devendo uma teoria da história ou um manual de metodologia. Entretanto, quando suas interpretações ganham mais adeptos e se tornam — como já aconteceu — estimulantes para a pesquisa, estes problemas devem ser tematizados explicitamente ou, então, ser incorporados em procedimentos históricos empíricos. (Esta última eventualidade não é algo que Foucault possa prevenir, mas é óbvio que ele não queira ceder a seus opositores. Seu silêncio não ajuda sua causa. Aquilo que pode ser uma tática eficaz no campo intelectual de Paris toma uma forma bastante diferente na universidade americana.)

Os dois conceitos inter-relacionados em torno dos quais Foucault organiza seus escritos nos anos 70 são a noção de *hipótese repressiva* e a de *biotécnico-poder* (ou biopoder). Em *História da Sexualidade* Foucault argumenta contra a hipótese repressiva: a idéia de que a verdade é intrinsecamente oposta ao poder, desempenhando todavia um papel liberador. Esta posição não é diretamente atribuída a nenhum indivíduo ou escola em particular. Fica estabelecido um tipo de paródia nietzschiana da opinião corrente — pelo menos para o círculo de esquerdistas franceses. (Assim como nas descrições históricas de Foucault, há nas suas afirmações teóricas uma forma de provincialismo francês. Apesar de outros países serem mencionados — como, por exemplo, a Inglaterra e os Estados Unidos, entre outros, a maior parte do material histórico na sua verdadeira estrutura de referência, tanto quanto os opositores a quem Foucault se refere de forma velada, são todos franceses.) Porém, devemos entender também que *História da Sexualidade* é uma ampla visão de um projeto mais abrangente que levará muitos anos para se completar. Entretanto, a interpretação geral, que Foucault apresenta, deveria ser considerada como um exagero interpretativo, um modo de estabelecer demarcações no campo de pesquisa, resultados a serem confrontados, lugares-comuns a serem reformulados e figuras a serem reavaliadas.

Contra a noção de hipótese repressiva, Foucault desenvolve uma interpretação completamente diferente das relações entre sexo, verdade, poder, corpo e indivíduo. Ele chama esta síntese alternativa de biotécnico-poder. A justaposição da hipótese repressiva e do biopoder nos serve aqui como um meio de apresentar as principais soluções encontradas no trabalho de Foucault. Gilles Deleuze disse, criticamente, que Foucault deveria ser considerado, não como um historiador, mas como um novo tipo de cartógrafo — para quem os mapas devem servir como utensílio e não para espelhar o terreno.

A hipótese repressiva

Segundo a hipótese repressiva, passamos, através da história europeia, de um período de relativa abertura sobre nossos corpos e discursos para uma repressão e uma hipocrisia cada vez maiores. Durante o século XVII, ao que parece, ainda prevalecia uma certa franqueza: “Gestos diretos, discursos sem vergonha, transgressões visíveis, anatomias mostradas e facilmente misturadas, crianças astutas vagando sem incômodo nem escândalo entre os risos dos adultos.”² Em meados do século XIX, as coisas se modificaram dramaticamente — e para pior. O riso foi substituído pelas “noites monótonas da burguesia vitoriana”. A sexualidade, ou o que dela restou, foi agora confinada ao lar, e até se restringiu à cama dos pais. Uma regra de silêncio foi imposta. Reinou a censura. O sexo transformou-se em desagradável e utilitário. Na família nuclear era praticado apenas para reprodução. A exclusão de todos os atos, discursos e desejos, que não estavam em conformidade com o código escrito, repressivo e hipócrita, era obrigatória. A lei, a repressão e a mais básica das utilidades dominavam. Esta lógica aparecia até mesmo nas franjas da sociedade vitoriana, onde concessões à licenciosidade e à depravação eram aceitas com má vontade. Mesmo aí, ou especialmente aí, um comércio policiado e aproveitável poderia ser a exceção que confirmava a regra. Os contravitorianos apenas reafirmaram o triunfo do moralismo severo representado pela rainha austera.

A grande atração desta concepção da repressão, para aqueles que a sustentam, é que ela se liga muito facilmente ao surgimento do capitalismo. “A pequena crônica do sexo e de seus novatos se transpõe logo na cerimoniosa história dos modos de produção; sua futilidade se desvanece.”³ O sexo era reprimido porque era incompatível com o trabalho ético exigido pela ordem capitalista. Todas as energias deveriam estar voltadas para a produção.

2 *Histoire de la Sexualité*, I, p. 9.

3 *Ibidem*, p. 12.

O dialeto da história tece, nitidamente, o trivial e o profundo em um único tecido. A sexualidade é apenas um suplemento da história real da história — o surgimento do capitalismo — porém, um suplemento importante, visto que a repressão é a forma geral da dominação no capitalismo.

E mais, seria muito fácil voltar este argumento contra Foucault. Se substituímos a palavra "poder" pela palavra "produção", não estamos fazendo uma caracterização injusta do projeto de Foucault. Apesar de Foucault não tentar descobrir as leis da história, nem negar a importância do capitalismo, ele está tentando nos mostrar a importância recentemente conferida à sexualidade em nossa civilização, precisamente devido a seus vínculos com o poder. Desde que, conforme vimos, ele não acredita haver uma sexualidade trans-histórica, transcultural, ele terá dificuldade em mostrar que nossa sexualidade está vinculada a algo mais. Este "algo mais", pelo menos parcialmente, são formas específicas de poder. Como desenvolver uma noção de poder que não implica uma essência subjacente numa noção metafísica, ou num receptáculo vazio, é o problema central enfrentado por Foucault. Outro aspecto sedutor inerente à hipótese repressiva é a conclusão de que a liberação sexual ou a resistência à repressão seria uma batalha importante, apesar de difícil de vencer. (Até mesmo Freud teve poucos ganhos com esta opinião, pois seu trabalho foi rapidamente recuperado através de sua inclusão no estabelecimento científico da medicina e da psiquiatria.) É, sem dúvida, o caso em que, desde o século XIX, falar aberta e desafiadoramente da sexualidade passou a ser considerado em si mesmo como um ataque à repressão, como um ato essencialmente político. Acima de tudo, a liberação sexual e a ruína do capitalismo ainda são consideradas como estando na mesma ordem. Com este argumento, quando falamos de sexo, estamos negando o poder estabelecido. Nós nos oferecemos a oportunidade "de falar contra os poderes, dizer a verdade e prometer o prazer; ligar entre si a iluminação, a libertação e volúpias múltiplas; manter um discurso onde se juntam o ardor do saber, a vontade de mudar a lei e o jardim esperado de delícias."⁴ Quem poderia resistir?

A hipótese repressiva está ancorada numa tradição que pensa o poder apenas como coação, negatividade e coerção. Com uma recusa sistemática em aceitar a realidade, como um instrumento repressivo, como uma proclamação da verdade, as forças do poder previnem ou, pelo menos, distorcem a formação do saber. O poder o faz suprimindo o desejo, alimentando a falsa consciência, promovendo a ignorância e utilizando uma série de outros artifícios. Já que teme a verdade, o poder deve suprimi-la.

Segue-se que o poder como repressão é o que melhor se opõe à verdade do discurso. Quando a verdade é dita, quando a voz transgressora da

4 *Ibidem*, p. 14.

liberação se levanta, então o poder repressivo é desafiado. A verdade não seria totalmente destituída de poder, mas seu poder estaria a serviço da clareza, da não-distorção, e de uma forma ou outra de mercadoria mais elevada, mesmo que esta mercadoria nada mais fosse do que a clareza. Apesar de Foucault estar apresentando paródias, elas estão freqüentemente próximas ao objetivo. Talvez o mais sofisticado contraprojeto disponível hoje, o de Jünger Habermas, argumente em prol de um conceito semitranscendental da razão como um meio de criticar e resistir às distorções da dominação.

Foucault chama esta noção de "jurídico-discursiva."⁵ Ela é completamente negativa; o poder e a verdade são inteiramente externos um ao outro. O poder produz apenas "limite e falta". Ele repousa sobre a lei, e o discurso jurídico o limita e o circunscreve. A punição da desobediência está sempre próxima e acessível. O poder é o mesmo em toda parte: ele opera "segundo as engrenagens simples e indefinidamente reproduzidas da lei da proibição e da censura."⁶ O poder é dominação. Tudo o que ele pode fazer é proibir, e tudo o que pode exigir é obediência. O poder, enfim, é repressão; a repressão é a imposição da lei; a lei demanda submissão.

Foucault oferece duas razões adicionais pelas quais este ponto de vista sobre o poder foi tão prontamente aceito em nosso discurso. Primeiramente, há aquilo que ele chama de "o benefício do locutor".⁷ Na posição de intelectual universal que fala para a humanidade, o locutor apela solenemente para o futuro que, ele acredita, será certamente melhor. Os tons de profecia e de prazer prometidos aí se misturam claramente. Acima de tudo, "dizer a verdade e prometer o prazer" é uma posição sedutora. O intelectual, enquanto porta-voz da consciência, o situa neste lugar privilegiado. Ele está fora do poder e no interior da verdade. Seus sermões — denúncias de opressão e promessas de uma nova ordem — são facilmente denunciáveis e aceitáveis. Sem dúvida, isto poderia ser considerado como uma descrição da própria posição privilegiada de Foucault e, até certo ponto, ele não está isento desta carga. Contudo, como genealogista, ele não afirma estar fora do poder nem nos promete um caminho para a utopia ou a felicidade.

O segundo ponto da argumentação de Foucault é a facilidade em aceitar que o poder moderno é tolerável na medida em que se mascara — coisa que ele faz com muita eficácia. Se a verdade está fora e oposta ao poder, então, o benefício do locutor é apenas um incidente a mais. Porém, se a verdade e o poder não são externos um ao outro, conforme afirma Foucault, então, a vantagem do locutor está entre os modos essenciais pelos quais o poder moderno funciona. Ele se mascara produzindo um discurso, aparente-

5 *Ibidem*, p. 109.

6 *Ibidem*, p. 112.

7 *Ibidem*, p. 13.

mente oposto a si mesmo, mas que é, na realidade, parte de um desdobramento do poder moderno. Foucault argumenta: "O poder, como puro limite traçado para a liberdade, é, pelo menos em nossa sociedade, a forma geral de sua aceitabilidade."⁸

A raiz desta argumentação é histórica. De acordo com Foucault, antes de tomar o sexo como um objetivo central, o poder, de fato, atuou através da proibição e da repressão. As maiores instituições de poder — a monarquia e o Estado — surgiram de uma rede de forças locais e conflitantes. A monarquia surgiu de uma multiplicidade de vínculos locais e batalhas operando, *grosso modo*, para regular, arbitrar e demarcar. Ao mesmo tempo, procurou quebrar o vínculo da tradição e do costume feudais. Ela funcionou no sentido de estabelecer uma ordem mais centralizada destes feudos locais. "Estas grandes formas de poder funcionaram, diante de potências múltiplas e afrontadas, abaixo de todos estes direitos heterogêneos, como princípio do direito, com o triplo caráter de se constituir como conjunto unitário, de identificar sua vontade com a lei e de se exercer através dos mecanismos de interdição e de sanção."⁹ O poder que emergiu estava longe de ser unificado. Ele operou com diversas armas, porém sua linguagem era a da lei. A lei justificava o soberano tanto para si mesmo quanto para seus súditos. As realidades históricas particulares de tal legitimação do poder são, é claro, demasiadamente complexas. Dado o recente trabalho de Georges Duby e seus alunos, e dada a importância destes temas, esperamos uma rica elaboração destes pontos em outros volumes.

Um dos principais argumentos de Foucault é que o discurso da lei como legitimação instaurou uma forma de poder ainda em curso. Foucault mostra que mesmo o opositor de um regime político profere um discurso idêntico ao da lei. Durante a Época Clássica, o criticismo da monarquia francesa tomou a forma de um ataque ao abuso da lei monárquica. Mais tarde, críticas radicais do Estado tentaram desmitificar o modo burguês com o qual os regimes políticos manipulavam os códigos legais apenas em proveito próprio. O que estava errado com esta manipulação era o fato de que ela distorcia a regra da lei. Num certo sentido, isto também se aplica a Foucault, ao desafiar as instituições modernas e os discursos de poder, insinuando que aqueles ideais da lei estão em tensão permanente com a ordem social estabelecida pelas tecnologias políticas.

Foucault define, com clareza, o conceito de hipótese repressiva como uma decepção a ser revelada. Ele não a negará simplesmente propondo uma inversão, mudando apenas os termos do discurso, pois o problema não é se o discurso é verdadeiro ou mesmo verdadeiramente crítico do poder. Foucault também não afirma que o conceito de hipótese repressiva ignora os últimos

8 *Ibidem*, p. 114.

9 *Ibidem*.

avanços empíricos, podendo, deste modo, ser corrigida por uma informação correta. Ao contrário, ele toma seriamente as posições daqueles que na época aderiram à hipótese repressiva. Seu objetivo é fazer uma genealogia mostrando como a hipótese repressiva apareceu e que funções desempenhou em nossa sociedade. Ele considera os vários componentes da hipótese repressiva não como evasões, mas como partes fundamentais da inter-relação moderna da verdade e do poder que ele tenta diagnosticar. Contudo, a dimensão analítica é ainda desenvolvida em *História da Sexualidade*. Os contornos desta noção estarão mais esclarecidos depois da publicação de seus últimos volumes.

A posição de Foucault com relação às suas descrições da hipótese repressiva não fica explicitada. Ele foge do problema da isenção das descrições por ele elaboradas. Parece claro que ele apresenta uma análise do poder e da verdade considerando que há algo problemático quanto à inter-relação destes termos em nossa sociedade. Ele faz a genealogia do modo pelo qual os outros relacionaram os termos, como um meio de nos mostrar que estas relações não são absolutas. Isto deveria nos conduzir à suposição de que Foucault se considera como estando além do domínio destes termos. Porém, conforme argumentamos, enquanto intelectual, Foucault se considera incluído naquilo que ele analisa. O método arqueológico permite-lhe operar um distanciamento parcial — mas apenas parcial. O método genealógico é aquele do compromisso. Porém, tentar mostrar que as relações de verdade e poder foram, por diversas razões, erroneamente sustentadas como opostas, é aplicar uma nova forma de pensamento contra uma versão mais complexa de poder (que inclui um componente de verdade como um dos seus elementos mais característicos). Neste aspecto, Foucault não se distancia de Adorno ou mesmo de Weber.

O afastamento entre Foucault e Weber é de caráter metodológico. Para ele, o “tipo ideal” de Weber é um artifício que reúne, retrospectivamente, uma variedade de considerações históricas, de modo a esclarecer a “essência” do objeto histórico estudado, por exemplo, o calvinismo, o capitalismo, o ascetismo mundial. É o tipo ideal que coloca os fenômenos díspares num modelo que tem um significado, a partir do qual o historiador pode explicá-los. Foucault afirma que sua abordagem é diferente por tentar isolar “programas explícitos” como *Panopticon*, que funcionaram como programas reais de ação e reforma. Não há nada implícito; eles não foram inventados pelo historiador com o objetivo de fornecer uma explicação. Deste modo, conforme afirmou Foucault para um grupo de historiadores franceses, “a ‘disciplina’ não é a expressão de um ‘tipo ideal’ (aquele do ‘homem disciplinado’); ela é a generalização e a colocação em conexão de técnicas diferentes que têm, elas mesmas, que responder a objetivos locais (aprendizado escolar, formação de tropas capazes de manipular o fuzil)”.¹⁰ Ao mesmo tempo, estes “programas explícitos” nunca foram direta e comple-

10 *L'Impossible Prison*, p. 49.

tamente realizados em instituições; não porque a realidade jamais imite um ideal, mas porque havia contraprogramas, conflitos locais e outras estratégias que eram perfeitamente analisáveis, mesmo que tivessem se diferenciado, finalmente, do programa inicial. O esforço de Foucault, como genealogista, é permanecer o máximo possível na superfície das coisas, para evitar recorrer a significações ideais, tipos gerais ou essências. Contudo, se não levamos em consideração os poucos pronunciamentos metodológicos de Weber — as diversas linhas dos tipos ideais — para a análise histórica, a distância entre Foucault e Weber diminui consideravelmente.

A assertiva de Foucault de que “o problema da razão” deve ser tratado historicamente e não metafisicamente é, sem dúvida, algo com que Weber e Adorno concordariam. Foucault é claro: “Eu penso que é necessário limitar (a palavra ‘racionalização’) a um sentido instrumental e relativo (...) e ver como as formas de racionalização se inscrevem em práticas, ou sistemas de práticas, e que papel elas desempenham.”¹¹

O avanço de Foucault em relação a Nietzsche, Weber e Adorno é de ter tomado esta prescrição a sério e ter produzido análises concretas das práticas históricas específicas nas quais verdade e poder constituem o cerne da questão. Foucault isolou e identificou os mecanismos do poder de racionalização através de uma análise mais fina do que a de Weber. Porém, isto deveria ser considerado como um avanço, não como uma refutação do projeto weberiano.

Finalmente, Foucault não ataca a razão, mas mostra como uma forma histórica de racionalidade operou. Como ele diz: “Ver, nesta análise, uma crítica da razão em geral seria postular que da razão só pode advir o bem, e que o mal só pode advir da recusa da razão. Isto não teria muito sentido. A racionalidade do abominável é um fato da história contemporânea. O irracional não adquire, contudo, direitos imprescritíveis.”¹² Conforme argumentamos neste livro, o método da análise interpretativa de Foucault foi construído como um utensílio poderoso e necessário para evitar o dilema “valor-liberdade” que assombrou Weber, ou a tentação do irracionalismo e o desespero (ou o recurso à arte) que nunca estavam distantes dos pensadores da escola de Frankfurt. Foucault é eminentemente razoável, o que o conduziu a centrar seu trabalho no funcionamento prático da “verdade” nos regimes modernos de poder.

O biopoder

Foucault reformula, genealogicamente, a hipótese repressiva situando historicamente seus componentes. Estes componentes remontam à *pólis*

¹¹ *Ibidem*, p. 47.

¹² *Ibidem*, p. 317.

grega, ao exército romano, à república romana, ao império romano e às bases orientais do cristianismo. Entretanto, foi apenas no século XVII que o biopoder emergiu como uma tecnologia política coerente; mesmo assim, não havia realmente a tecnologia dominante durante a Época Clássica. Porém, este foi um período em que o cuidado com a vida e o crescimento das populações tornou-se a preocupação central do Estado, onde um novo tipo de racionalidade política e prática assumiu uma forma coerente. Foucault compara a importância da nova modalidade da racionalidade política à revolução galileiana nas ciências físicas. Nas ciências da natureza, a libertação das estruturas tradicionais do entendimento produziu uma mudança teórica da maior relevância. No domínio político, todavia, os filósofos continuaram a aderir e considerar seriamente as teorias tradicionais da soberania, da lei natural e do contrato social. Foucault pergunta se este discurso ajudou a mascarar as mudanças radicais que estavam, de fato, acontecendo no nível das práticas culturais. “(...) é apenas sob a condição de mascarar uma importante parte de si mesmo, que o poder é tolerável. Seu sucesso é proporcional àquilo que ele esconde de seus mecanismos”.¹³

Paralelamente à persistência das antigas teorias políticas, a Época Clássica desenvolveu uma racionalidade técnica e política. Em meados do século XVII, a investigação sistemática e empírica das condições históricas, geográficas e demográficas engendrou as ciências sociais modernas. Este novo saber se despreendeu de antigas formas éticas e prudentes de pensamento, e até do conselho maquiavélico ao príncipe. Já as ciências técnicas e sociais começaram a ganhar forma no contexto da administração. Este não era um saber geral, independente de um contexto universal e “tendendo para a formalização”, como aquele que emergia nas ciências físicas. Era, ao contrário, uma forma de compreensão voltada para o particular. As ciências sociais modernas surgiram da teoria política tradicional que visava à sabedoria prática, e da linha do pensamento de Hobbes que visava a uma teoria geral da sociedade, imitando as ciências físicas. No Capítulo VII, consideraremos que esta aliança entre as ciências do homem e as estruturas de poder se vincula às ciências sociais contemporâneas. Estamos, aqui, preocupados especificamente com as tecnologias do biopoder. “Seria necessário falar de ‘biopoder’ para designar aquilo que faz entrar a vida e seus mecanismos no domínio dos cálculos explícitos e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana (...) o homem moderno é um animal em cuja política sua vida, enquanto ser vivo, está em questão.”¹⁴

A análise histórica de Foucault demonstra que o biopoder misturou-se a dois pólos no início da Época Clássica. Esses pólos permaneceram separa-

13 *Histoire de la Sexualité*, I, p. 113.

14 *Ibidem*, p. 188.

dos até o início do século XIX, quando se uniram para formar tecnologias de poder que ainda caracterizam nossa situação atual.

Um dos pólos dizia respeito à espécie humana. Pela primeira vez na história, as categorias científicas — espécie, população e outras — mais do que as jurídicas, tornaram-se objeto de atenção política sob uma forma consistente e segura. Esforços para compreender os processos de regeneração humana estavam fortemente ligados a objetivos diferentes, mais políticos. Estes controles reguladores dos processos vitais serão objeto do sexto volume da história da sexualidade. Tomaremos esta análise de Foucault sobre o sexo e a sexualidade, mais detalhadamente, no Capítulo VIII.

O outro pólo do biopoder estava centrado no corpo, não no sentido da reprodução humana, mas como um objeto a ser manipulado. Uma nova ciência, ou melhor, uma tecnologia do corpo como objeto de poder, constituiu-se gradualmente em localizações periféricas e díspares. Foucault chama a isto “poder disciplinar”, e o analisa, em detalhes, em *Vigiar e Punir*.¹⁵ O principal objetivo do poder disciplinar era produzir um ser humano que pudesse ser tratado como um “corpo dócil”. Este corpo dócil também deveria ser um corpo produtivo. A tecnologia da disciplina desenvolveu-se e foi aperfeiçoada em fábricas, casernas, prisões e hospitais; em cada um destes lugares, o objetivo geral era um “aumento paralelo de utilidade e docilidade” dos indivíduos e das populações. As técnicas para os corpos disciplinados eram aplicadas, sobretudo, às classes trabalhadoras e ao subproletariado, apesar de não o serem exclusivamente, pois se aplicam também a universidades e escolas.

O controle disciplinar e a criação dos corpos dóceis estão incontestavelmente ligados ao surgimento do capitalismo. Porém, as mudanças econômicas que resultaram em acúmulo de capital e as mudanças políticas que resultaram em acúmulo de poder não são inteiramente dissociadas. Elas dependem uma da outra para se expandir e se tornar eficazes. Por exemplo, “a projeção maciça dos métodos militares na organização industrial foi o exemplo desta modelagem da divisão do trabalho a partir de esquemas do poder.”¹⁶ Foucault situa as duas maiores alterações num paralelismo não-causal e afirma claramente que o desenvolvimento da tecnologia política, em sua interpretação, precedeu a econômica. Ele aponta as tecnologias disciplinares, subjacentes ao crescimento, expansão e triunfo do capitalismo, como um risco econômico. Sem a inserção dos indivíduos disciplinados no aparelho de produção, as novas demandas do capitalismo teriam sido impedidas. Paralelamente, o capitalismo teria sido impossível sem a fixação, o controle e a distribuição racional da população em larga escala. Essas

¹⁵ Cf. Capítulo VII de nosso livro.

¹⁶ *Surveiller et Punir*, p. 223.

técnicas disciplinares, argumenta Foucault, foram o suporte subjacente de mudanças maiores e mais visíveis no aparelho de produção. Pelo menos na França, o lento crescimento da tecnologia disciplinar precedeu o surgimento do capitalismo — tanto no sentido temporal quanto lógico. Estas tecnologias não foram a causa do seu aparecimento, mas precondições técnicas para o seu sucesso.

Como dissemos anteriormente, Foucault afirma que as tecnologias disciplinares permaneceram relativamente ocultas enquanto se expandiam. Elas não eliminaram o discurso da teoria política, da lei, dos direitos e responsabilidades, da justiça. Aqueles que praticavam as tecnologias disciplinares usaram, de fato, diversas teorias do Estado, elaboradas em diferentes épocas no passado. Essas diversas teorias poderiam coexistir em diferentes lugares de poder: nas fábricas, nas escolas, nas universidades, nos escritórios administrativos do Estado. Isto não significa que tais teorias não fossem importantes. Ao contrário, a relação implícita e a competição entre as posições teóricas mascaravam o fato de que novas práticas da época, as do biopoder, ganhassem uma aceitação crescente. Por exemplo, no século XVIII, o discurso humanista da igualdade derrubou movimentos políticos numa escala sem precedentes. Contudo, simultaneamente e de um modo mais tranquilo, a disciplina mais rigorosa nas manufaturas, nas *corvéias* regimentadas de vagabundos, e na vigilância política crescente sobre cada membro da sociedade, assegurava o crescimento de um conjunto de relações que não eram, nem podiam ser, as de igualdade, fraternidade e liberdade. Sempre que há um progresso inquestionável em termos de representação política e de igualdade nas instituições do Estado, é porque as disciplinas garantiram que todos os membros da sociedade não fossem iguais nem igualmente poderosos: “As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. O contrato poderia perfeitamente ser imaginado como fundamento ideal do direito e do poder político; o panoptismo constituía o procedimento técnico, universalmente difundido, da coerção.”¹⁷

Apesar de esta tecnologia política ter escapado à rede da teoria política tradicional, ela não era irracional e muito menos não tematizada. De fato, tinha a sua própria racionalidade política. É precisamente esta racionalidade, associada às novas tecnologias do biopoder, que Foucault tenta analisar. Para compreender esta nova abordagem do pensamento político, devemos estabelecer um contraste entre a posição que emergiu na Época Clássica e as antigas teorias de poder e saber.

Tradicionalmente, na cultura ocidental, o pensamento político se preocupava com o bem-estar dos cidadãos e com a justiça. A razão prática,

17 *Ibidem*, ps. 223-224.

assim como a vida comunitária e política, tentou modificar-se com bases numa maior compreensão metafísica do cosmos organizado. As versões cristãs, como a de Santo Tomás, alinham-se com a de Aristóteles. Santo Tomás preocupava-se com uma ordem da virtude que estava ancorada numa visão de mundo ontoteórica. A política servia a um objetivo superior. Este objetivo se situava numa ordem mais ampla, que podia ser conhecida. O pensamento político considerava a arte que, num mundo imperfeito, dirigiu os homens para o bem-estar, uma arte que imitava o governo de Deus sobre a natureza.

Um segundo tipo de racionalidade política emergiu durante a Renascença e é freqüentemente associado ao nome de Maquiavel. O príncipe recebia conselhos sobre a melhor forma de manter seu Estado. O elo entre o poder, o príncipe e o tipo de Estado que ele governava tornou-se objeto de exame. Isto constituiu, como muitos outros notaram, uma ruptura com a antiga tradição ocidental do pensamento político. Não havia considerações metafísicas, nem se dava nenhuma atenção aos objetivos além daqueles concernentes ao poder do príncipe. O aumento e a solidariedade deste poder — não a liberdade ou a virtude dos cidadãos, nem mesmo sua paz e tranqüilidade — eram o objetivo final estabelecido nesses tratados. O saber prático e técnico se ergueu acima das considerações metafísicas, e as considerações estratégicas tornaram-se mais importantes.

Um terceiro tipo de desenvolvimento do pensamento político, a teoria da *raison d'État*¹⁸ diferencia-se dos dois anteriores. Apesar de as mais antigas teorias aparecerem na mesma época da de Maquiavel, e serem freqüentemente a ele associadas, Foucault as considera sob um enfoque completamente diferente, pois ele analisa especialmente os autores dos manuais políticos e técnicos do momento. Sua opinião é que estes homens, cujos nomes não nos são familiares, sacrificaram a política em nome de programas para aplicação prática. Eles elaboraram técnicas precisas de ordenação e disciplinarização dos indivíduos, enquanto ainda se utilizavam da principal corrente da tradição ocidental sobre o pensamento político para mascarar suas táticas particulares. Contudo, eles também representam uma mudança na filosofia política. Os estrategistas da *raison d'État* consideravam o Estado como um fim em si mesmo; o Estado se libertava de uma ordem ética mais abrangente e do destino individual dos príncipes. Seu objeto, afirma Foucault, era o mais radical e moderno de todos. Para eles, a racionalidade política não tentava mais alcançar a felicidade nem apenas auxiliar o príncipe, mas aumentar o escopo de poder em proveito próprio, mantendo os corpos dos súditos do Estado sob uma disciplina mais rígida.

18 Em francês, no original (N. do T.).

O primeiro princípio desta nova racionalidade política é que o Estado, não as leis dos homens ou da natureza, era seu próprio fim. A existência do Estado e seu poder era o tema do novo saber técnico e administrativo, em contraste com o discurso jurídico, que remetia o poder a outros fins: a justiça, o bem ou as leis naturais. Isto não significa que a lei tenha se tornado irrelevante ou que tenha desaparecido, apenas que passou gradualmente a ter outras funções na sociedade moderna.

O objeto a ser compreendido pelo saber administrativo não eram os direitos do povo, nem a natureza da lei divina ou humana, mas o Estado ele mesmo. Entretanto, a idéia deste saber não era desenvolver uma teoria geral; era, antes, contribuir para a definição da natureza específica de um Estado histórico específico. E isto exigia a coleta de informações sobre tudo que dizia respeito ao Estado, sua população, suas fontes e seus problemas. Como vimos anteriormente, todo um conjunto de métodos empíricos de investigação deveria ser desenvolvido para gerar este saber. A história, a geografia, o clima e a demografia de um país específico tornaram-se mais do que meras curiosidades. Eram elementos cruciais num novo complexo de poder e saber. O governo, particularmente o aparelho administrativo, necessitava de um saber concreto, específico e mensurável a fim de operar eficientemente. Isto o capacitava a verificar com precisão o estado de suas forças, onde eram fracas e como podiam ser sustentadas. A nova racionalidade política do biopoder era conectada às ciências humanas nascentes. O que antes constituía um estudo da população, por exemplo, logo se tornou uma aritmética política. Aqui se pensam as numerosas páginas de *O Espírito das Leis*, de Montesquieu, sobre o clima, a geografia, a população etc., frequentemente resumidas ou evitadas pelos comentadores modernos. Na opinião de Foucault, estas passagens, e não aquelas sobre a virtude, são as mais significativas do tratado.

Os administradores necessitariam de um saber detalhado não apenas sobre seu próprio Estado, mas também sobre os outros Estados. Se o objetivo desta racionalidade política era o poder do Estado, então, ele deveria ser medido em termos de força. Visto que todos os outros estados estavam jogando o mesmo jogo político, a comparação entre eles era fundamental. O bem-estar e até a sobrevivência eram funções não da virtude, mas da força. Neste caso, o componente essencial era um saber demasiadamente empírico e não uma teoria moral.

Assim, a política se transformou em biopoder. Uma vez que a política da vida estava localizada, a vida das populações, assim como sua destruição, tornou-se escolha política. Visto que estas populações não eram nada além daquilo que o "Estado cuida para seu próprio proveito". O Estado se arroga o direito de as reposicionar ou massacrar, caso lhe interessasse. Em suma:

Da idéia de que o Estado possui sua própria natureza e sua própria finalidade, até a idéia de que o homem é o verdadeiro objeto do poder do

Estado, na medida em que produz acréscimo de força e que é um ser que vive, trabalha e fala, na medida em que ele constitui uma sociedade, e que pertence a uma população e a uma circunvizinhança, vemos crescer a intervenção do Estado na vida do indivíduo. Vemos também crescer a importância da vida para estes problemas de poder político; daí resulta uma espécie de animalização do homem através das técnicas políticas mais sofisticadas. Aparecem, então, na história, o desdobramento das possibilidades das ciências humanas e sociais assim como a possibilidade simultânea de proteger a vida e autorizar o holocausto.¹⁹

Em sua análise do novo tipo de racionalidade política, Foucault isola uma nova relação entre a política e a história. Um legislador sábio não poderia mais manter juntos e relacionar todos os elementos do Estado para criar uma situação de perfeita harmonia. Ao contrário, ele deveria continuamente ultrapassar uma série de forças em mutação, periodicamente fortalecidas ou enfraquecidas pelas escolhas políticas do regime. Já que nenhum princípio externo de harmonia ou limite podia ser imposto, não havia limite inerente à força que um Estado devesse alcançar. O poder, afastado dos limites da natureza e da teologia, penetra num universo que é capaz, pelo menos em princípio, de uma expansão ilimitada. A expansão — ou destruição — acontece nessa fase da história. Há, é claro, forças materiais atuando no curso da história. A emergência dessa era política está, evidentemente, relacionada a mudanças econômicas e demográficas, sobretudo o surgimento do capitalismo. Depois de mais de um século de historiografia marxista, a importância desta racionalidade política continua pouco analisada. É a identificação e análise dessas práticas políticas distintas que constitui o objetivo principal do projeto de Foucault.

Por exemplo, apesar de o novo tipo de administradores estar amplamente preocupado com estas questões, havia, ao mesmo tempo, uma definição administrativa de política e de indivíduo. Na crescente arena do Estado moderno e do seu aparelho administrativo, os seres humanos, num dado domínio, eram considerados um recurso. O indivíduo interessava na medida em que podia contribuir para a força do Estado. As vidas, as mortes, as atividades, o trabalho, as misérias e as alegrias dos indivíduos eram importantes por constituírem preocupações cotidianas que se tornavam politicamente úteis. Às vezes, aquilo que o indivíduo tinha que fazer, do ponto de vista do Estado, era viver, trabalhar e produzir de algum modo; às vezes, ele tinha que morrer a fim de incrementar a força do Estado. O surgimento do indivíduo moderno como um objeto de preocupação política e científica e as ramificações deste fenômeno na vida social constituem, agora, a maior problemática de Foucault.

19 Conferência na Universidade de Stanford, Palo Alto, Califórnia, outubro de 1979.

A função da polícia era a articulação e a administração das técnicas do biopoder de modo a aumentar o controle do Estado sobre seus habitantes. Enquanto a polícia francesa dos séculos XVII e XVIII fazia parte da administração jurídica, lidava com os indivíduos não enquanto sujeitos jurídicos, mas como seres humanos que trabalham, fazem comércio e vivem. (Esta dimensão é tratada arqueologicamente em *As Palavras e as Coisas*.) Através da leitura dos manuais administrativos da época, Foucault mostra que a principal tarefa da polícia, que ganhou mais autoridade, era o controle de certos indivíduos e da população em geral enquanto relacionados ao bem-estar do Estado. De fato, as funções da polícia eram muito abrangentes: “Os homens e as coisas em suas relações com a propriedade, aquilo que produzem, a coexistência dos homens num território, aquilo que se troca no mercado; mas também seu modo de vida, as doenças e os acidentes que podem ocorrer. A polícia cuida para que o homem esteja vivo, ativo e produtivo. Um dos manuais publicados no governo de Luís XIV afirma: ‘O verdadeiro objeto da polícia é o homem’.”²⁰ O poder do Estado estava anteriormente centrado nos homens como sujeitos com direitos e deveres. Agora, a polícia estava preocupada com os homens em suas atividades do cotidiano, como componentes essenciais da força e da vitalidade do Estado. A polícia e seus adjuntos administrativos eram encarregados pelo bem-estar dos homens — e por seu controle.

O aparelho administrativo do Estado colocou bem-estar em termos de necessidades e felicidades das pessoas. Ambos eram, obviamente, objetivos aos quais os governos anteriores se dedicaram. Porém, as relações foram invertidas. As necessidades humanas não eram mais concebidas como fins em si mesmas nem como sujeitos de um discurso filosófico que tentava descobrir sua natureza essencial. Elas eram, então, consideradas instrumental e empiricamente como meios para o aumento do poder do Estado. Foucault demonstra assim a relação entre o novo conceito administrativo de bem-estar humano e o crescimento do biopoder. Os administradores do Estado expressaram seus conceitos de bem-estar humano e de intervenção do Estado em termos de questões biológicas, tais como reprodução, doença, trabalho ou dor.

Os dois pólos do biopoder — controle do corpo e controle das espécies —, que se desenvolveram paralelamente no século XVIII, foram reunidos numa preocupação do século XIX com o sexo. Ao lado do Estado, outras formas de poder entravam no jogo, e um discurso sobre a sexualidade e novas táticas de controle das práticas sexuais foi utilizado. O sexo tornou-se a construção através da qual o poder uniu a vitalidade do corpo à das espécies.

20 *Ibidem*.

A sexualidade e seu significado eram o principal meio através do qual o biopoder se expandia.

Discutiremos a visão de Foucault sobre o sexo (que ele chama de dispositivo da sexualidade) no Capítulo VIII. Por enquanto, queremos apenas enfatizar o surgimento deste tópico como parte do crescente campo do biopoder. O discurso da sexualidade não deveria ser compreendido no sentido weberiano de surgimento de um ascetismo secular. Na rede interpretativa do biopoder, o dispositivo da sexualidade conduziu não a um interesse diminuído da sexualidade, mas a uma enorme explosão do discurso e da preocupação com a vitalidade do corpo. Havia, afirma Foucault, "uma intensificação do corpo, uma problematização da saúde e de suas condições de funcionamento; trata-se de novas técnicas para maximizar a vida. Trata-se do corpo, do vigor, da longevidade, da progenitura e da descendência das classes que 'dominam'".²¹ Nunca, parece, se deu tanta atenção a cada aspecto do corpo e a cada dimensão da sexualidade. O sexo tornou-se objeto de uma investigação mais abrangente de significação, poder e saber.

No final do século XIX, o dispositivo geral da sexualidade se espalhou amplamente através do corpo social. Do mesmo modo que no início do século, a classe média se diferenciou da nobreza e de seus "símbolos de sangue", ela agora se diferenciava das classes trabalhadoras que tinham sido presa da trama, do sexo e do biopoder. No início do século XIX, moralistas burgueses exortavam seus condiscípulos a darem uma atenção cuidadosa ao sexo, ressaltando a vida nele escondida e os perigos que esta representava. No final do século, os perigos foram alvo de maior atenção; a repressão e o segredo eram aconselhados. Foucault caracteriza o novo discurso: "(...) não somente o sexo é um segredo temível, conforme os diretores de consciência, os moralistas, os pedagogos e os médicos não cessaram de dizê-lo às gerações precedentes não somente é necessário sair à caça de sua verdade, mas se ele traz consigo tantos perigos, é porque nós o reduzimos — por escrúpulo, sentido aguçado demais do pecado ou hipocrisia, conforme se queira — durante muito tempo ao silêncio."²² Uma vez que a sexualização dos indivíduos e das populações expandiu-se por toda a sociedade, a diferença de classe não podia mais ser marcada pela preocupação burguesa com a sexualidade. O sexo, conforme é compreendido agora, expande-se como uma forma de controle administrativo.

É neste ponto de expansão de biopoder que os programas de bem-estar social se profissionalizaram. Enquanto a burguesia estava falando e escrevendo sobre fantasias incestuosas, eles estavam agora organizando programas de bem-estar social nas áreas rurais e nos aglomerados urbanos.

21 *Histoire de la Sexualité*, I, p. 162.

22 *Ibidem*, p. 170.

Várias sociedades reformadoras tentaram erradicar as verdadeiras práticas de incesto e outras perversões não permitidas entre as classes trabalhadoras. Inúmeras reportagens e exposições jornalísticas alertavam o público para estes perigos sempre presentes. Além disto, as municipalidades abriam os dispensários para tratar as doenças venéreas, enquanto um sistema elaborado de dossiês médicos e casas licenciadas tentava regular a prostituição. Esta extensão de uma rede disciplinar era sustentada em nome da higiene pública e do medo da degenerescência racial. Apelos em nome do destino da raça e da nação pareciam voltar-se, principalmente, para as práticas sexuais.

Pouco depois, a psicanálise apareceu — *i.e.*, para a burguesia. Era a coroação da hipótese repressiva, o mais puro elo entre o desejo e a lei, do segredo e da maravilhosa significação; era o remédio para a repressão, pelo menos para alguns. A psicanálise afirmou que a conexão entre a sexualidade e a lei como repressão era absolutamente universal: era o fundamento da civilização. Porém, os desejos incestuosos, que fundaram todas as sociedades no ato da repressão, podiam, via psicanálise, ser seguramente colocados em discurso. Quando a burguesia desistiu de sua exclusividade sobre o discurso da sexualidade, ela inventou um outro privilégio para si mesma: a habilidade de falar da sexualidade reprimida, dos desejos mais profundos. “A tarefa da verdade estava agora ligada ao desafio dos tabus”, pelo menos para sua classe. A confissão passou a se relacionar com a ordem de falar sobre aquilo que o poder proibia fazer.

Os componentes disciplinar e confessional do biopoder, apesar de diferenciados por suas aplicações sociais, eram unificados por uma acepção comum da significação do sexo. Um dos exemplos de Foucault o esclarece. Na passagem do século, o tabu do incesto era cientificamente pronunciado através de uma lei universal de todas as sociedades; ao mesmo tempo, o aparelho administrativo tentou aniquilá-lo das classes populares rurais e trabalhadoras; e, através da ciência psiquiátrica, os intelectuais se convenceram de que ao falar sobre este tabu, eles estavam resistindo à repressão. O círculo foi fechado. A hipótese repressiva tornou-se a pedra fundamental para o avanço do biopoder.

Assim, para retomar a dificuldade retórica, Foucault levantou no início de *História da Sexualidade* a questão do discurso crítico sobre a repressão não ser um bloqueio para o poder ou uma parte do mecanismo de poder que ele denunciava; podemos agora responder que se tratava de uma parte fundamental. Foucault resume esta questão: “Assim o direito, mesmo na nova mecânica do poder, estaria salvo. Pois tal é o paradoxo desta sociedade que inventou, desde o século XVIII, tantas tecnologias de poder estrangeiras ao direito: ela teme os efeitos e as proliferações e tenta recuperá-los na forma do direito.”²³

23 *Ibidem*, ps. 144-145.

Quanto à argumentação de Foucault, podemos dizer que também fechou o círculo. O biopoder incorporou a hipótese repressiva. As condições históricas para a emergência da hipótese repressiva — as práticas culturais das quais esta teoria de sexualidade emergiu — agora se encaixam com as condições de sua aceitação. De acordo com uma boa interpretação, ambos só podem ser compreendidos quando colocados numa “rede de deciframento” mais compreensível. Dada esta rede, podemos rastrear e olhar estas tecnologias e a racionalidade a elas associada.

Capítulo VII

A Genealogia do Indivíduo Moderno como Objeto

Em *Vigiar e Punir*, Foucault apresenta a genealogia do indivíduo moderno como um corpo dócil e mudo, mostrando a inter-relação da tecnologia disciplinar com uma ciência social normativa. Conforme ele afirma, seu livro é “uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário, onde o poder de punir se apóia, recebe suas justificativas e regras, estende seus efeitos e mascara sua singularidade exorbitante”¹. O livro de Foucault não é, obviamente, uma litania do progresso. Ao contrário, é uma narrativa sombria do crescimento da tecnologia disciplinar dentro de uma rede histórica mais ampla do biopoder. Para Foucault, o surgimento do indivíduo moderno e do conceito de sociedade (conforme entendido pelas ciências sociais) são desenvolvimentos conjuntos. A história que Foucault conta, contudo, não é a história científica triunfante de Durkheim, na qual a emergência de uma ciência da sociedade anuncia a autonomia crescente do indivíduo e da objetividade do social. É, antes, o outro lado. Foucault fala sobre a emergência de uma ciência objetiva da sociedade — a que trata os fatos sociais como coisas — e sobre “a muda solidez” do indivíduo moderno, a fim de mostrar que ambos são desenvolvimento daquilo que ele chama efeitos instrumentais das formas históricas específicas do poder.

Em *Vigiar e Punir*, Foucault propõe que abordemos a punição e as prisões como uma função social complexa, e não apenas como um conjunto de mecanismos repressivos. A punição não deveria ser considerada como um tema puramente jurídico, nem como um reflexo das estruturas sociais, nem como uma indicação do espírito da época. A abordagem de Foucault sobre a

¹ *Surveiller et Punir*, p. 27.

prisão é um modo de isolar o desenvolvimento de uma técnica específica de poder. A punição é política e legal; é importante esclarecer este ponto. Apesar de *Vigiar e Punir* ter como subtítulo *Nascimento da Prisão*, seu objeto de estudo não é exatamente a prisão, é a tecnologia disciplinar. Foucault é explícito ao responder às críticas dos historiadores franceses:

Em *Nascimento da Prisão*, o que está em questão? A sociedade francesa numa época dada? Não. A delinquência nos séculos XVIII e XIX? Não. As prisões na França entre 1760 e 1840? Também não. Alguma coisa mais tênue: a intenção refletida, o tipo de cálculo, a *ratio* que foi operada na reforma do sistema penal, quando se decidiu nele introduzir, não sem modificação, a velha prática de enclausuramento. Trata-se, em suma, de um capítulo na história da "razão punitiva."²

O objeto de estudo de Foucault são as práticas de objetivação da nossa cultura, conforme incorporadas numa tecnologia específica.

O amplo desenvolvimento estratégico que Foucault está analisando é resumido neste imperativo: fazer da "tecnologia do poder (o) princípio da humanização da penalidade e do conhecimento do homem".³ Nesta estratégia, o corpo é o principal alvo. Foucault analisa "uma tecnologia política do corpo onde se poderia ler uma história comum das relações de poder e das relações de objeto".⁴ Evidentemente, estas relações são complexas. É sua produção mútua, seu sistema histórico de articulações, sua genealogia que Foucault descreve em *Vigiar e Punir*.

As prisões são, entretanto, a principal figura que Foucault usa para esclarecer a mudança de atitude em relação à disciplina no Ocidente. Um modo sucinto de apresentar a história das relações de poder e das relações de objeto resume-se nas três figuras da punição que Foucault nos mostra. São elas: a tortura como uma arma da soberania, a correta representação como um sonho de reformadores humanistas na Época Clássica, e a prisão e a vigilância normalizadora enquanto encarnação da tecnologia do poder disciplinar. Em cada caso, o tipo de punição ilustra a maneira pela qual a sociedade trata os criminosos como objetos a serem manipulados. Nos três casos, o principal objetivo é mudar a balança das relações de poder numa sociedade maior, enquanto o objetivo secundário, mas a ele relacionado — pelo menos na segunda e na terceira figuras — é a transformação do criminoso. Recapitulemos as táticas e objetivos das três formas de punição.

2 "L'Impossible Prison", p. 33.

3 *Surveiller et Punir*, p. 28.

4 *Ibidem*.

Três figuras de punição

A tortura soberana

Na primeira figura, a do soberano, a tortura era uma forma paradigmática de punição. Por que, pergunta Foucault, os criminosos eram submetidos ao suplício, esquartejados, queimados com óleo quente, espicaçados? Por que, no momento que antecede a morte, eram forçados a confessar seus crimes para o “povo”, num espetáculo público?

Esta tortura pública era um ritual político. A lei, afirmava-se, representava o desejo do soberano; aquele que a violava devia responder à fúria do rei. Uma quebra do cumprimento da lei era considerada um ato de guerra, um ataque violento ao corpo do rei; o soberano tinha que responder à altura. Mais precisamente, ele deveria responder com força excessiva; a força absoluta e a magnitude do poder subjacente à lei deveriam ser mostrados publicamente como algo terrível. Neste ritual de violência, o criminoso era atacado fisicamente, derrubado, desmembrado, numa apresentação simbólica do poder do soberano. Assim, o poder e a integridade da lei eram restabelecidos; o afrontamento era vingado.

Este poder excessivo encontrou sua forma no ritual de atrocidade. Porém, o mesmo ritual também apresentou seus limites: “Um corpo apagado, reduzido a poeira e jogado ao relento, um corpo destruído, parte por parte, pelo poder infinito do soberano constitui o limite não apenas ideal, mas real, do castigo.”⁵ Era uma batalha, apesar de transformada em ritual, entre duas pessoas. O soberano certamente triunfaria, mas o corpo devastado do desafiador ao mesmo tempo desagravava a força perdida do soberano, expondo seus limites. Apesar de o poder do rei ser grande, cada vez que a lei era quebrada, cada vez que o poder era desafiado, ele tinha que ser reativado e reaplicado. Caso a apresentação falhasse, uma manifestação ainda maior de poder seria necessária para restabelecer o poder do soberano.

Mesmo que o ato final da punição fosse este “carnaval de atrocidades”, havia procedimentos legais formais que conduziam a uma teatralização final. O estabelecimento de uma acusação e os procedimentos de verificação da acusação eram prerrogativa absoluta dos magistrados. Obedeciam a um código de procedimentos extremamente elaborado, que requeria evidência, comprovação etc., cujos detalhes não aprofundaremos aqui. O importante é que o acusado era totalmente afastado destes procedimentos, mantidos em segredo. “Escrita, secreta, submetida para construir suas provas

5 *Ibidem*, p. 54.

sob regras rigorosas, a informação penal é uma máquina que pode produzir a verdade na ausência do acusado.”⁶

Uma vez satisfeita quanto à verdade de suas acusações, a lei poderia, logicamente, parar seus procedimentos. Contudo, a lei exigia a confissão. “A confissão, ato do sujeito criminoso, responsável e que fala, é a peça complementar de uma informação escrita e secreta.”⁷ Ela era obtida através de um ritual de tortura pública. A tortura, afirma Foucault, não é um ato incontrolado da fúria humana, mas, ao contrário, uma aplicação controlada de dor no corpo. Havia procedimentos elaborados, desenvolvidos para medir e controlar com precisão a aplicação da dor. “O suplício repousa sobre toda uma arte quantitativa do sofrimento (...) A morte pelo suplício é uma arte de manter a vida no sofrimento, subdividindo-a em ‘mil mortes’ e obtendo, antes que cesse a existência, ‘as mais excêntricas agonias’”.⁸ O desenvolvimento desta arte refinadamente apurada estava diretamente ligado aos códigos da lei. Categorias particulres de crimes demandavam graus particulares de tortura; a dor do corpo devia corresponder ao crime. Enfim, a tortura era um ritual judiciário. A vítima tinha que ter sua punição inscrita no corpo.

Porém, não apenas o poder do soberano era submetido a rituais. Supostamente, a verdade da acusação era demonstrada pela tortura que conduzia à confissão. Por volta do século XVIII, esta produção da verdade tornou-se um ritual consistente. Enquanto era torturado, o criminoso era forçado a confessar. Como o poder da lei estava inscrito em seu corpo, o criminoso era coagido a provar a justiça da tortura e a verdade das acusações. O ponto culminante do ritual — a execução — deveria ser também o ponto culminante da investigação: verdade e poder combinados.

Em suma, a figura da tortura reúne um complexo de poder, verdade e *corpus*. A atrocidade da tortura era uma demonstração de poder, além de revelar a verdade. Sua aplicação no corpo do criminoso era um ato de vingança e uma arte. O poder do soberano, contudo, era aplicado descontinuamente em cada uma destas demonstrações. O lugar da aplicação — o corpo — e o lugar do público tinham que ser reatualizados a cada quebra de poder.

O ritual da confissão da verdade, que acompanhava e completava a teatralização do poder também era vulnerável. A especificidade da técnica e do lugar sugeria uma forma específica de resistência. Na figura do poder, a tortura, a resistência, assim como o poder recaíam sobre a audiência que assistia ao espetáculo de atrocidade. Sem a presença do público, toda a eficácia da cerimônia seria anulada. Por outro lado, a presença de grandes

6 *Ibidem*, p. 42.

7 *Ibidem*.

8 *Surveiller et Punir*, p. 38.

multidões nestas demonstrações de poder era faca de dois gumes. Inspirar o medo era o resultado desejado, porém incitava protestos e revolta nestas demonstrações públicas. Se a execução era considerada injusta — tanto por causa das acusações ao criminoso, quanto por causa da arte do executor — o criminoso devia ser libertado e os oficiais perseguidos pelo povo. O criminoso, no ato da confissão, devia aproveitar — e freqüentemente o fazia — a ocasião para proclamar sua inocência e denunciar as autoridades. Em suma, nestes espetáculos de atrocidade, havia “todo um aspecto de carnaval onde os papéis são invertidos, as potências desmoralizadas e os criminosos transformados em heróis”.⁹ O lugar do poder poderia facilmente se transformar no lugar de um distúrbio social, ou até de revolta.

Esta resistência aparecia numa literatura de “discursos de morte”. Neste gênero curiosamente ambivalente, tanto o arrependimento do criminoso quanto a majestade do crime tomam proporções épicas. Em ambos os casos, afirma Foucault, a glorificação do criminoso não era a simples expressão popular de protesto, nem uma “moralização imposta de cima”. Ela deveria ser compreendida, antes, como “uma espécie de frente de luta em torno do crime, de sua punição e de sua memória.”¹⁰ Sem dúvida, esta literatura curiosa era tolerada pelas autoridades que poderiam ter bloqueado sua publicação. As orações fúnebres definem um campo de poder e resistência; a lei e a sua violação são nelas glorificadas. Foucault afirma que o poder necessita de resistência como uma de suas condições fundamentais de operação. É através da articulação de pontos de resistência que o poder se espalha pelo campo social. Porém, é também através da resistência que o poder é rompido. A resistência é, ao mesmo tempo, um elemento de funcionamento do poder e uma fonte de perpétua desordem. Neste nível de generalidade, Foucault está fazendo mais do que uma colocação provocadora. Enquanto sua proposta é, certamente, atraente, nos exemplos que ele dá, as ilustrações históricas dificilmente são suficientes para uma teoria geral do poder. Apesar de Foucault afirmar que não está tentando construir tal teoria, muitos acreditam que ele o faz, e que ele está, sem dúvida, interessado no poder como uma teoria geral. Retornaremos a este ponto de resistência como um componente central da disseminação do biopoder no último capítulo de nosso livro.

A reforma humanista

Durante o século XVIII, um grupo de reformadores humanistas articulou um novo discurso que atacava o excesso de violência, a ostentação

⁹ *Ibidem*, p. 64.

¹⁰ *Ibidem*, p. 71.

do poder soberano, as glórias da vingança popular. Uma crescente legião de observadores notou que as execuções públicas atemorizavam menos e incitavam mais do que pretendiam. Em nome da humanidade, os reformadores condenaram a "expição da atrocidade na tortura" como um mal a ser curado, um excesso que devia ser exercido em nome de uma distribuição mais racional do poder e da justiça. Petições da época da Revolução Francesa, sumariadas pela chancelaria, proclamavam: "Que as penas sejam moderadas e proporcionais aos delitos, que a pena de morte só seja aplicada contra os assassinos culpados, e que os suplícios que revoltam a humanidade sejam abolidos."¹¹ Com este discurso, vemos o surgimento de uma nova interpretação da punição.

Os reformadores humanistas pediram a abolição do teatro da atrocidade. Em sua opinião, a essência desta cerimônia era a violência — uma violência excessiva, tanto do soberano quanto do povo. De acordo com os reformadores, "nesta (...) violência (...) a tirania (...) enfrenta a revolta; elas se atraem mutuamente. (...) É necessário que a justiça criminal, ao invés de se vingar, enfim, puna".¹² Além disto, havia tanto excesso de ambas as partes que o sistema fracassou efetivamente. O poder espetacular, mas pessoal e irregular, do soberano mostrou que suas cerimônias fracassavam cada vez mais na detenção do crime. Havia também um excesso de violência e ilegalidade por parte do povo que, apesar de um sistema muito elaborado de códigos legais, estabeleceu inúmeros procedimentos para ignorá-los e contorná-los. Isto era verdade especialmente quando os crimes diziam respeito à propriedade e, particularmente, à propriedade dos mais altos escalões da hierarquia social. Aos olhos reformadores, havia excesso e insuficiência em todos os níveis do antigo sistema. Eles propuseram um novo estilo de punição que combinava clemência com maior eficácia de aplicação.

Sua principal justificativa teórica repousa na teoria do contrato social, *i.e.*, afirma que a sociedade é constituída de indivíduos que se reuniram e, através de um acordo contratual, formaram a sociedade. O crime transformou-se não no ataque ao corpo do soberano mas numa quebra do contrato pelo qual a sociedade como um todo era vítima. A sociedade, contudo, tinha o direito de reparar este erro, e a punição tornou-se uma obrigação da sociedade. O critério padrão pelo qual a justiça operava não era mais o poder do soberano ou a verdade da confissão, mas, antes, a "humanidade" com todas as partes signatárias do contrato social. A punição, então, deve ser moderada, mais clemente, pois não é apenas o criminoso que está envolvido em cada um de seus atos, mas a sociedade inteira. Assim, o limite da punição — e seu alvo — é a humanidade de cada sujeito.

11 *Ibidem*, p. 75.

12 *Ibidem*, p. 76.

A nova forma de punição deve reparar o erro cometido contra a sociedade e colocar o criminoso no seu devido lugar. Esta requalificação do sujeito repousa sobre "toda uma tecnologia da representação."¹³ Como vimos no primeiro capítulo, a representação era, na Época Clássica, o meio através do qual todas as coisas podiam fornecer uma tecnologia para a correta ordenação e reorganização da vida social.

Os reformadores desenvolveram uma série de prescrições baseadas nesta teoria das representações jurídicas. Primeiro, a punição devia ser o menos arbitrária possível se quisesse funcionar com eficácia. Uma punição perfeita seria "transparente ao crime que ela sanciona".¹⁴ Uma punição representada lembraria imediatamente, para aqueles que a observavam, a natureza do crime propriamente e o remédio imposto para corrigi-lo. Tal punição funcionava como uma dissuasão, uma recompensa para a sociedade e uma lição, de pronto inteligíveis para o criminoso e para a sociedade. A punição não mais obedeceria ao desejo arbitrário do soberano, mas, a partir de então, corresponderia à verdadeira ordem da sociedade. Uma nova legislação criminal proposta em 1791 ditava: "São necessárias relações exatas entre a natureza do delito e a natureza da punição (...) Aquele que foi feroz no seu crime sofrerá dores físicas; aquele que tiver sido preguiçoso será condenado ao trabalho forçado; aquele que foi abjeto sofrerá uma pena de infâmia."¹⁵ Uma vez estabelecida a transparência entre o ato cometido e a aplicação do procedimento corretivo, a punição pode ser considerada eficaz, apropriada e humana.

Segundo, de acordo com os reformadores, esta nova tecnologia de apropriar as representações deveria funcionar de modo a diminuir a possibilidade de se repetir o crime. Deveria operar como uma dissuasão na sociedade. E deveria também operar sobre o criminoso de modo a requalificá-lo como um sujeito jurídico que pode ser recuperado para a sociedade. Os meios para alcançar este fim foram encontrados na aplicação de punições apropriadas, que eram ajustadas à suposta causa do crime no espírito do criminoso. A punição funcionaria com eficácia, atacando a fonte do crime propriamente, fazendo-o parecer menos desejável ao criminoso através de um cálculo do prazer e da dor, ou fazendo a força que motivou o crime voltar-se mecanicamente contra ele. Isto colocaria em movimento um conjunto de representações em que o bem sobrepuja o mal na mente do criminoso. Em suma, "a pena que estabelece signos estáveis e facilmente legíveis deve também recompor a economia dos interesses e a dinâmica das paixões."¹⁶

13 *Ibidem*, p. 106.

14 *Ibidem*, p. 107.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*, p. 109.

Porém, é claro que, para funcionar corretamente, tinha que se basear num saber preciso. Os reformadores do século XVIII tentaram construir um quadro compreensível de conhecimento no qual cada crime e a punição apropriada encontraria seu exato lugar. Os remédios tinham que ser reunidos num único código de lei. As várias espécies de criminosos tinham que ser classificadas em detalhes. Tornou-se claro, com estas classificações, que a mesma crise poderia ter efeitos substancialmente diferentes nos criminosos de diferentes grupos sociais ou com diferentes estruturas de caráter. Assim, um grau mais alto de individualização na classificação dos criminosos era exigido: "A individualização aparece como o último alvo de um código adaptado com exatidão."¹⁷ Ao mesmo tempo, esta tendência à individualização conduziu à objetivação dos crimes e dos criminosos. A aplicação apropriada da punição correta exigia um objeto que fosse fixado como indivíduo e conhecido em detalhes. Temos aqui um importante passo no desenvolvimento das ciências da sociedade e das disciplinas que mais tarde tatarão os homens como objetos.

Na França, os reformadores humanistas afirmavam que seu saber era aplicado às "almas" dos homens. Eles não ignoravam o corpo, mas seu objetivo principal era operar sobre a alma com eficácia. A correta manipulação das representações deveria poder executar todas as tarefas exigidas para tal. A teoria da representação, juntamente com a noção de contrato social e com o imperativo da eficiência (e utilidade), produziu "uma espécie de receita geral para o exercício do poder sobre os homens: o 'espírito' como superfície de inscrição para o poder, tendo a semiologia por instrumento; a submissão dos corpos para o controle das idéias".¹⁸

A forma ideal de punição para os humanistas não era a tortura pública do criminoso nem, como posteriormente, o encarceramento. Eram os trabalhos públicos. Os criminosos trabalhariam nas estradas, canais e praças públicas da França. Eles seriam visíveis e viajariam através das terras, trazendo em si mesmo as representações de seus crimes. A sociedade se beneficiaria com seu trabalho e sua lição. "O culpado, assim, paga duas vezes: pelo trabalho que ele fornece e pelos signos que ele produz. No coração da sociedade, nas praças públicas ou nos grandes caminhos, o condenado é um feixe de proveitos e significações."¹⁹ Aos olhos dos reformadores, o proveito era bom, mas a moralidade melhor. A punição tornou-se uma espécie de lição de moralidade pública. A sociedade reforçou seu sistema de justiça ostentando seus condenados através da dominação. Quanto mais perfeito era o funcionamento da lei, mais apropriadamente se cons-

¹⁷ *Ibidem*, p. 101.

¹⁸ *Ibidem*, p. 105.

¹⁹ *Ibidem*, p. 111.

truíam os remédios para todos. Quanto mais eficiente era a lição ensinada, melhor para o cidadão desviado, para aqueles que caíam em erro diante da justiça e para a sociedade como um todo. "A publicidade da punição não deve divulgar um efeito físico de terror; ela deve abrir um livro de leitura."²⁰

A resistência popular, que se transformou em glorificação do criminoso, também seria eliminada neste processo. Pois o criminoso era, ele mesmo, uma fonte de instrução, uma lição moral para todos, publicamente apresentada; então, o discurso popular sobre suas ações reforçava teoricamente as lições que deviam ser aprendidas: "Os poetas do povo reunirão enfim aqueles que se chamam a si mesmos de 'missionários da razão eterna'; eles se tornarão moralistas."²¹ Através de uma economia estrita, uma lição seria ensinada a todos. O objetivo da punição seria a reforma das almas e a moralização da sociedade ao mesmo tempo. Toda a sociedade se transformaria num teatro de punição, se apenas as representações corretas fossem artisticamente manipuladas, para produzir bons hábitos nos cidadãos; pois "sobre as fibras macias do cérebro está fundada a base inabalável dos impérios mais firmes".²²

Enquanto na primeira figura o lugar da punição era localizado e ativado descontinuamente, na segunda o alvo era o máximo de circulação dos signos, do modo mais contínuo e completo possível. Na primeira figura, o poder do soberano era inscrito diretamente no corpo do criminoso; na segunda, uma técnica de correta manipulação das representações era aplicada à mente. Com a tortura, o saber do crime era adquirido, em segredo, pelos magistrados e, então, apresentado publicamente através da confissão do criminoso; os reformadores humanistas reuniram uma vasta elaboração de saber de modo a construir um código no qual todas as variações dos criminosos e punições seriam conhecidas de forma objetiva, exaustiva e pública. O criminoso falava de seu crime durante a tortura, através da confissão; o sujeito jurídico proclamava a sua lição de moral através dos signos que a sociedade o forçava a divulgar por todo o país.

Nesta primeira figura, a resistência enquanto revolta social e glorificação do poder acompanhava o teatro da atrocidade; na segunda, a recusa obstinada do criminoso em desempenhar seu papel com entusiasmo arruinava o teatro moral. O aspecto mais importante é que a resistência aos reformadores humanistas nunca conseguia se desenvolver realmente, pois seus milhares de planos nunca eram completamente efetuados. Apesar do período da Revolução ter testemunhado seus múltiplos propósitos, o curso dramático da Revolução Francesa, suas conseqüências, e o aparecimento de

20 *Ibidem*, p. 113.

21 *Ibidem*, p. 114.

22 *Ibidem*.

Napoleão criaram uma redução histórica onde estes planos nunca foram mais do que minimamente implementados. Do mesmo modo, os elementos dos objetivos humanistas foram incorporados na terceira figura da punição do crime, a saber, a tecnologia disciplinar.

A detenção normalizadora

A súbita aparição da prisão como paradigma da punição não ocorreu sem predecessores na Época Clássica. Na metade do século XVIII, várias casas de correção holandesas haviam incorporado um sistema de reabilitação social e individual baseado em imperativos econômicos. A mais famosa destas instituições era a Casa de Força de Ghent. Aí, criminosos e vagabundos eram presos e forçados a trabalhar. Isto servia para reduzir o medo crescente da criminalidade entre os holandeses, porém, o imperativo político-social era reunido ao econômico. As prisões eram caras; por isso, os prisioneiros deveriam ser forçados a trabalhar para pagar sua correção. Não apenas seria econômico a curto prazo, mas também, destas prisões, surgiam novos trabalhadores, prontos a contribuir com a produtividade e o bem-estar da sociedade. Jovens recalcitrantes aprenderiam as alegrias do trabalho. Eles também seriam pagos pelo trabalho feito na prisão, pois todo trabalho tinha que ser remunerado nesta sociedade protestante. Neste reformatório ideal, o econômico e o moral, o individual e o social poderiam ser alegremente reunidos. Porém, nesta época, o modelo teve aplicação muito limitada, pois, parece, o descrédito dos humanista quanto à detenção ainda suplantava a utilidade deste modelo.

O modelo holandês do trabalho foi aperfeiçoado pelos reformadores ingleses, cujos esforços culminaram nos princípios de uma reforma da prisão articulada por Blackstone e Howard em 1779. Ao trabalho, eles acrescentaram o isolamento. O indivíduo descobriria “no fundo de sua consciência a voz do bem; o trabalho solitário se transformará então num exercício tanto de conversão quanto de aprendizagem; ele não reformará apenas o jogo de interesses próprios ao *homo oeconomicus*, mas também os imperativos do sujeito moral”.²³ O objetivo de tais técnicas, pelo menos nestes lugares, não era primariamente “subjetivo”. Elas eram consideradas um modo eficaz de trazer o prisioneiro a um estado em que ele assumiria o trabalho reformador de seu próprio comportamento.

No modelo da Filadélfia, dos Quackers, a prisão de Walnut Street, aberta em 1790, as lições mais importantes dos sistemas holandês e inglês

²³ *Ibidem*, p. 125.

eram trazidas para uma instituição total. O imperativo econômico estava presente; a prisão seria mantida pelo trabalho dos prisioneiros. Cada indivíduo seria cuidadosamente supervisionado, seu tempo organizado do modo mais eficiente possível, seu dia dividido em segmentos produtivos. O imperativo moral também operava: uma direção espiritual era dada a cada prisioneiro. Os Quakers formularam novas dimensões. A punição do crime era agora mantida em segredo, atrás dos muros da prisão. O público confiava o direito de punição às autoridades corretas e mais adequadas. Estas autoridades eram livres para realizar não apenas a transformação do recalcitrante em respeitável, mas também a reabilitação completa e total de todos os aspectos da vida do prisioneiro. O saber, a observação detalhada, os dossiês completos e a classificação escrupulosa eram o eixo central deste modelo. Uma rede detalhada das circunstâncias do crime, do comportamento do criminoso, seu progresso durante a detenção e um saber mais preciso do criminoso e da criminalidade em geral, juntamente com os imperativos da reforma econômica e moral, constituíam os componentes principais desta nova visão de punição.

O aparecimento e a rápida aceitação da detenção preventiva como a principal forma de punição criminal é surpreendente, não por incorporar alguns dos princípios propostos pelos reformadores do iluminismo, mas por violar, inverter ou contradizer tantos outros. Estes contrastes podem ser reunidos da seguinte maneira: a punição não buscava mais a representação pública significativa e a compreensão didática moral, mas tentava, antes, uma modificação comportamental — do corpo e da alma — através da aplicação precisa de técnicas administrativas de poder e saber. A punição teria sido bem-sucedida quando produzisse “corpos dóceis”. A aplicação da punição era, mais uma vez, inscrita no corpo, mas seu alvo não era mais estraçalhar, desmembrar e vencê-lo. Ao contrário, o corpo deveria ser tratado, exercitado e supervisionado. A produção de um novo aparelho de controle era necessária para desenvolver este programa de disciplina. Deveria ser um aparelho de vigilância total, contínua e eficiente. Enquanto o ritual de tortura, confissão e punição dos reformadores era realizado em público, esta nova técnica de punição exigia segredo. Exigia também uma crescente autonomia de aplicação, livre da interferência de quaisquer influências. “(...) o cuidado metucioso com o corpo e com o tempo do culpado, um enquadramento dos gestos, de suas condutas por um sistema de autoridade e de saber; uma ortopedia combinada que se aplica aos culpados a fim de endireitá-los individualmente; uma gestão autônoma deste poder que o isola tanto do corpo social quanto do poder judiciário propriamente dito.”²⁴

24 *Ibidem*, p. 133.

A tecnologia disciplinar

Deveríamos enfatizar que as prisões são apenas um exemplo dentre muitos outros desta tecnologia de disciplina, vigilância e punição. Um dos pontos centrais elaborados por Foucault é que as prisões, elas mesmas, assim como os tratados sobre a forma ideal de punição, são apenas as expressões claramente articuladas de práticas mais generalizadas para disciplinar os indivíduos e as populações. Por volta do século XVIII e sobretudo no XIX, estas táticas se estenderam para outros setores da população, outros lugares de reforma, outras administrações de controle. A instituição do hospital ou da escola não é exatamente o objetivo de Foucault, não mais do que as prisões. Ou melhor, ele se preocupa com os procedimentos disciplinares. Podemos agora voltarmos-nos para estas práticas e determinar suas características gerais.

A disciplina é uma técnica, não uma instituição. Ela funciona de modo a ser maciça e quase totalmente apropriada em certas instituições (casas de detenção, forças armadas) ou usada para fins precisos em outras (escolas, hospitais); ela poderia ser empregada por autoridades preexistentes (controle das doenças) ou por parte do aparelho judiciário do Estado (polícia). Porém, não é redutível ou identificável com nenhuma destas instâncias particulares. A disciplina não substitui simplesmente outras formas de poder que existiram na sociedade. Ao contrário, ela "investe" sobre estas ou as coloniza, reunindo-as, estendendo seu alcance, estabelecendo sua eficácia e "sobretudo, permitindo conduzir os efeitos de poder até os elementos mais resistentes e mais distantes".²⁵

Como funciona a disciplina? De acordo com Foucault, a disciplina opera primariamente sobre o corpo, pelo menos nos estágios iniciais de seu desenvolvimento. Obviamente, a imposição de uma forma social de controle sobre o corpo se encontra em todas as sociedades. O que distingue as sociedades disciplinares é a forma que este controle assume. O corpo é abordado como um objeto a ser analisado e separado em suas partes constituintes. O objetivo da tecnologia disciplinar é forjar um corpo dócil "que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado".²⁶

Como isto funciona? Primeiramente, o corpo é dividido em unidades, por exemplo, as pernas e os braços. Estas unidades são tomadas separadamente e submetidas a um treinamento preciso e calculado. O objetivo é o controle e a eficiência da operação sobre as partes e sobre o todo. Trata-se aqui dos exercícios para os quais as forças armadas reais despendem tanto

25 *Ibidem*, p. 218.

26 *Ibidem*, p. 138.

esforço. A escala é um ponto crucial; o maior, mais preciso, produtivo e compreensível sistema de controle dos seres humanos será construído sobre as menores e mais precisas bases. A construção de um "micropoder", começando pelo corpo como um objeto a ser manipulado, é a chave do poder disciplinar.

Em segundo lugar, a dimensão significativa é progressivamente ignorada, minimizada e silenciada. Durante a Época Clássica, enquanto tanta atenção era dada à correta manipulação das representações, enquanto a confissão pública ainda obedecia aos rituais do poder soberano, as disciplinas — notadamente nas forças armadas e na escola — estavam desenvolvendo técnicas e táticas de tratar os seres humanos como objetos e serem moldados e não sujeitos a serem ouvidos ou signos a serem circulados e lidos. O corpo, enquanto veículo de significações, não parecia mais tão importante. Por exemplo, a coragem militar, que Foucault chama "a retórica corporal da honra", perde seu valor; ao contrário, seu foco era a organização formal e a resposta disciplinada das partes constituintes do corpo, o reflexo automático das mãos, pernas e olhos. Foucault também dá o exemplo dos exercícios militares. Enquanto ele encontra traços das formas anteriores de tais exercícios no exército romano, no século XVIII, eles constituem uma prática bem generalizada. O exercício dos corpos tornou-se parte integrante dos trabalhos do poder, porque se concentrava primariamente na economia da coordenação interna das manobras dos corpos dos soldados. A regra de trabalho devia, neste caso, ser: tomar pequenas unidades, retirar delas todas as dimensões significativas, formalizar as operações que relacionam tais unidades e aplicá-las em larga escala.

Em terceiro lugar, o micropoder se dirige aos diferentes empregos do tempo. Se o poder disciplinar, *dressage*,²⁷ deve funcionar eficaz e efetivamente, deve operar o mais continuamente possível sobre os corpos que ele tenta reduzir à docilidade. O controle não pode ser aplicado de modo esporádico nem a intervalos regulares. A padronização da operação, da eficácia e a redução de significação necessitam uma aplicação constante e regular. Além disso, o objetivo desejado e as técnicas designadas reúnem-se para alcançá-lo. A fim de atingir este sonho de total docilidade (e o aumento correspondente de poder), todas as dimensões de espaço, tempo e movimento devem ser codificadas e exercidas incessantemente. Contudo, durante a Época Clássica, as técnicas disciplinares se tornaram mais econômicas, analíticas, técnicas, específicas e utilitárias. "O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que não visa apenas ao crescimento de suas habilidades, nem à intensificação de sua sujeição, mas à formação de uma relação que, no mesmo mecanismo, o torna

27 Em francês no texto original. (N. do. T.)

muito mais obediente do que útil e inversamente (...) o corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. (...) A disciplina fabrica assim (...) corpos 'dóceis'. (...) Ela dissocia o poder do corpo; ela o transforma (...) numa 'aptidão', numa 'capacidade' que ela tenta aumentar."²⁸

O controle do espaço era um elemento essencial desta tecnologia. A disciplina procede através da organização dos indivíduos no espaço, e, portanto, exige um fechamento específico do espaço. No hospital, na escola ou no campo militar observamos a colocação de uma grade organizada. Uma vez estabelecida, esta grade permite assegurar a distribuição dos indivíduos a serem disciplinados e supervisionados; este procedimento facilita a redução de multidões perigosas ou de vagabundos, que vagam por toda a parte, a indivíduos dóceis e fixados.

Na tecnologia disciplinar, a organização interna do espaço depende do princípio da divisão elementar em unidades regulares. Este espaço se baseia no princípio de presença e ausências. Em tão simples codificação, cada segmento da grade ganha um valor. Estes segmentos facilitam a aplicação de técnicas de disciplina ao corpo. Uma vez estabelecida a grade, o princípio dita: "A cada indivíduo, seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo."²⁹ Os indivíduos são repartidos, transformados e observados com uma economia de meios impressionante. Para que a operação seja a mais eficiente e produtiva, é necessário definir previamente a natureza dos elementos a serem utilizados; encontrar indivíduos que se adequem à definição proposta; localizá-los no espaço ordenado; encontrar um paralelo na distribuição de funções dentro da estrutura do espaço onde operam. Conseqüentemente, todos os espaços de uma área demarcada devem ser ordenados; não deveria haver espaço perdido, nem interstício, nem margens livres; nada deveria escapar. "Na disciplina, os elementos são intercambiantes pois cada um se define pelo lugar que ocupa numa série, e pelo afastamento que o separa dos outros."³⁰ O sucesso do espaço disciplinar se deve, portanto, à codificação desta organização "estrutural".

Não podemos deixar de notar que esta descrição da organização espacial é uma analogia quase perfeita das definições de elementos, transformações e séries que os pensadores estruturalistas franceses encontravam nos princípios universais. Conforme vimos, Foucault escreveu *As Palavras e as Coisas* como uma arqueologia do estruturalismo. Estamos lendo *Vigiar e Punir* como uma genealogia do discurso estruturalista e das práticas associadas.

28 *Surveiller et Punir*, ps. 139-140.

29 *Ibidem*, p. 144.

30 *Ibidem*, p. 147.

Foucault dá dois exemplos desta organização estruturalista do espaço: um hospital militar e uma fábrica. O hospital militar em Rochefort serviu como uma das primeiras experiências do espaço disciplinar. Os portos militares eram lugares particularmente apropriados para experiências disciplinares, na medida em que recebiam os mais perigosos tipos de mistura de corpos. Marinheiros, desertores e vagabundos chegavam, com doenças e epidemias, de toda a parte do mundo. A função do hospital médico era regularizar e controlar estas misturas perigosas. Neste porto, o esquadrihamento rigoroso do espaço cumpriria vários objetivos ao mesmo tempo. As doenças contagiosas poderiam ficar em quarentena. Os desertores poderiam ser capturados. As mercadorias poderiam ser vigiadas. A ordem do hospital funcionava, primeiramente, através do controle dos medicamentos. Em seguida, a grade se estendia à identificação dos pacientes e à sua manutenção sob uma observação analítica. Sua separação em categorias se baseava na idade, doença etc. "Pouco a pouco um espaço administrativo e político se articula num espaço terapêutico; ele tende a individualizar os corpos, as doenças, os sintomas, as vidas e as mortes (...) Nasce, da disciplina, um espaço medicamente útil."³¹

Nas fábricas, no final da Época Clássica, a organização do espaço e as operações eram mais complexas. Era uma questão não apenas de controlar uma população, mas de unir este controle à produtividade. Foucault cita o exemplo da manufatura Oberkampf, em Jouy. A fábrica era dividida em séries de oficinas especializadas, separadas pela função: impressores, artesãos, gravadores, tintureiros. O prédio maior, erigido em 1791, era enorme, cento e dez metros de comprimento e três andares. No térreo, havia 132 mesas arrumadas em duas filas. Cada impressor trabalhava numa mesa com um assistente, num total de 264 trabalhadores. Os produtos finais eram cuidadosamente estocados no final de cada mesa. Uma supervisão cuidadosa era possível simplesmente por ter um supervisor que passava pela aléia central entre as duas filas de mesas. A operação como um todo podia ser detalhadamente vigiada, e a produção específica de cada par de trabalhadores podia ser comparada com a de todos os outros. Mais de cem anos antes do taylorismo, operações elementares eram definidas, cada variável desta força — força, prontidão, habilidade e constância — era observada, comparada e a ela se atribuía um peso particular. "Assim, introduzida de modo perfeitamente legível em toda a série de corpos singulares, a força de trabalho podia ser analisada em unidades individuais. Sob a divisão do processo de produção, ao mesmo tempo que ela, encontramos, no nascimento da grande indústria, a decomposição individualizante da força de trabalho; as repartições do espaço disciplinar asseguram freqüentemente uma e outra."³² Em

31 *Ibidem*, p. 146.

32 *Ibidem*, p. 147.

tal sistema, o indivíduo trabalhador, paciente ou aluno seria observado com precisão e comparado a outros. Ao mesmo tempo, e pelos mesmos meios, a ordenação de toda a multiplicidade poderia ser efetuada com sucesso. Este controle da célula era concomitante com a ordem da operação total.

A disciplina, então, opera individual e detalhadamente sobre os corpos. "A disciplina 'fabrica' indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos, ao mesmo tempo, como objetos e como instrumentos de seu exercício."³³ Ela o faz não os despedaçando ou repreendendo, mas por procedimentos "humildes" de treinamento e distribuição. Ela opera através de uma combinação de observação hierárquica e sanção normalizadora, que se associam a uma técnica central de poder disciplinar: o exame.

A observação hierárquica é o elemento central do exame. Seu objetivo é tornar a vigilância parte integrante da produção e do controle. O ato de vigiar e ser vigiado será o principal meio pelo qual os indivíduos são reunidos no espaço disciplinar. O controle dos corpos depende de uma ótica do poder. O primeiro modelo deste controle pela vigilância, da eficácia pelo olhar, a ordenação pela estrutura espacial, foi o campo militar. Aí uma total organização e observação eram possíveis. As funções aí exercidas eram limitadas, mas o modelo funcionava; mais tarde, ele se estendeu à construção dos grandes esquemas urbanos, aos projetos de casas de detenção, às prisões, escolas etc. Em larga escala, o modelo do campo militar exercia o controle através da hierarquia e da observação. Porém, em outros setores, ele devia ser aperfeiçoado.

A crescente visibilidade interna, que permitia o exame, tornou-se uma problemática geral para o arquiteto da Época Clássica. Proliferaram planos para escolas, hospitais, e utopias, onde a visibilidade era aumentada ao máximo. Tomemos, por exemplo, a construção da Escola Militar de Paris. O propósito da escola ainda era o rigor: "Formar corpos vigorosos, imperativo de saúde; obter oficiais competentes, imperativo de qualificação; formar militares obedientes, imperativo político; prevenir contra a depravação e a homossexualidade, imperativo de moralidade."³⁴

O meio de consegui-lo era, em parte, a arquitetura. A construção tinha longos corredores com celas monásticas. Para cada 10 celas havia um oficial. Cada indivíduo recebia um compartimento fechado que o separava de seus vizinhos — porém com um visor de modo a que pudesse ser observado. No refeitório, as mesas eram arrumadas de tal modo que as mesas dos inspetores estivessem mais elevadas para melhor observação dos recrutas. Os sanitários tinham meias portas, mas paredes inteiras.

33 *Ibidem*, p. 172.

34 *Ibidem*, p. 175.

Estes e muitos outros detalhes parecem fúteis, mas eram uma parte essencial da tecnologia disciplinar. A individualização e a observação eram reunidas dentro deste espaço estrutural.

Quando estes detalhes de observação eram integrados ao aparelho produtivo, entrava-se num grau de complicação mais elevado. Fraude, preguiça, sabotagem, falta de habilidade profissional, doença e incompetência poderiam ser extremamente custosos quando se multiplicavam na escala crescente do aparelho industrial. O artigo da *Enciclopédia* sobre "manufatura" definia a especialização em vigilância como uma parte indispensável dos meios de produção. A vigilância tinha uma função econômica fundamental, ao mesmo tempo em que exercia um papel disciplinar. O poder, através do aperfeiçoamento da vigilância nas fábricas, tornou-se organizado como "múltiplo, automático e anônimo"³⁵ — ou quase assim. As pessoas, é claro, permitiam seu funcionamento, porém era a organização que o fazia funcionar deste modo. "Supervisores, perpetuamente supervisionados" significavam que, desde os primórdios da história industrial, o poder e a eficácia se reuniam num sistema; o espaço e a produção se combinavam através da ótica da vigilância.

A fim de fazer funcionar este sistema disciplinar, era necessário um critério que permitisse unificar suas operações e solidificasse as punições num nível ainda mais aperfeiçoado de especificação. Este critério era a "sanção normalizadora". Foucault a caracteriza como um tipo de "micropenalidade" na qual um número cada vez maior de setores da vida, extremamente triviais e locais para serem incluídos na trama legal, era absorvido pelo poder. Havia "toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções de tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), do modo de ser (indelicadeza, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes 'incorretas', gestos inconformes, falta de asseio), da sexualidade (imodéstia, indecência)".³⁶ Através da especificação dos aspectos mais detalhados do comportamento cotidiano, quase tudo estaria potencialmente sujeito à punição. O dissidente, mesmo temporário, tornou-se o objeto da atenção disciplinar.

Todo comportamento, então, se situava entre dois pólos — o bem e o mal. Entre estes dois pólos havia uma série precisa e gradativa de passos que poderia ser identificada. Podia-se quantificar e numerar cada mínima ofensa. A possibilidade de uma "compatibilidade penal" entrava em jogo. Através destes métodos analíticos quantificados, um dossiê objetivo podia ser feito sobre cada indivíduo. Deste modo, "a disciplina, ao sancionar os atos com precisão, avalia os indivíduos "em verdade"; a penalidade que ela executa

35 *Ibidem*, p. 179.

36 *Ibidem*, p. 180.

se integra no ciclo de conhecimentos dos indivíduos".³⁷ Podia-se estabelecer uma hierarquia objetiva através da qual a distribuição dos indivíduos era justificada, legitimada e tornada mais eficaz.

O efeito da sanção normalizadora é complexo. Ele parte da premissa de que todos os indivíduos são formalmente iguais. Isto conduz a uma homogeneidade inicial a partir da qual se estabelece a norma de conformidade. Porém, uma vez posto este aparelho em movimento, há uma diferenciação e uma individuação cada vez mais sutis, que separam e organizam os indivíduos objetivamente.

O processo que combina vigilância e sanção normalizadora é o que reconhecemos mais facilmente como exame. No ritual do exame, a forma moderna do poder e a forma moderna do saber são reunidas numa só técnica. No cerne de seus procedimentos, o exame "manifesta a sujeição daqueles que são percebidos como objetos e a objetivação daqueles que são submetidos".³⁸ Isto pode ser, pelo menos à primeira vista, um desenvolvimento relativamente benigno. Tomemos o exemplo do hospital. No século XVII, o médico visitava o hospital, mas tinha pouco ou nenhuma voz na administração. A partir de então, ele passou para uma posição de maior envolvimento pela própria natureza do tipo de saber que buscava e pelos métodos que empregava para obter aquele saber. Quando o hospital se tornou um local de treinamento e de saber experimental, o médico desempenhou um papel mais relevante em seu funcionamento; ele passou a ter mais assistentes; a própria forma do hospital mudou para facilitar suas visitas e seus exames, que se transformaram no aspecto central da administração do hospital. Conforme Foucault analisou em *Nascimento da Clínica*, o hospital bem disciplinado tornou-se a contrapartida física da disciplina médica. Estas mudanças não foram nem benígnas, nem insignificantes, nem inconseqüentes.

A importância do exame no hospital ou em outra instituição se baseia, por um lado, numa inversão sutil, porém essencial. Nas formas tradicionais de poder, como a do soberano, o poder se fazia visível, se mostrava abertamente e era constantemente demonstrado. As multidões permaneciam na sombra, aparecendo apenas na extremidade do brilho do poder. O poder disciplinar inverteu estas relações. Agora, é o poder que fica invisível e os objetos de poder — aqueles sobre os quais funciona — se tornam mais visíveis. É o fato da vigilância, constante visibilidade, que constitui o centro da tecnologia disciplinar. "No espaço que domina, o poder disciplinar manifesta, essencialmente, seu poder, arrumando seus objetos. O exame vale

37 *Ibidem*, p. 183.

38 *Ibidem*, p. 187.

como a cerimônia desta objetivação.³⁹ É através desta inversão da visibilidade que o poder agora opera.

Por outro lado, através da compilação de dossiês, o exame transforma cada indivíduo em um caso a ser conhecido. Para Foucault, isto representa uma mudança da maior importância. As minúcias da vida do cotidiano e a biografia individual escaparam previamente à trama do sistema legal formal e a todo gênero de escritura. Eles são agora tratados com grande atenção. Aquilo que havia sido artifício para enaltecer heróis — atenção luminosa a suas vidas, fixadas na escritura — é agora invertido. As atividades e os pensamentos mais mundanos são escrupulosamente gravados. A função da individualização muda, assim, seu papel. Em regimes como o feudalismo, a individualidade era colocada nos mais altos níveis. Quanto mais se exercia o poder, mais se era marcado como um indivíduo — através de honras, prestígio, até mesmo pelas tumbas onde era enterrado. No regime disciplinar, a individualização é “descendente”. Através da vigilância, da constante observação, todos estes sujeitos a serem controlados são individualizados. O ritual do exame produz dossiês que contêm observações minuciosas. A criança, o paciente, o criminoso são conhecidos de modo infinitamente mais datilhado do que o adulto, o indivíduo saudável e o cidadão que respeita a lei. O dossiê substitui a epopéia.

O poder agora não apenas introduz a individualidade no campo da observação, mas a fixa, de modo objetivo, no campo da escrita. Um vasto e meticuloso aparelho documental torna-se um componente essencial para o crescimento do poder. Os dossiês capacitam as autoridades a fixar uma rede objetiva de codificação. Quanto maior o saber, mais clara é a especificação. Este acúmulo de documentação individual numa ordenação sistemática permite “a medida dos fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa dos afastamentos dos indivíduos uns dos outros, sua repartição numa ‘população’”.⁴⁰ O indivíduo moderno — objetivado, analisado e fixado — é uma realização histórica. O poder não aplica seu saber, suas investigações, suas técnicas ao universal, mas ao indivíduo como objeto e efeito de um entrecruzamento do poder e do saber. O indivíduo é o produto de desenvolvimentos estratégicos complexos no campo do poder e de múltiplos desenvolvimentos nas ciências humanas.

Com o aparecimento das ciências clínicas do indivíduo, um passo maior foi dado pelas ciências do homem, tal como as conhecemos hoje. Esta vasta compilação de dados, a proliferação de dossiês, e a contínua expansão de novas áreas de pesquisa desenvolveram-se paralelamente ao aper-

39 *Ibidem*, p. 189.

40 *Ibidem*, p. 192.

feiçãoamento e à expansão de técnicas disciplinares para observar e analisar o corpo, de modo a torná-lo mais apto à manipulação e ao controle. Para Foucault, o nascimento das ciências humanas não foi um momento glorioso: "Deve ser procurado nos arquivos de pouca glória onde se elaborou o jogo moderno das coerções sobre os corpos, os gestos, os comportamentos."⁴¹

Foucault afirma que a autodefinição das ciências humanas como "disciplinas" do saber, conforme as chamamos freqüentemente, está intimamente ligada à expansão das tecnologias disciplinares. Isto é mais do que uma simples convergência retórica. As ciências sociais — psicologia, demografia, estatística, criminologia, higiene social etc. — situaram-se primeiramente em instituições de poder específicas — hospitais, prisões, administrações — onde sua função tornou-se a da especialização. Estas instituições necessitavam de discursos e práticas novos, mais refinados e operacionalizados. Estes discursos — pseudodiscursos — estas disciplinas sociais ditas científicas desenvolveram suas próprias regras de evidências, seus próprios modos de recrutamento e exclusão, seu próprio esquadramento disciplinar; porém, fizeram-no dentro do contexto mais abrangente das tecnologias disciplinares.

Isto não significa que as ciências do homem sejam um reflexo direto da prisão, porém apenas que elas surgiram numa matriz histórica comum e não se separaram das tecnologias de poder-saber investidas na prisão. A tecnologia disciplinar de poder para produzir corpos dóceis e úteis exige "uma técnica para entrecruzar a sujeição e a objetivação (...). A rede carcerária constitui uma das armaduras deste poder-saber que tornou historicamente possíveis as ciências humanas. O homem cognoscível (alma, individualidade, consciência, conduta, pouco importa aqui) é o efeito-objeto deste investimento analítico, desta dominação-observação".⁴²

As ciências sociais objetivantes

As análises de Foucault sobre a construção do indivíduo como objeto levantam importantes questões a respeito das ciências sociais. Quando vemos que as ciências sociais se desenvolveram numa matriz de poder, somos logo conduzidos a perguntar: podem as ciências sociais se libertar desta matriz, como fizeram as ciências físicas? Porém se concordarmos com Foucault, enfatizaremos duas questões diferentes: poderia uma ciência social objetiva e autônoma, que excluiu sistematicamente todas as questões concernentes à sua própria possibilidade, ser capaz de propor uma teoria significativa e geral

41 *Ibidem*, p. 193.

42 *Ibidem*, p. 312.

acerca da atividade humana? E, questão ainda mais importante, qual é a fonte e o efeito desta busca de autonomia e objetividade? Outra questão que Foucault deveria responder é: poderiam as ciências sociais reconhecer sua condição de possibilidade como dependente de uma fundamentação dada pelas práticas sociais e, então, tratar este fundamento cientificamente? Mais uma vez, ele perguntaria: se pudéssemos elaborar uma teoria das práticas fundamentais, que tornam possíveis certas ciências sociais, poderia esta teoria reconhecer a função social das teorias elas mesmas?

Estas mudanças sistemáticas nas questões mais relevantes deveriam parecer simples evasões das teorias filosóficas fundamentais, porém, elas seguem, de fato, a lógica do pensamento de Foucault. Para começar, Foucault recusa terminantemente envolver-se num debate sobre que ponto de vista é o verdadeiro. Na época da *Arqueologia do Saber*,⁴³ ele radicalizou a fenomenologia colocando entre parênteses todas as afirmações de verdade específica, além de todas as tentativas de justificar ou fundamentar o empreendimento sério de buscar uma teoria séria. Ademais, desde o começo, Foucault ultrapassou a fenomenologia colocando entre parênteses o significado que o sujeito atribui a suas próprias experiências. Para o arqueólogo, as questões de seriedade e significado simplesmente não podem ser colocadas. Com a genealogia, contudo, Foucault pôde novamente colocar questões sobre a seriedade e o significado. Por 'sério' entendemos não a afirmação de uma teoria objetiva, mas a preocupação séria com o papel que aquelas teorias, que afirmam a objetividade, desempenharam. Chamamos a isto dimensão analítica. O tipo de significado, que Foucault agora encontra, pertence à significação da expansão das chamadas ciências sociais objetivas em nossa sociedade. Decifrar este significado exige que Foucault se engaje naquilo que chamamos interpretação.

Retomando nossa primeira questão: podem as ciências sociais, como as ciências físicas, libertarem-se do fundamento das práticas sociais que as torna possíveis; e, se puderem, qual o valor dos resultados científicos por elas obtidas? Para sermos claros sobre o papel especial das práticas que fundamentam o estudo do homem, devemos primeiramente lembrar que as ciências naturais também pressupõem um fundamento de técnicas, diferenças comuns e critérios comuns de pertinência, enfim, todas estas habilidades adquiridas através do treinamento que faz parte daquilo que Kuhn chama de "matriz disciplinar"⁴⁴ da ciência.

Foucault desenvolve uma relação e uma comparação entre a evolução das ciências da natureza e a das ciências do homem. Ele estabelece um paralelo entre o crescimento das técnicas disciplinares do século XVIII e o

43 Cf. Cap. III de nosso livro.

44 Kuhn, *Scientific Revolutions*, p. 132.

desenvolvimento de técnicas jurídicas de investigação durante a Idade Média. As técnicas para o estabelecimento de fatos independentes se ramificaram em diversas direções, a partir de suas raízes formadas nas cortes dos séculos XVII e XVIII. "Talvez seja verdade que as matemáticas, na Grécia, tivessem nascido das técnicas da medida; as ciências da natureza, em todo caso, nasceram, em parte, no fim da Idade Média, das práticas do inquérito."⁴⁵ Foi durante a inquisição que a investigação desenvolveu o seu modelo operacional. Os pesquisadores aperfeiçoaram os processos de investigação das ciências naturais, desvinculando-as de suas relações com o poder. E ainda, foi numa matriz de poder real e eclesiástico que nasceram as técnicas de inquérito que observam, descrevem e estabelecem "fatos".

No caso das ciências do homem, a história é diferente. "Estas ciências, pelas quais nossa 'humanidade' se encanta há mais de um século, têm sua matriz técnica na minúcia diminuta e maliciosa das disciplinas e de suas investigações."⁴⁶ Porém, até o momento, elas não conseguiram se libertar desta matriz. Não houve "Grande Observador" comparável a Galileu, no caso das ciências naturais. Os procedimentos do exame e de inscrição continuaram relacionados, senão totalmente, pelo menos em parte, ao poder onde surgiram. Houve, é claro, grandes mudanças, avanços nas técnicas. Novos métodos disciplinares apareceram e estabeleceram complexas relações com o poder. Foucault afirma, contudo, que foram meros aperfeiçoamentos, não o tão longamente esperado desamarrar, o ultrapassar do limiar de uma ciência independente.

Por que há uma diferença histórica no modo pelo qual a matriz disciplinar funciona nas ciências naturais e sociais?⁴⁷ Para responder a esta questão, devemos primeiramente analisar, em detalhes, o modo pelo qual funcionam as práticas fundamentais nas ciências naturais. Habilidades e técnicas crescentes e sofisticadas permitiram que os cientistas modernos "elaborassem"⁴⁸ objetos de modo a adequá-los a um quadro formal. Isto permite aos cientistas modernos isolarem certas propriedades de seu contexto de pertinência humana, e, então, tomar as propriedades sem significado assim isoladas e relacioná-las através de leis estritas. Como qualquer qualificação, as práticas que possibilitam a ciência natural envolvem um tipo de saber

45 *Surveiller et Punir*, p. 227.

46 *Ibidem*.

47 Os trabalhos filosóficos, que tentam responder a esta questão, são tratados em H. Dreyfus, "Holism and Hermeneutics" in *Review of Metaphysics*, setembro, 1980.

48 De acordo com Heidegger, os objetos com os quais a ciência trabalha são produzidos por uma atividade especial da observação apurada que ele chama *bearbeitung*. "Todo fenômeno novo que emerge no campo de uma ciência é apurado a tal ponto que se adequa à coerência objetiva e normativa da teoria." Cf. "Science and Reflection", in *The Question Concerning Technology*, Nova York, Harper and Row, 1977, ps. 167-169.

técnico que escapa às regras estritas. Kuhn (conforme vimos no Capítulo III) enfatiza que esta qualificação é obtida pela solução de problemas exemplares, e Polanyi acrescenta que freqüentemente ela não pode ser adquirida através dos manuais, mas da aprendizagem. Por outro lado, estas práticas científicas pressupõem nossas distinções e práticas cotidianas, de modo que a competência não pode ser considerada independente, da mesma forma que as propriedades físicas por elas reveladas. Por estas razões, as práticas científicas não podem ser consideradas de acordo com o mesmo tipo de leis explícitas, cuja formulação tais práticas tornam possível. Elas são, de acordo com Kuhn, "um modo de conhecimento menos sistemático ou menos analisável do que o conhecimento encerrado em regras, leis ou critérios de identificação".⁴⁹ Contudo, um aspecto importante para as ciências naturais é o fato de que a ciência natural é considerada bem-sucedida exatamente na medida em que *estas práticas fundamentais, que tornam a ciência possível, podem ser consideradas garantidas e ignoradas pelo cientista.*

As ciências humanas geralmente tentam copiar das ciências naturais a exclusão de qualquer referência ao fundamento de suas teorias. Ao buscarem critérios de pertinência e ao desenvolverem práticas comuns de observação, os cientistas humanos esperam que as práticas sociais subentendidas em suas ciências possam ser, ao mesmo tempo, concebidas como adquiridas e ignoradas, como nas ciências da natureza. Por exemplo, os pesquisadores contemporâneos consideram garantidas certas analogia, fundamentais, como o modelo do computador, e são treinados com técnicas comuns, como a programação, na esperança de que possam relatar, pelas regras estritas, as propriedades e os dados sem significado revelados a partir desta perspectiva. A partir destas técnicas de formalização, a ciência normal deveria, de fato, se estabelecer; contudo, isto só aconteceria abandonando as técnicas sociais, as instituições ou os dispositivos de poder, que tornam possível determinar seus contornos ou propriedades. Entretanto, tais técnicas e o contexto das práticas sociais, que elas pressupõem, são *inerentes* às ciências humanas, exatamente do mesmo modo que as técnicas de laboratório dos cientistas o são com relação à história e à sociologia da ciência, pois, *se as ciências do homem afirmam estudar as atividades humanas, então, elas, ao contrário das ciências naturais, devem levar em conta as atividades humanas que tornam possível suas próprias disciplinas.*

Assim, enquanto nas ciências naturais é sempre possível, e geralmente desejável, que se estabeleça uma ciência normal e não contestada que define e soluciona problemas concernentes à estrutura do universo físico, nas ciências sociais, este saber normal e não contestado apenas indicaria que uma

49 Kuhn, *Scientific Revolutions*, 2ª ed., p. 192.

ortodoxia teria se instaurado, não através de um processo científico, mas por ignorar o fundamento e eliminar as ciências rivais. Isto significaria que a tarefa básica de explorar o fundamento das práticas e seu significado foi suprimida. A questão é que as ciências naturais só podem existir como ciências normais. É claro, a ciência normal deve permitir revoluções, ou não estaria aberta a idéias radicalmente novas; porém, revolução significa que há um conflito de interpretações — uma falta de concordância nas questões significantes e nos procedimentos de justificação — sem o qual o progresso da ciência normal seria impossível. Por outro lado, para qualquer ciência social particular, a normalidade significaria que ela teria conseguido ignorar o fundamento social que torna possíveis seus objetos e métodos, e poderíamos supor que uma ciência sistemática, que se limita a si mesma, apenas surgiria com generalizações altamente restritas e proféticas. Charles Taylor discute esta questão em seu artigo "A Interpretação e as Ciências do Homem" (1971).⁵⁰ Taylor afirma que a ciência política objetiva, com sua grade sistemática de categorias socioeconômicas, pressupõe nossas práticas culturais ocidentais as quais nos produziram como indivíduos isolados que estabelecem relações contratuais com outros indivíduos para satisfazer nossas necessidades e formar coletividades sociais. A argumentação de Taylor é que, devido à forma não crítica com a qual aceita estas práticas fundamentais como certas, a ciência social objetiva, necessariamente, não é capaz de prever e explicar um fenômeno como o movimento *hippie* e a agitação cultural universal da qual este fenômeno foi uma expressão parcial. Ele afirma que é somente a partir da compreensão do significado das práticas culturais fundamentais para os atores envolvidos, que uma ciência social chega a compreender, ou até prever, pelo menos de forma retroativa, o significado de tal fenômeno.

Taylor está certo quanto afirma que uma ciência social hermenêutica, conforme ele defende, seria mais elucidativa do que as ciências objetivas para a compreensão de movimentos tais como os da década de sessenta. Porém, como vimos no Capítulo V, do ponto de vista de Foucault, as ciências hermenêuticas ou ciências da intersubjetividade têm limitações intrínsecas tão sérias quanto as ciências sociais objetivas.

De fato, se ele estiver correto, substituir o ponto de vista do ator como significação das práticas fundamentais por uma grade que as exclui, enquanto um avanço, recaí nas mesmas dificuldades metodológicas. Pois, do ponto de vista da analítica interpretativa, os atores sociais como os *hippies*, mais do que os cientistas, estão fora de alcance, se considerarmos a objetivação progressiva a sociedade. O movimento contracultural estava, sem dúvida,

50 "Interpretation and the Sciences of Men" in Rabinow, Paul e Sullivan, William, eds. *Interpretative Social Science*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1979.

correto em sua autocompreensão. Estes atores estavam, na realidade, chamando a atenção para e contestando um certo consenso que a sociedade e as ciências sociais consideravam natural e desejável. Contudo, estavam completamente errados quanto à sua própria significação; uma hermenêutica que tentasse penetrar e explicar seu ponto de vista estaria, do mesmo modo, errada. De acordo com a análise de Foucault, as práticas fundamentais não podem ser compreendidas a partir da hermenêutica em termos de seu significado subjetivo. Assim como os objetos das ciências sociais são produtos da ordenação progressiva de coisas em nome do bem-estar (que Foucault chama de biopoder), os significados intersubjetivos ou comuns, que Taylor toma como base para suas análises, são, eles mesmos, produtos de antigas tendências subjetivantes em nossa cultura.

A tentativa da hermenêutica de Taylor de incluir o fundamento da prática em sua análise é um importante corretivo para a tentativa das ciências sociais objetivas de excluir sua própria matriz disciplinar. Porém, a supervalorização da importância social do movimento contracultural — ao qual foi levado pela tentativa de compartilhar com o ponto de vista do ator — mostra que não se pode supor que os atores estejam conscientes daquilo que sua atividade significa — pelo menos, no sentido que Foucault atribui a “significado”, isto é, como meio de favorecer “uma situação estratégica complexa numa sociedade dada”⁵¹. Apenas uma analítica interpretativa como a de Foucault nos permitiria, pelo menos retroativamente, compreender quão facilmente o movimento contracultural cooptou e foi útil às próprias tendências na cultura às quais se opôs — aquelas tendências que produzem tanto as ciências sociais objetivas quanto as subjetivas, e que escapam necessariamente à compreensão destas ciências.

A partir do momento em que reconhecemos a importância das práticas fundamentais, a questão que surge é a seguinte: podem estas práticas ser o objeto de uma teoria social? A resposta mais interessante a esta questão repousa na tentativa de Max Weber de desenvolver uma descrição da racionalidade e a crescente objetivação de nossa vida social. Weber observou que a racionalidade do pensamento baseado no cálculo e na burocratização estava se tornando o modo dominante de compreender a realidade do nosso tempo, e ele se esforçou em elaborar uma descrição racional e objetiva de como esta forma de pensamento viria a dominar nossas práticas e nossa autocompreensão. Ele foi induzido, através de uma análise científica, a perceber que o “desencanto do mundo”, gerado pelo pensamento baseado no cálculo, tem alto custo. Ele observou, até mesmo, que sua própria teorização fazia parte de um processo que ele deplorava, mas, conforme apontaram os comentaristas, não havia absolutamente uma maneira pela qual seu método cien-

51 *Histoire de la Sexualité*, I, p. 123.

tífico pudesse justificar o seu sentido — de que o custo da racionalidade era maior do que qualquer benefício que a mesma pudesse trazer. Dado o ponto de partida de Weber, o único procedimento possível era apontar os resultados paradoxais de sua análise e os perigos que representava para a nossa cultura.

Heidegger e Adorno evitam as conclusões paradoxais de Weber, afirmando que não se pode ter uma descrição inteiramente objetiva do fundamento prático cultural que torna a teoria possível, e que, portanto, não necessita contribuir para a objetivação, quando se faz uma análise social, apesar, é claro, da sua possibilidade, e a maioria dos cientistas sociais ainda assim procedem. Ademais, segundo Heidegger e Adorno, nós sempre estamos numa situação histórica particular já dada, o que quer dizer que a descrição da significação de suas próprias práticas culturais nunca pode ser neutra, pois sempre envolve uma interpretação. O sujeito cognoscente, longe de ser independente do contexto, é produzido pelas mesmas práticas que ele analisa. Esta afirmação baseia-se mais numa análise detalhada do que em argumentos: no caso de Heidegger, na análise das estruturas gerais do sentimento da situação dos seres humanos, e no caso de Adorno, nas descrições históricas e críticas da produção de conhecimento.

Em nossa reconstrução do pensamento de Foucault, o próximo passo importante foi o de Merleau-Ponty, ao afirmar que o sujeito cognoscente é necessariamente situado, pois o conhecimento é produto da percepção, que por sua vez, é o trabalho de um sujeito materializado no corpo e, portanto, essencialmente situado. Contudo, conforme notamos, a descrição da materialização do corpo feita por Merleau-Ponty era tão geral que sua concepção de corpo, como uma explicação para o sentimento de situação, é pouco mais do que uma localização e uma reformulação do problema. Além disso, ao aproximar a questão do conhecimento objetivo de sua fundamentação na percepção, Merleau-Ponty ignorava as dimensões históricas e culturais do ser um corpo em situação.

Em nossa opinião, Foucault toma os melhores aspectos destas duas posições, apesar de não as evocar, e as desenvolve de modo a conseguir ultrapassar algumas de suas dificuldades. De Weber, Foucault herda uma preocupação com a racionalização e a objetivação como a tendência essencial de nossa cultura, e como o problema mais importante de nossa época. Porém, ao converter a ciência weberiana em analítica genealógica, desenvolve um método de análise rigoroso, que é o centro da preocupação pragmática, pressupondo-a mais do que a ela se opondo, paradoxalmente, como uma parte necessária do empreendimento intelectual. Como Heidegger e Adorno, ele enfatiza que o fundamento das práticas históricas, aquelas práticas que tornam a ciência social objetiva possível, não pode ser estudado por uma teoria objetiva nem independente nem neutra; ao contrário, aquelas práticas produzem o investigador e exigem uma interpretação de si mesmo e do seu mundo. Tendo aprendido com Merleau-Ponty que o sujeito cognoscente tem

um corpo, Foucault pode encontrar o lugar que lhe permite demonstrar que o investigador é inevitavelmente situado.

Esta demonstração do ser situado mostra como o investigador — que tem um corpo — assim como os objetos que ele estuda, foi produzido por uma tecnologia específica de manipulação e formação. Ela também permite a Foucault compreender o fato, obscuro para Adorno, de que o investigador tem uma posição de onde pode criticar as práticas, que é mais do que uma simples rejeição irracional da racionalidade. Se o corpo vivo é mais do que o resultado de tecnologias disciplinares, que foram produzidas para sujeitá-lo, talvez ele forneça um ponto de vista a partir do qual podemos criticar estas práticas, e talvez até ele possa ser um modo de explicar a tendência à racionalização e a tendência da mesma a se ocultar. Merleau-Ponty argumentou que o corpo vivo tinha um “*logos* nascente” e que sua tentativa de explicar ao máximo o mundo produziu teorias objetivas e ocultou esta produção. Ele projetou uma “genealogia da verdade” baseada no corpo. Obviamente, a genealogia foucaultiana da verdade baseada no corpo parece bastante diferente, mas o projeto é o mesmo de Merleau-Ponty, que morreu antes de desenvolvê-lo.

Capítulo VIII

A Genealogia do Indivíduo Moderno como Sujeito

Foucault, enquanto genealogista, coloca a questão da sexualidade em termos estritamente históricos; a sexualidade é uma construção histórica e não um referente biológico subjacente. Ele contesta a noção de sexo amplamente aceita como uma essência subjacente, como uma pulsão arcaica, mostrando que esse conceito também surgiu num discurso histórico particular sobre a sexualidade. Foucault se mostra cuidadoso ao unir a escolha das palavras e a análise do significado à evolução das diferentes políticas do corpo e seus desejos: “Nós conhecemos a sexualidade desde o século XVIII e o sexo desde o século XIX. Antes disso nós tivemos, sem dúvida nenhuma, a carne.”

Durante o século XVIII e especialmente o século XIX, a sexualidade tornou-se um objeto de investigação científica, de controle administrativo e de preocupação social. Para os médicos, reformadores e cientistas sociais, a sexualidade pareceu fornecer o elemento chave para a compreensão da saúde do indivíduo, de sua patologia e identidade. Como vimos no Capítulo VI, foi através da elaboração de uma nova simbologia da sexualidade que a burguesia se liberou do código de nobreza — “do sangue” — e se afastou das classes trabalhadoras, portadoras de vários perigos sexuais. Segundo Foucault, a sexualidade emergiu como um componente central numa estratégia de poder que, de uma forma eficaz, juntou o indivíduo e a população através da expansão do biopoder.

A tese de Foucault é que a sexualidade foi inventada como um instrumento-efeito na expansão do biopoder. Ele não contesta, realmente, a cronologia histórica padrão, que vê uma mudança no século XVIII, e especialmente no século XIX, de uma sexualidade, que é relativamente livre, um aspecto indiferenciado da vida cotidiana, para outra, que é controlada e vigiada. Para Foucault o aspecto mais importante é que, com estes controles, sobrevieram uma discussão e uma reflexão sobre o sexo, até então sem

precedentes. Foucault vê, nestes últimos séculos, mais do que uma história do aumento da repressão da sexualidade; ele sugere que houve “uma grande injunção polimorfa”.¹ Este discurso colocou o sexo como uma pulsão tão poderosa e tão irracional que as formas dramáticas do auto-exame individual e do controle coletivo tornaram-se um imperativo de modo a manter essas forças controladas.

Graças ao dispositivo da sexualidade, o biopoder estendeu sua rede aos menores movimentos do corpo e da alma, através da construção de uma tecnologia específica: a confissão do sujeito individual, pela auto-reflexão ou pelo discurso. Foi através da tecnologia da confissão que vários fatores, com os quais nos deparamos na análise do biopoder — o corpo, o saber, o discurso, o poder —, foram trazidos a um lugar comum. Em termos gerais, esta tecnologia, aplicada primeiramente à burguesia como tecnologia disciplinar, desenvolveu-se como meio de controle das classes trabalhadoras e do subproletariado. (Em ambos os casos, esta simplificação esquemática deve ser considerada de valor heurístico.) Na sua genealogia do sujeito moderno, Foucault justapõe as tecnologias do sujeito e da subjetivação à sua análise anterior das tecnologias do objeto e da objetivação.

Foucault analisa a tecnologia particular e o discurso do sujeito envolvido na confissão da mesma maneira que analisou aquelas tecnologias que se referem à disciplina. Ele coloca ambas numa ampla grade de interpretação: a do biopoder. É, então, importante compreender que ele não vê a identidade sexual ou a liberação sexual como inerentemente livre de ou necessariamente oposta à dominação na nossa sociedade. Neste ponto, ele tem sido frequentemente mal compreendido, em particular por aqueles que afirmam que os movimentos de auto-expressão sexual estão necessariamente ligados a uma resistência às formas de poder em vigor, que é política e com significado. Ao contrário, Foucault defende que as formas de dominação ligadas à identidade sexual são, de fato, características do desenvolvimento recente de nossa sociedade e, por isso mesmo, mais difíceis de serem identificadas. Como vimos na discussão da hipótese repressiva, Foucault afirma que a repressão em si mesma não é a forma mais geral de dominação. De fato, a crença de que se resiste à repressão, seja pelo saber de si, seja proclamando a verdade, mantém a dominação, pois isto oculta o verdadeiro funcionamento do poder.

O sexo e o biopoder

É no início do século XVIII que a sexualidade se torna uma construção histórica, isto é, um discurso diferenciado ligado aos discursos e às práticas

1 *Ibidem*, p. 45.

do poder. Uma "incitação técnica a falar sobre sexo" desenvolveu-se, tendo como correlato uma preocupação administrativa com o bem-estar da população. As classificações científicas e empíricas das atividades sexuais aconteceram num contexto de preocupação com a vida. Neste estágio inicial, as classificações permaneceram ainda muito à sombra do discurso religioso que colocava, lado a lado, a carne, o pecado e a moral cristã. Entretanto, pouco a pouco, os demógrafos e os administradores públicos começaram a explorar empiricamente problemas tais como a prostituição, as estatísticas populacionais e o esquadramento da doença. "O sexo, não o julgamos apenas, nós o administramos. Ele advém do poder público; ele exige procedimentos de gestão; ele deve ser assumido pelos discursos analíticos. O sexo, no século XVIII, torna-se um caso de 'polícia'."²

O crescente interesse pelos estudos estatísticos da população pode servir como um exemplo. Durante o século XVIII, a demografia e seus campos afins transformaram-se, pouco a pouco, em disciplinas. Os administradores, como vimos, abordaram a questão da população como algo a ser conhecido, controlado, cuidado, cujo crescimento deve ser estimulado. "(...) é necessário analisar a taxa de natalidade, a idade do casamento, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a precocidade e frequência das relações sexuais, a maneira de torná-las estéreis ou férteis, o efeito do celibato ou das proibições, a incidência das práticas anticoncepcionais."³ Partindo das considerações caritativas generalizadas sobre a importância da população, os administradores franceses do século XVIII começaram, pouco a pouco, a introduzir procedimentos de intervenção na vida sexual da população. A partir destes problemas político-econômicos, o sexo tornou-se uma preocupação, envolvendo tanto o Estado como o indivíduo.

Durante o século XVII, a ligação entre a sexualidade e o poder pode ser estabelecida com base nas questões sobre a população. No início do século XIX, uma mudança importante acontece: uma reformulação do discurso sobre a sexualidade em termos médicos. Foi esta mudança que desencadeou uma explosão do discurso sobre a sexualidade na classe burguesa. O ponto central foi a separação de uma medicina do sexo da medicina do corpo, uma separação baseada no isolamento de "um 'instinto' sexual suscetível, mesmo sem alteração orgânica, de apresentar anomalias constitutivas, desvios adquiridos, enfermidades ou processos patológicos".⁴ Através destas rupturas "científicas", a sexualidade foi ligada a uma forma poderosa de saber e estabeleceu uma conexão entre o indivíduo, o grupo, o sentido e o controle.

2 *Ibidem*, p. 35.

3 *Ibidem*, p. 36.

4 *Ibidem*, p. 155.

Foucault estabelece, aqui, uma diferença entre sexo e sexualidade. O sexo é uma questão familiar. "Podemos admitir, sem dúvida, que as relações de sexo deram lugar, em toda a sociedade, a um *dispositivo de aliança*."⁵ Até o final do século XVIII, os principais códigos legais do Ocidente centraram-se neste dispositivo da aliança: um discurso particular sobre o sexo articulando as obrigações religiosas ou legais do casamento com os códigos de transmissão da propriedade e dos laços de sangue. Estes códigos criaram estatutos, permitiram e proibiram ações e constituíram um sistema social. Através do casamento e da procriação, o dispositivo da aliança foi ligado à troca e à transmissão da riqueza, da propriedade e do poder.

A forma histórica do discurso e da prática, que Foucault denomina "sexualidade", nasceu de uma separação do sexo e do dispositivo da aliança. A sexualidade é uma questão individual: ela diz respeito aos prazeres individuais ocultos, aos excessos perigosos para o corpo, às fantasias secretas; passou a ser considerada como a essência do ser humano individual e o núcleo da identidade pessoal. Foi possível conhecer os segredos do corpo e da alma através da mediação dos médicos, psiquiatras e outros a quem podíamos confessar os pensamentos e as práticas particulares. Esta personalização, medicalização e significação do sexo, que ocorreu num momento histórico determinado, é o que Foucault denomina dispositivo da sexualidade.

No interior da proliferação generalizada dos discursos sobre a sexualidade, Foucault isola quatro "grandes unidades estratégicas", nas quais poder e saber se fundem em mecanismos específicos e construídos em torno da sexualidade. Cada uma destas estratégias do dispositivo da sexualidade começou independente da outra e cada uma delas era, no início, relativamente isolada. Conheceremos melhor seus detalhes, após a publicação dos próximos volumes da *História da Sexualidade*, prometidos por Foucault; entretanto, os temas principais articulam-se claramente na interpretação do biopoder que estamos desenvolvendo. Em primeiro lugar, houve a histerização dos corpos das mulheres. O corpo da mulher foi analisado como estando completamente saturado de sexualidade. Através deste "avanço" médico, o corpo da mulher pôde ser isolado "por meio de uma patologia intrínseca a ele" e colocado "em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regulada ele deve assegurar)".⁶ Eis aqui todos os elementos do dispositivo completo da sexualidade: uma sexualidade misteriosa e difusa da maior importância reside em alguma coisa e em alguma parte do corpo; esta presença misteriosa foi aquilo que trouxe o corpo da mulher para os discursos analíticos da medicina; através desses discursos médicos, tanto

5 *Ibidem*, p. 140.

6 *Ibidem*, p. 137.

a identidade pessoal da mulher como a futura saúde da população são unidos na mesma conjunção de saber, de poder e de materialidade do corpo.

Em segundo lugar, a pedagogização do sexo das crianças. As táticas empregadas na luta contra a masturbação oferecem um exemplo claro da expansão do biopoder enquanto produção, e não restrição, de um discurso. Este discurso foi construído a partir da crença de que todas as crianças são dotadas de uma sexualidade que é simultaneamente natural e perigosa. Conseqüentemente, tanto o interesse individual quanto o coletivo convergiram para esforços no sentido de encarregar-se deste potencial ambíguo. O onanismo infantil foi tratado como uma epidemia. “De fato, ao longo desta campanha secular que mobilizou o mundo adulto em torno do sexo das crianças, tratava-se de se apoiar sobre estes prazeres, de constituí-los como segredos (isto é, de forçá-los a se esconder para poder descobri-los).”⁷ Uma vigilância elaborada, técnicas de controle, armadilhas inumeráveis, moralização infundável, apelos a uma vigilância incessante, incitação contínua à culpa, uma reconstrução arquitetural à honra familiar e ao progresso médico, tudo foi mobilizado numa campanha obviamente condenada, desde o início, ao fracasso — se o seu objetivo era, de fato, a erradicação da masturbação. Entretanto, se aquela campanha foi entendida como produção de poder e não como restrição da sexualidade, neste caso, foi um sucesso: “Ao longo deste apoio, o poder avança, multiplica seus dispositivos e efeitos enquanto seu objetivo se expande, se subdivide e se ramifica, penetrando no real num mesmo passo.”⁸

Em terceiro lugar, uma socialização das condutas procriadoras. Nesta estratégia, foram dadas ao casal responsabilidades médicas e sociais. O casal, aos olhos do Estado, é, então, responsável pelo corpo político; ele deve protegê-lo das influências patogênicas que uma sexualidade descuidada poderia aumentar ou limitar (ou revigorar) na população, através de um cuidado na regulação da procriação. As doenças ou falhas na vigilância sexual do casal poderiam levar, facilmente — e isto era sustentado — à produção de perversões sexuais e mutações genéticas. O fracasso no cuidado com a sexualidade poderia levar a um perigoso declínio da saúde da célula familiar e de todo o corpo social. Ao final do século XIX “toda uma prática social, em que o racismo do Estado foi a forma ao mesmo tempo exasperada e coerente, deu a esta tecnologia do sexo um poder terrível e efeitos longínquos”.⁹

A eugenia pode ser entendida nesta perspectiva. Entretanto, nem todas as ciências que surgiram para lidar com a sexualidade humana assumi-

7 *Ibidem*, ps. 57-58.

8 *Ibidem*, p. 58.

9 *Ibidem*, p. 157.

ram este papel de controle biológico. Foucault aponta que, principalmente em seus primórdios, a despeito do seu papel normalizador posterior, a psicanálise demonstrou uma resistência persistente e corajosa a todas as teorias da degenerescência hereditária. De todas as tecnologias médicas desenvolvidas no sentido de normalizar o sexo, ela foi a única que, de fato, resistiu a este biologismo.

Em quarto lugar, uma psiquiatrização do prazer perverso. Ao final do século XIX, o sexo foi isolado ou, conforme Foucault, construído como um instinto. Este instinto — afirmava-se — operou tanto no nível biológico como no psíquico. Ele poderia ter sido pervertido, distorcido, invertido, deformado; poderia também funcionar normalmente e de maneira saudável. Em ambos os casos, o instinto sexual e a natureza do indivíduo estão intimamente ligados. A ciência — a ciência sexual — construiu um vasto esquema de anomalias, de perversões, de espécies de sexualidade deformadas. Os psiquiatras, ao final do século, foram particularmente hábeis nesse tipo de jogo.

Ao classificar espécies numa base científica, a especificação e o detalhamento dos indivíduos pareciam tornar-se bem mais fáceis. Abre-se, então, todo um novo espaço que permite uma crônica detalhada da vida individual e sua regulação. Para os psiquiatras, a sexualidade penetrou em todos os aspectos da vida do perverso, originando a necessidade de conhecer cada aspecto de sua vida. “O sodomita foi uma aberração, o homossexual é, agora, uma espécie.”¹⁰ Aquilo que foi um conjunto de condutas proibidas tornou-se, então, sintomas de uma mistura significativa do biológico com a ação. Uma vez mais, “a mecânica do poder que persegue todo este disparate só pretende suprimi-lo dando-lhe uma realidade analítica visível e permanente”.¹¹ Toda conduta pode, agora, ser classificada através de uma escala de normalização e patologização deste misterioso instinto sexual. Uma vez estabelecida cientificamente uma diagnose da perversão, tecnologias corretivas — para o bem do indivíduo e da sociedade — podem e devem ser aplicadas. Toda uma nova “ortopedia” do sexo encontrou sua justificativa. Assim, como nas outras três estratégias, o corpo, a nova ciência sexual e a exigência de regulação e vigilância foram relacionadas. Elas foram reunidas pelo conceito de uma sexualidade profunda, onipresente e significante que penetra tudo, ou melhor, quase tudo que ela toca.

Todas estas estratégias conduzem a uma ligação curiosa de poder e prazer. Como o corpo foi considerado o lugar da sexualidade, a sexualidade não pôde mais ser ignorada, forçando a ciência a saber, nos menores detalhes, todos os segredos biológicos e psíquicos que o corpo guarda dentro de si. O

¹⁰ *Ibidem*, p. 59.

¹¹ *Ibidem*, p. 60.

resultado foi, certamente, um progresso científico, mas também “uma sensualização do poder e um benefício do prazer”. O progresso científico ganhou uma motivação a mais, uma estimulação oculta, que se tornou o próprio prazer intrínseco. O exame — técnica central destes novos procedimentos — permitiu a transformação de um discurso sexual subjacente numa terminologia médica aceitável. Uma vez oculto o problema médico, o exame requer a confissão do paciente. Ele “supõe proximidades (...); requer uma troca de discursos, através de questões que são extorquidas das confissões e de confidências que vão além das interrogações”.¹² Ademais, a pessoa examinada era investida também de uma forma específica de prazer: toda esta atenção cuidadosa, esta extorsão carinhosa dos detalhes mais íntimos, estes interrogatórios forçados. “O exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico, os controles familiares podem ter como objetivo global e aparente dizer não a todas as sexualidades desviantes ou improdutivas; de fato, funcionam como mecanismos de dupla impulsão: prazer e poder.”¹³ O poder médico de penetração e o prazer de evasão do paciente seduzem as duas partes.

A tecnologia da confissão

Para Foucault, o exame médico, tal como praticado no século XIX, assim como todas as formas circunscritas à confissão, expuseram às figuras de autoridade as fantasias sexuais mais profundas e as práticas mais ocultas do indivíduo. O indivíduo foi persuadido de que, através de tal confissão, era possível conhecer a si mesmo. O sexo não foi o único tema, apesar de ter sido o mais importante, desta expansão da confissão que só se ampliou a partir do século XIX. “A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na ordem mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, confessam-se os pecados, confessam-se os pensamentos e desejos (...), suas doenças e suas misérias (...); fazem-se a si mesmo, no prazer e na dor, confissões impossíveis de serem feitas a outrem e sobre as quais escrevem-se livros. (...) o homem, no Ocidente, tornou-se um animal de confissão.”¹⁴ Foucault vê a confissão, e especialmente a confissão sobre a sexualidade, como um componente central na expansão das tecnologias para a disciplina e controle dos corpos, das populações, e da sociedade como um todo. Como genealogista, ele quer explorar a história da confissão, suas ligações com a

12 *Ibidem*, p. 60.

13 *Ibidem* ps. 61-62.

14 *Ibidem*, ps. 79-80.

religião, com o poder político, com as ciências médicas. No volume I de *História da Sexualidade*, ele contrapõe aquelas culturas, que procuram conhecer o sexo através das artes eróticas, à nossa própria cultura, que utiliza a ciência do sexo. Nos volumes subseqüentes, ele analisará a evolução da confissão, as técnicas particulares e os tipos de discurso usados pelos gregos, pelos romanos, pelos primeiros cristãos e pelos partidários da Reforma. Nesta "história do presente", o objetivo não é descobrir o momento em que a confissão, e especificamente a confissão sobre a própria sexualidade, emerge como uma tecnologia do eu, mas, antes, compreender o funcionamento desta tecnologia do eu — o tipo particular de discurso e as técnicas particulares que supostamente revelam nosso eu mais profundo. Esta foi uma promessa tão sedutora que nos envolveu em relações de poder que são difíceis de ver ou de quebrar. No Ocidente, pelo menos, mesmo o auto-exame mais privado está ligado a poderosos sistemas de controle extremo: ciências e pseudociências, doutrinas religiosas e morais. A vontade de saber a verdade sobre nós mesmos, própria à nossa cultura, instiga-nos a falar a verdade; as confissões que se sucedem, confissões que fazemos aos outros e a nós mesmos, e esta colocação em discurso instauram um conjunto de relações de poder entre aqueles que afirmaram ser capazes de extrair a verdade destas confissões através da posse de chaves de interpretação.

No volume I de *História da Sexualidade*, Foucault está especialmente interessado no papel da ciência e sua relação com a confissão, a verdade e o poder. As normas científicas e o discurso científico imparcial (em particular o discurso médico) tornaram-se tão dominantes na sociedade ocidental que parecem quase sagrados. Além disso, através da expansão dos métodos da ciência, o indivíduo tornou-se um objeto de conhecimento para si mesmo e para os outros, um objeto que fala a verdade sobre si mesmo, a fim de se conhecer e ser conhecido; um objeto que aprende a operar transformações em si mesmo. Essas são as técnicas que ligam o discurso científico às tecnologias do eu.

Este processo aproxima-se das tecnologias disciplinares, nas quais a autoridade produz mudanças nos "corpos mudos e dóceis". A diferença é que o sujeito moderno não é mudo; ele deve falar. Foucault procura mostrar a relação entre estes dois tipos de tecnologias, a maneira pela qual estão integrados numa estrutura complexa de dominação. Mais uma vez, para Foucault, o poder não é uma violência estrita ou pura coerção, mas a interação de técnicas disciplinares e tecnologias do eu menos óbvias. A tarefa do genealogista do sujeito moderno é isolar os componentes constitutivos e analisar a interação desses componentes.

A chave para a tecnologia do eu é a crença de que se pode, com a ajuda de peritos, falar a verdade sobre si mesmo. Este é um princípio fundamental, não somente nas ciências psiquiátricas e na medicina, como também na lei, na educação, no amor. A convicção de que a verdade pode ser descoberta

através do exame de consciência e da confissão dos pensamentos e atos aparece, agora, como tão natural, tão constrangedora, realmente tão evidente, que pode parecer pouco razoável pressupor que tal exame seja um componente central numa estratégia de poder. Se este projeto nos soa como pouco razoável, isto se deve à nossa dependência à hipótese repressiva; se a verdade é intrinsecamente oposta ao poder, então sua descoberta nos conduziria, certamente, ao caminho da libertação.

Esta convicção de que a confissão revela a verdade encontra sua expressão mais forte na importância que atribuímos à questão da sexualidade: a crença de que o corpo e seus desejos, analisados através de um determinado prisma de interpretação, é a forma mais profunda da verdade sobre um indivíduo específico e sobre os seres humanos em geral. Os desejos do corpo desempenham papel central na confissão, desde a época da penitência cristã até nossos dias. A linguagem e as técnicas empregadas na confissão religiosa tiveram início na Idade Média, prosseguiram durante a Reforma até a atualidade, tornando-se mais refinadas e de alcance cada vez maior. Foucault analisará a longa e complexa evolução da confissão na igreja, nos volumes subsequentes de *História da Sexualidade*. Por enquanto, basta-nos afirmar que ele caracteriza esta evolução como um imperativo para transformar cada desejo do corpo e da alma em discurso. "A pastoral cristã inscreveu com dever fundamental a tarefa de fazer passar tudo aquilo que se relaciona com o sexo pelo filtro da palavra."¹⁵ O indivíduo era incitado a produzir e fazer proliferar o discurso sobre o estado de sua alma e os desejos de seu corpo. Este discurso era elidido e, então, julgado pelo representante da autoridade — o padre.

Tanto a qualidade quanto a quantidade desta incitação à confissão floresceram. Foucault cita o exemplo da ordem dada aos cristãos, no início do século XII, de confessar todos os pecados, pelo menos uma vez por ano; as coisas mudaram consideravelmente desde então. Ele também mostra que o campo e o local da confissão foram alargados. Desde o século XVI, as técnicas confessionais distanciaram-se de um contexto puramente religioso e difundiram-se penetrando em outros domínios: primeiro, na pedagogia; depois, nas prisões e outras instituições de internamento e, mais tarde, no século XIX, na medicina. Os detalhes desta expansão confessional aguardam os últimos volumes do livro de Foucault, porém a tendência por ele descrita é bastante clara. Desde suas origens cristãs, a confissão tornou-se uma tecnologia geral. Através dela, os prazeres mais particulares do indivíduo, as próprias emoções da alma, poderiam ser solicitados, conhecidos, medidos e regulados. Da preocupação cristã com o sexo, surgiu a pressuposição de que o sexo é significativo e que os pensamentos sexuais, assim como as ações,

15 *Ibidem*, p. 30.

deveriam ser confessados para se conhecer o estado da alma do indivíduo. O principal movimento de colocação da confissão, especialmente da confissão sexual, numa relação de poder ocorreu no século XIX, quando o indivíduo era persuadido a confessar-se para outras autoridades, principalmente médicos, psiquiatras e cientistas sociais.

Contudo, Foucault não afirma que o interesse pelo sexo esteja ligado exclusivamente às tecnologias do eu e às relações de poder. Houve dois métodos amplamente difundidos para lidar com o sexo: a arte erótica, *ars erotica*; e uma ciência do sexo, *scientia sexualis*. Nas grandes civilizações, não na nossa, o sexo é tratado como uma arte erótica em que "a verdade é extraída do prazer em si, tomado como prática e recolhido como experiência".¹⁶ O prazer constitui um fim em si mesmo. Ele não está subordinado à utilidade, nem à moralidade, nem, certamente, à verdade científica. Ademais, a sexualidade não constitui a chave do eu individual, mas, ao contrário, um conjunto de práticas e de uma doutrina esotérica ensinadas e iniciadas por um mestre. Estes rituais prometem "mestria absoluta do corpo, prazer único, esquecimento do tempo e dos limites, elixir de longa vida, exílio da morte e suas ameaças".¹⁷

O Ocidente seguiu um outro caminho, o da ciência da sexualidade. Seu objetivo não é a intensificação do prazer, porém a análise de cada pensamento e de cada ação em sua relação com o prazer. Esta articulação exaustiva dos desejos produziu um conhecimento que, supostamente, constitui a chave para a saúde individual mental e física e para o bem-estar social. O fim deste saber analítico é a utilidade, a moralidade e a verdade.

No século XIX, os discursos da sexualidade cruzaram as ciências modernas do homem. Pouco a pouco constituiu-se um "grande arquivo do prazer". A medicina, a psiquiatria e a pedagogia transformaram o desejo num discurso científico e sistemático. Sistemas de classificação foram elaborados, grandes descrições foram escrupulosamente cotejadas, e uma ciência confessional, ou seja, aquela que lida com as coisas ocultas e não mencionadas surgiu. A dificuldade destes cientistas sexuais era encontrar uma maneira de articular os transbordamentos das regiões inferiores. Não havia dificuldade, parece, em produzir uma explosão discursiva. O problema era como organizá-la cientificamente.

Foucault faz uma importante distinção: ele observa que as ciências médicas da sexualidade são ramificações das ciências biológicas. As ciências da sexualidade eram marcadas por "seu fraco conteúdo, não digo propriamente em termos de cientificidade, mas de racionalidade elementar, que as

¹⁶ *Ibidem*, p. 77.

¹⁷ *Ibidem*, p. 77.

coloca à parte na história do saber".¹⁸ Estas disciplinas são reunidas em conformidade com um conjunto de critérios muito diferentes daqueles operacionalizados pela biologia da reprodução, cujo processo seguiu um curso mais padronizado de desenvolvimento científico. A medicina do sexo permaneceu prisioneira dos interesses e práticas políticos. Esses discursos médicos sobre a sexualidade se utilizaram dos avanços da biologia como uma justificativa para sua legitimação. Havia uma pequena interpenetração conceitual: "Como se uma resistência fundamental se opusesse a tudo que se afirmasse sobre o sexo humano, suas correlações e seus efeitos, num discurso de forma racional. Um tal desnível seria de que, neste gênero de discurso, se tratava não de dizer a verdade mas apenas de impedir que ela aí se produzisse."¹⁹

Foucault, às vezes, dá a impressão — e sua crítica freqüentemente é mal compreendida — de que sua intenção era situar todas as ciências como um mero produto do poder. E isso é falso. Ao contrário, seu objetivo era estabelecer as inter-relações de saber e poder. Através de seu itinerário intelectual, as "pseudociências" ou "quase ciências" — especialmente as ciências humanas — foram exatamente as escolhidas como objeto de estudo. Outros, como George Canguilhem e Gaston Bachelard dedicaram-se às ciências "bem-sucedidas". Foucault escolheu outro objeto de estudo, aqueles discursos que, afirmando estarem progredindo sob a bandeira de uma ciência legítima, permaneceram, de fato, intimamente envolvidos com as micropráticas do poder.

No século XIX, os discursos médicos sobre a sexualidade são um exemplo perfeito de tal pseudociência. Foucault analisa o modo pelo qual os teóricos ligam um discurso de verdade com as práticas de poder através de seu objeto de estudo: o sexo. "O importante é que (...) a verdade do sexo seja transformada numa coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou terrível, em suma, que o sexo tenha sido constituído como um problema de verdade."²⁰ O sexo é o objeto citado para unificar nossas discussões modernas sobre a sexualidade, tornando possível agrupar elementos anatômicos, funções biológicas, comportamentos, sensações, saberes e prazeres. Sem este "algo" profundo, oculto e significativo, todos estes discursos escapariam em diferentes direções. Ou, mais exatamente — e este é o aspecto essencial da argumentação de Foucault —, eles não seriam produzidos da forma atual. Desde o século XIX, o sexo tem sido considerado o princípio causal oculto, o significado onipotente, o segredo a ser descoberto em toda parte. "É o nome que podemos dar a um dispositivo histórico: não uma realidade lá embaixo,

18 *Ibidem*, p. 73.

19 *Ibidem*, p. 74.

20 *Ibidem*, p. 76.

que abordariamos com dificuldade, mas um grande feixe de superfície onde o estímulo dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação de conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeados uns nos outros segundo algumas grandes estratégias de saber e poder."²¹

O sexo é a ficção histórica graças à qual podemos estabelecer um vínculo entre as ciências biológicas e as práticas normativas do biopoder. Ao ser categorizado como uma função essencialmente natural que podia apresentar uma disfunção, o sexo foi considerado um impulso que tinha que ser contido, controlado e canalizado. Sendo natural, o sexo era supostamente externo ao poder. Porém, Foucault nos mostra, é exatamente a construção cultural bem-sucedida do sexo como uma força biológica que permite ligá-la às micropráticas do biopoder: "O sexo (...) é o elemento mais especulativo, mais ideal e mais interior também no dispositivo da sexualidade que o poder organiza nas suas abordagens sobre os corpos, sua materialidade, suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres."²²

As ciências sociais subjetivantes

No fim de nossa análise sobre a tecnologia disciplinar (cf. Capítulo VII), vimos um certo número de ciências sociais objetivantes que surgiram a partir da difusão das disciplinas. Paralelamente, uma grande quantidade de ciências interpretativas emergiram com a expansão da tecnologia confessional. Os objetivos e técnicas dos dois tipos de ciência são bastante diferentes. A construção do sexo como o significado subjacente mais profundo e da sexualidade como uma rede de conceitos e práticas é associada a uma série de métodos e procedimentos subjetivantes para interpretar as confissões, mais do que a um conjunto objetivante de procedimentos para controle dos corpos.

O exame e a confissão são as principais tecnologias para as ciências subjetivantes. Foi através dos métodos clínicos de exame e escuta que a sexualidade tornou-se um campo de significação e as tecnologias específicas se desenvolveram. Opostos a outras formas de exame médico, que continuaram paralelas e separadas do desenvolvimento da ciência médica, alguns exames médicos e psiquiátricos do século XIX exigiram que o sujeito falasse além da presença de uma autoridade devidamente reconhecida para interpretar seu discurso. Assim, estes procedimentos eram fundamentalmente hermenêuticos.

21 *Ibidem*, p. 139.

22 *Ibidem*, p. 205.

A primeira exigência foi uma mudança do local da confissão. Numa clínica médica, o médico poderia combinar o discurso da confissão com as técnicas de exame. Estas técnicas, conforme vimos anteriormente, já tinham produzido resultados sobre o "objeto". A tarefa era agora elaborar procedimentos de exame que pudessem codificar e controlar o discurso significativo do sujeito. Enquanto as intervenções operadas sobre os corpos dóceis e mudos eram essencialmente corretivas, as intervenções sobre o sujeito eram essencialmente terapêuticas. A sexualidade era agora uma questão médica: "O verdadeiro, se for dito a tempo, a quem de direito, e por aquele que é ao mesmo tempo seu detentor e seu responsável, cura."²³

E mais, havia dilemas teóricos sobre o que fazer com estas técnicas de confissão: como se poderia tratar o material obtido através da introspecção? Que tipo de evidência a experiência traz? Como tratar a consciência como um objeto de investigação empírica? Em suma, a ciência do sujeito era possível? De acordo com Foucault, o problema era: "(...) podemos articular a produção da verdade de acordo com o velho modelo jurídico-religioso da confissão e a extorsão da confidência segundo a regra do discurso científico?"²⁴ Como todo este discurso poderia ser incorporado numa ciência, mesmo uma ciência bastarda?

A necessidade de criar uma estrutura científica para explicar o sexo significava, em troca, que apenas um cientista bem treinado, não o sujeito individual, poderia compreender o que tinha sido dito. No paradigma confessional, quanto mais o sujeito fala (ou é forçado a falar), mais a ciência sabe; quanto mais o exame de consciência legítimo ganha em extensão, mais fina e ampla é a rede da tecnologia da confissão. Quando este poder se difundiu, tornou-se claro que o sujeito não poderia ser o árbitro final de seu próprio discurso. Uma vez que o sexo era um segredo, o sujeito não o estava apenas escondendo por reserva, moralismo ou medo; o sujeito não sabia nem poderia saber os segredos de sua própria sexualidade.

A significação da sexualidade, extraída numa clínica, só poderia ter basicamente uma importância maior por um Outro ativo e enérgico. O clínico que ouvia este discurso tinha a obrigação de decifrá-lo. O Outro tornou-se um especialista do significado. Ele se tornou adepto da arte da interpretação. Aquele que escuta transformou-se num "mestre da verdade". O papel originalmente moralizador e judicativo foi transformado numa analítica, numa hermenêutica. "Com relação à confissão, seu poder não é apenas o de exigir antes que seja realizada, nem de decidir após ter sido proferida; é de constituir, através dela, de sua decifração, um discurso de verdade. Ao fazer da confissão não mais uma prova, mas um signo, e da sexualidade algo a ser

23 *Ibidem*, p. 90.

24 *Ibidem*, ps. 86-87.

interpretado, o século XIX permitiu fazer funcionarem os procedimentos da confissão na formação regular de um discurso científico.²⁵ A hermenêutica — disciplina que lida com o significado profundo necessariamente escondido do sujeito, e, contudo, acessível à interpretação — ocupa agora um dos pólos das ciências do homem.

Para Foucault, o desenvolvimento destas ciências hermenêuticas modernas teve, *grosso modo*, duas fases. Na primeira, o sujeito era capaz, através da confissão, de colocar seus desejos num discurso apropriado. O ouvinte provocava, julgava ou consolava o sujeito, mas a inteligibilidade essencial do discurso ainda era acessível, pelo menos em princípio, ao sujeito. Foucault dá o exemplo de um psiquiatra de meados do século XIX, Leureult que usava a técnica de duchas frias; não apenas as confissões da loucura, mas também o auto-reconhecimento da loucura do paciente constituíam a dimensão essencial da cura. Na segunda fase, mais contemporânea de Freud, o sujeito não era mais considerado capaz de tornar seus próprios desejos inteiramente inteligíveis para si mesmo, apesar de ainda confessá-los no discurso. Seu significado essencial estava escondido dele, por causa de sua natureza inconsciente ou das opacidades corporais profundas que apenas um especialista poderia interpretar. Agora, o sujeito necessitava de um Outro que interpretasse e ouvisse o seu discurso, possibilitando-o, assim, de usufruí-lo e de dominá-lo. Apesar deste desvio fundamental, o sujeito ainda tinha que saber e estabelecer para si mesmo a verdade desta interpretação especializada. A individualidade, o discurso, a verdade e a coerção passaram a ocupar um mesmo espaço.

A interpretação e o sujeito moderno implicam-se mutuamente. As ciências interpretativas partem da idéia de que há uma verdade profunda conhecida e escondida. É tarefa da interpretação colocar esta verdade em discurso. Isto, obviamente, *não* significa dizer que todas as ciências interpretativas podem ser consideradas de acordo com a narrativa esquemática da tecnologia confessional no desdobramento da sexualidade. Foucault não afirmava que o papel das ciências sociais objetivas fosse um simples reflexo das prisões, do mesmo modo que ele não reduzia as artes e as ciências da interpretação, que tiveram um papel tão proeminente no pensamento dos séculos XVIII e XIX, ao exame psiquiátrico. Seria uma tarefa importante e gratificante analisar o crescimento de outras práticas interpretativas e mostrar suas relações e diferenças com aquelas que Foucault discutiu. (Temos apenas que lembrar a importância subitamente atribuída à observação participante pela antropologia, praticamente na mesma época. Porém, não poderíamos simplesmente transferir o esquema de Foucault.)

25 *Ibidem*, ps. 89-90.

Não obstante, parte do poder destas ciências interpretativas deve-se à afirmação de que revelam a verdade sobre nossas psiques, nossa cultura, nossa sociedade — verdades que podem ser compreendidas por intérpretes especializados. Foucault finaliza *História da Sexualidade* afirmando: “Ironia deste dispositivo: ele nos faz crer que contribui para a nossa ‘liberação’.”²⁶ Na medida em que as ciências interpretativas continuam a buscar uma verdade profunda, isto é, a praticar uma hermenêutica da dúvida, e na medida em que continuam a crer que é o Grande Intérprete que tem acesso privilegiado ao significado, pretendendo que as verdades por elas descobertas escapam da esfera do poder, elas parecem fadadas a corroborar as estratégias de poder. Estas ciências afirmam uma externalidade privilegiada, mas, na realidade, participam do desdobramento do poder.

Há aqui um paralelo surpreendente entre os problemas metodológicos levantados pela hermenêutica do sujeito e as ciências objetivas e sociais. Em ambos os casos, encontramos um tipo “superficial” de ciência social que aborda os seres humanos de um modo não-crítico, simplesmente enquanto sujeitos ou objetos, e estuda suas auto-interpretações ou suas propriedades objetivas como se elas oferecessem ao investigador acesso àquilo que realmente se passava no mundo social. Em ambos os casos, também, há uma perspectiva crítica que afirma que não se pode tomar ao pé da letra a mesma interpretação do sujeito sobre aquilo que o seu próprio comportamento significa, nem o objeto da descrição objetiva do mundo social pelo cientista social. A reflexão crítica conduz, conseqüentemente, por um lado, a uma interpretação profunda do sujeito, que tenta compreender o que seu comportamento significa de fato, um significado desconhecido dele; e, por outro lado, a tentativa de desenvolver uma teoria objetiva das práticas históricas fundamentais que tornam a objetivação e a teoria possíveis.

Nos dois casos, a tentativa de salvar a ciência social subjetiva e objetiva nelas mergulhando “mais profundamente”, leva-nos a várias dificuldades. Como Nietzsche e Foucault apontaram, o próprio projeto de encontrar um significado profundo subjacente às aparências pode ser uma ilusão, na medida em que acreditamos captar o que de fato ocorre. A hermenêutica da dúvida traz corretamente a desconfortável suspeita de que nunca duvidou suficientemente. As ciências sociais objetivas, na medida em que desejam possuir uma teoria do todo, correm o risco de o significado das práticas estudadas parecer parte do conjunto histórico, escapando, porém, do seu domínio. Isto as força a tratar o ponto de vista do ator e, o que é mais importante, o significado das práticas fundamentais como se fossem objetivamente palpáveis. Daí, a afirmação de um certo número de assertivas programáticas de que todo “significado” será considerado eventualmente

26 *Ibidem*, p. 211.

em termos de “sistemas de crença”, “programas com bases genéticas” ou “regras constitutivas semitranscendentais”. Vimos, em nossa discussão no Capítulo IV, como a *Arqueologia* de Foucault, uma das mais sofisticadas versões desta terceira alternativa, fracassa; as outras duas alternativas (ciência cognitiva e sociobiologia, respectivamente) também apresentam sérias dificuldades.²⁷ Não que estes problemas metodológicos fundamentais diminuam, de algum modo, o rendimento e o impacto de todas as formas do empreendimento da ciência social, mas a verdade das proposições que eles enunciam não é o que as faz funcionar.

Há também limites definidos para as ciências sociais interpretativas, mesmo se as consideramos, dentro de seus próprios termos, externas à matriz do poder. As ciências sociais objetivas não podem descrever sua própria possibilidade, legitimidade, e acesso a seus objetos, pois as práticas que tornam a objetivação possível estão fora do alcance de sua investigação. Ademais, as ciências sociais “subjetivas” devem permanecer instáveis, e não podem nunca tornar-se normais, por atribuírem o poder final de explicação ao significado do cotidiano e a sua profundidade, enquanto aquela que torna a subjetividade e o significado possíveis escapa-lhes. O significado superficial e o significado profundo são produzidos num conjunto específico de práticas históricas e só podem, portanto, ser compreendidos em termos destas práticas.

Entretanto, as práticas culturais que tendem à objetivação não estão todas necessariamente fadadas ao fracasso. Isto nos conduz ao biopoder. Como vimos, uma das características específicas do poder moderno é o retrato do saber externo ao poder. Mais uma vez, a hipótese repressiva — ancoradouro do biopoder — reside nesta concepção de externalidade e diferença. As condições do surgimento das ciências humanas objetivas eram tais que, cremos, o único modo lógico de se alcançar uma ciência dos seres humanos completamente objetiva seria a produção efetiva dos seres humanos como objetos. Foucault não antevê essa possibilidade. Porém, se isso tivesse que acontecer (e há boas razões para pensar que não), mesmo assim, tal teoria ainda encobriria as práticas que produziram a sua própria realidade.

Cada tipo de ciência social desenvolve uma visão parcial importante. Nas suas práticas cotidianas, os indivíduos sabem, de modo relativamente exato e pragmático, o que dizem e fazem. Porém (e esta é a visão da hermenêutica da dúvida), esse mesmo comportamento deve ter um outro significado que o ator desconhece. Objetivamente falando, diversos aspectos

27 Para uma crítica das ciências cognitivas, veja a obra de H. Dreyfus, *What Computers Can't Do: a Critique of Artificial Reason* (New York; Harper and Row, 1979). Para uma crítica da sociologia, cf. *Sociobiology and Human Nature*, obra coletiva publicada sob a direção de Anita Silvers (San Francisco, Jossey-Bass Press, 1978).

da vida social são, de fato, mecanicamente regimentados e, portanto, adequadamente tratados como ciências sociais objetivas. Mas — e aí os pesquisadores em ciências sociais que desejam elaborar uma teoria esquemática do conjunto marcam um tento —, as características específicas estudadas pela ciência social objetiva “ingênua” fazem parte de um modelo mais amplamente organizado e estruturado.

Finalmente, se Foucault está certo, as próprias dificuldades que recaem sobre as ciências sociais são uma rica fonte de anomalias. A promessa de que estas anomalias acabarão por fazer ceder à pressão de seus procedimentos justifica a existência de organismos, subvenções e créditos de pesquisa que financiam as ciências sociais e lhes permitem prosperar. Como no caso das prisões, seu fracasso ao cumprir suas promessas não as faz desacreditadas; na realidade, o fracasso proporciona o argumento por elas utilizado em favor de uma expansão posterior. A relação inversa entre os avanços cognitivos e seu sucesso social só pode ser compreendida quando observamos o papel das ciências sociais em nossa sociedade e a maneira pela qual este papel se faz necessário e significativo pelo desenvolvimento, a longo prazo, das práticas confessionais e disciplinares fundamentais.

Mas o paralelo entre o aspecto objetivo e o subjetivo da história de Foucault aí se interrompe. Em *Vigiar e Punir*, Foucault não promete uma ciência social objetiva melhor. O que ele oferece em *História da Sexualidade* é um exemplo incisivo de como seria uma interpretação melhor. Ao substituir a história da constituição das ciências da interpretação no quadro do biopoder — onde sua função é construir um objeto inexistente, o sexo, para poder em seguida revelá-lo —, Foucault nos oferece uma interpretação dos acontecimentos que não é uma teoria, e que não se fundamenta em noções como as de profundo, sujeito unificado, significação natural ou acesso privilegiado ao sentido. Se definirmos como “hermenêutica” este método interpretativo mal conduzido, então, podemos chamar o método atual de Foucault de uma “analítica interpretativa”. A analítica interpretativa evita a armadilha do estruturalismo ou da hermenêutica, analisando a seriedade e o significado do homem sem o respaldo da teoria ou do significado oculto profundo. Exatamente como Foucault tentou, em *Arqueologia do Saber*, fazer uma reflexão sobre o método em seus primeiros trabalhos fornecendo uma descrição teórica do modo correto de como fazer uma teoria, ele ainda nos deve uma descrição interpretativa do seu próprio modo de interpretar. Ele ainda não a explicou, apesar de *História da Sexualidade* e de *Vigiar e Punir* constituírem, certamente, exemplos do que tal método poderia produzir. Enquanto esperamos que Foucault produza a interpretação da interpretação, nos capítulos que se seguem, apresentaremos os contornos das questões que ele teria que enfrentar, e o tipo de posição que teria que articular.

Capítulo IX

Poder e Verdade

Nós isolamos três temas metodológicos nas questões de Foucault. O primeiro é sua passagem de uma ênfase exclusiva nas formações discursivas, em meados dos anos sessenta, para um campo analítico mais abrangente que inclui, mais uma vez, os problemas não-discursivos: a passagem para as práticas culturais e a questão do poder. O segundo é a análise dos rituais meticulosos de poder, centrados em certas práticas culturais que reúnem saber e poder. O terceiro é o isolamento do biopoder, um conceito que reúne as várias tecnologias políticas do corpo, discursos das ciências humanas e as estruturas de dominação, que foram articuladas nos últimos duzentos e cinquenta anos (particularmente desde o início do século XIX). Cada um destes termos, e especialmente o terceiro, levanta questões sobre a natureza desta articulação, sua significação e suas implicações. O que é o poder? Como se relaciona com a verdade? Que implicações a posição de Foucault tem no que tange ao pensamento e à ação?

O poder

A análise de Foucault sobre o poder não pretende ser uma teoria. Isto é, não se trata de uma descrição acontextual, a-histórica, objetiva. Nem se aplica como uma generalização para toda a história. Antes, Foucault propõe aquilo que ele chama de uma analítica do poder à qual ele opõe a teoria. Ele afirma: "Se tentamos construir uma teoria do poder, será necessário sempre descrevê-lo como algo que emerge num lugar e num tempo dados, e daí deduzir e reconstruir a gênese. Mas se o poder é, na realidade, um conjunto de relações abertas, mais ou menos coordenadas (e, de fato, mal coordenadas), então o único problema consiste em se munir de uma rede de análise que torne possível uma analítica das relações de poder."¹

1 "Confession of the Flesh," p. 199.

Com este objetivo, Foucault apresenta uma série de proposições sobre o poder em *História da Sexualidade* e desenvolve algumas de suas idéias no Apêndice da 2ª Edição deste livro. Estas proposições são, de fato, reflexões prudentes inspiradas na experiência, mais do que teses rigidamente estabelecidas. Em primeiro lugar, as relações de poder são "desiguais e móveis". O poder não é uma mercadoria, uma posição, uma recompensa ou uma trama; é a operação de tecnologias políticas através do corpo social. O funcionamento destes rituais políticos de poder é exatamente o que estabelece as relações desiguais e assimétricas. É a expansão destas tecnologias e sua operação cotidiana, espacial e temporalmente localizada, que Foucault se refere ao descrevê-las como "móveis". Se o poder não é uma coisa, nem o controle de um conjunto de instituições, nem a racionalidade escondida da história, então a tarefa da análise é identificar de que modo ele opera. Para Foucault, trata-se menos de "avançar em direção a uma 'teoria' do que em direção a uma 'análise' do poder: (quer dizer) em direção à definição do domínio específico formado pelas relações de poder e pela determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo".²

Foucault tenta isolar, identificar e analisar a rede de relações desiguais estabelecida pelas tecnologias políticas que são subjacentes e restringem a igualdade teórica determinada pela lei e pelos filósofos políticos. O biopoder escapa da representação de poder como lei e avança sob sua proteção. Sua "racionalidade" não é captada pelas linguagens políticas que ainda falamos. Para compreender o poder e sua materialidade, seu funcionamento diário, devemos nos remeter ao nível das micropráticas, das tecnologias políticas onde nossas práticas se formam.

O próximo objetivo de Foucault deriva-se deste. O poder não está restrito às instituições políticas. O poder representa um "papel diretamente produtivo", "ele vem de baixo", é multidirecional, funcionando de cima para baixo e também de baixo para cima. Vimos que as tecnologias políticas não podem ser identificadas com instituições particulares. Porém, também vimos que é exatamente quando estas tecnologias encontram uma localização em instituições específicas (escolas, hospitais, prisões), quando "investem" nestas instituições, que o biopoder começa, de fato, a funcionar. Quando as tecnologias disciplinares estabelecem relações entre estes aparatos institucionais, a tecnologia disciplinar é realmente eficaz. É neste sentido que Foucault afirma que o poder é produtivo; não é numa posição de exterioridade a outros tipos de relações. Apesar de as relações de poder serem imanentes às instituições, poder e instituições não são idênticos. Não são, contudo, relações de mera associação, nem tampouco posições de simples superestruturas. Por exemplo, a escola não pode ser reduzida à sua função disciplinar.

2 *Histoire de la Sexualité I*, p. 109.

O conteúdo da geometria euclidiana não mudou devido à arquitetura da escola. Porém, muitos outros aspectos da vida da escola mudaram pela introdução da tecnologia disciplinar (horário rígido, separação dos alunos, vigilância da sexualidade, classificação, individualização etc.).

O poder é uma matriz geral de relações de forças, num tempo dado, numa sociedade dada. Na prisão, tanto os guardas quanto os prisioneiros são alocados sob as mesmas operações específicas de disciplina e vigilância, sob as restrições concretas da arquitetura da prisão. Apesar de Foucault afirmar que o poder vem de baixo e nele estarmos todos emaranhados, ele não está sugerindo que não haja dominação. Os guardas, na prisão de Mettray, tinham vantagens inegáveis nesses arranjos; aqueles que construíam a prisão tinham outras. Ambos usaram estas vantagens em seu próprio proveito. Foucault não nega isto. Ele afirma, no entanto, que todos estes grupos estavam envolvidos em relações de poder, desiguais e hierárquicas, que eles não controlavam no sentido estrito. Para Foucault, a menos que estas relações desiguais de poder sejam traçadas de acordo com seu real funcionamento material, elas escapam à nossa análise e continuam a funcionar com uma autonomia não questionada, mantendo a ilusão de que o poder é apenas aplicado de cima para baixo.

A dominação, então, não é a essência do poder. Ao ser questionado quanto à dominação de classe, Foucault dá o exemplo da legislação do bem-estar social na França no final do século XIX. Obviamente, ele não nega as realidades da dominação de classe. Antes, seu argumento é que o poder se exerce tanto sobre o dominante quanto sobre o dominado; há um processo de autoformação ou autocolonização envolvido. A burguesia teve que se constituir como classe, para estabelecer sua posição de dominação de classe durante o século XIX. Como vimos, houve primeiramente um exercício dinâmico de controles estritos sobre seus próprios membros. As tecnologias da confissão e a preocupação com a vida, o sexo e a saúde foram inicialmente aplicadas pela burguesia a si mesma. O biopoder foi uma das estratégias centrais da autoconstituição da burguesia. Apenas no final do século essas tecnologias foram aplicadas à classe trabalhadora. Foucault afirma:

Poderíamos dizer que a estratégia da moralização (campanhas de saúde, construção de bairros operários, clínicas etc.) da classe trabalhadora caracteriza a estratégia da burguesia. Poderíamos mesmo dizer que é esta estratégia que a define como classe e lhe permite exercer sua dominação. Porém, dizer que a burguesia, ao nível de sua ideologia e de seus projetos de reforma econômica, representando o papel de uma espécie de sujeito real e contudo fictício, inventou e impôs à força esta estratégia de dominação, é algo totalmente impossível.³

3 "Confession of the Flesh", p. 203.

A menos que as tecnologias políticas tivessem sido sustentadas num nível localizado e que tivessem sido eficazes na formação da burguesia, não teria havido o mesmo esquema de dominação de classe. É neste sentido que Foucault considera o poder como funcionando através da sociedade.

Isso nos conduz à proposta talvez mais provocante de Foucault sobre o poder. As relações de poder, ele afirma, são "intencionais e não subjetivas". Sua inteligibilidade deriva dessa intencionalidade. "(...) elas são, de fora a fora, atravessadas por um cálculo: não há poder que se exerça sem uma série de fins e objetivos."⁴ No nível localizado, há, freqüentemente, um alto grau de consciência na decisão de fazer, planejar, estabelecer e coordenar a atividade política. Foucault se refere a isto como "o cinismo localizado do poder". Este reconhecimento da atividade volitiva lhe permite considerar, quase que literalmente, a ação política no nível localizado. Ele não tem que buscar as motivações secretas que se escondem atrás das ações dos atores, nem analisar os atores políticos como essencialmente hipócritas ou como peões do poder. Os atores sabem mais ou menos aquilo que eles estão fazendo, quando o fazem e podem, freqüentemente, ser bem claros em sua articulação. Porém, disso não se segue que as conseqüências mais amplas destas funções locais sejam coordenadas. O fato de que os indivíduos tomam decisões sobre políticas específicas ou de que grupos particulares operam em seu próprio proveito não significa que a ativação e a orientação globais das relações de poder na sociedade implicam um sujeito. Quando analisamos uma situação política, "a lógica é (...) perfeitamente clara, os fins decifráveis, e, contudo, acontece não haver mais ninguém que os tenha concebido e poucos para formulá-los."⁵

Tal é a idéia, tal é o problema. Como falar de intencionalidade sem sujeito, de estratégia sem estrategista? A resposta deve estar nas próprias práticas. Pois são as práticas, localizadas em tecnologias e em diversos lugares separados, que encorpam literalmente aquilo que o analista tenta compreender. Para atingir "uma rede de inteligibilidade do campo social (...) é necessário sem dúvida ser nominalista: o poder não é uma instituição, nem uma estrutura, nem uma certa potência da qual alguns seriam dotados: é o nome que damos a uma situação estratégica complexa numa sociedade dada".⁶ Há uma lógica das práticas. Há um impulso em direção a um objetivo estratégico, mas ninguém impulsionando. O objetivo emergiu historicamente, tomando formas particulares e encontrando obstáculos, condições e resistências específicos. Desejo e cálculo foram envolvidos. O efeito global, contudo, escapou às intenções dos atores, assim como de todos. Como

4 *Historie de la Sexualité I*, p. 125.

5 *Ibidem*, p. 125.

6 *Ibidem*, ps. 122-123.

Foucault afirmou, "as pessoas sabem aquilo que elas fazem; freqüentemente sabem porque fazem o que fazem; mas o que ignoram é o efeito produzido por aquilo que fazem".⁷

Não se trata de uma nova forma de funcionalismo. O sistema não está, de modo algum, em equilíbrio; nem é, a não ser no sentido mais amplo, um sistema. Não há uma lógica da estabilidade inerente. Ao contrário, no nível das práticas, há uma orientação produzida por cálculos mesquinhos, confronto de desejos, emaranhado de interesses menores. Estes são moldados e direcionados pelas tecnologias políticas de poder. Esta orientação não tem nada de inerente sobre isto e, portanto, não pode ser deduzida. Não se trata de um objeto adequado a uma teoria. Pode, contudo, ser analisado, e esse é o projeto de Foucault.

A recusa de Foucault de elaborar uma teoria do poder advém de sua compreensão de que a teoria só existe e é inteligível quando é estabelecida contra e entre práticas culturais articuladas. Talvez seja por isto que ele restringe tão freqüentemente seus comentários gerais sobre o poder. Ao contrário, ele apresentou uma análise sistemática das tecnologias de poder para a qual reivindica uma certa significação e generalidade, ainda que seus comentários pareçam, às vezes, demasiadamente misteriosos e de um alcance exageradamente sistemático quando se trata de defini-los. Retornamos, portanto, à análise de Foucault da tecnologia disciplinar, conforme exemplificada no *Panopticon* de Bentham, para ver de que maneira esse poder normalizador funciona e que conclusões gerais podem ser tiradas desta análise.

Os rituais meticulosos de poder

Foucault toma o projeto do *Panopticon* de Jeremy Bentham (1791) como o paradigma da tecnologia disciplinar. Não é a essência do poder, conforme foi considerado por alguns, mas um exemplo claro da forma de funcionamento do poder. Há outras tecnologias que funcionam de maneira similar e podem ter servido como ilustrações para Foucault. O *Panopticon*, afirma Foucault, é "um modelo generalizável de funcionamento; uma maneira de definir as relações do poder com a vida cotidiana dos homens (...). É o diagrama de um mecanismo de poder trazido à sua forma ideal (...). É de fato uma figura de tecnologia política que podemos e devemos separar de todo uso específico. Ele é polivalente nas suas aplicações".⁸

Pode parecer que o *Panopticon* de Bentham seja apenas um projeto individual menor ou uma proposta idealista para a reforma e o aper-

7 Comunicação pessoal.

8 *Surveiller et Punir*, ps. 206-207.

feijramento da sociedade. Contudo, este ponto de vista não daria uma boa compreensão. Bentham não foi o primeiro a explorar suas técnicas, apesar de ter apresentado a versão mais conhecida e mais aperfeiçoada das mesmas. O *Panopticon* não foi uma utopia, localizada em lugar nenhum, que teria significado uma total crítica e reformulação de todos os aspectos da sociedade, mas um plano para um mecanismo específico de poder. Bentham apresentou este instrumento como um projeto fechado e perfeito, não pela satisfação de sistematizar uma forma ideal, porém exatamente por sua aplicabilidade a um grande número de instituições e problemas. O gênio do panoptismo repousa na combinação da sistematização abstrata com as aplicações concretas propriamente. Ele é, acima de tudo, flexível.

Façamos uma breve revisão do funcionamento arquitetônico do *Panopticon*. Ele consiste num amplo terreno com uma torre no centro e, em sua periferia, uma construção dividida em níveis e celas. Em cada cela, duas janelas — uma para entrada de luz e a outra, de frente para a torre, com largas janelas que permitem a vigilância das celas. As celas são como “pequenos teatros, onde cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível”.⁹ O detento, deste modo, torna-se visível ao supervisor, porém apenas a este; ele é privado de qualquer contato com as celas contíguas. Ele é “objeto de uma informação, jamais sujeito numa comunicação”.¹⁰ A maior vantagem que Bentham afirma ser oferecida pelo seu *Panopticon* é uma organização de máxima eficácia. Foucault ressalta que isto se dava através da indução do detento a um estado de objetividade, de permanente visibilidade. O detento não pode ver se o guarda está ou não na torre, portanto, deve se comportar como se a vigilância fosse constante, infinita e absoluta. A perfeição arquitetônica é tal que, mesmo que o guarda não esteja presente, o aparelho de poder continua a funcionar.

Este novo poder é contínuo, disciplinar e anônimo. Qualquer um pode acioná-lo desde que esteja em posição de fazê-lo e qualquer um pode estar sujeito a seus mecanismos. O projeto tem vários propósitos. O supervisor, na torre, pode facilmente estar observando um criminoso, um louco, um trabalhador ou um estudante. Se o *Panopticon* funcionasse perfeitamente, quase toda a violência interna seria eliminada. Pois, se o prisioneiro nunca sabe quando está sendo observado, ele se torna seu próprio guardião. Finalmente, através do uso deste mecanismo podemos também controlar os controladores. Aqueles que ocupam a posição central no *Panopticon* estão, eles mesmos, completamente sujeitos a uma vigilância localizada e ordenada. Eles observam e, assim fazendo, são fixados, regulados e submetidos ao controle administrativo.

⁹ *Ibidem*, p. 202.

¹⁰ *Ibidem*.

O *Panopticon* não é apenas uma técnica altamente eficaz e astuta de controle dos indivíduos; é também um laboratório para sua eventual transformação. Da torre, experiências podem ser facilmente conduzidas em cada uma das celas, e os resultados observados e tabulados. Nas fábricas, escolas ou hospitais o supervisor pode observar, com bastante clareza, a rede codificada e diferenciada que se expõe ao seu olhar.

De acordo com Foucault, o *Panopticon* produz, ao mesmo tempo, saber, poder, controle do corpo e controle do espaço, numa tecnologia disciplinar integrada. É um mecanismo de localização dos corpos no espaço, de distribuição dos indivíduos uns em relação aos outros, de organização hierárquica, de disposição eficaz de centros e canais de poder. O *Panopticon* é uma tecnologia adaptável e neutra para a ordenação e individuação de grupos. Sempre que há necessidade de situar indivíduos ou populações numa rede, onde podem se tornar produtivos e observáveis, a tecnologia do panoptismo pode ser usada.

O *Panopticon* efetua seu controle sobre os corpos, em parte, através de uma organização eficiente do espaço. Aqui, uma distinção importante deve ser feita. Não se trata tanto de um modelo arquitetônico que representa ou incorpora o poder, mas de um modo de funcionamento do poder no espaço. São as técnicas para o uso da estrutura, mais do que a arquitetura propriamente, que permitem a expansão do poder.

Uma digressão de um outro exemplo de Foucault pode ajudar a esclarecer esta questão do espaço e da arquitetura. O leprosário e a quarentena foram dois antigos métodos europeus de controle dos indivíduos no espaço. No século XVII, a quarentena foi um método de controle da peste que funcionava através da estrita partição do espaço. As autoridades dividiram a cidade inteira e o campo circundante em quarteirões administrativos. Nenhum movimento além da casa era permitido, sob pena de morte; apenas as autoridades e os suficientemente miseráveis para receberem a tarefa de retirar os corpos podiam circular pelas ruas. Havia um alerta constante, uma vigilância diária de cada casa e seus ocupantes; aqueles que não apareciam tinham que justificar sua ausência. A informação coletada era transmitida hierarquicamente às autoridades. Tinha-se até mesmo o direito de apropriação sobre a propriedade privada em caso de morte: procedimentos de purificação acompanhavam a evacuação das casas contaminadas, e se seguiam de fumigação. O cuidado médico era detalhadamente supervisionado; todas as patologias tinham que ser relatadas às autoridades centrais; todo espaço era controlado; todo movimento regulamentado.

Este era o mecanismo disciplinar aplicado ao espaço, que determinava a análise de uma área geográfica: supervisão de seus habitantes, controle dos indivíduos, hierarquia de informação, tomada de decisões, controle dos movimentos, nos mínimos detalhes da vida cotidiana. "A peste, como forma ao mesmo tempo real e imaginária da desordem, tem como correlativo

médico e político a disciplina. Atrás dos dispositivos disciplinares, leia-se a perseguição dos 'contágios', da peste, das revoltas, dos crimes, da vagabundagem, das deserções, das pessoas que aparecem e desaparecem, vivem e morrem na desordem."¹¹ A ordenação do espaço na quarentena era uma tecnologia que afirmava conter tal desordem.

O leprosário oferece a contra-imagem do controle da população através do reforço de poder sobre o espaço. O leproso era excluído da sociedade, separado e estigmatizado. Ele era jogado, juntamente com seus irmãos sofrendores, numa massa indiferenciada. O poder de localizar e exilar os leprosos em comunidades separadas, onde eram obrigados a viver e morrer, era um ato de "divisão maciça e binária entre uns e outros."¹² Trata-se do direito da autoridade de excluir os leprosos de um espaço e restringi-los a um outro, pois a ordenação do espaço no leprosário nunca foi muito rigorosa, apesar de Foucault tê-la associado ao sonho político de uma "comunidade pura."¹³

Em sua totalidade, a disciplina espacial do modelo da quarentena, acrescida da exclusão desenvolvida no leprosário, fornece uma visão das novas tecnologias de controle do *Panopticon*. Tais tecnologias exerciam o poder através do espaço. As formas espaciais resultantes incluíam a emergência temporária de leis sobre os movimentos e a propriedade, a diferenciação estrita dos limites entre as populações, os protótipos arquitetônicos como o *Panopticon* e os locais institucionais de fato construídos e utilizados. Cada definição legal de espaço e cada modelo arquitetônico oferecia modalidades cada vez mais sofisticadas e complexas de exercício do poder. Evidenciavam que o poder havia sido imposto e, deste modo, a base para a expansão desta imposição.

Tratar os "leprosos" como "pestilentos", projetar os recortes sutis da disciplina sobre o espaço confuso do internamento, trabalhá-lo com os métodos da repartição analítica do poder, individualizar os excluídos, mas servir-se dos procedimentos de individualização para marcar exclusões — eis o que foi operado regularmente pelo poder disciplinar desde o início do século XIX: o asilo psiquiátrico, a penitenciária, a casa de correção, o estabelecimento da educação vigiada, e de certo modo os hospitais (...) funcionam numa dupla modalidade: a divisão binária e a marcação.¹⁴

11 *Ibidem*, ps. 199-200.

12 *Ibidem*, p. 200.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*, ps. 200-201.

Quando o medo da peste foi transferido para o medo do anormal, e as técnicas de isolamento das anormalidades foram desenvolvidas, o paradigma disciplinar triunfou.

Retomando o *Panopticon* como um esquema de poder, podemos observá-lo como um lugar perfeitamente projetado para este propósito: o da constante vigilância de seus habitantes. Ele funciona através de uma inversão da visibilidade, um dos principais componentes do poder moderno, perfeitamente expressa em sua configuração. Em qualquer regime monárquico, era o soberano quem tinha a maior visibilidade; nas instituições do biopoder, aqueles que devem ser disciplinados, observados e compreendidos tornaram-se os mais visíveis. O *Panopticon* de Bentham percebe e manifesta esta inversão da visibilidade através de sua organização espacial. A arquitetura é, ela mesma, um meio para esta visibilidade e para as modalidades sutis de controle por ela impostas. O *Panopticon* não é um símbolo de poder; ele não se refere a nada. Nem tem nenhum significado profundo e escondido. Ele traz, em sua própria interpretação, uma certa transparência. Sua função é aumentar o controle. A sua forma, sua materialidade, cada aspecto em seus mínimos detalhes (aqui Bentham é totalmente explícito, e dedica diversas páginas aos numerosos pequenos detalhes de construção) produzem a interpretação daquilo que ele faz. O mecanismo é neutro e, à sua moda, universal. É uma perfeita tecnologia. É somente quando “investe” e abala outras instituições que este mecanismo alcança o seu próprio momento.

O *Panopticon* apresenta-se com uma conexão precisa entre o controle dos corpos e dos espaços, enquanto deixa claro que este controle se exerce em prol do aumento de poder. A esta altura, recapitulemos os componentes fundamentais de poder que Foucault estabeleceu a partir do exemplo do *Panopticon*. Sua idéia principal é que o poder é exercido, e não simplesmente sustentado. A tendência do poder de ser personalizado, difuso, relacional e anônimo, e ao mesmo tempo, totalizador de um número cada vez maior de dimensões da vida social, é percebida, possibilitada e resumida na tecnologia do panoptismo. Bentham observou que, no *Panopticon*, cada companheiro se torna um guardião. Como Foucault afirma, “é, sem dúvida, aquilo que há de diabólico nesta idéia como em todas as aplicações às quais ela deu lugar. Não há aí uma potência que seria dada inteiramente a alguém e que este alguém exerceria isoladamente, totalmente sobre os outros; é uma máquina pela qual todos são tomados, tanto aqueles que exercem o poder como aqueles sobre os quais este poder se exerce”.¹⁵

O *Panopticon* é, então, uma tecnologia exemplar do poder disciplinar. Suas principais características são sua habilidade em tornar a disseminação do poder eficaz; tornar possível o exercício de poder como uma força de trabalho

15 “L’Oeil du Pouvoir”, prefácio a Jeremy Bentham, *Le Panoptique*, Paris, Belfort, 1977, p. 21.

limitada, ao menor custo; disciplinar os indivíduos, agindo sobre suas almas, e exercendo o menos possível a violência aberta; aumentar ao máximo a visibilidade daqueles que lhe são submetidos; envolver, em seu funcionamento, todos aqueles que entram em contato com o aparelho de poder. Em suma, o panoptismo é um exemplo perfeito de um ritual meticuloso de poder que, por seu modo de operar, estabelece um lugar onde uma tecnologia política do corpo pode funcionar; aqui, direitos e obrigações são estabelecidos e impostos.

O componente final do panoptismo é a relação entre corpos, espaço, poder e saber. O amplo interesse suscitado pelo panoptismo forneceu o mecanismo de inserção e ativação de uma nova forma de administração e controle contínuos da vida cotidiana. O *Panopticon* deve ser compreendido como o "diagrama de um mecanismo de poder trazido à sua forma ideal; seu funcionamento, abstraído de qualquer obstáculo, resistência ou atrito, pode perfeitamente ser representado como um puro sistema arquitetural e óptico: é de fato uma figura de tecnologia política que se pode e deve desvincular de todo uso específico".¹⁶ Mesmo que, conforme aponta Foucault, o *Panopticon* não tenha sido, na realidade, jamais construído, as diversas discussões sobre seu funcionamento e suas potencialidades serviram para formular idéias sobre correção e controle. Contudo, representa o esquema da tecnologia disciplinar moderna: "A automaticidade do poder, o caráter mecânico dos dispositivos onde ele toma corpo, não é absolutamente a tese do livro *Vigiar e Punir*. Porém, é a idéia, no século XVIII, que um tal poder seria possível e desejável, é a busca teórica e prática de tais mecanismos, é a vontade, manifesta incessantemente então, de organizar tais dispositivos que constituem o *objeto* de análise."¹⁷

A tecnologia do panoptismo foi traçada para generalizar as várias disciplinas que emergiram durante os séculos XVII e XVIII. Em primeiro lugar, altamente localizada e isolada em conjuntos funcionalmente específicos, a tecnologia disciplinar ultrapassou gradualmente seus limites institucionais. As técnicas do panoptismo foram aplicadas, de uma forma menos articulada, em numerosos tipos de instituições; e estas instituições, por sua vez, mantiveram a vigilância não apenas sobre os indivíduos dentro de seus muros como também no seu exterior. O hospital, por exemplo, não tinha como única função o cuidado com seus próprios internos; ele se transformou num centro de observação e organização da população em geral. Como vimos, as medidas disciplinares tiveram maior sucesso naqueles setores da sociedade preocupados com a integração da população, a utilidade e o controle: "(...) elas se ramificam através de quaisquer das grandes funções essenciais: a produção manufatureira, a transmissão dos conhecimentos, a difusão das aptidões e das habilidades, o aparelho de guerra."¹⁸ Aqui também

16 *Surveiller et Punir*, p. 207.

17 "L'Impossible Prison", p. 37.

18 *Surveiller et Punir*, p. 212.

as autoridades passaram a considerar os trabalhadores como indivíduos que deviam ser estudados, treinados e disciplinados, primeiro no local onde eles trabalhavam e depois em suas casas, escolas e clínicas. A tecnologia da disciplina reunia a produção dos indivíduos úteis e dóceis e a produção das populações controladas e eficientes.

Há uma racionalidade particular, que acompanha a tecnologia do panoptismo, que é autônoma, não-teórica, eficaz e produtiva. O panoptismo parecia não postular nenhum modelo de juízo, apenas uma técnica eficiente para a distribuição dos indivíduos, conhecendo-os, ordenando-os numa escala graduada em qualquer das diversas instituições. No entretanto, o *Panopticon* tinha o efeito de enfocar as práticas da cultura: ele oferecia uma forma paradigmática para sua visibilidade. As pessoas — ou pelo menos os reformadores esclarecidos — poderiam concordar: uma fábrica, uma escola, uma prisão ou até mesmo uma comunidade (como no caso dos adeptos de Fourier ou Bentham) poderiam ser conduzidas eficientemente, sem violência, com o máximo de individualização possível, cientificamente e com sucesso. “O agenciamento panóptico dá a forma desta generalização. Ele programa, ao nível de um mecanismo elementar e facilmente transferível, o funcionamento de base de uma sociedade inteiramente atravessada e penetrada pelos mecanismos disciplinares.”¹⁹

À medida que a tecnologia disciplinar abandona sua máscara de neutralidade, ela impõe seu próprio padrão de normalização como o único aceitável. Gradualmente, a lei e outras normas exteriores ao poder foram sacrificadas em função desta normalização. Vemos esta tendência mais claramente nas prisões. “O tema do *Panopticon* — vigilância e observação, segurança e saber, individualização e totalização, isolamento e transparência, ao mesmo tempo — encontrou, na prisão, o lugar privilegiado para sua realização.”²⁰ Esta concentração dos procedimentos do panoptismo permitiu, por sua vez, a emergência de disciplinas intelectuais particulares que foram sucessivamente aplicadas nas prisões. O novo sistema penitenciário, que apareceu subitamente na Europa no início do século XIX, serviu, entre outras coisas, como um laboratório para a constituição de um corpo de saber sobre o criminoso e seus crimes. De acordo com o duplo imperativo da nova *episteme* do homem e o “vôo” tecnológico do poder disciplinar, este era o lugar ideal para um sujeito que era simultaneamente o objeto da nova pesquisa científica e o objeto do poder disciplinar. A psicologia científica nasceu e foi rapidamente utilizada nas prisões. “Porém, os controles de normalidade eram fortemente enquadrados por uma medicina ou uma psiquiatria que lhes garantisse uma forma de ‘cientificidade’; eram apoiados

19 *Ibidem*, p. 210.

20 *Ibidem*, p. 252.

sobre um aparelho judiciário, que, de maneira direta ou indireta, lhes fornecia uma caução legal.²¹ Foi entre estes dois guardiões impecáveis que “a normalização do poder de normalização” evoluiu.

Foucault não é reducionista quanto às relações de saber e poder. Por vezes, como podemos observar no caso das ciências naturais, o saber se separa das práticas nas quais foi formado. As combinações devem ser analisadas em cada instância e não assumidas *a priori*. Ele explica: “Não se trata de afirmar que da prisão saíram as ciências humanas. Porém, se elas puderam se formar e produzir na *episteme* todos os efeitos de inversão que conhecemos, é porque elas foram introduzidas por uma modalidade específica e nova de poder (que exigiu) a implicação de relações definidas de saber nas relações de poder (...). O homem cognoscível (alma, individualidade, consciência, conduta, pouco importa aqui) é o efeito-objeto deste investimento analítico, desta dominação-observação.”²² O que não significa dizer, obviamente, que cada aspecto de cada ciência social tem um efeito disciplinar direto — e Foucault nunca toma tal posição. Contudo, no caso de várias ciências do homem havia um reforço mútuo, prolongado e contínuo destas relações.

Exatamente nesta instância, uma fertilização híbrida produziu o delinqüente: “O delinqüente se distingue do infrator pelo fato de que é menos o seu ato do que a sua vida que importa para caracterizá-lo.”²³ O criminoso tornou-se uma espécie quase natural, identificada, isolada e conhecida pelas novas ciências humanas emergentes, como a psiquiatria e a criminologia. Já não era mais suficiente apenas punir o crime; o criminoso tinha que ser reabilitado. Para tal, ele tinha que ser compreendido e conhecido em sua individualidade, assim como classificado como um certo tipo de criminoso. Sob a bandeira da normalização, o saber foi trazido para a batalha. Foi através desta tática que o crime, que foi primeiramente um assunto legal e político, foi investido com novas dimensões de saber científico com objetivo normalizador.

O delinqüente e o novo sistema penitenciário apareceram juntos; eles complementaram-se e ampliaram-se reciprocamente. “(...) O ‘delinqüente’ permite justamente unir as duas linhas (a da série dos ‘monstros’ morais e políticos e a do sujeito jurídico) e de constituir, sob a caução da medicina, da psicologia ou da criminologia, um indivíduo em que o infrator da lei e o objeto de uma técnica científica se superpõem — aproximadamente.”²⁴ O poder moderno e as ciências do homem encontraram seu ponto comum de articulação; haveria ainda muitos outros. A expansão verdadeira e eficaz do poder normalizador começou com este par.

21 *Ibidem*, p. 303.

22 *Ibidem*, p. 312.

23 *Ibidem*, p. 255.

24 *Ibidem*, p. 259.

No entanto, uma dimensão extremamente importante do funcionamento do sistema da prisão é o fato de que ele nunca conseguiu cumprir suas promessas. Desde o seu nascimento e até o presente, as prisões não funcionaram. A descrição de Foucault do número de reincidências e a uniformidade da reforma retórica é tocante. As prisões não corresponderam às exigências para as quais eram as únicas qualificadas: produzir cidadãos normais a partir de criminosos empedernidos. Isto não significa, contudo, que os reformadores da prisão não conseguissem necessariamente atingir seus objetivos. Durante os últimos cento e cinquenta anos, os partidários da prisão ofereceram este sistema como remédio para seus próprios males. A questão, então, não é: por que as prisões fracassaram? Ao contrário, a que outros objetivos serviram com seu fracasso, que talvez não seja um fracasso? A resposta de Foucault é direta: "Seria necessário então supor que a prisão e, de um modo geral, sem dúvida, os castigos não sejam destinados a suprimir as infrações; mas, antes, a distingui-las, distribuí-las, utilizá-las; que eles visem, nem tanto a tornar dóceis aqueles que estão prontos para transgredir as leis, mas que eles tendam a organizar a transgressão das leis numa tática geral das sujeições."²⁵ As penitenciárias e, talvez, todo poder normalizador funcionaram onde eram apenas parcialmente bem-sucedidos.

Um componente essencial das tecnologias de normalização é que elas são, elas mesmas, uma parte integrante da criação, classificação e controle sistemático das anomalias no corpo social. Sua *razão de ser* advém da pretensão de haverem isolado tais anomalias e suas promessas de normalizá-las. Conforme Foucault mostrou detalhadamente em *Vigiar e Punir* e em *História da Sexualidade*, o desenvolvimento do biopoder é contemporâneo do aparecimento e da proliferação das próprias categorias de anomalias — o delinqüente, o perverso etc. — que as tecnologias de poder e saber supostamente eliminariam. A expansão da normalização funciona através da criação de anormalidades que ele deve então tratar e reformar. Ao indentificar cientificamente as anomalias, as tecnologias do biopoder estão na posição perfeita para supervisioná-las e administrá-las.

Isto se transforma, efetivamente, num problema técnico — e, deste modo, num campo de expansão do poder — o que deveria, por outro lado, ser considerado um fracasso de todo o sistema de operação. As tecnologias políticas avançam a partir daquilo que é essencialmente um problema político, removendo-o do domínio do discurso político e rechaçando-o na linguagem neutra da ciência.²⁶ Isto feito, os problemas tornaram-se proble-

25 *Ibidem*, p. 277.

26 Habermas e muitos outros filósofos discutiram esta questão. O quadro geral de sua análise é bem mais sistematicamente apresentado do que o de Foucault. Contudo, Foucault é muito mais convincente ao apontar os mecanismos concretos pelos quais este processo funciona.

mas técnicos, para serem debatidos por especialistas. De fato, a linguagem da reforma é, desde o início, um componente essencial destas tecnologias políticas. O biopoder expandiu-se sob a bandeira de tornar as pessoas saudáveis e protegê-las. As resistências ou fracassos em atingir os objetivos estabelecidos constituíam uma prova da necessidade de reforçar e estender o poder dos especialistas. Uma matriz técnica foi estabelecida. Por definição, deveria haver um modo para resolver qualquer problema técnico. Uma vez estabelecida essa matriz, a expansão do biopoder se assegurava, pois não havia nada mais a que apelar; quaisquer outros critérios poderiam se apresentar como anormais ou simplesmente apresentar problemas técnicos. Havia a promessa da normalização e da felicidade através da ciência e da lei. Seu fracasso justificava a necessidade de reforçá-las.

Assegurada a sustentação do biopoder, obtemos não um verdadeiro conflito de interpretações sobre o valor ou significado finais de eficiência, produtividade ou normalização mas, antes, aquilo que poderia ser chamado o conflito de execuções. O problema que o biopoder suscita é: como fazer as instituições de proteção social funcionarem? Não se questiona o que elas significam nem, conforme Foucault poderia perguntar, o que fazem.

Foucault fornece um exemplo perfeito deste conflito de execuções ao discutir os debates do início do século XIX sobre qual dos modelos americanos de prisão — Auburn ou Filadélfia — oferecia a melhor solução para os problemas do isolamento dos prisioneiros. O modelo de Auburn recorreu ao monastério e à fábrica como elementos para a sua solução. Aí, os prisioneiros deviam dormir em celas individuais, separadas, mas podiam comer e trabalhar juntos, apesar de em ambas as situações estarem estritamente proibidos de falar. A vantagem deste sistema, de acordo com os reformadores de Auburn, era que ele representava, numa forma pura, as condições da sociedade — hierarquia e vigilância em nome da ordem — e preparava, deste modo, o retorno do criminoso à vida social. Em contraste, o modelo da Filadélfia inspirado nos Quakers propugnava a reforma individual da consciência através do isolamento e da auto-reflexão. Mantidos em contínuo confinamento, os criminosos processariam uma mudança profunda e penetrante de caráter, mais do que uma alteração superficial dos hábitos e atitudes. Os Quakers acreditavam que eles descobririam sua consciência moral pela eliminação do convívio social.

Foucault isolou dois diferentes critérios de execução; dois diferentes modelos de sociedade e de indivíduo; dois diferentes modelos de sujeição. Cada um baseado na aceitação implícita da tecnologia disciplinar *per se*. Defensores de ambos os sistemas concordavam com o isolamento e a individualização dos prisioneiros. O único conflito estava na forma pela qual esta individualização e este isolamento deveriam ser executados.

Sobre a oposição entre estes dois modelos, toda uma série de diferentes conflitos se ramificou: religiosos (a conversão deve ser a peça principal da correção?), médicos (o isolamento completo o torna louco?), econômicos (onde estaria o menor custo?), arquiteturais e administrativos (que forma garante a melhor vigilância?). Dai, sem dúvida, a extensão da polêmica. Mas no centro das discussões, tornando-as possíveis, este primeiro objetivo da ação carcerária: a individualização coercitiva, pela ruptura de toda relação que não fosse controlada pelo poder ou ordenada segundo a hierarquia.²⁷

O projeto propriamente não constituía um tópico de debate. Tratava-se de uma aceitação não questionada da individualização hierárquica e coercitiva, que possibilitava uma série de técnicas de execução. Através destas diferenças e concordâncias (apesar de um acordo tácito e dissimulado nas práticas), sob a direção da ciência e da lei, a normalização e a disciplina progrediram.

Paradigma e práticas

Os leitores, familiarizados com o ponto de vista de Kuhn sobre o modo pelo qual as ciências são estabelecidas e como procedem, reconhecerão uma estreita similaridade entre a descrição de Kuhn das ciências normais e a de Foucault da sociedade normalizadora. De acordo com Kuhn, uma ciência torna-se normal quando todos os cientistas de uma certa área concordam em que um trabalho particular identifica os problemas importantes de um campo e demonstra como alguns destes problemas podem ser bem solucionados. Kuhn chama tal concordância um paradigma ou modelo e o exemplifica com o *Principia* de Newton. Os paradigmas fazem funcionar as ciências normais como uma atividade para encontrar certos fenômenos enigmáticos que parecem, primeiramente, resistir a uma incorporação à teoria, mas dos quais a ciência normal, por sua própria definição, deve finalmente dar conta em seus próprios termos. O ideal de ciência normal é que todas estas anomalias sejam compreendidas como compatíveis com a teoria. Kuhn nota que “talvez o caráter mais relevante dos (...) problemas da pesquisa normal (...) é quão pouco interesse apresentam em produzir grandes novidades, tanto no nível conceitual quanto fenomenal. (...) Para os cientistas, pelo menos, os resultados obtidos na pesquisa normal são significantes por aumentarem o alcance e a precisão com os quais o paradigma pode ser aplicado.”²⁸

27 *Ibidem*, p. 242.

28 Kuhn, *Scientific Revolutions*, ps. 35-36.

As tecnologias normalizadoras têm uma estrutura quase idêntica. Elas operam estabelecendo uma definição comum de objetivos e procedimentos, que tomam a forma de manifestos e, ainda mais autoritariamente, reúnem exemplos de como um domínio bem ordenado de atividade humana deveria ser organizado. Estes modelos, como o *Panopticon* e o confessional, definem imediatamente o que é normal; ao mesmo tempo, definem as práticas que ficam fora do sistema como um comportamento desviante que deve ser normalizado. Assim, apesar de nem o paradigma social nem o científico terem valor intrínseco, ao determinar aquilo que se considera um problema a ser solucionado e o que representa sua solução, eles compreendem a ciência normal e a sociedade normal como campos totalizadores de atividade que estendem continuamente sua série de previsões e controle. Há, contudo, uma diferença maior entre o funcionamento da ciência normal e o das tecnologias normalizadoras: enquanto as ciências normais objetivam, em princípio, a assimilação final de todas as anomalias, a tecnologia disciplinar funciona para estabelecer e preservar um conjunto gradativamente diferenciado de anomalias, que é o próprio modo pelo qual amplia seu saber e poder para domínios cada vez mais abrangentes.

Sem dúvida, a diferença realmente importante entre os dois é política. Enquanto a ciência normal transformou-se num modo eficaz de acumular saber sobre o mundo natural (onde saber significa exatidão de previsão, quantidade de problemas diversos solucionados etc., e não verdades sobre como as coisas são em si mesmas), a sociedade normalizadora tornou-se uma forma poderosa e insidiosa de dominação.

Dada a análise histórica persuasiva de Foucault sobre o efeito deletério dos paradigmas normalizadores, a questão permanece: poderia haver outros tipos de paradigmas que estabelecessem outros tipos de sociedades? Foucault não tematiza explicitamente e nem generaliza sua opinião sobre o papel principal dos modelos comuns a respeito das práticas dispersas, focalizando-as e dando-lhes uma direção como estratégias implícitas. Contudo, esta descoberta é altamente provocadora e merece mais atenção. Seria interessante investigar se houve em nosso passado, e se deveria haver em nosso futuro, paradigmas que enfocassem os problemas importantes de nossa cultura, sem predeterminar, de um modo normalizador, respostas que seriam consideradas apropriadas. Perguntaríamos então: seriam tais paradigmas sociais superiores ao *Panopticon* e ao confessional, simplesmente por não serem normalizadores, ou necessitaríamos de outros modelos através dos quais pudéssemos avaliá-los?

De qualquer modo, uma vez que se percebe a importância dos paradigmas para uma cultura, compreende-se também sua importância metodológica para a compreensão da sociedade. Podemos usá-los hermeneuticamente, conforme vimos em Kuhn, como um modo de penetrar no significado sério dos investigadores cujo comportamento faz sentido em termos de paradigma.

Porém, podemos usá-los, como também o faz Kuhn, para revelar um certo aspecto do comportamento dos cientistas, do qual ele não está nem diretamente nem mesmo indiretamente consciente, mas que ainda assim é essencial para a compreensão do significado de sua atividade. Assim, os pesquisadores da ciência da natureza não acreditam, e são até mesmo resistentes à discussão da possibilidade, que a validade de seu trabalho seja um consenso mais do que uma correspondência. No entanto, se Kuhn tem razão, todo o significado da ciência natural normal consiste no modo pelo qual os paradigmas dirigem e produzem o comportamento dos cientistas que operam em termos daqueles paradigmas. Kuhn não confunde os dois tipos de abordagem. Ele chama de hermenêutica a tentativa de penetrar no pensamento de uma escola. Até onde sabemos, ele não tinha uma denominação para a análise da estrutura da normalidade e da revolução científicas, apesar de ser sua mais original e importante contribuição. Ele considera este segundo método muito próximo da dimensão analítica daquilo que chamamos de analítica interpretativa.

Do mesmo modo que Foucault não tematizou suas opiniões sobre o funcionamento dos paradigmas, ele não traçou esta moral metodológica sobre a importância da analítica interpretativa. Contudo, seu trabalho atual segue claramente o curso que utiliza estas opiniões, senão as próprias palavras. Ele agora descreve o discurso como uma articulação histórica de um paradigma, e aborda a analítica de um modo que depende inteiramente do isolamento e da descrição dos paradigmas sociais e de suas aplicações práticas. Para Foucault, a análise do discurso não é mais sistematizada em termos de formação de regras da *episteme*. Guardadas as devidas diferenças nos interesses e campos de investigação, talvez Foucault concordasse com a observação de Kuhn: "As regras (...) derivam dos paradigmas, porém os paradigmas podem guiar a pesquisa mesmo na ausência de regras."²⁹ Ademais, em oposição à análise de *As Palavras e as Coisas* e de *Arqueologia do Saber*, onde o discurso e a estrutura sistêmica abstrata que o regula foram metodologicamente privilegiados, Foucault, em seus últimos escritos, considera o discurso como uma parte de um campo mais abrangente de poder e prática, cujas relações são articuladas de diferentes modos por diferentes paradigmas. O estabelecimento rigoroso destas relações é a dimensão analítica que o trabalho de Foucault apresenta em comum com Kuhn.

O interesse de Foucault na sociedade, todavia, exige-lhe introduzir uma dimensão interpretativa que não tinha lugar no trabalho de Kuhn. Não se trata de uma questão de interpretação quando Kuhn afirma que, por vários séculos, o trabalho de Newton serviu como um modelo para as ciências

29 *Ibidem*, p. 42.

naturais. Nem é tarefa de Kuhn, enquanto historiador da ciência, decidir se o efeito geral do surgimento da ciência natural no Ocidente traz consequências que deveriam ser sustentadas ou combatidas. O estudo dos fenômenos sociais, contudo, exige uma dimensão interpretativa. Primeiramente, não há um consenso evidente sobre os paradigmas centrais organizadores de nossa cultura atual; segundo, mesmo que devêssemos concordar com a importância de certos paradigmas, persiste a questão de como avaliar seu efeito.

Esta contribuição interpretativa não é uma indulgência moralizadora supérflua, nem pode ser uma questão de preferência pessoal. Ela repousa sobre três movimentos independentes, mas que se sustentam mutuamente. Primeiro, o intérprete deve adotar um ponto de vista pragmático, com base em algum sentido socialmente aceito de como as coisas funcionam. Isto significa que ele não pode falar de um mero sentimento pessoal e arbitrário, seja de dor ou de euforia. Porém, sem dúvida, em qualquer sociedade dada e a qualquer tempo, haverá diferentes grupos com diferentes compreensões do estado de coisas. Assim, por exemplo, apesar de quase todos os intelectuais da França terem percebido, desde a revolução de maio de 1968, que a sociedade esteja passando por uma crise que a coloca em perigo, há, provavelmente, um consenso entre os administradores, expresso em suas correspondências, de que as coisas estão em suas mãos e que o bem-estar geral e a produtividade da população está constantemente melhorando. Deveria ser evidente que, mesmo que houvesse um consenso geral quanto ao estado da sociedade, este apenas provaria que uma ortodoxia foi mantida, e não que o sentido das coisas tenha assumido o estatuto de verdade objetiva.

Segundo, o investigador deve produzir um diagnóstico disciplinado do que aconteceu e acontece no corpo social para descrever o sentido comum da dor ou do bem-estar. Aqui, um detalhado, "cinzento e meticuloso trabalho" nos arquivos e laboratórios tem lugar, no sentido de estabelecer o que foi e tem sido dito e feito, por quem, para quem, e para que efeito. Esta pesquisa fica sujeita a seus próprios cânones, porém Foucault permaneceu relativamente omissa a este respeito. Certamente, a maior parte dos pesquisadores das ciências humanas dirige seu esforço para este aspecto: como a ciência normal tenta resolver os enigmas a partir do seu próprio valor interno, apesar de ignorar a matriz disciplinar e o contexto social mais abrangente considerados garantidos. Mesmo que um estudo foucaultiano dos seres humanos fosse divulgado, a maioria dos pesquisadores ainda manteria este trabalho "positivista".

Para completar este "projeto circular" autônomo que, de acordo com Foucault, toda interpretação exige, o pesquisador deveria fornecer uma descrição de por que as práticas descritas deveriam produzir o desagrado ou o contentamento geral que haviam suscitado a investigação. É desnecessário

dizer que isto contradiria o ponto de vista da analítica, para apelar para uma teoria objetiva da natureza humana, de modo a apontar qual o tipo de arranjo social produz bem-estar e qual produz desordem e dor. Nem se pode legitimar um discurso recorrendo a uma idade de ouro no passado, nem a princípios que governariam uma comunidade ideal futura. A única hipótese possível parece ser a de que algo em nossas práticas históricas nos define, pelo menos por enquanto, como uma espécie de seres que, quando sensíveis, resistem à submissão e ao favorecimento da ordem totalizadora que a análise de Foucault mostra ser característica de nossas práticas correntes. Não se trata de recorrer nem à idade de ouro, pois não se afirma que tudo estava bem no passado, nem às práticas históricas que envolvem a nostalgia do seu ressurgimento. Ao contrário, um paradigma concreto de saúde pareceria ser necessário ao se afirmar um diagnóstico concreto de como as coisas ocorreram erradamente.

Algumas refutações a certos pontos do trabalho de Foucault o fizeram perceber este problema. Por exemplo, ele aponta a emergência do conhecimento teórico entre os gregos como a grande virada na nossa história. Ele afirma que o discurso pragmático e poético da antiga civilização grega foi destruído pelo surgimento da teoria: "Tudo se passa como se, a partir da grande divisão platônica, a vontade de verdade tivesse sua própria história (...) (que) se apóia sobre um suporte institucional."³⁰ Tal mudança alterou todos os aspectos da vida social da Grécia: "Depois que Hipócrates reduziu a medicina a um sistema, a observação foi abandonada e a filosofia introduzida",³¹ ou ainda, "o Ocidente (...) anexou o sexo a um campo de racionalidade (...), nós nos habituamos desde os gregos a tais 'conquistas'".³² Temos, provavelmente, algo a aprender, no campo social, através do estudo da sociedade à época dos sofistas, antes que a metafísica e a tecnologia reinassem. Porém, sem dúvida, Foucault não tenta extrai-lo diretamente da Grécia pré-socrática. Esta é uma ficção histórica. Talvez possa ser utilizada como um auxílio para o diagnóstico da análise do início da ordenação totalizadora das coisas, e talvez possa nos auxiliar na busca destas práticas sociais que ainda escaparam à totalização tecnológica.

Foucault se depara com um dilema quanto ao estatuto destas práticas que escaparam ou resistiram, efetivamente, à expansão do biopoder. Enquanto dispersas, estas práticas escapam à totalização disciplinar mas oferecem pequena resistência à sua disseminação posterior. Contudo, se Foucault preconizava seu enfoque de um modo ordenado, mesmo em nome de uma

30 "The Discourse of Language", na edição americana de *Archéologie du Savoir*, ps. 218-219.

31 *Naissance de la Clinique*, p. 55.

32 *Histoire de la Sexualité I*, ps. 102-103.

contradição ou resistência, ele arriscava vê-las retomadas pela normalização. Mal oferecendo uma resposta a este problema extremamente espinhoso, pareceria uma incumbência de Foucault utilizar seu trabalho para localizar estas espécies ameaçadas de práticas resistentes e considerar como poderiam ser fortalecidas de modo não-totalizador, não-teórico e não-normalizador. Se a verdade é atuar na sociedade de modo a resistir ao poder tecnológico, devemos encontrar uma maneira de torná-la positiva e produtiva. Se tal possibilidade existe, é uma questão em aberto.

Um modo de resumir estes três aspectos da análise interpretativa, que se sustentam mutuamente, é apontar um paralelo com o diagnóstico da medicina. O médico parte da percepção do paciente do seu estado de saúde, bom ou mau, apesar de não poder confiar completamente nesta percepção. O diagnóstico deve então nos fornecer uma explicação técnica de por que o paciente sente o que ele sente, o que, por sua vez exige exemplos daquilo que todos concordam em ser um corpo saudável. Foucault parafraseia e, provavelmente, concorda com Nietzsche quando ele afirma: "O sentido histórico está muito mais próximo da medicina do que da filosofia. (...) (A história) deve ser a ciência dos remédios."³³

Poder e verdade

Um médico pode manter-se à distância do paciente e tratá-lo objetivamente, porém o pesquisador, na analítica interpretativa, não pode ter tal posição de externalidade. A doença que ele tenta curar faz parte de uma epidemia que também o afetou. Deste modo, devemos retornar, uma última vez, ao problema do analista. Pois, certamente, estas novas caracterizações das relações de poder devem situar o analista numa posição diferente daquela do intelectual ou filósofo tradicional. Foucault nos dá algumas indicações de como ele encaminha o problema. Ele critica sistematicamente aquele que se proclama mestre da verdade e da justiça — o intelectual que afirma dizer a verdade ao poder e, assim, resistir ao suposto efeito repressivo deste poder. Ele nos revelou o "privilegio do locutor" como um componente no avanço do biopoder.

Foucault generaliza este aspecto. Ele aconselha os intelectuais a abandonarem a sua profética voz universal. Ele os incita a deixar suas pretensões de predizer o futuro e, ainda mais, o papel legislador que eles reivindicam. "O sábio grego, o profeta judeu, o legislador romano são modelos que amedrontam aqueles que hoje professam a escrita e a fala."³⁴

33 "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire", p. 163.

34 *Telos*, p. 161.

Mais recentemente, nosso modelo de intelectual é o escritor jurista que afirma estar fora dos interesses partidários, para ter uma voz universal, para representar tanto a lei de Deus quanto a do Estado, para tornar conhecidos os preceitos universais da razão. A figura exemplar, na Época Clássica, foi talvez Voltaire — que proclamou os direitos da humanidade, denunciou a hipocrisia e a mentira, atacou o despotismo e as falsas hierarquias, combateu as injustiças e as desigualdades. A função do modelo intelectual é articular a verdade com a clareza.

Atualmente, o sujeito supostamente livre, o intelectual universal, pouco nos oferece. Porém, isto não significa que aqueles que pretendem compreender os seres humanos e transformar a sociedade estão ou fora ou destituídos de poder. Ao contrário, de acordo com a descrição foucaultiana do surgimento da expansão do biopoder, o saber é um dos componentes de definição da atuação do poder no mundo moderno.

O saber não está numa relação superestrutural com o poder; ele é uma condição essencial para a formação e o crescimento posterior da sociedade tecnológica e industrial. Apenas para retomar o exemplo que discutimos recentemente — o das prisões — a ordenação em categorias e a individualização dos prisioneiros eram um componente essencial para a atuação deste campo de poder; tal tecnologia disciplinar não poderia ter tomado a forma que tomou, se poder e saber fossem meramente externos um ao outro. Por outro lado, poder e saber não são *idênticos*. Foucault não tenta reduzir o saber a uma base hipotética de poder nem conceituar poder como uma estratégia sempre coerente. Ele tenta mostrar a especificidade e a materialidade de suas correlações. Eles têm uma relação não causal que deve ser determinada em sua especificidade histórica. Esta mútua produção de poder e saber é uma das maiores contribuições de Foucault. O intelectual universal joga o jogo do poder por não conseguir compreender esta questão.

Foucault não se considera fora destas práticas de poder; ao mesmo tempo, ele não se identifica com elas. Primeiro, quando ele demonstra que as práticas de nossa cultura produziram tanto a objetivação quanto a subjetivação, já se havia libertado do controle, da aparência de naturalidade e da necessidade destas práticas. A força do biopoder repousa na definição da realidade assim como na sua produção. Esta realidade toma o mundo como sendo composto de sujeitos e objetos e de sua normalização totalizadora. Qualquer solução que tenha estes termos garantidos — mesmo que seja para opor-se a eles — contribuirá para a manutenção do biopoder. Através da analítica interpretativa, Foucault pode revelar os mecanismos concretos e materiais que produziram esta realidade, enquanto ele descreve minuciosamente as máscaras transparentes sob as quais estes mecanismos se escondem.

Isto nos leva a um segundo ponto. Foucault pode diagnosticar nossa situação cotidiana porque ele a compartilha. Ele nos oferece, do seu interior, análises pragmaticamente conduzidas. Oferece-nos também uma genealogia das tendências organizadoras de nossa cultura. Para Foucault, nem todas as práticas de nossa cultura são disciplinares ou confessionais, nem toda produção de saber funciona imediatamente como efeito de poder. A tendência à normalização não foi eficiente na totalização de todas as práticas. De fato, dada esta tendência, e dada a posição de Foucault de que a verdade não é externa ao poder, ele conclui que “a grande questão filosófica é saber o que somos. Eis por que a filosofia é hoje inteiramente política e inteiramente histórica. É a política imanente à história e a história indispensável às políticas”.³⁵ Não podemos recorrer, então, nem a leis objetivas, nem à pura subjetividade, nem às totalizações da teoria. Temos apenas práticas culturais que fizeram aquilo que somos. Para conhecê-las, precisamos nos confrontar com a história do presente.

A conclusão adicional de Foucault é que a tarefa a ser realizada não é a de libertar a verdade do poder. Nas ciências humanas tais tentativas apenas parecem prover de energia as tendências disciplinares e tecnológicas de nossa sociedade. A tarefa é, antes, fazer esta análise pragmática funcionar diferentemente num campo de poder.

Eu nunca escrevi nada além de ficções, e tenho perfeita consciência disso. Apesar de tudo, eu não gostaria de dizer que estas ficções estão fora da verdade. Acredito que seja possível fazer funcionar a ficção no interior da verdade, introduzir efeitos de verdade num discurso de ficção e, assim, chegar a fazer produzir no discurso, a fazê-lo “fabricar”, alguma coisa que ainda não existe, alguma coisa que se “ficcionalize”. “Ficcionaliza-se” a história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira, e “ficcionaliza-se” uma política que ainda não existe a partir de uma verdade histórica.³⁶

Consideradas em conjunto, a interpretação e a analítica preservam o pesquisador em história fictícia do *esprit sérieux*³⁷ próprio à filosofia tradicional e dos procedimentos próprios à época contemporânea. A analítica respeita os problemas estabelecidos e os conceitos, reconhecendo que eles se referem a algo importante; ela o faz de modo a revelar mais sobre a sociedade e suas práticas do que sobre uma realidade final. A interpretação parte da sociedade e de seus problemas cotidianos. Ela traça uma história genealógica

35 *Telos*, p. 159.

36 Entrevista com Lucette Finas.

37 Em francês no original (N. do T.).

sem pretender captar aquilo que o passado realmente foi. Os conceitos utilizados pelas pessoas em seu esforço para compreender a si mesmas fornecem um lastro arqueológico; tomar os problemas cotidianos seriamente permite resistir à tentação de fazer jogos intelectuais com estes conceitos do passado.

Conclusão

O desaparecimento de Michel Foucault interrompeu abruptamente sua obra. Seus principais contornos estavam claramente definidos, mas podemos ter certeza de que sua redação futura apresentaria mudanças de direção e torções imprevisíveis. Conseqüentemente, decidimos, neste capítulo, colocar um certo número de questões, tal como surgiram no decorrer de nossas investigações. Tais questões são para nós uma forma de situar os maiores temas e incertezas da obra de Michel Foucault, de levantar os problemas mais gerais que o pensamento contemporâneo deve lhe dirigir.

Apresentamos estas questões como uma série de dilemas. Em cada série há uma contradição aparente entre um retorno ao ponto de vista filosófico tradicional em que a descrição e a interpretação devem, finalmente, corresponder ao modo pelo qual as coisas são na realidade, e a um ponto de vista niilista em que a realidade física, o corpo e a história são aquilo que pensamos. Formulamos estas questões — e este livro — de modo a demonstrar como Foucault viu-se forçado a evitar uma ou outra ou ambas formulações. Seu projeto foi uma demarcação do caminho a ser seguido e uma forma hábil de negar as respostas tradicionais atualmente aceitas. Suas “demonstrações concretas” delimitaram o terreno. Porém, não podem ser aceitas como um mapa inteiramente satisfatório. Foucault, ele mesmo, descreveu sua tática como um *slalom*¹ entre a filosofia tradicional e o abandono da noção de seriedade. No entanto, sua recusa assética de ir além de suas demonstrações concretas, apesar de consistente e até mesmo admirável, não elimina as questões; nem satisfaz completamente nosso desejo, talvez ainda tradicional, de termos uma visão de conjunto do percurso. Portanto, coloquemos estas questões como marcos a serem seguidos pelos pensadores modernos.

1 Comunicação pessoal.

Questões

A verdade

A) Existe um lugar para as ciências não-duvidosas (a física, a biologia etc.) entre a teoria da verdade como uma correspondência e uma abordagem que trataria de toda disciplina como uma formação discursiva? Até que ponto as ciências não-duvidosas são autônomas e livres quanto às relações sociais? Em que sentido são verdadeiras? Kuhn inaugurou a resposta a estas questões? Se não, que direção nos daria uma resposta melhor? Ou são as questões filosóficas deste tipo ultrapassadas?

B) Seria a principal tarefa filosófica dar um conteúdo à análise de Merleau-Ponty sobre o *corpus propre*.² Ou esta tentativa, que encontra estruturas a-históricas e transculturais no corpo, é uma má orientação? Se existem tais estruturas, podemos apelar para elas sem retornar ao naturalismo? Uma das bases de resistência do biopoder deve ser encontrada no corpo? Pode o corpo ser totalmente transformado por técnicas disciplinares? Merleau-Ponty considera o corpo como tendo uma teleologia em direção à racionalidade e à explicitação; se ele está correto, como acontece deste poder e desta racionalidade organizacional serem tão raramente relacionados em outras culturas? Se, por outro lado, o poder e a racionalidade não se baseiam na necessidade do corpo de obter um domínio sobre o mundo, o que é a relação entre as capacidades do corpo e o poder?

C) Em que medida e como poderia a história do presente ser responsável pelos fatos do passado? Uma análise que se desenvolveu sem uma preocupação pragmática pode ser igualmente válida, ou existem outros critérios de validade? O que é a relação da análise com a verdade? Qual é o papel da confirmação e da refutação empíricas?

A resistência

A) O que há de errado com a sociedade carcerária? A genealogia faz surgir uma instância que se opõe à base da lei natural ou da dignidade humana, ambas pressupondo as hipóteses da filosofia tradicional. A genealogia também faz surgir uma oposição à sociedade carcerária com base nas preferências e intuições subjetivas (ou coloca certos grupos como portadores de valores humanos capazes de oporem-se à sociedade carcerária). Quais são as fontes que nos permitem sustentar uma postura crítica?

2 Em francês no original (N. do T.).

B) Como a resistência ao biopoder deve ser reforçada? Os argumentos dialéticos, que recorrem ao correto entendimento teórico dos seres humanos e da sociedade, dificilmente são suficientes para mover grandes quantidades de pessoas e, segundo a análise de Foucault, fazem parte de um problema contemporâneo. Certamente, a dimensão retórica torna-se crucial. Certos de que a concepção platônica de verdade é a nossa "maior mentira", devemos ficar reduzidos à concepção platônica de discurso retórico e pragmático como uma mera manipulação? Ou existe uma arte da interpretação que conduz a outros recursos e abre a possibilidade de usar o discurso como oposição à dominação?

C) Existe algum modo de resistir à sociedade disciplinar além de compreender como ela funciona e de tentar frustrá-la sempre que possível? Existe um modo de tornar a resistência positiva, isto é, de dirigir-se para uma "nova economia dos corpos e prazeres"?

O poder

A) O poder, na obra de Foucault, funciona como um conceito que tenta compreender como as práticas sociais operam, sem cair numa teoria tradicional da história. Porém, o estatuto deste conceito é altamente problemático. Sem dúvida, o poder, para Foucault, não funciona como uma base metafísica. Mas, se o poder é compreendido a partir de um certo "nominalismo", em que sentido ele pode servir como princípio explicativo?

B) A genealogia da verdade e a do corpo recuaram muito na nossa história cultural. Deve a genealogia do poder operar tal recuo histórico? Em caso afirmativo, como? Em caso negativo, por que não?

C) O que é o poder? Ele não pode ser uma força meramente externa que organiza interações locais; nem pode ser reduzido à totalidade das interações individuais, dada a sua importância na produção de interação e de indivíduos. Ademais, se deve ser uma noção útil, alguma coisa específica tem que ser dita a respeito de seu estatuto. Como pode ser o poder, ao mesmo tempo, um princípio produtivo nas práticas, e um mero princípio heurístico usado para conferir às mesmas uma inteligibilidade retroativa?

Apêndice

O Sujeito e o Poder

Michel Foucault

I

Por que estudar o poder: a questão do sujeito*

As idéias que eu gostaria de discutir aqui não representam nem uma teoria nem uma metodologia.

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise.

Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos.

O primeiro é o modo da investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, como, por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale*,¹ na filologia e na lingüística. Ou, ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia.

Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de "práticas divisoras". O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Este processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os "bons meninos".

1 Em francês, no original (N. do T.).

* Este texto foi escrito em inglês por Michel Foucault.

Finalmente, tentei estudar — meu trabalho atual — o modo pelo qual um ser humano torna-se um sujeito. Por exemplo, eu escolhi o domínio da sexualidade — como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de “sexualidade”.

Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa.

É verdade que me envolvi bastante com a questão do poder. Pareceu-me que, enquanto o sujeito humano é colocado em relações de produção e de significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas. Ora, pareceu-me que a história e a teoria econômica forneciam um bom instrumento para as relações de produção e que a lingüística e a semiótica ofereciam instrumentos para estudar as relações de significação; porém, para as relações de poder, não temos instrumentos de trabalho. O único recurso que temos são os modos de pensar o poder com base nos modelos legais, isto é: o que legitima o poder? Ou então, modos de pensar o poder de acordo com um modelo institucional, isto é: o que é o Estado?

Era, portanto, necessário estender as dimensões de uma definição de poder se quiséssemos usá-la ao estudar a objetivação do sujeito.

Será preciso uma teoria do poder? Uma vez que uma teoria assume uma objetivação prévia, ela não pode ser afirmada como uma base para um trabalho analítico. Porém, este trabalho analítico não pode proceder sem uma conceituação dos problemas tratados, conceituação esta que implica um pensamento crítico — uma verificação constante.

A primeira coisa a verificar é o que eu deveria chamar de “necessidades conceituais”. Eu compreendo que a conceituação não deveria estar fundada numa teoria do objeto — o objeto conceituado não é o único critério de uma boa conceituação. Temos que conhecer as condições históricas que motivam nossa conceituação. Necessitamos de uma consciência histórica da situação presente.

A segunda coisa a ser verificada é o tipo de realidade com a qual estamos lidando.

Certa vez, um escritor expressou, num jornal francês bem conhecido, sua surpresa: “Por que a noção de poder é discutida por tantas pessoas hoje em dia? Trata-se de um tema tão importante? É ela tão independente que pode ser discutida sem se levar em consideração outros problemas?”

A surpresa deste escritor me surpreende. Não acredito que esta questão tenha sido levantada pela primeira vez no século XX. De qualquer maneira, não se trata, para nós, apenas de uma questão teórica, mas de uma parte de nossa experiência. Gostaria de mencionar duas “formas patológicas” — aquelas duas “doenças do poder” — o fascismo e o estalinismo. Uma das numerosas razões pelas quais elas são, para nós, tão perturbadoras é que, apesar de sua singularidade histórica, elas não são originais. Elas

utilizam e expandem mecanismos já presentes na maioria das sociedades. Mais do que isto: apesar de sua própria loucura interna, utilizaram amplamente as idéias e os artifícios de nossa racionalidade política.

O que necessitamos é de uma nova economia das relações de poder — entendendo-se *economia* num sentido teórico e prático. Em outras palavras: desde Kant, o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência; porém, ao mesmo tempo — isto é, desde o desenvolvimento do Estado moderno e da gestão política da sociedade —, o papel da filosofia é também vigiar os excessivos poderes da racionalidade política. O que é, aliás, uma expectativa muito grande .

Todos têm consciência de tais fatos tão banais. Porém, o fato de serem banais não significa que não existam. O que temos que fazer com eles é descobrir — ou tentar descobrir — que problema específico e talvez original a eles se relaciona.

A relação entre a racionalização e os excessos do poder político é evidente. E não deveríamos precisar esperar pela burocracia ou pelos campos de concentração para reconhecer a existência de tais relações. Mas o problema é: o que fazer com um fato tão evidente?

Devemos julgar a razão? Em minha opinião, nada seria mais estéril. Primeiro, porque o campo a ser trabalhado não tem nada a ver com a culpa ou a inocência. Segundo, porque não tem sentido referir-se à razão como uma entidade contrária à não-razão. Por último, porque tal julgamento nos condenaria a representar o papel arbitrário e enfadonho do racionalista ou do irracionalista.

Devemos investigar este tipo de racionalismo que parece específico da cultura moderna e que se origina na *Aufklärung*?² Acredito que esta foi a abordagem de alguns membros da Escola de Frankfurt. Meu objetivo, contudo, não é iniciar uma discussão em seus trabalhos, apesar de serem, na maior parte, importantes e valiosos. Ao contrário, eu sugeriria uma outra forma de investigação das relações entre a racionalização e o poder.

Seria mais sábio não considerarmos como um todo a racionalização da sociedade ou da cultura, mas analisá-la como um processo em vários campos, cada um dos quais com uma referência a uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade etc.

Considero a palavra *racionalização* perigosa. O que devemos fazer é analisar racionalidades específicas mais do que evocar constantemente o progresso da racionalização em geral.

A despeito da *Aufklärung* ter sido uma fase muito importante da nossa história e do desenvolvimento da tecnologia política, acredito termos que nos

2 Em alemão no original (N. do T.).

referir a processos muito mais remotos se quisermos compreender como fomos capturados em nossa própria história.

Gostaria de sugerir uma outra forma de prosseguir em direção a uma nova economia das relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente, e que implica relações mais estreitas entre a teoria e a prática. Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar uma outra metáfora, ela consiste em usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias.

Por exemplo, para descobrir o que significa, na nossa sociedade, a sanidade, talvez devêssemos investigar o que ocorre no campo da insanidade; e o que se compreende por legalidade, no campo da ilegalidade. E, para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações.

Para começar, tomemos uma série de oposições que se desenvolveram nos últimos anos: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre os modos de vida das pessoas.

Não basta afirmar que estas são lutas antiautoritárias; devemos tentar definir mais precisamente o que elas têm em comum.

1) São lutas "transversais"; isto é, não são limitadas a um país. Sem dúvida, desenvolvem-se mais facilmente e de forma mais abrangente em certos países, porém não estão confinadas a uma forma política e econômica particular de governo.

2) O objetivo destas lutas são os efeitos de poder enquanto tal. Por exemplo, a profissão médica não é criticada essencialmente por ser um empreendimento lucrativo, porém, porque exerce, um poder sem controle, sobre os corpos das pessoas, sua saúde, sua vida e morte.

3) São lutas "imediatas" por duas razões. Em tais lutas, criticam-se as instâncias de poder que lhes são mais próximas, aquelas que exercem sua ação sobre os indivíduos. Elas não objetivam o "inimigo mor", mas o inimigo imediato. Nem esperam encontrar uma solução para seus problemas no futuro (isto é, liberações, revoluções, fim da luta de classe). Em relação a uma escala teórica de explicação ou uma ordem revolucionária que polariza o historiador, são lutas anárquicas.

Porém, estes não são seus aspectos mais originais; os que se seguem me parecem mais específicos:

4) São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo

que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo.

Estas lutas não são exatamente nem a favor nem contra o "indivíduo"; mais que isto, são batalhas contra o "governo da individualização".

5) São uma oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação: lutas contra os privilégios do saber. Porém, são também uma oposição ao segredo, à deformação e às representações mistificadoras impostas às pessoas.

Não há nada de "cientificista" nisto (ou seja, uma crença dogmática no valor do saber científico), nem é uma recusa cética ou relativista de toda verdade verificada. O que é questionado é a maneira pela qual o saber circula e funciona, suas relações com o poder. Em resumo, o *régime du savoir*.³

6) Finalmente, todas estas lutas contemporâneas giram em torno da questão: quem somos nós? Elas são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos.

Em suma, o principal objetivo destas lutas é atacar, não tanto "tal ou tal" instituição de poder ou grupo ou elite ou classe, mas, antes, uma técnica, uma forma de poder.

Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a.

Geralmente, pode-se dizer que existem três tipos de lutas: contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão). Acredito que na história podemos encontrar muitos exemplos destes três tipos de lutas sociais, isoladas umas das outras ou misturadas entre si. Porém, mesmo quando estão misturadas, uma delas, na maior parte do tempo, prevalece. Por exemplo, nas sociedades feudais, as lutas

3 Em francês no original (N. do T.).

contra as formas de dominação étnica ou social prevaleciam, mesmo que a exploração econômica possa ter sido muito importante como uma das causas de revolta.

No século XIX, a luta contra a exploração surgiu em primeiro plano.

E, atualmente, a luta contra as formas de sujeição — contra a submissão da subjetividade — está se tornando cada vez mais importante, a despeito de as lutas contra as formas de dominação e exploração não terem desaparecido. Muito pelo contrário.

Eu suponho que não é a primeira vez que a nossa sociedade se confrontou com este tipo de luta. Todos aqueles movimentos dos séculos XV e XVI, e que tiveram a Reforma como expressão e resultado máximos, poderiam ser analisados como uma grande crise da experiência ocidental da subjetividade, e como uma revolta contra o tipo de poder religioso e moral que deu forma, na Idade Média, a esta subjetividade. A necessidade de ter uma participação direta na vida espiritual, no trabalho de salvação, na verdade que repousa nas Escrituras — tudo isto foi uma luta por uma nova subjetividade.

Eu sei que objeções podem ser feitas. Podemos dizer que todos os tipos de sujeição são fenômenos derivados, que são meras conseqüências de outros processos econômicos e sociais: forças de produção, luta de classe e estruturas ideológicas que determinam a forma de subjetividade.

Sem dúvida, os mecanismos de sujeição não podem ser estudados fora de sua relação com os mecanismos de exploração e dominação. Porém, não constituem apenas o "terminal" de mecanismos mais fundamentais. Eles mantêm relações complexas e circulares com outras formas.

A razão pela qual este tipo de luta tende a prevalecer em nossa sociedade deve-se ao fato de que, desde o século XVI, uma nova forma política de poder se desenvolveu de modo contínuo. Esta nova estrutura política, como todos sabem, é o Estado. Porém, a maior parte do tempo, o Estado é considerado um tipo de poder político que ignora os indivíduos, ocupando-se apenas com os interesses da totalidade ou, eu diria, de uma classe ou um grupo dentre os cidadãos.

E isto é verdade. Mas eu gostaria de enfatizar o fato de que o poder do Estado (e esta é uma das razões da sua força) é uma forma de poder tanto individualizante quanto totalizadora. Acho que nunca, na história das sociedades humanas — mesmo na antiga sociedade chinesa —, houve, no interior das mesmas estruturas políticas, uma combinação tão astuciosa das técnicas de individualização e dos procedimentos de totalização.

Isto se deve ao fato de que o Estado moderno ocidental integrou, numa nova forma política, uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs. Podemos chamar esta tecnologia de poder pastoral.

Antes de mais nada, algumas palavras sobre este poder pastoral.

Dizia-se que o cristianismo havia gerado um código de ética fundamentalmente diferente daquele do mundo antigo. Em geral, enfatiza-se menos o fato de que ele propôs e ampliou as novas relações de poder no mundo antigo.

O cristianismo é a única religião a se organizar como uma Igreja. E como tal, postula o princípio de que certos indivíduos podem, por sua qualidade religiosa, servir a outros não como príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores e educadores, mas como pastores. Contudo, esta palavra designa uma forma muito específica de poder.

1) É uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação individual no outro mundo.

2) O poder pastoral não é apenas uma forma de poder que comanda; deve também estar preparado para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho. Portanto, é diferente do poder real que exige um sacrifício de seus súditos para salvar o trono.

3) É uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida.

4) Finalmente, esta forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os seus segredos mais íntimos. Implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la.

Esta forma de poder é orientada para a salvação (por oposição ao poder político). É oblativa (por oposição ao princípio da soberania); é individualizante (por oposição ao poder jurídico); é co-extensiva à vida e constitui seu prolongamento; está ligada à produção da verdade — a verdade do próprio indivíduo.

Mas podemos dizer que tudo isto faz parte da história; a pastoral, se não desapareceu, pelo menos perdeu a parte principal de sua eficácia.

Isto é verdade, mas suponho que deveríamos distinguir dois aspectos do poder pastoral — por um lado, a institucionalização eclesiástica, que desapareceu ou pelo menos perdeu sua força desde o século XVIII, e, por outro, sua função, que se ampliou e se multiplicou fora da instituição eclesiástica.

Um fenômeno importante ocorreu no século XVIII — uma nova distribuição, uma nova organização deste tipo de poder individualizante.

Não acredito que devêssemos considerar o “Estado moderno” como uma entidade que se desenvolveu acima dos indivíduos, ignorando o que eles são e até mesmo sua própria existência, mas, ao contrário, como uma estrutura muito sofisticada, na qual os indivíduos podem ser integrados sob uma condição: que a esta individualidade se atribuisse uma nova forma, submetendo-a a um conjunto de modelos muito específicos.

De certa forma, podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral.

Algumas palavras mais sobre este poder pastoral.

1) Podemos observar uma mudança em seu objetivo. Já não se trata mais de uma questão de dirigir o povo para a sua salvação no outro mundo, mas, antes, assegurá-la neste mundo. E, neste contexto, a palavra *salvação* tem diversos significados: saúde, bem-estar (isto é, riqueza suficiente, padrão de vida), segurança, proteção contra acidentes. Uma série de objetivos "mundanos" surgiu dos objetivos religiosos da pastoral tradicional, e com mais facilidade, porque esta última, por várias razões, atribuiu-se alguns destes objetivos como acessório; temos apenas que pensar no papel da medicina e sua função de bem-estar assegurados, por muito tempo, pelas Igrejas católica e protestante.

2) Concomitantemente, houve um reforço da administração do poder pastoral. Às vezes, esta forma de poder era exercida pelo aparelho do Estado ou, pelo menos, por uma instituição pública como a polícia. (Não nos esqueçamos de que a força policial não foi inventada, no século XVIII, apenas para manter a lei e a ordem, nem para assistir os governos em sua luta contra seus inimigos, mas para assegurar a manutenção, a higiene, a saúde e os padrões urbanos, considerados necessários para o artesanato e o comércio.) Outras vezes, o poder se exercia através de empreendimentos privados, sociedades para o bem-estar, de benfeitores e, de um modo geral, de filantropos. Porém, as instituições antigas como a família eram igualmente mobilizadas, nesta época, para assumir funções pastorais. Também era exercido por estruturas complexas como a medicina, que incluíam as iniciativas privadas, com venda de serviços com base na economia de mercado, mas que incluíam instituições públicas como os hospitais.

3) Finalmente, a multiplicação dos objetivos e agentes do poder pastoral enfocava o desenvolvimento do saber sobre o homem em torno de dois pólos: um, globalizador e quantitativo, concernente à população; o outro, analítico, concernente ao indivíduo.

E isto implica que o poder do tipo pastoral, que durante séculos — por mais de um milênio — foi associado a uma instituição religiosa definida, ampliou-se subitamente por todo o corpo social; encontrou apoio numa multiplicidade de instituições. E, em vez de um poder pastoral e de um poder político, mais ou menos ligados um ao outro, mais ou menos rivais, havia uma "tática" individualizante que caracterizava uma série de poderes: da família, da medicina, da psiquiatria; da educação e dos empregadores.

No final do século XVIII, Kant escreveu, num jornal alemão — o *Berliner Monatschrift* —, um pequeno texto. O título era *Was heisst Aufklärung?* que foi por muito tempo, e ainda é, considerado um trabalho de pouca importância.

Porém, não posso deixar de achá-lo muito interessante e perturbador, visto que foi a primeira vez que um filósofo propôs, como uma tarefa

filosófica, a investigação não apenas do sistema metafísico ou dos fundamentos do conhecimento científico, mas um acontecimento histórico — um acontecimento recente e até mesmo contemporâneo.

Quando, em 1784, Kant perguntou: *Was heisst Aufklärung?*, ele queria dizer: o que está acontecendo neste momento? O que está acontecendo conosco? O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos?

Em outras palavras: o que somos, enquanto *Aufklärer*, enquanto parte do Iluminismo? Façamos uma comparação com a questão cartesiana: quem sou eu? Eu, enquanto sujeito único, mas universal e a-histórico — eu para Descartes é todo mundo, em todo lugar e a todo momento?

Kant, porém, pergunta algo mais: o que somos nós? num momento muito preciso da história. A questão de Kant aparece como uma análise de quem somos nós e do nosso presente.

Creio que este aspecto da filosofia adquiriu cada vez maior importância. Hegel, Nietzsche ...

O outro aspecto da “filosofia universal” não desapareceu. Mas a tarefa da filosofia como uma análise crítica de nosso mundo tornou-se algo cada vez mais importante. Talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento.

Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno.

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.

Como se exerce o poder?*

Para certas pessoas, interrogar-se sobre o “como” do poder seria limitar-se a descrever seus efeitos, sem nunca relacioná-los nem a causas nem a uma natureza. Seria fazer deste poder uma substância misteriosa que, sem dúvida, se evita interrogar em si mesma, por preferir não “colocá-la em questão”. Neste mecanismo, que não se explicita racionalmente, suspeita-se de um fatalismo. Mas sua desconfiança não nos mostra que elas supõem que o poder é algo que existe com sua origem, sua natureza e suas manifestações?

* Este texto foi traduzido do original em francês. (N. do T.)

Se provisoriamente atribuo um certo privilégio à questão do “como”, não é que eu deseje eliminar a questão do quê e do porquê. É para colocá-las de outro modo; ou melhor: para saber se é legítimo imaginar um “poder” que reúne um quê, um porquê, e um como. *Grosso modo*, eu diria que começar a análise pelo “como” é introduzir a suspeita de que o “poder” não existe; é perguntar-se, em todo caso, a que conteúdos significativos podemos visar quando usamos este termo majestoso, globalizante e substantificador; é desconfiar que deixamos escapar um conjunto de realidades bastante complexo, quando engatinhamos indefinidamente diante da dupla interrogação: “O que é o poder? De onde vem o poder?” A pequena questão, direta e empírica: “Como isto acontece?”, não tem por função denunciar como fraude uma “metafísica” ou uma “ontologia” do poder; mas tentar uma investigação crítica sobre a temática do poder.

1. “Como” não no sentido de “Como se manifesta?”, mas “Como se exerce?”, “Como acontece quando os indivíduos exercem, como se diz, seu poder sobre os outros?”

Deste “poder” é necessário distinguir, primeiramente, aquele que exercemos sobre as coisas e que dá a capacidade de modificá-las, utilizá-las, consumi-las ou destruí-las — um poder que remete a aptidões diretamente inscritas no corpo ou mediatizadas por dispositivos instrumentais. Digamos que, neste caso, trata-se de “capacidade”. O que caracteriza, por outro lado, o “poder” que analisamos aqui, é que ele coloca em jogo relações entre indivíduos (ou entre grupos). Pois não devemos nos enganar: se falamos do poder das leis, das instituições ou das ideologias, se falamos de estruturas ou de mecanismos de poder, é apenas na medida em que supomos que “alguns” exercem um poder sobre os outros. O termo “poder” designa relações entre “parceiros” (entendendo-se por isto não um sistema de jogo, mas apenas — e permanecendo, por enquanto, na maior generalidade — um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas às outras).

É necessário distinguir também as relações de poder das relações de comunicação que transmitem uma informação através de uma língua, de um sistema de signos ou de qualquer outro meio simbólico. Sem dúvida, comunicar é sempre uma certa forma de agir sobre o outro ou os outros. Porém, a produção e a circulação de elementos significantes podem perfeitamente ter por objetivo ou por conseqüências efeitos de poder, que não são simplesmente um aspecto destas. Passando ou não por sistemas de comunicação, as relações de poder têm sua especificidade.

“Relações de poder”, “relações de comunicação”, “capacidades objetivas” não devem, então, ser confundidas. O que não significa que se trata de três domínios separados; e que haveria, de um lado, o domínio das

coisas, da técnica finalizada, do trabalho e da transformação do real; e, do outro, o dos signos, da comunicação, da reciprocidade e da fabricação do sentido; enfim, o da dominação dos meios de coação, de desigualdade e de ação dos homens sobre os homens.⁴ Trata-se de três tipos de relação que, de fato, estão sempre imbricados uns nos outros, apoiando-se reciprocamente e servindo-se mutuamente de instrumento. A aplicação de capacidade objetiva, nas suas formas mais elementares, implica relações de comunicação (seja de informação prévia, ou de trabalho dividido); liga-se também a relações de poder (seja de tarefas obrigatórias, de gestos impostos por uma tradição ou um aprendizado, de subdivisões ou de repartição mais ou menos obrigatória do trabalho). As relações de comunicação implicam atividades finalizadas (mesmo que seja apenas a “correta” operação dos elementos significantes) e induzem efeitos de poder pelo fato de modificarem o campo de informação dos parceiros. Quanto às relações de poder propriamente ditas, elas se exercem por um aspecto extremamente importante através da produção e da troca de signos; e também não são dissociáveis das atividades finalizadas, seja daquelas que permitem exercer este poder (como as técnicas de adestramento, os procedimentos de dominação, as maneiras de obter obediência), seja daquelas que recorrem, para se desdobrarem, a relações de poder (assim na divisão do trabalho e na hierarquia das tarefas).

Sem dúvida, a coordenação entre estes três tipos de relação não é uniforme nem constante. Não há, numa sociedade dada, um tipo geral de equilíbrio entre as atividades finalizadas, os sistemas de comunicação e as relações de poder. Há, antes, diversas formas, diversos lugares, diversas circunstâncias ou ocasiões em que estas inter-relações se estabelecem sobre um modelo específico. Porém, há também “blocos” nos quais o ajuste das capacidades, os feixes de comunicação e as relações de poder constituem sistemas regulados e concordes. Seja, por exemplo, uma instituição escolar: sua organização espacial, o regulamento meticuloso que rege sua vida interior, as diferentes atividades aí organizadas, os diversos personagens que aí vivem e se encontram, cada um com uma função, um lugar, um rosto bem definido — tudo isto constitui um “bloco” de capacidade-comunicação-poder. A atividade que assegura o aprendizado e a aquisição de aptidões ou de tipos de comportamento aí se desenvolve através de todo um conjunto de comunicações reguladas (lições, questões e respostas, ordens, exortações, signos codificados de obediência, marcas diferenciais do “valor” de cada um e dos níveis de saber) e através de toda uma série de procedimentos de poder (enclausuramento, vigilância, recompensa e punição, hierarquia piramidal).

4 Quando Habermas distingue dominação, comunicação e atividade finalizada, ele não vê aí, acredito, três domínios diferentes, mas três “transcendentais”.

Estes blocos onde a aplicação de capacidades técnicas, o jogo das comunicações e as relações de poder estão ajustados uns aos outros, segundo fórmulas refletidas, constituem aquilo que podemos chamar, alargando um pouco o sentido da palavra, de “disciplinas”. A análise empírica de certas disciplinas — de sua constituição histórica — apresenta, por isto mesmo, um certo interesse. Primeiramente, porque as disciplinas mostram, segundo esquemas artificialmente claros e decantados, a maneira pela qual os sistemas de finalidade objetiva, de comunicações e de poder podem se articular uns sobre os outros. Porque eles mostram também diferentes modelos de articulação ora com proeminência das relações de poder e de obediência (como nas disciplinas de tipo monástico ou de tipo penitenciário), ora com proeminência das atividades finalizadas (como nas disciplinas das oficinas ou dos hospitais); ora com a proeminência das relações de comunicação (como nas disciplinas de aprendizagem); como também com uma saturação dos três tipos de relação (como talvez na disciplina militar, onde uma pletora de signos marca, até a redundância, relações de poder fechadas e cuidadosamente calculadas para proporcionar um certo número de efeitos técnicos).

E aquilo que se deve compreender por disciplinarização das sociedades, a partir do século XVIII na Europa, não é, sem dúvida, que os indivíduos que dela fazem parte se tornem cada vez mais obedientes, nem que elas todas comecem a se parecer com casernas, escolas ou prisões; mas que se tentou um ajuste cada vez mais controlado — cada vez mais racional e econômico — entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder.

Abordar o tema do poder através de uma análise do “como” é, então, operar diversos deslocamentos críticos com relação à suposição de um “poder” fundamental. É tomar por objeto de análise *relações de poder* e não um poder; *relações de poder* que são distintas das capacidades objetivas assim como das relações de comunicação; *relações de poder*, enfim, que podemos perceber na diversidade de seu encadeamento com estas capacidades e estas relações.

2. *Em que consiste a especificidade das relações de poder?*

O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre “parceiros” individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros. O que quer dizer, certamente, que não há algo como o “poder” ou “do poder” que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por “uns” sobre os “outros”; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparsa que se apóia sobre estruturas permanentes.

Isto quer dizer também que o poder não é da ordem do consentimento; ele não é, em si mesmo, renúncia a uma liberdade, transferência de direito, poder de todos e de cada um delegado a alguns (o que não impede que o consentimento possa ser uma condição para que a relação de poder exista e se mantenha); a relação de poder pode ser o efeito de um consentimento anterior ou permanente; ela não é, em sua própria natureza, a manifestação de um consenso.

Será que isto quer dizer que é necessário buscar o caráter próprio às relações de poder do lado de uma violência que seria sua forma primitiva, o segredo permanente e o último recurso — aquilo que aparece em última instância como sua verdade, quando coagido a tirar a máscara e a se mostrar tal qual é? De fato, aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes. Uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas; ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto de si, outro pólo senão aquele da passividade; e, se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la. Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que “o outro” (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de posturas, reações, efeitos, invenções possíveis.

O funcionamento das relações de poder, evidentemente, não é uma exclusividade do uso da violência mais do que da aquisição dos consentimentos; nenhum exercício de poder pode, sem dúvida, dispensar um ou outro e freqüentemente os dois ao mesmo tempo. Porém, se eles são seus instrumentos ou efeitos, não constituem, contudo, seu princípio ou sua natureza. O exercício do poder pode perfeitamente suscitar tanta aceitação quanto se queira: pode acumular as mortes e abrigar-se sob todas as ameaças que ele possa imaginar. Ele não é em si mesmo uma violência que, às vezes, se esconderia, ou um consentimento que, implicitamente, se reconduziria. Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações.

O termo “conduta”, apesar de sua natureza equívoca, talvez seja um daqueles que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se

comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo”. Devemos deixar para este termo a significação bastante ampla que tinha no século XVI. Ele não se referia apenas às estruturas políticas e à gestão dos Estados; mas designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ele não recobria apenas formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica; mas modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos. Governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros. O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular — nem guerreiro nem jurídico — que é o governo.

Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo “governo” dos homens, uns pelos outros — no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” — entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. Não há relação de poder onde as determinações estão saturadas — a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de coação) — mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar. Não há, portanto, um confronto entre poder e liberdade, numa relação de exclusão (onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: neste jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua precondição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstrairse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente.

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. O problema central do poder não é o da “servidão voluntária” (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, “provocando-a” incessantemente, encontra-se a recalitrância do querer e a intransigência da liberdade. Mais do que um “antagonismo”

essencial, seria melhor falar de um “agonismo”⁵ — de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação permanente.

3. Como analisar a relação de poder?

Podemos, ou melhor, eu diria que é perfeitamente legítimo analisá-la em instituições bem determinadas; estas últimas constituindo um observatório privilegiado para as atingir — diversificadas, concentradas, ordenadas e levadas, parece, ao seu mais alto grau de eficácia; numa primeira abordagem, é aí que podemos pretender ver aparecer a forma e a lógica de seus mecanismos elementares. Contudo, a análise das relações de poder nos espaços institucionais fechados apresenta alguns inconvenientes. Primeiramente, o fato de uma parte importante dos mecanismos operados por uma instituição ser destinada a assegurar sua própria conservação apresenta o risco de decifrar, sobretudo nas relações de poder “intra-institucionais”, funções essencialmente reprodutoras. Em segundo lugar, ao analisarmos as relações de poder a partir das instituições, nos expomos de nelas buscar a explicação e a origem daquelas; quer dizer, em suma, de explicar o poder pelo poder. Enfim, na medida em que as instituições agem essencialmente através da colocação de dois elementos em jogo: regras (explícitas ou silenciosas) e um aparelho, corremos o risco de privilegiar exageradamente um ou outro na relação de poder e, assim, de ver nestas apenas modulações da lei e da coerção.

Não se trata de negar a importância das instituições na organização das relações de poder. Mas de sugerir que é necessário, antes, analisar as instituições a partir das relações de poder, e não o inverso; e que o ponto de apoio fundamental destas, mesmo que elas se incorporem e se cristalizem numa instituição, deve ser buscado aquém.

Retomemos a definição segundo a qual o exercício do poder seria uma maneira para alguns de estruturar o campo de ação possível dos outros. Deste modo, o que seria próprio a uma relação de poder é que ela seria um modo de ação sobre ações. O que quer dizer que as relações de poder se enraizam profundamente no nexo social; e que elas não reconstituem acima da “sociedade” uma estrutura suplementar com cuja obliteração radical pudéssemos talvez sonhar. Viver em sociedade é, de qualquer maneira, viver

5 O neologismo usado por Foucault está baseado na palavra grega *ἀγώνισμα* que significa “um combate”.

O termo sugeriria, portanto, um combate físico no qual os opositores desenvolvem uma estratégia de reação e de injúrias mútuas, como se estivessem em uma sessão de luta.

de modo que seja possível a alguns agirem sobre a ação dos outros. Uma sociedade "sem relações de poder" só pode ser uma abstração. O que, diga-se de passagem, torna ainda mais necessária, do ponto de vista político, a análise daquilo que elas são numa dada sociedade, de sua formação histórica, daquilo que as torna sólidas ou frágeis, das condições que são necessárias para transformar umas, abolir as outras. Pois, dizer que não pode existir sociedade sem relação de poder não quer dizer nem que aquelas que são dadas são necessárias, nem que de qualquer modo o "poder" constitua, no centro das sociedades, uma fatalidade incontornável; mas que a análise, a elaboração, a retomada da questão das relações de poder, e do "agonismo" entre relações de poder e intransitividade da liberdade, é uma tarefa política incessante; e que é exatamente esta a tarefa política inerente a toda existência social.

Concretamente, a análise das relações de poder exige que estebeçamos alguns pontos:

1. *O sistema das diferenciações* que permitem agir sobre a ação dos outros: diferenças jurídicas ou tradicionais de estatuto e de privilégio; diferenças econômicas na apropriação das riquezas e dos bens; diferenças de lugar nos processos de produção; diferenças lingüísticas ou culturais; diferenças na habilidade e nas competências etc. Toda relação de poder opera diferenciações que são, para ela, ao mesmo tempo, condições e efeitos.
2. *O tipo de objetivos* perseguidos por aqueles que agem sobre a ação dos outros: manutenção de privilégios, acúmulo de lucros, operacionalidade da autoridade estatutária, exercício de uma função ou de uma profissão.
3. *As modalidades instrumentais*: de acordo com o fato de que o poder se exerce pela ameaça das armas, dos efeitos da palavra, através das disparidades econômicas, por mecanismos mais ou menos complexos de controle, por sistemas de vigilância, com ou sem arquivos, segundo regras explícitas ou não, permanentes ou modificáveis, com ou sem dispositivos materiais etc.
4. *As formas de institucionalização*: estas podem misturar dispositivos tradicionais, estruturas jurídicas, fenômenos de hábito ou de moda (como vemos nas relações de poder que atravessam a instituição familiar); elas podem também ter a aparência de um dispositivo fechado sobre si mesmo com seus lugares específicos, seus regulamentos próprios, suas estruturas hierárquicas cuidadosamente traçadas, e uma relativa autonomia funcional (como nas instituições escolares ou militares); podem também formar sistemas muito complexos, dotados de aparelhos múltiplos, como no caso do Estado que tem por função constituir o invólucro geral, a instância de controle global, o princípio de regulação e, até certo ponto também, de distribuição de todas as relações de poder num conjunto social dado.
5. *Os graus de racionalização*: o funcionamento das relações de poder como ação sobre um campo de possibilidade pode ser mais ou menos elaborado em

função da eficácia dos instrumentos e da certeza do resultado (maior ou menor refinamento tecnológico no exercício do poder) ou, ainda, em função do custo eventual (seja do "custo" econômico dos meios utilizados, ou do custo em termos de reação constituído pelas resistências encontradas). O exercício do poder não é um fato bruto, um dado institucional, nem uma estrutura que se mantém ou se quebra: ele se elabora, se transforma, se organiza, se dota de procedimentos mais ou menos ajustados.

Eis por que a análise das relações de poder numa sociedade não pode se prestar ao estudo de uma série de instituições, nem sequer ao estudo de todas aquelas que mereceriam o nome de "política". As relações de poder se enraizam no conjunto da rede social. Isto não significa, contudo, que haja um princípio de poder, primeiro e fundamental, que domina até o menor elemento da sociedade; mas que há, a partir desta possibilidade de ação sobre a ação dos outros (que é co-extensiva a toda relação social), múltiplas formas de disparidade individual, de objetivos, de determinada aplicação do poder sobre nós mesmos e sobre os outros, de institucionalização mais ou menos setorial ou global, organização mais ou menos refletida, que definem formas diferentes de poder. As formas e os lugares de "governo" dos homens uns pelos outros são múltiplos numa sociedade: superpõem-se, entrecruzam-se, limitam-se e anulam-se, em certos casos, e reforçam-se em outros. É certo que o Estado nas sociedades contemporâneas não é simplesmente uma das formas ou um dos lugares — ainda que seja o mais importante — de exercício do poder, mas que, de um certo modo, todos os outros tipos de relação de poder a ele se referem. Porém, não porque cada um dele derive. Mas, antes, porque se produziu uma estalização contínua das relações de poder (apesar de não ter tomado a mesma forma na ordem pedagógica, judiciária, econômica, familiar). Ao nos referirmos ao sentido restrito da palavra "governo", poderíamos dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado.

4. Relações de poder e relações estratégicas

A palavra estratégia é correntemente empregada em três sentidos. Primeiramente, para designar a escolha dos meios empregados para se chegar a um fim; trata-se da racionalidade empregada para atingirmos um *objetivo*. Para designar a maneira pela qual um parceiro, num jogo dado, age em função daquilo que ele pensa dever ser a ação dos outros, e daquilo que ele acredita que os outros pensarão ser a dele; em suma, a maneira pela qual tentamos ter uma *vantagem sobre o outro*. Enfim, para designar o conjunto dos procedimentos utilizados num confronto para privar o adversário dos seus meios de combate e reduzi-lo a renunciar à luta; trata-se, então, dos meios destinados a obter a *vitória*. Estas três significações se reúnem nas situações

de conforto — guerra ou jogo — onde o objetivo é agir sobre um adversário de tal modo que a luta lhe seja impossível. A estratégia se define então pela escolha das soluções “vencedoras”. Porém, é necessário ter em mente que se trata de um tipo bem particular de situação; e que há outros em que se deve manter a distinção entre os diferentes sentidos da palavra estratégia.

Ao nos referirmos ao primeiro sentido indicado, podemos chamar “estratégia de poder” ao conjunto dos meios operados para fazer funcionar ou para manter um dispositivo de poder. Podemos também falar de estratégia própria às relações de poder na medida em que estas constituem modos de ação sobre a ação possível, eventual, suposta dos outros. Podemos então decifrar em termos de “estratégias” os mecanismos utilizados nas relações de poder. Porém, o ponto mais importante é evidentemente a relação entre relações de poder e estratégias de confronto. Pois, se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma “insubmissão” e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir. Elas constituem reciprocamente uma espécie de limite permanente, de ponto de inversão possível. Uma relação de confronto encontra seu termo, seu momento final (e a vitória de um dos dois adversários) quando o jogo das reações antagônicas é substituído por mecanismos estáveis pelos quais um dentre eles pode conduzir de maneira bastante constante e com suficiente certeza a conduta dos outros; para uma relação de confronto, desde que não se trate de luta de morte, a fixação de uma relação de poder constitui um alvo — ao mesmo tempo seu completamento e sua própria suspensão. E, em troca, para uma relação de poder, a estratégia de luta constitui, ela também, uma fronteira: aquela onde a indução calculada das condutas dos outros não pode mais ultrapassar a réplica de sua própria ação. Como não poderia haver relações de poder sem pontos de insubmissão que, por definição, lhe escapam, toda intensificação e toda extensão das relações de poder para submetê-los conduzem apenas aos limites do exercício do poder; este encontra então sua finalidade seja num tipo de ação que reduz o outro à impotência total (uma “vitória” sobre o adversário substitui o exercício do poder), seja numa transformação daqueles que são governados em adversários. Em suma, toda estratégia de confronto sonha em tornar-se relação de poder; e toda relação de poder inclina-se, tanto ao seguir sua própria linha de desenvolvimento quanto ao se deparar com resistências frontais, a tornar-se estratégia vencedora.

De fato, entre relação de poder e estratégia de luta, existe atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua. A cada instante, a relação de poder pode tornar-se, e em certos pontos se torna, um confronto entre adversários. A cada instante também as relações de adversidade, numa

sociedade, abrem espaço para o emprego de mecanismos de poder. Instabilidade, portanto, que faz com que os mesmos processos, os mesmos acontecimentos, as mesmas transformações possam ser decifrados tanto no interior de uma história das lutas quanto na história das relações e dos dispositivos de poder. Não serão nem os mesmos elementos significativos, nem os mesmos encadeamentos, nem os mesmos tipos de inteligibilidade que aparecerão, apesar de se referirem a um mesmo tecido histórico e apesar de que cada uma das duas análises deve remeter à outra. E é justamente a interferência das duas leituras que faz aparecer estes fenômenos fundamentais de “dominação” que a história apresenta em grande parte das sociedades humanas. A dominação é uma estrutura global de poder cujas ramificações e conseqüências podemos, às vezes, encontrar, até na trama mais tênue da sociedade; porém, e ao mesmo tempo, é uma situação estratégica mais ou menos adquirida e solidificada num conjunto histórico de longa data entre adversários. Pode perfeitamente acontecer que um fato de dominação seja apenas a transcrição de um dos mecanismos de poder de uma relação de confronto e de suas conseqüências (uma estrutura política derivada de uma invasão); também pode ocorrer que uma relação de luta entre dois adversários seja o efeito do desenvolvimento das relações de poder com os conflitos e as clivagens que ela encadeia. Porém, o que torna a dominação de um grupo, de uma casta ou de uma classe, e as resistências ou as revoltas às quais ela se opõe um fenômeno central na história das sociedades é o fato de manifestarem, numa forma global e maciça, na escala do corpo social inteiro, a integração das relações de poder com as relações estratégicas e seus efeitos de encadeamento recíproco.

Apêndice da 2ª edição

Michel Foucault Entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow

Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho

O que se segue é o resultado de uma série de reuniões de trabalho com Michel Foucault ocorridas em Berkeley, em abril de 1983. Apesar de termos conservado o formato da entrevista, o material foi reeditado em colaboração com Foucault. Devemos enfatizar que Foucault permitiu-nos, generosamente, publicar estas formulações preliminares, que são o produto de entrevistas orais de conversas informais em inglês e portanto sem a precisão e a forma acadêmica encontradas nos textos escritos de Foucault.

História do projeto

- O primeiro volume de *História da Sexualidade* foi publicado em 1976 e nenhum outro volume apareceu desde então. O senhor ainda pensa que compreender a sexualidade é fundamental para a compreensão de quem somos nós?

Michel Foucault - Devo confessar que estou muito mais interessado nos problemas sobre as técnicas de si e coisas deste tipo do que propriamente em sexo ... sexo é chato.

- Parece que os gregos também não estavam interessados.

M.F. - Não, eles não se interessavam muito por sexo. Não era uma grande preocupação. Comparem, por exemplo, o que eles dizem sobre a alimentação e a dieta. Acho que é realmente muito interessante ver o movimento, o lentíssimo movimento, no sentido de privilegiar a alimentação, que era superestimada na Grécia, até o interesse no sexo. No início da era cristã, a

alimentação era muito mais importante do que o sexo. Por exemplo, nas regras para os monges, o problema era alimento, alimento, alimento. Então você pode ver uma lenta mudança, durante a Idade Média, quando eles estavam numa espécie de equilíbrio ... e depois, no século XVII, foi o sexo que prevaleceu.

- Contudo, o volume II da *História da Sexualidade, Uso dos Prazeres*, preocupa-se quase que exclusivamente com a sexualidade.

M.F. - Sim. Uma das várias razões pelas quais eu tive tanta dificuldade com este livro foi que primeiro eu escrevi um livro sobre sexo, que abandonei. Então eu escrevi um livro sobre a noção e as técnicas de si, o sexo desapareceu, e pela terceira vez fui obrigado a reescrever um livro em que tentei manter o equilíbrio entre um e outro.

Veja bem, o que eu tentei fazer no volume II de *História da Sexualidade* foi mostrar que temos quase os mesmos códigos restritivos e de proibições desde o século IV a.C., nos moralistas e médicos, até o começo do Império Romano. Porém, acho que a maneira pela qual eles integram estas proibições em relação a si é completamente diferente. Eu não acredito que se possa encontrar qualquer normalização, por exemplo, na ética dos estóicos. O motivo, penso, é que o principal objetivo deste tipo de ética era estético. Primeiro, este tipo de ética era apenas um problema de escolha pessoal. Segundo, era reservado a poucas pessoas da população; não era uma questão de fornecer um modelo de comportamento para todos. Tratava-se de uma escolha pessoal para uma pequena elite. A razão para esta escolha era o desejo de viver uma vida bela, e de deixar, como legado, uma existência bela. Eu não acredito que possamos dizer que este tipo de ética tenha sido uma tentativa de normalizar a população.

A continuidade dos temas desta ética é algo muito surpreendente, porém, eu penso que por trás, acima desta continuidade, havia algumas mudanças, que eu tentei compreender.

- Então, o equilíbrio em seu trabalho passou do estudo da sexualidade para o das técnicas de si?

M.F. - Eu me pergunto o que era a tecnologia de si antes do cristianismo, ou de onde veio a tecnologia de si cristã, e que tipo de ética sexual era característica da cultura antiga. E, então, fui obrigado, depois de terminar *As Confissões da Carne*, o livro sobre o cristianismo, a reexaminar o que eu havia afirmado na introdução de *Uso dos Prazeres* sobre a suposta ética pagã, pois o que eu havia dito sobre esta eram apenas clichês emprestados de textos secundários. E, aí, descobri, primeiro, que esta ética pagã não era absolutamente liberal, tolerante etc., conforme eu supunha; segundo, que a maioria dos temas sobre a austeridade cristã estava muito claramente presente, quase que desde o início, mas que, também, na cultura pagã, o principal problema não eram as regras de autoridade, porém, sobretudo, as técnicas de si.

Ao ler Sêneca, Plutarco e todas essas pessoas, descobri que havia uma grande quantidade de problemas sobre o si, sobre a ética de si, a tecnologia de si, e tive a idéia de escrever um livro composto de um conjunto de outros estudos, textos sobre certos aspectos da antiga tecnologia de si pagã.

- Qual é o título?

M.F. - *Cuidado de Si*. Então, na série sobre a sexualidade: o primeiro é *Uso dos Prazeres*, e neste livro há um capítulo sobre a tecnologia de si, já que considero impossível compreender claramente o que era a ética sexual grega sem relacioná-la a esta tecnologia de si. Então, o segundo volume da mesma série, *As Confissões da Carne*, lida com as tecnologias de si cristãs. E, finalmente, *Cuidado de Si*, um livro separado desta série sobre a sexualidade, composto de vários textos sobre a noção de si - por exemplo, um comentário a respeito do *Alcebiades* de Platão, onde encontramos a primeira elaboração da noção de *epimeleia heautou*, "preocupação de si", sobre o papel da leitura e da escrita na constituição de si, talvez o problema da experiência médica de si etc.

- E o que virá em seguida? Haverá algo mais sobre os cristãos quando o senhor terminar estes três livros?

M.F. - Bem, tomarei cuidado comigo mesmo!... eu tenho mais do que um simples rascunho de um livro sobre a ética sexual no século XVI, quando também o problema das técnicas de si, o exame de si mesmo, o cuidado das almas é muito importante, tanto nas igrejas protestantes como nas católicas.

O que me surpreende é que na ética grega as pessoas estavam preocupadas com a sua conduta moral, sua ética, suas relações consigo mesmas e com os outros muito mais do que com os problemas religiosos. Por exemplo, o que nos acontece depois da morte? O que são os deuses? Eles intervêm ou não? - estes eram problemas sem nenhuma importância, e não estão diretamente relacionados com a ética, com a conduta. O segundo aspecto é que a ética não se relacionava a nenhum sistema social institucional - nem sequer a nenhum aspecto legal. Por exemplo, as leis contra as más condutas sexuais eram poucas e não certamente impostas. O terceiro ponto é que a sua preocupação, seu tema, era constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência.

Bem, eu me pergunto se nosso problema hoje em dia não é, de certo modo, semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. Eles necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no dito conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente etc. Eu estou surpreso com esta similaridade dos problemas.

- O senhor acha que os gregos oferecem uma alternativa atraente e plausível?

M.F. - Não! Eu não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas. Veja bem, o que eu quero fazer não é a história das soluções, e esta é a razão pela qual eu não aceito a palavra "alternativa". Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das *problematizações*. Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer. Portanto, minha posição não conduz à apatia, mas ao hiperativismo pessimista.

Acho que a escolha ético-política que devemos fazer a cada dia é determinar qual é o principal perigo. Tomemos como exemplo a análise de Robert Castel sobre a história do movimento da antipsiquiatria (*A Gestão dos Riscos*). Eu concordo inteiramente com a posição de Castel, mas isto não quer dizer, como alguns supõem, que os hospitais para doentes mentais sejam melhores do que a antipsiquiatria; isto não significa que não possamos criticar estes hospitais. Penso que seria bom fazê-lo, pois *eles* eram o perigo. E agora está bastante claro que o perigo mudou. Por exemplo, na Itália, fecharam todos os hospitais para doentes mentais, e há mais clínicas particulares etc. - novos problemas surgiram.

- Dadas estas preocupações, não é lógico que o senhor devesse estar escrevendo a genealogia do biopoder?

M.F. - Eu não tenho tempo para isto no momento, mas poderia ser feito. De fato, eu tenho que fazê-lo.

Por que o mundo antigo não foi a idade de ouro e, contudo, o que com ele podemos aprender

- Então a vida grega não deve ter sido inteiramente perfeita; ainda parece uma alternativa atraente para a infundável auto-análise cristã.

M.F. - A ética grega estava ligada a uma sociedade puramente viril, com escravos, onde as mulheres eram desconsideradas e cujo prazer não tinha nenhuma importância, cuja vida sexual tinha apenas que ser orientada para e determinada por seu *status* de esposa etc.

- Então, as mulheres eram dominadas mas certamente o amor homossexual era melhor do que agora.

M.F. - Assim pode parecer. Visto que havia uma literatura importante e ampla a respeito do amor pelos rapazes na cultura grega, dizem alguns historiadores: "Bem, eis a prova de que eles amavam rapazes." Porém, eu

afirmo que isto prova que amar os rapazes era um problema. Pois se não o fosse, eles se refeririam a este tipo de amor nos mesmos termos do amor entre os homens e as mulheres. O problema era que eles não podiam aceitar que um jovem, que supostamente se transformaria num cidadão livre, pudesse ser dominado e usado como um objeto para o prazer de alguém. Uma mulher, um escravo podiam ser passivos e tal era a sua natureza, seu *status*. Toda esta reflexão, este filosofar sobre o amor pelos rapazes - que, apresentando sempre a mesma conclusão: por favor, não trate um rapaz como uma mulher - é a prova de que eles não poderiam integrar esta prática genuína na estrutura de seu papel social.

Podemos observar, através da leitura de Plutarco, como eles não podiam sequer imaginar a reciprocidade do prazer entre um rapaz e um homem. Se Plutarco encontra problemas no amor pelos rapazes, não é absolutamente no sentido de que amar os rapazes fosse antinatural ou algo semelhante. Ele afirma: "Não é possível que possa haver qualquer reciprocidade nas relações físicas entre um rapaz e um homem."

- Parece haver um aspecto da cultura grega, conforme nos conta Aristóteles, sobre o qual o senhor não fala, mas que parece muito importante - a amizade. Na literatura clássica, a amizade é o lugar da reconhecimento mútua. Não é tradicionalmente considerada a maior virtude, porém tanto em Aristóteles quanto em Cícero, podemos considerá-la como sendo verdadeiramente a maior virtude, porque é desinteressada e duradoura, não é facilmente adquirida, não nega a utilidade e o prazer do mundo e ainda busca algo mais.

M.F. - Não esqueça que *Uso dos Prazeres* é um livro sobre a ética sexual e não um livro sobre o amor ou sobre a amizade ou sobre a reciprocidade. E é muito significativo que, quando Platão tenta integrar o amor pelos rapazes e a amizade, ele seja obrigado a deixar de lado as relações sexuais. A amizade é recíproca e as relações sexuais não são recíprocas: nas relações sexuais você pode penetrar ou ser penetrado. Eu concordo plenamente com o que você afirma sobre a amizade, mas acho que isto confirma minhas afirmações sobre a ética sexual grega: se você tem amizade, é difícil ter relações sexuais. Se você observa em Platão, a reciprocidade é muito importante na amizade, mas não pode ser encontrada no nível físico; uma das razões pelas quais eles necessitaram de uma elaboração filosófica, de modo a justificar este tipo de amor, era a de que eles não podiam aceitar a reciprocidade física. Encontramos em Xenofonte, no *Banquete*, Sócrates afirmando que entre um homem e um rapaz torna-se óbvio que o rapaz é apenas o espectador do prazer do homem. O que dizem os gregos sobre este amor pelos rapazes implica que o prazer do rapaz não deveria ser levado em conta. Além do mais, era desonroso para o rapaz sentir qualquer tipo de prazer físico numa relação com um homem.

O que eu gostaria de perguntar é: somos capazes de ter uma ética dos atos e seus prazeres que possa levar em consideração o prazer do outro? O prazer do outro é algo que pode ser integrado ao nosso prazer, sem referência nem à lei, ao casamento, ou a qualquer outra coisa?

- Parece que a não-reciprocidade constituía um problema para os gregos, porém talvez seja o tipo de problema que pudesse ser resolvido. Por que o sexo tem que ser viril? Por que o prazer das mulheres e o prazer dos rapazes não poderia ser levado em conta sem uma mudança muito grande na estrutura geral? Ou isto não se constituiria apenas num pequeno problema, porque se tentarmos introduzir na noção do prazer do outro toda a hierarquia, o sistema ético se fragmentaria?

M.F. - Isto é verdade. A ética grega do prazer está ligada à sociedade viril, à dissimetria, exclusão do outro, obsessão com a penetração, e uma certa ameaça de ser destituído de sua própria energia etc. Tudo isto é muito desagradável!

- Certo, reconhecendo que as relações sexuais não eram recíprocas nem causa de preocupação para os gregos, pelo menos, o prazer propriamente dito parece não lhes ter apresentado problemas.

M.F. - Bem, em *Uso dos Prazeres* eu tento mostrar, por exemplo, que há uma tensão crescente entre o prazer e a saúde. Quando consideramos os médicos e toda a preocupação com a dieta, vemos em primeiro lugar que os principais temas se assemelham, ao longo de vários séculos. Porém, a idéia de que o sexo tem seus perigos é muito mais forte no século II do que no século IV a.C. Acho que podemos mostrar que para Hipócrates o ato sexual já era perigoso, com o qual, portanto, deveríamos ter muito cuidado e não fazer sexo a qualquer tempo, apenas em certas estações do ano etc. Porém, nos séculos I e II parece que, para um médico, o ato sexual estava muito mais próximo ao *pathos*. E penso que a principal mudança é esta: que no século IV a.C. o ato sexual era uma atividade, e para os cristãos ele é uma passividade. Temos uma análise muito interessante de Santo Agostinho que é, a meu ver, uma preocupação bastante típica com o problema da ereção. Para o grego do século IV, a ereção constituía o signo da atividade, da principal atividade. Contudo, já que para Santo Agostinho e para os cristãos a ereção não é algo voluntário, trata-se de um signo de passividade - é uma punição do pecado original.

- Então, os gregos eram mais preocupados com a saúde do que com o prazer?

M.F. - Sim. Podemos encontrar milhares de páginas escritas sobre o que os gregos tinham que comer de modo a ter boa saúde. E existem comparativamente poucas sobre o que fazer nas relações sexuais com outros. Quanto

à alimentação, era a relação entre o clima, as estações do ano, o ar úmido ou seco e o alimento etc. Há muito pouco sobre o modo pelo qual eles deveriam cozinhar, e muito mais sobre estas qualidades. Não se trata da arte de cozinhar, mas de escolher.

- Então, a despeito dos helenistas alemães, a Grécia clássica não foi a idade de ouro. Contudo, certamente, podemos aprender alguma coisa com ela, não?

M.F. - Na minha opinião, não há um valor exemplar num período que não é o nosso ... não se trata de algo a que possamos retornar. Porém, temos um exemplo de uma experiência ética que implicou uma conexão muito forte entre o prazer e o desejo. Se o comparamos com nossa experiência, hoje em dia, onde todos - os filósofos ou os psicanalistas - explicam que o importante é o desejo, e o prazer não é nada, podemos nos perguntar se esta desconexão foi um acontecimento histórico, que não era absolutamente necessário, desligado da natureza humana, ou de alguma necessidade antropológica.

- Mas isto já foi ilustrado em *História da Sexualidade* através do contraste entre nossa ciência da sexualidade e a *ars erotica* oriental.

M.F. - Um dos vários aspectos sobre os quais me enganei neste livro foi o que disse sobre esta *ars erotica*. Eu deveria ter colocado nossa ciência sexual em oposição a uma prática contrastante de nossa própria cultura. Os gregos e os romanos não tiveram nenhuma *ars erotica* para ser comparada com a *ars erotica* chinesa - ou pelo menos não era algo muito importante em sua cultura. Eles tinham uma *technè tou biou*, onde a economia do prazer representava um papel abrangente. Nesta "arte de viver" a noção de exercer uma perfeita mestria sobre alguém logo se tornou a principal saída. E a hermenêutica cristã de si constituiu uma nova elaboração desta *technè*.

- Porém, acima de tudo, o senhor nos contou sobre a não-reciprocidade e a obsessão com a saúde. O que podemos aprender com esta terceira possibilidade?

M.F. - O que quero mostrar é que o problema geral dos gregos não era a *technè* de si, mas a *technè* da vida, a *technè tou biou*, como viver. É bastante claro, desde Sócrates até Sêneca e Plínio, por exemplo, que não havia uma preocupação com o pós-vida, com o que acontecia depois da morte, ou se Deus existia ou não. Este não representava, de fato, um grande problema para eles; o problema se constituía em qual técnica devo utilizar para viver da melhor maneira possível. E penso que uma das principais evoluções na cultura antiga foi o fato de que esta *technè tou biou* se transformou cada vez mais numa *technè* de si. Um cidadão grego do século IV ou V teria percebido que esta *technè* para a vida se destinava a cuidar da cidade, de

seus companheiros. Já para Sêneca, por exemplo, o problema consiste em cuidar de si mesmo.

Em *Alcebiades*, de Platão, isto fica muito claro: você tem que cuidar de si porque você tem que governar a cidade. Mas cuidar de si, por causa própria, começa com os epicuristas - torna-se algo muito geral com Sêneca, Plínio etc.: todos têm que cuidar de si. A ética grega está centrada num problema de escolha pessoal, de estética da existência.

A idéia do *bio* como um material para uma peça de arte estética é algo que me fascina. Também a idéia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico *per se*, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar. Tudo isso é muito interessante.

- Como, então, os gregos lidam com o desvio?

M.F. - A grande diferença na ética sexual para os gregos não se encontrava entre as pessoas que preferiam os homens ou os rapazes ou que faziam sexo deste ou daquele modo, mas era uma questão de quantidade e de atividade ou passividade. Você é um escravo de seus próprios desejos ou o seu mestre?

- E alguém que fizesse tanto sexo que prejudicasse sua saúde?

M.F. - Isto é orgulho, isto é excesso. O problema não é de desvio mas de excesso ou moderação.

- O que faziam com estas pessoas?

M.F. - Elas eram consideradas feias e tinham má reputação.

- Eles não tentavam curar ou reformar estas pessoas?

M.F. - Havia exercícios para fazer uma pessoa tornar-se seu próprio mestre. Segundo Epiteto, temos que estar aptos a olhar uma moça bonita ou um rapaz bonito sem sentir nenhum desejo. Temos que nos tornar completamente mestres de nós mesmos.

A austeridade sexual na sociedade grega era uma tendência ou um movimento - filosófico - vindo de pessoas muito cultas, com o objetivo de fornecer à vida muito mais intensidade e beleza. De certo modo, ocorreu mesmo no século XX, quando as pessoas, a fim de ter uma vida mais bela, tentaram livrar-se de toda a repressão sexual da sociedade ou da infância. Gide, na Grécia, teria sido um filósofo austero.

- Em nome da vida bela eles eram austeros, e hoje em dia, em nome da ciência psicológica, buscamos o autopreenchimento.

M.F. - Exatamente. A minha idéia é que não é absolutamente necessário relacionar os problemas éticos ao saber científico. Dentre as invenções

culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, idéias, procedimentos etc., que não pode ser exatamente reativado, mas que, pelo menos, constitui, ou ajuda a constituir, um certo ponto de vista que pode ser bastante útil como uma ferramenta para a análise do que ocorre hoje em dia - e para mudá-lo.

Não temos que escolher entre o nosso mundo e o mundo grego. Mas, desde que possamos ver claramente que alguns dos principais princípios de nossa ética foram relacionados, num certo momento, a uma estética da existência, acho que este tipo de análise histórica pode ser de utilidade. Durante séculos, fomos convencidos de que entre nossa ética, nossa ética pessoal, nossa vida de todo dia e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas, havia relações analíticas, e que nós nada poderíamos mudar, por exemplo, da nossa vida sexual ou da nossa vida familiar sem arruinar a nossa economia, a nossa democracia etc. Creio que devemos nos libertar desta idéia de um elo analítico ou necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas ou políticas.

- Então, que tipo de ética podemos construir hoje em dia, quando sabemos que entre a ética e as outras estruturas há apenas coagulações históricas e não uma relação necessária?

M.F. - O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?

- Naturalmente, este tipo de projeto é muito comum em lugares como Berkeley, onde as pessoas acreditam que tudo, desde o modo pelo qual tomam café da manhã até o modo como fazem sexo e como passam o seu dia, deveria ser perfeito.

M.F. - Porém, eu receio, na maioria destes casos, que a maior parte das pessoas se questione até que ponto fazemos o que realmente fazemos, se vivemos como realmente vivemos, por conhecermos a verdade sobre o desejo, a vida, a natureza, o corpo etc.

- Mas, se devemos nos criar sem recorrer ao saber ou às regras universais, de que modo sua opinião difere do existencialismo sartriano?

M.F. - Acredito que, do ponto de vista teórico, Sartre evita a idéia do eu como alguma coisa que nos é dada; mas, através da noção moral de autenticidade, ele retorna à idéia de que temos que ser nós mesmos - ser verdadeiramente o nosso verdadeiro eu. Penso que a única consequência prática aceitável do

que Sartre afirmou é reunir seu ponto de vista teórico com a prática da criatividade - e não da autenticidade. A partir da idéia de que o eu não nos é dado, creio que há apenas uma consequência prática: temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte. Em sua análise de Baudelaire, Flaubert etc., é interessante observar que Sartre refere o trabalho da criação a uma certa relação consigo mesmo - o autor consigo mesmo - que tem a forma da autenticidade ou da não-autenticidade. Eu gostaria de afirmar exatamente o contrário: não deveríamos referir a atividade criativa de alguém ao tipo de relação que ele tem consigo mesmo, mas relacionar a forma de relação que tem consigo mesmo à atividade criativa.

- Isto soa como uma observação de Nietzsche, na *Gaia Ciência*, de que poderíamos criar nossa vida dando-lhe um estilo através de uma longa prática e de um trabalho diário.

M.F. - Sim. Meu ponto de vista está muito mais próximo de Nietzsche do que de Sartre.

A estrutura da interpretação genealógica

- De que maneira os dois volumes de *História da Sexualidade - Uso dos Prazeres e Confissões da Carne* se encaixam na estrutura de seu projeto genealógico?

M. F. - Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais.

Portanto, três eixos são possíveis para a genealogia. Todos os três estavam presentes, embora de forma um tanto confusa, em *História da Loucura*. O eixo da verdade foi estudado em *Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*. O eixo do poder foi estudado em *Vigiar e Punir*, e o eixo ético em *História da Sexualidade*.

A estrutura geral do livro sobre a sexualidade é uma história das morais. Ao nos referirmos à história das morais, acho que devemos distinguir, em geral, os atos e o código moral. Os atos (condutas) são o verdadeiro comportamento das pessoas em relação ao código moral (prescrições) a elas imposto. Creio que devemos fazer uma distinção entre o código que determina os atos permitidos ou proibidos e aquele que determina o valor positivo

ou negativo dos diferentes comportamentos possíveis - não é permitido fazer sexo com ninguém, exceto com a própria esposa, eis um elemento do código. E há um outro lado das prescrições morais, que na maioria das vezes não está isolado como tal, mas que é, acredito, muito importante: o tipo de relação que se deve ter consigo mesmo, *rapport à soi*,¹ que eu chamo ética e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações.

A relação consigo tem quatro aspectos principais: o primeiro aspecto responde à questão: qual o aspecto ou a parte de mim ou do meu comportamento relacionado à conduta moral? Por exemplo, podemos dizer, em geral, que na nossa sociedade o principal campo de moralidade, a parte de nós mesmos que é a mais importante para a moralidade, são os nossos sentimentos. (Pode-se ter uma mulher de rua ou outra qualquer, contanto que se tenha bons sentimentos em relação à sua própria esposa.) É claro que, em troca, do ponto de vista kantiano, a intenção é mais importante do que os sentimentos. Mas, do ponto de vista cristão, a matéria moral é essencialmente o desejo. Isto é discutível, pois, na Idade Média, não ocorria o mesmo que no século XVII ...

- Portanto, *grosso modo*, para os cristãos tratava-se do desejo, para Kant das intenções, e, para nós, atualmente, são os sentimentos?

M.F. - Podemos afirmar algo parecido. Nem sempre é a mesma parte de nós ou de nosso comportamento que importa para o juízo ético. Isto é o que eu chamo de substância ética.

- A substância ética seria a matéria a ser trabalhada pela ética?

M.F. - Sim, é isto. E, por exemplo, quando descrevo a *aphrodisia* em *Uso dos Prazeres* é para mostrar que o aspecto relevante do comportamento sexual na ética grega é algo diferente da concupiscência da carne. Para os gregos, a substância ética eram atos relacionados ao prazer e ao desejo em sua unidade. E é muito diferente da carne, da carne cristã. A sexualidade é um terceiro tipo de substância ética.

- Qual a diferença ética entre a carne e a sexualidade?

M.F. - Não posso responder, porque tudo isso só pode ser analisado através de uma investigação precisa. Antes de estudar a ética grega ou greco-romana eu não poderia responder à questão: qual é exatamente a substância ética da ética greco-romana? Agora, acredito saber, através da análise do que significa *aphrodisia*, o que era a substância ética grega.

1 Em francês no texto original (N. do T.).

Para os gregos, quando um filósofo amava um rapaz, mas não o tocava, seu comportamento era valorizado. O problema era tocar ou não os rapazes. Esta é a substância ética: o ato ligado ao prazer e ao desejo. Para Santo Agostinho, é muito claro que, ao lembrar sua relação com seu jovem amigo, aos dezoito anos, o que o perturba é qual era exatamente o tipo de desejo que ele sentia pelo rapaz. Podemos ver, portanto, que a substância ética mudou.

O segundo aspecto é o que eu chamo modo de sujeição, isto é, a maneira pela qual as pessoas são chamadas ou incitadas a reconhecer suas obrigações morais. Trata-se, por exemplo, da lei divina que foi revelada num texto? Ou de uma lei natural, uma ordem cosmológica, que é em cada caso a mesma para todos os seres vivos? Ou de uma regra racional? Ou da tentativa de dar à existência a forma mais bela possível?

- Quando o senhor fala "racional", quer dizer científico?

M.F. - Não. Kantiano, universal. Consideremos, por exemplo, nos estoicos, o quão lentamente eles se movimentam de uma idéia de uma estética da existência para a idéia de que devemos fazer tal ou tal coisa porque somos seres racionais - como membros da comunidade humana, temos que fazê-la. Exemplificando, encontramos em Sócrates um discurso muito interessante supostamente mantido com Nicocles, que era o soberano de Chipre. Aí, ele explica por que sempre foi fiel à sua esposa: "Porque eu sou o rei e porque, na posição de alguém que comanda os outros, que governa os outros, eu tenho que mostrar que posso governar a mim mesmo." E podemos notar que esta regra de fidelidade não tem nada a ver com a formulação estoica e universal: eu tenho que ser fiel à minha esposa porque sou um ser humano e racional. No primeiro caso, é porque eu sou rei! e podemos observar que a mesma regra aceita por Nicocles e por um estoico é completamente diferente. É a isto que chamo de modo de sujeição, o segundo aspecto da ética.

- Quando o rei afirma "porque eu sou o rei", seria isto uma forma de vida bela?

M.F. - Tanto estética quanto política, que são diretamente relacionadas. Pois se quero que as pessoas me aceitem como rei, tenho que ter um tipo de glória que sobreviverá a mim, e esta glória não pode ser dissociada de um valor estético. Logo, o poder político, a glória, a imortalidade e a beleza estão todos reunidos num certo momento. Este é um modo de sujeição, o segundo aspecto da ética. O terceiro é: quais são os meios pelos quais podemos nos modificar para nos tornarmos sujeitos éticos?

- Como podemos trabalhar com esta substância ética?

M.F. - Bem. O que nós devemos fazer é moderar nossos atos, decifrar o que somos, erradicar nossos desejos, usar nosso desejo sexual para obter certos

objetivos como ter filhos etc. - toda esta elaboração de nós mesmos de modo a nos comportarmos eticamente. Para ser fiel à esposa, pode-se proceder diferentemente em relação a si. Eis o terceiro aspecto que eu chamo de prática de si ou ascetismo - ascetismo num sentido bastante amplo.

O quarto aspecto é: qual é o tipo de ser a que aspiramos quando nos comportamos de acordo com a moral? Por exemplo, devemos nos tornar puros, ou imortais, ou livres, ou mestres de nós mesmos etc. Eis o que eu chamo de teleologia. Aquilo que chamamos moral é o comportamento efetivo das pessoas; há os códigos e há este tipo de relação consigo mesmo que compreende os quatro outros aspectos citados.

- E que são todos independentes...

M.F. - Existem entre eles tanto relações quanto um certo tipo de independência. Por exemplo, podemos compreender muito bem por que então, quando o objetivo é uma absoluta pureza do ser, o tipo de prática de si, *i.e.*, as técnicas ascéticas utilizadas, não é exatamente a mesma coisa do que quando se tenta ser mestre do seu próprio comportamento. Em primeiro lugar, se tem uma inclinação para um tipo de técnica de decifração ou de purificação.

Agora, se aplicássemos esta estrutura geral ao paganismo ou à ética cristã mais recente, o que diríamos? Primeiro, se consideramos o código - o que é proibido e o que não é -, notamos que, pelo menos no código filosófico de comportamento, encontramos três principais proibições ou prescrições: uma acerca do corpo; isto é, devemos ser cuidadosos com o comportamento sexual já que ele é tão custoso, portanto façamo-lo o menos freqüentemente possível. A segunda é: quando casados, por favor, não façamos sexo com ninguém além da própria esposa. E quanto aos rapazes - por favor, não toque nos rapazes. E podemos encontrar isto em Platão, em Isócrates, em Hipócrates, nos últimos estóicos etc., e podemos encontrá-lo também no cristianismo, e até em nossa sociedade. Por isso, acho que podemos dizer que os códigos propriamente não mudaram muito. Algumas interdições mudam, algumas proibições são mais estritas e rigorosas no cristianismo do que no período grego. Porém, os temas são os mesmos. Ora, acredito que as grandes mudanças ocorridas na moral, na sociedade, na ética gregas e na maneira pela qual os cristãos se viam, não estão no código, mas naquilo que eu chamo de "ética", que é a relação consigo. Em *Uso dos Prazeres* analiso estes quatro aspectos da relação consigo através de três temas de austeridade do código: a saúde, as esposas ou mulheres e os rapazes.

- Seria justo dizer que o senhor não faz a genealogia da moral por acreditar que os códigos morais são relativamente estáveis, mas o que o senhor faz é uma genealogia da ética?

M.F. - Sim, eu estou escrevendo uma genealogia da ética. A genealogia do sujeito como um sujeito de ações éticas, ou a genealogia do desejo como um

problema ético. Logo, considerando a filosofia ou medicina clássica gregas, o que é a substância ética? É a *aphrodisia*, que se constitui, ao mesmo tempo, de atos, desejo e prazer. Qual é o modo de sujeição? É o fato de termos que construir nossa existência como uma existência bela; é um modo estético. Vejamos, o que tentei mostrar é que ninguém, na ética clássica, é obrigado a se comportar de maneira a ser fiel com suas esposas, não tocar nos rapazes etc. Porém, se pretendessem uma existência bela, uma boa reputação, poder governar os outros, teriam que se comportar assim. Portanto, aceitavam estas obrigações de uma forma consciente em nome da beleza ou da glória da existência. A escolha estética ou política, pela qual decidiram aceitar esse tipo de existência constitui um modo de sujeição. Trata-se de uma escolha pessoal.

Na última fase do estoicismo, quando começam a afirmar: “Bem, você é obrigado a fazer isto porque é um ser humano”, alguma coisa muda. Não é uma questão de escolha; você tem que fazer isto porque você é um ser racional. O modo de sujeição muda.

No cristianismo, o que é muito interessante é que as regras do comportamento sexual eram, sem dúvida, justificadas através da religião. As instituições através das quais se impunham eram instituições religiosas. Porém, o tipo de obrigação era a obrigação legal. Havia um tipo de juridicidade interna da lei religiosa no cristianismo. Por exemplo, toda a prática casuística era tipicamente uma prática jurídica.

- Depois do Iluminismo, então, quando a religião se esvanece, o aspecto jurídico foi o que restou?

M.F. - Sim. Após o século XVIII, a estrutura religiosa destas regras desaparece, em parte, e surge uma competição insolúvel entre uma abordagem médica ou científica e uma estrutura jurídica.

- O senhor poderia resumir tudo isso?

M.F. - Bem, a substância ética para os gregos era a *aphrodisia*; o modo de sujeição era uma escolha político-estética; a forma de ascese era a técnica utilizada - encontramos, por exemplo, as técnicas do corpo, ou a economia das leis, segundo as quais se define o papel de esposo, ou ainda o erotismo como forma de ascetismo consigo no amor dos rapazes etc. - e a teleologia era a mestria de si. Tal é a situação por mim descrita nas duas primeiras partes de *Uso dos Prazeres*. Depois, há uma mudança nesta ética. A razão para esta mudança é a modificação do papel dos homens na sociedade, tanto em seus lares, com relação às suas esposas, como também no campo político, já que a cidade desaparece. Assim, por estas razões, eles podem se reconhecer como sujeitos de mudança no comportamento político e econômico. Podemos dizer, *grosso modo*, que, juntamente com tais mudanças sociológicas, ocorre

também uma mudança na ética clássica, isto é, na elaboração da relação consigo. Porém, acho que a mudança não afeta a substância ética: trata-se ainda da *aphrodisia*. Há algumas modificações no modo de sujeição, por exemplo, quando os estoícos se reconhecem como seres universais. E há também modificações muito importantes no ascetismo, o tipo de técnicas utilizadas para reconhecer, para constituir-se como um sujeito ético. E também uma mudança de objetivo. Acredito que a diferença reside no fato de que, na perspectiva clássica, ser mestre de si significava, primeiramente, importar-se apenas consigo mesmo e não com o outro, pois ser mestre de si significava poder governar os outros. Logo, a mestria de si estava diretamente relacionada à relação dissimétrica com os outros. Eles poderiam ser mestres de si mesmos no sentido da atividade, da dissimetria e da não-reciprocidade.

Mais tarde, devido às mudanças no casamento, na sociedade etc., a mestria de si é algo que não se relaciona primariamente ao poder sobre os outros: você tem que ser mestre de você mesmo não apenas para governar os outros, como era no caso de Alcebiades ou Nicocles, mas porque você é um ser racional. E nessa mestria de si, você está relacionado às outras pessoas que também são mestres de si. E este novo tipo de relação com os outros apresenta muito menos reciprocidade do que antes.

Estas são as mudanças, e eu tento mostrá-las nos três últimos capítulos da quarta parte de *Uso dos Prazeres*. Tomo o mesmo tema, o corpo, as esposas ou as mulheres e os rapazes, e demonstro que estes mesmos três temas da austeridade estão ligados a uma ética parcialmente nova. Digo “parcialmente” porque alguns aspectos desta ética não mudaram, por exemplo, a *aphrodisia*. Por outro lado, outros sofreram mudanças como as técnicas. De acordo com Xenofonte, o meio de se tornar um bom marido é saber exatamente qual é o seu papel dentro ou fora de casa, que tipo de autoridade deve-se exercer sobre a esposa, o que se espera do seu comportamento etc. Todos estes cálculos fornecem as regras de comportamento e definem como se deve ser consigo mesmo. Porém, de acordo com Epíteto ou Sêneca, por exemplo, para se tornar realmente mestre de si, não é necessário saber que papel se desempenha na sociedade ou no lar, mas exercitar-se, privando-se de comer por dois ou três dias, a fim de se certificar do controle sobre si, o que permitirá que, estando algum dia na prisão, não sofra diante da privação do alimento etc. Este deve ser o procedimento em relação a todos os prazeres - este é um tipo de ascetismo que não se encontra em Platão, Sócrates ou Aristóteles.

Não há relação completa e idêntica entre as técnicas e a teleologia. Podemos encontrar as mesmas técnicas em diferentes teleologias; entretanto, existem relações privilegiadas e algumas técnicas privilegiadas relativas a cada *telos*.

No livro cristão - isto é, no livro sobre o cristianismo! - tento mostrar que toda esta ética se modificou. Porque o *telos* mudou: o *telos* é a imortali-

dade, a pureza etc. O ascetismo mudou, pois agora o auto-exame toma a forma de autodecifração. O modo de sujeição é, então, a lei divina. E creio que até mesmo a substância ética mudou, porque ela não é *aphrodisia*, mas o desejo, a concupiscência, a carne etc.

- Parece, então, que temos um quadro de inteligibilidade para o desejo como sendo um problema ético?

M.F. - Sim, agora temos este esquema. Se entendemos, por comportamento sexual, os três pólos - atos, prazeres e desejo - temos a "fórmula" grega, que é a mesma tanto no primeiro como no segundo período. Nesta fórmula grega, enfatizam-se os "atos", tendo o prazer e o desejo como subsidiários: ato - prazer - "desejo". Coloco desejo entre aspas porque considero que, na ética estoíca, inicia-se uma espécie de elisão do desejo, o desejo começa a ser condenado.

A "fórmula" chinesa seria prazer - desejo - "ato". Atos à parte porque tem-se que restringi-los com o objetivo de atingir o máximo de duração e de intensidade do prazer.

A "fórmula" cristã enfatiza o desejo e tenta erradicá-lo. Os atos têm que se tornar algo neutro; deve-se agir apenas para ter filhos ou para cumprir o dever conjugal. E o prazer é excluído tanto na prática quanto na teoria: "desejo" - ato - "prazer". O desejo é praticamente excluído - o desejo tem que ser erradicado - porém é teoricamente muito importante.

E posso afirmar que a "fórmula" moderna é o desejo, teoricamente enfatizado e aceito na prática, uma vez que se tem que liberar o próprio desejo. Os atos não são muito importantes, e o prazer - ninguém sabe o que é!

Do eu clássico ao sujeito moderno

- Qual foi o cuidado de si que o senhor decidiu tratar separadamente em *Cuidado de Si*?

M.F. - O que me interessa na cultura helenística, na cultura greco-romana a partir do século IV a.C., e que se segue até os séculos II e III da era cristã, é um preceito para o qual os gregos tinham uma palavra específica, *epimeleia heautou*, que significa o cuidado de si. Não significa simplesmente estar interessado em si mesmo, nem implica uma certa tendência à auto-afeição e ao autofascínio. *Epimeleia heautou* é uma palavra muito poderosa no grego, que significa trabalhar ou estar preocupado com alguma coisa. Por exemplo, Xenofonte usava a palavra *epimeleia heautou* para descrever o gerenciamento das terras. A responsabilidade do monarca com relação aos seus cidadãos também era *epimeleia heautou*. Aquilo que um médico faz, durante o atendimento ao paciente, é *epimeleia heautou*. É, portanto, uma palavra

muito poderosa, que descreve uma espécie de trabalho, de atividade; implica uma atenção, um saber e uma técnica.

- Mas a aplicação de um saber e de uma tecnologia ao si não é uma invenção moderna?

M.F. - O saber teve um papel diferente no cuidado de si clássico. Há coisas muito interessantes a serem analisadas sobre as relações entre o saber científico e a *epimeleia heautou*. Aquele que cuidava de si mesmo tinha que escolher dentre todas as coisas que se pode conhecer através do saber científico apenas aquelas relativas a ele e importantes para a vida.

- Então, a compreensão teórica, científica, era secundária e dirigida pelas preocupações éticas e estéticas?

M.F. - O problema deles e sua discussão dizia respeito a certos tipos de saber úteis para a *epimeleia*. Por exemplo, para os epicuristas, o saber geral sobre o que é mundo, o que é a necessidade do mundo, a relação entre o mundo, a necessidade e os deuses - tudo isto era muito importante para o cuidado de si. Porque era, antes de mais nada, um caso de meditação: se somos capazes de compreender exatamente a necessidade do mundo, neste caso, podemos governar as paixões de um modo muito mais adequado etc. Para os epicuristas, portanto, havia um tipo de adequação entre todo o saber possível e o cuidado de si. A razão pela qual podíamos nos familiarizar com a física ou a cosmologia era o cuidado de si. Para os estoicos, o verdadeiro si é definido apenas por aquilo de que podemos ser mestres.

- Neste caso, o saber está subordinado ao objetivo prático da mestria?

M.F. - Epíteto é muito claro neste ponto. Ele apresenta como um exercício andar todas as manhãs pelas ruas olhando, vendo. Se durante a caminhada encontramos um magistrado e nos questionamos: "O magistrado é algo que eu possa governar?" Não. Então, eu não tenho nada a fazer. Mas, se eu encontrar uma moça bonita ou um rapaz bonito, neste caso, a sua beleza, o desejo, é algo que depende de mim etc.? Para os cristãos, as coisas são bastante diferentes; a possibilidade de que Satã penetre em nossa alma e nos incite a pensamentos que não podemos reconhecer como satânicos, mas que deveríamos interpretar como provenientes de Deus, conduz à incerteza sobre o que se passa em nossa alma. Não somos capazes de conhecer a verdadeira origem do desejo, a não ser através de procedimento hermenêutico.

- Então, em que medida os cristãos desenvolveram novas técnicas de governo de si?

M.F. - O que me interessa na concepção clássica de cuidado de si é que mostra o surgimento e o desenvolvimento de um certo número de temas ascéticos normalmente atribuídos ao cristianismo. Comumente, se credita ao

cristianismo a substituição do estilo de vida greco-romano, geralmente considerado tolerante, por um estilo de vida austero, marcado por uma série de renúncias, interdições ou proibições. Podemos observar que nesta atividade de si propriamente dita, os antigos desenvolveram uma série completa de práticas de austeridade que os cristãos, mais tarde, lhes tomaram emprestado. Podemos observar, portanto, que esta atividade passou a ser relacionada a uma certa austeridade sexual que foi subsumida diretamente pela ética cristã. Não estamos falando de uma ruptura moral entre uma Antiguidade tolerante e um cristianismo austero.

- Em nome de que escolhemos a imposição deste estilo de vida?

M.F. - Na Antiguidade, esta elaboração do si e sua conseqüente austeridade não é imposta ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa; trata-se, ao contrário, de uma escolha feita pelo indivíduo para sua própria existência. As pessoas decidem por si mesmas se cuidam ou não de si.

Não acredito que se trate de atingir a vida eterna depois da morte, pois eles não se preocupavam com isto particularmente. Agiam, antes, de modo a conferir a suas vidas certos valores (reproduzir certos exemplos, deixar uma alta reputação para a posteridade, dar o máximo possível de brilhantismo às suas vidas). Era uma questão de fazer da vida um objeto para uma espécie de saber, uma técnica, uma arte.

Temos apenas uma vaga lembrança da idéia, em nossa sociedade, do princípio da obra de arte, o ponto principal ao qual devemos aplicar os valores estéticos, é o si, a própria vida, a própria existência. Isto ocorre na Renascença, mas de uma forma ligeiramente acadêmica, e novamente no dandismo do século XIX, sendo, contudo, apenas episódico.

- A preocupação grega consigo não é apenas uma versão preliminar de nossa auto-absorção, que muitos podem considerar um problema central em nossa sociedade?

M.F. - Temos um certo número de temas - e não creio que tenhamos que utilizá-los deste modo - que nos indica que numa cultura para a qual devemos alguns dos nossos elementos morais constantes mais importantes, era uma prática de si, uma concepção de si, muito diferente de nossa atual cultura de si. No culto de si da Califórnia, devemos descobrir o verdadeiro si, separá-lo daquilo que deveria obscurecê-lo ou aliená-lo; decifrar o verdadeiro reconhecimento à ciência psicológica ou psicanalítica, supostamente capazes de apontar o que é o verdadeiro eu. Portanto, não apenas não identifico esta antiga cultura do si com aquilo que podemos chamar de culto californiano do si; eu acho que são diametralmente opostos.

O que aconteceu é precisamente uma inversão da cultura clássica do si. Isto ocorreu quando o cristianismo substituiu a idéia de um si ao qual

deveríamos renunciar, pois ater-se a si mesmo era se opor ao desejo de Deus, pela idéia de um si que deveria ser criado como uma obra de arte.

- Sabemos que um dos estudos de *Cuidado de Si* se refere ao papel da escrita na formação do si. Qual é a questão da relação da escrita com o si colocada por Platão?

M.F. - Primeiro, para citar alguns fatos históricos, que são freqüentemente subestimados quando colocamos este problema da escrita, devemos considerar a famosa questão do *hypomnemata*. Os intérpretes contemporâneos vêm, na crítica da *hypomnemata* em *Fedro*, uma crítica da escrita como um suporte material para a memória. Agora, de fato, *hypomnemata* tem um sentido muito preciso. É um caderno de anotações. Exatamente este tipo de anotação estava em voga na época de Platão para uso pessoal e administrativo. Esta nova tecnologia era uma espécie de ruptura tanto quanto a introdução do computador na vida privada hoje em dia. Parece-me que a questão da escrita e do si deve ser colocada em termos de uma estrutura técnica e material onde surgiu.

Segundo, há problemas de interpretação concernentes à famosa crítica da escrita como oposta à cultura da memória no *Fedro*. Se lermos o *Fedro*, veremos que esta passagem é secundária se comparada a uma outra que é fundamental e que é paralela ao tema desenvolvido no final do texto. Não importa se um texto é escrito ou oral - o problema é se o discurso em questão dá ou não acesso à verdade. Assim, a questão escrita/oral é completamente secundária com relação à questão da verdade.

Terceiro, o que me parece importante é que estes novos instrumentos foram imediatamente utilizados para a constituição de uma relação permanente consigo - devemos nos governar do mesmo modo que um governante dirige os governados, que o cabeça de um empreendimento gerencia sua empresa e o chefe de família administra uma casa. Esta nova idéia de que a virtude consiste essencialmente no governo perfeito de si, isto é, no exercício de si com uma mestria tão exata quanto a do soberano, contra quem não haveria mais revoltas, é algo muito importante que encontraremos, durante séculos - praticamente até o cristianismo. Deste modo, se quisermos, o aspecto que liga, de maneira surpreendente a questão da *hypomnemata* e da cultura de si é o fato de que a cultura de si tem como objetivo o perfeito governo de si - uma espécie de relação política permanente entre o eu e o si. Os antigos desenvolveram esta política de si através de anotações exatamente do mesmo modo que os governos e aqueles que gerenciam empresas administravam através de registros. É deste modo que a escrita me parece estar relacionada ao problema da cultura de si.

- O senhor poderia nos dizer algo mais sobre a *hypomnemata*?

M.F. - No sentido técnico, a *hypomnemata* poderia ser livros de apontamentos, registros públicos, cadernos de anotações pessoais que serviam como

memória. Seu uso como livro de vida, guias de conduta, parece ter se tornado alguma coisa corrente entre o público culto. Neles apareciam citações, fragmentos de trabalhos, exemplos, ações testemunhadas, descrições, reflexões ou arrazoados que tinham sido ouvidos ou que tinham vindo à mente. Ela constituía uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas - um tesouro acumulado para ser relido e para meditação posterior. Também formava uma matéria-prima sobre a qual tratados mais sistemáticos podiam ser escritos, onde eram apresentados os argumentos e as formas de lutar contra algum defeito (tal como a raiva, a inveja, a maledicência, a bajulação) ou de ultrapassar alguma situação difícil (um luto, um exílio, uma depressão, uma desgraça).

- Como a escrita se conecta com a ética e o si?

M.F. - Nenhuma habilidade técnica ou profissional pode ser adquirida sem exercício; nem se pode aprender a arte de viver, a *technè tou biou*, sem uma ascese que deve ser tomada como um treinamento de si por si: este era um dos princípios tradicionais aos quais os pitagóricos, os socráticos e os cínicos, durante muito tempo, atribuíram grande importância. Dentre todas as formas assumidas por este treinamento (e que incluíam abstinências, memorizações, exames de consciência, meditações, silêncio e escuta), parece que este tipo de escrita - o fato de escrever para si e para os outros - veio a ter um papel relevante bastante tarde.

- Que papel específico os cadernos de anotações tiveram quando, finalmente, se tornaram influentes no último período da Antiguidade?

M.F. - As *hypomnemata*, tão pessoais, não devem ser consideradas diários íntimos nem aquelas descrições de experiências espirituais (tentações, batalhas, quedas e vitórias, que se encontram na literatura cristã mais tardia). Não constituem uma "descrição de si"; seu objetivo não é trazer à luz a *arcana constientiae*, cuja confissão - seja ela oral ou escrita - tem um valor de purificação. O movimento que elas procuram levar a efeito é o inverso deste. Não se trata de perseguir o indescritível, nem de revelar o oculto, nem de revelar o não-dito, mas, ao contrário, de reunir o já dito, de agrupar o que foi ouvido e lido, e tudo isto com o objetivo que nada mais é do que a constituição de si.

A *hypomnemata* deve ser situada no contexto de uma tensão muito forte deste período. Numa cultura muito afetada pela tradição, pelo valor reconhecido do já dito, pela recorrência do discurso, pela prática da "citação" sob a insígnia da idade e da autoridade, uma ética foi desenvolvida e explicitamente orientada para o cuidado de si, em direção a objetivos definitivos, tais como o recolhimento no próprio interior, o alcançar-se, o viver consigo mesmo, o ser auto-suficiente, e o divertimento. Eis o objetivo da

hypomnemata: reunir o *logos* fragmentado, transmitido pelo ensino, pela escuta ou leitura como meio de estabelecer uma relação de si para consigo tão adequada e perfeita quanto possível.

- Antes de entrarmos no papel dos cadernos de anotações do primeiro período do cristianismo, o senhor poderia nos contar alguma coisa sobre como a austeridade greco-romana difere da austeridade cristã?

M.F. - Uma coisa muito importante é que na ética estoíca a questão da pureza era praticamente inexistente ou, antes, marginal. Era importante nos círculos pitagóricos e nas escolas neoplatônicas e se tornou cada vez mais importante através de sua influência e também de influências religiosas. Num certo momento, o problema de uma estética da existência é encoberto pelo problema da pureza, que é uma outra coisa e que exige um outro tipo de técnica. No ascetismo cristão, a questão da pureza se torna cada vez mais importante; a razão pela qual devemos nos controlar é mantermo-nos puros. O problema da virgindade, este modelo de integridade feminina, se torna muito mais importante no cristianismo. O tema da virgindade não tem quase nada a ver com a ética sexual do ascetismo greco-romano. Aí, o problema é um problema de autodomínio. Era um modelo viril de autodomação e, uma mulher que fosse moderada, era tão viril para si mesma quanto um homem. O paradigma da auto-restrição sexual se transforma num paradigma feminino, através do tema da pureza e da virgindade, baseado no modelo da integridade física. A integridade física, mais do que o autodomínio, tornou-se importante. Deste modo, o problema da ética como uma estética da existência é encoberto pelo problema da purificação.

Este novo si cristão foi constantemente examinado porque nele apareciam a concupiscência e os desejos da carne. A partir deste momento, o si não era mais algo a ser construído, mas a ser renunciado e decifrado. Conseqüentemente, entre o paganismo e o cristianismo, a oposição não ocorre entre tolerância e austeridade, mas entre uma forma de austeridade ligada a uma estética da existência e outras formas de austeridade ligadas à necessidade de renunciar ao si e decifrar sua verdade.

- Então Nietzsche talvez estivesse errado, na genealogia da moral, ao creditar ao ascetismo cristão o fato de nos transformarmos em criaturas que podem fazer promessas.

M.F. - Sim, acredito que ele considerou erradamente o cristianismo, se levamos em conta que sabemos sobre a evolução da ética pagã do século IV a.C. até o século IV da era cristã.

- Como o papel dos cadernos de anotação mudou quando a técnica de utilizá-los para relatórios de si para si foi retomada pelos cristãos?

M.F. - Uma mudança importante é o aparecimento da escrita dos movimentos internos, de acordo com o texto de Athanas na vida de Santo Antônio, como uma arma no combate espiritual: enquanto o demônio é uma força que engana e que faz com que nos enganemos sobre nós mesmos (uma grande parte da *Vita Antonii* é devotada a estas estratégias), a escrita constitui um teste e uma espécie de pedra de toque: ao trazer à luz os movimentos do pensamento, dissipa-se a sombra interna onde as tramas inimigas são tecidas.

- Como poderia acontecer uma transformação tão radical?

M.F. - Há, de fato, uma mudança dramática entre a *hypomnemata* evocada por Xenofonte, onde se tratava apenas de uma questão de rememorar os elementos de uma dieta, e a descrição das tentações noturnas de Santo Antônio. Um material interessante para buscar um conjunto transicional de técnicas parece ser a descrição dos sonhos. Quase desde o começo deveríamos ter um caderno de anotações ao lado da cama para anotar os sonhos tanto para interpretá-los pessoalmente na manhã seguinte como para mostrá-los a quem os interprete. Através da descrição noturna, um passo importante é dado em direção à descrição de si.

- Certamente, a idéia de que a contemplação de si permite-nos dissipar as sombras e chegar à verdade já está presente em Platão.

M.F. - Sim, mas esta é uma forma ontológica e não psicológica de contemplação. Este saber ontológico de si toma forma, pelo menos em certos textos, e em particular em *Alcebiades*, no modo de contemplação da alma por si mesma em termos da famosa metáfora de olho. Platão pergunta: "Como pode o olho vê-la?" A resposta é aparentemente muito simples mas é, de fato, muito complicada. Para Platão, não podemos simplesmente nos olhar num espelho. Temos que olhar para dentro dos olhos do outro, isto é, dentro de nós mesmos, contudo, na forma do olho do outro. E aí, na pupila do outro, poderemos nos ver: a pupila serve como um espelho. E, da mesma maneira, a alma que se contempla a si mesma numa outra alma (ou no elemento divino de outra alma), que é como sua pupila, reconhecerá seu elemento divino.

Veremos que esta idéia de que devemos nos conhecer a nós mesmos, isto é, ganhar saber ontológico do modo de ser da alma, independe daquilo que poderíamos chamar um exercício do si sobre si. Ao compreender o modo de ser da alma, não há necessidade de perguntarmos o que fizemos, o que estamos pensando, quais são os movimentos de nossas idéias ou representações, a que estamos ligados. Eis porque podemos utilizar esta técnica de contemplação tendo como objeto a alma de um outro. Platão nunca fala de exame de consciência - nunca!

- É lugar-comum na literatura a afirmação de que Montaigne foi o primeiro grande autobiógrafo, apesar de o senhor parecer remontar a escrita de si a fontes muito anteriores.

M.F. - Parece-me que na crise religiosa do século XVI - a grande rejeição das práticas católicas de confissão - novos modos de relacionamento consigo mesmo se desenvolveram. Podemos ver a reativação de um certo número de antigas práticas históricas. A noção, por exemplo, de provas de si parece-me tematicamente aproximada ao que encontramos nos estoícos, onde a experiência de si não é uma descoberta de uma verdade escondida no seu interior, mas uma tentativa de determinar o que se pode ou não fazer com uma liberdade disponível. Entre católicos e protestantes, a reativação dessas antigas técnicas na forma de práticas espirituais cristãs é bastante marcada.

Deixe-me tomar como exemplo o exercício de caminhar, recomendado por Epíteto. Cada manhã, ao perambular pela cidade, devemos tentar determinar, com respeito a cada coisa (um oficial ou uma mulher atraente), suas razões, se somos impressionados por ou atraídos para ela, ou se temos autodomínio suficiente para permanecermos indiferentes.

No cristianismo, temos a mesma espécie de exercício, mas com o objetivo de testar nossa dependência a Deus. Lembro-me de ter encontrado, num texto do século XVII, um exercício remanescente de Epíteto, que um jovem seminarista faz, ao caminhar, expondo de que modo cada coisa lhe mostra sua dependência a Deus - o que lhe permite decifrar a presença da divina providência. Os dois tipos de caminhada não se correspondem na medida em que temos, com Epíteto, o exemplo de um indivíduo que se assegura de sua soberania sobre si mesmo e de sua independência, enquanto que, no cristianismo, o seminarista caminha e diante de cada coisa que vê diz: "Oh, como a bondade de Deus é grande! Ele, que fez isto, mantém todas as coisas em seu poder e a mim em particular", relembando-se, assim, que ele não é nada.

- Então, o discurso tem um papel importante mas sempre serve a outras práticas mesmo na constituição de si.

M.F. - Parece-me que toda a dita literatura do si - diários pessoais, narrativas de si etc. - não pode ser compreendida a não ser quando introduzida na estrutura geral e muito rica destas práticas de si. As pessoas escrevem sobre si mesmas há dois mil anos, mas não do mesmo modo. Tenho a impressão - e posso estar enganado - de que há certa tendência a apresentar a relação entre a escrita e a narrativa de si como um fenômeno particular à modernidade européia. Eu não negaria que é moderno, mas foi também um dos primeiros usos da escrita.

Portanto, não basta afirmar que o sujeito é constituído num sistema simbólico. Não é somente no jogo dos símbolos que o sujeito é constituído. Ele é constituído em práticas verdadeiras - práticas historicamente analisáveis. Há uma tecnologia da constituição de si que perpassa os sistemas simbólicos ao utilizá-los.

- Se a auto-análise é uma invenção da cultura, por que ela nos parece tão natural e prazerosa?

M.F. - Deve ter sido um exercício extremamente doloroso no início, que exigiu muitas valorizações culturais antes de terminar por transformar-se numa atividade positiva. As técnicas de si, creio eu, podem ser encontradas em todas as culturas de formas diferentes. Devemos questionar as técnicas de si exatamente do mesmo modo como é necessário estudar e comparar as diferentes técnicas de produção de objetos e de direção dos homens pelos homens através do governo. O que torna a análise de si difícil são duas coisas: primeiro, as técnicas de si não exigem o mesmo aparelho material que a produção de objetos e são, portanto, técnicas freqüentemente invisíveis. Segundo, são freqüentemente ligadas às técnicas de direção dos outros. Por exemplo, se tomamos as instituições educacionais, compreendemos que alguém está governando outros e ensinando-lhes a governar-se.

- Passemos à história do sujeito moderno. Para começar, a cultura clássica de si foi completamente perdida ou, ao contrário, incorporada e transformada pelas técnicas cristãs?

M.F. - Eu não acredito que a cultura de si tenha desaparecido ou sido encoberta. Encontramos diversos elementos que foram simplesmente integrados, deslocados, reutilizados no cristianismo. A partir do momento em que a cultura de si foi tomada pelo cristianismo, ela foi, de certo modo, operacionalizada para o exercício de um poder pastoral, na medida em que a *epimeleia heautou* se transformou essencialmente em *epimeleia tonallon* - o cuidado dos outros - que era função do pastor. Porém, até o ponto em que a salvação individual é encadeada - pelo menos em certa medida - através da instituição pastoral, que tem como objeto o cuidado das almas, o cuidado clássico de si desapareceu, isto é, foi integrado, perdendo grande parte de sua autonomia.

O interessante é que durante a Renascença vemos uma série completa de grupos religiosos (cuja existência já era, ademais, reconhecida na Idade Média) que resistem a este poder pastoral e que exigem o direito de estabelecer seus próprios estatutos. De acordo com estes grupos, o indivíduo deveria cuidar de sua própria salvação, independente da instituição e da pastoral eclesiásticas. Podemos ver, portanto, um reaparecimento, até certo ponto, não da cultura de si, que nunca desapareceu, mas uma reafirmação de sua autonomia.

Também na Renascença vemos - e aqui me refiro ao texto de Burkhardt sobre a famosa estética da existência - o herói como sua própria obra de arte. A idéia de que, da nossa própria vida, podemos fazer uma obra de arte era sem dúvida estranha na Idade Média, e reapareceu na Renascença.

- Até agora, o senhor tratou dos vários graus de apropriação das antigas técnicas de autogoverno. No seu próprio escrito, mostra uma grande ruptura entre a Renascença e a Época Clássica. Houve uma mudança igualmente significativa no modo pelo qual o autogoverno foi relacionado a outras práticas sociais?

M.F. - Isto é muito interessante, mas eu não vou responder imediatamente. Começemos dizendo que a relação entre Montaigne, Pascal e Descartes poderia ser pensada em termos desta questão. Primeiro, Pascal ainda pertencia a uma tradição em que as práticas de si, as práticas do ascetismo, estavam ligadas ao conhecimento do mundo. Segundo, não devemos esquecer que Descartes escreveu as *Meditações* - e meditações são uma prática de si. Porém, o extraordinário nos textos de Descartes é que ele prosseguiu substituindo um sujeito que funda as práticas do conhecimento por um sujeito constituído através das práticas de si.

Isto é muito importante. Mesmo que seja verdade que a filosofia grega tenha fundado a racionalidade, ela sempre sustentou que um sujeito não poderia ter acesso à verdade se não praticasse em si mesmo um certo trabalho que o tornaria suscetível de conhecer a verdade - um trabalho de purificação, de conversão da alma através da contemplação da alma propriamente. Também temos o tema do exercício no estoicismo, através do qual um sujeito, antes de mais nada, assegura sua autonomia e independência - e o assegura numa relação tão complexa com o conhecimento do mundo, uma vez que é este conhecimento que lhe permite assegurar sua independência e é apenas porque ele a assegurou que ele pode reconhecer a ordem do mundo tal qual se apresenta. Na cultura européia, até o século XVII, o problema permanece: "Que trabalho devo efetuar sobre mim mesmo para ser capaz e digno de ter acesso à verdade?" Em outras palavras: a verdade sempre tem um preço. Não há acesso à verdade sem ascese. Na cultura ocidental do século XVI, ascetismo e acesso à verdade aparecem mais ou menos obscuramente relacionados.

Descartes, creio, rompeu com isto quando afirmou: "Para alcançar a verdade é suficiente que eu seja *qualquer* sujeito que pode ver o que é evidente." A evidência é substituída pela ascese no ponto em que a relação com o si entrecruza-se com a relação com os outros e com o mundo. A relação com o si não necessita mais ser ascética para ingressar na relação com a verdade. Basta que a relação com o si nos revele a verdade óbvia do que vemos para que possamos apreender definitivamente aquela verdade. Assim, posso ser imoral e conhecer a verdade. Acredito que esta é uma idéia mais ou menos explicitamente rejeitada pela cultura anterior. Antes de Descartes, não poderíamos ser impuros, imorais e conhecer a verdade. Com Descartes, a evidência direta é suficiente. Depois de Descartes, temos um sujeito não ascético de saber. Esta mudança possibilita a institucionalização da ciência moderna.

Estou obviamente esquematizando uma longa história que é, contudo, fundamental. Depois de Descartes, temos um sujeito de conhecimento que coloca para Kant o problema de saber a relação entre o sujeito da ética e o do conhecimento. Havia muitos debates, durante o Iluminismo, sobre se estes dois sujeitos eram completamente diferentes ou não. A solução de Kant foi encontrar o sujeito universal, que, na medida em que era universal, poderia ser sujeito de conhecimento, mas que exigia, apesar de tudo, uma atitude ética - precisamente a relação com o si que Kant propõe na *Crítica da Razão Prática*.

- O senhor quer dizer que uma vez que Descartes rompeu com a racionalidade científica afastada da ética, Kant reintroduziu a ética como uma forma aplicada de procedimento da racionalidade?

M.F. - Certo. Kant diz: "Devo reconhecer-me como um sujeito universal, isto é, devo constituir-me em cada um dos meus atos como um sujeito universal de acordo com regras universais." As antigas questões foram reinterpretadas: "Como posso me constituir como um sujeito ético? Reconhecer-me como tal? Os exercícios de ascese são necessários? Ou simplesmente esta relação kantiana com o universal é que me fez ético em conformidade com a razão prática?" Assim Kant introduz, na nossa tradição, mais um meio pelo qual o si não é meramente dado mas é constituído numa relação de si como sujeito.

A Analítica Interpretativa da Ética de Foucault

Precisões metodológicas

O diagnóstico interpretativo

Em *História da Sexualidade*, volume I, Michel Foucault apresenta uma descrição das práticas de nossa época como o produto de uma confluência de técnicas cristãs de autodecifração com as tecnologias do iluminismo de racionalização da polícia das populações, por ele chamadas "biopoder". Foucault não explica por que ele escolhe estas técnicas para estudar, mas, conforme demonstramos na primeira edição, seu método, que chamamos analítica interpretativa, deve começar, pelo menos implicitamente, com um diagnóstico do que consideramos nossa insatisfação comum. Agora, Foucault deu um nome a esta situação na qual o genealogista se encontra e que provoca sua resposta analítica e prática. Ele fala, ainda que um pouco alusivamente, em combater o perigo atual. É como se ele tivesse passado de uma explicação autobiográfica para justificar sua escolha das práticas a serem escavadas para uma avaliação quase impessoal de uma ameaça objetiva.

Continuamos na nossa posição de que aquilo que motiva o trabalho arqueológico e genealógico não é tão subjetivo nem tão objetivo como sugere Foucault. Nós mantemos a nossa opinião de que Foucault procede a um ato interpretativo que enfoca e articula, dentre todos os perigos e insatisfações que encontramos em nossa sociedade, aqueles que podem ser compreendidos como paradigmáticos. A interpretação resultante não é uma invenção subjetiva nem uma descrição objetiva, mas um ato de imaginação, análise e engajamento.

Desde a publicação de nosso livro, há três anos, Foucault se interessou cada vez mais pelo fato de que nossa sociedade enfatiza, de modo crescente, a formação de indivíduos voltados para um "eu profundo". A complexidade histórica e metodológica resultante levou Foucault a retomar seu projeto de

uma história da sexualidade. Os volumes II e III de *História da Sexualidade, Uso dos Prazeres e Confissões da Carne*, constituem a fundamentação de uma complexa genealogia do sujeito moderno. Um terceiro livro, *O Cuidado de Si*, complementar à *História da Sexualidade*, analisa a atenção do mundo antigo com o cuidado de si — mostrando os vários estágios pelos quais as técnicas de autogoverno se desenvolveram.

É importante notar que, pelo menos temporariamente, o projeto de Foucault dirigiu-se para uma fundamentação do sujeito hermenêutico no cristianismo e em Freud. Trata-se de uma estratégia compreensível dados a política e o pensamento atuais. Foucault parece afirmar que até que nos livremos de nossa obsessão pela decifração da verdade de nossos desejos, continuaremos presos a nós mesmos e ao complexo poder/saber que pretende nos ajudar a descobrir esta verdade. Já que o cristianismo dificilmente parece uma força perigosa no mundo moderno, e já que a liberação sexual reichiana-marcusiana se desgastou, e já que Lacan morreu, Foucault acredita ser este o momento oportuno para o pensamento renovado sobre a vida ética. Ele não objetiva “desconstruir” o sujeito mas transformar completamente o eu profundo em eu histórico, para abrir a possibilidade da emergência de um novo sujeito ético.

Isto não significa dizer que diminuir a preocupação com o si é a única, nem a mais importante, nem a mais persistente forma de perigo para o mundo hoje em dia — mas é uma das que Foucault acredita estar apta a mudar. Contudo, conforme demonstraremos mais tarde, o enfoque de Foucault sobre as tecnologias de si deve ter desviado sua atenção daquilo que ele tinha antes isolado como uma fonte de perigos mais graves e mais antigos, a saber, a racionalização weberiana, a tecnologia heideggeriana, e a normalização e destruição inerentes ao biopoder. Neste ponto, entretanto, Foucault dirige sua atenção para uma área que, de acordo com seu diagnóstico, é mais aberta à mudança, enquanto mantemos em mente que deveremos eventualmente retornar ao biopoder para uma analítica completa.

A genealogia

O volume II de *História da Sexualidade* deveria ter começado com uma análise das primeiras práticas confessionais cristãs, que constituíam uma hermenêutica do desejo. Isto deveria incluir um capítulo introdutório na relação da sexualidade e da mestria de si na cultura antiga. O capítulo tornou-se problemático por duas razões. Primeiro — e isto não é surpreendente se lembramos que para Foucault a sexualidade é um dispositivo histórico — os gregos e os romanos não tinham nada a dizer sobre a sexualidade *per se*, e pouco a dizer sobre tipos específicos de atos sexuais, apesar de falarem extensamente sobre a relação da atividade sexual com a

saúde e com a ética. Segundo, Foucault se surpreendeu ao descobrir que os pensadores gregos davam uma atenção mais elaborada às técnicas do cuidado de si, e que tais preocupações perduraram por seis séculos, durante os quais as práticas evoluíram através dos vários estágios. Assim, Foucault teve que modificar sua hipótese original de que a elaboração das técnicas de auto-análise e controle fosse uma invenção cristã.

Agora, ele afirma em *Cuidado de Si* que os cristãos retomaram com um objetivo hermenêutico uma elaborada tecnologia de auto-exame, já presente no tempo dos estoicos. A inovação cristã era quebrar a "economia pagã dos corpos e prazeres", na qual o desejo e o prazer estavam reunidos de uma forma não-problemática. Os cristãos separaram radicalmente prazer e desejo, apropriando-se das técnicas clássicas do cuidado de si em nome de uma constante preocupação com a verdade oculta e os perigos do desejo. As técnicas clássicas de austeridade, que eram um meio de mestria de si, foram transformadas em técnicas cujo propósito era a purificação do desejo e a eliminação do prazer de modo a transformar a austeridade num fim em si mesmo. Então, os cristãos tomaram um antigo conjunto de práticas como uma forma à qual atribuíram um novo conteúdo e um novo objetivo.

Se a genealogia nietzschiana consiste em: "apropriar-se (...) de um sistema de regras (...) (para) curvã-lo a uma vontade nova (e) fazê-lo entrar num jogo",¹ então Foucault encontrou um exemplo. Contudo, de acordo com Foucault e apesar de Nietzsche, a austeridade não começa com os cristãos. Ela é um elemento bastante desenvolvido nas técnicas de mestria de si, que os cristãos, conforme viu o próprio Nietzsche, privilegiaram como um fim em si mesmo.

Ademais, no curso desta investigação genealógica, Foucault revela que, apesar do questionamento radical de nossa tradição, Nietzsche aceitou a apropriação cristã dos gregos com os seus predecessores. Foucault oferece uma contra-interpretação à afirmação de Nietzsche de que a injunção de Sócrates "conhece-te a ti mesmo" era uma forma inicial da tentativa cristã de desemperrar as mais profundas verdades do eu. De acordo com Foucault, a tentativa de colocar a verdade do eu em palavras é uma perversão unicamente cristã das formas gregas de auto-exame. "Conhece-te a ti mesmo" inscrito no templo de Apolo significava simplesmente "esteja certo de suas questões antes de consultar o oráculo". Sócrates, provavelmente, estava recomendando-nos um exame dos nossos conceitos e da nossa relação com os nossos atos e não um exame suspeito das nossas fantasias, nossos impulsos e nossas intenções.

1 "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire", p. 158.

A arqueologia

O ponto mais importante é que Foucault escavou um sistema ético que, como as construções pagãs sobre as quais os cristãos construíram suas igrejas, era parcialmente encoberto, parcialmente disperso e parcialmente apropriado nas novas estruturas cristãs. Foucault dedica o volume II de *História da Sexualidade* a uma apresentação sistemática da ética sexual grega. Ele reconstrói o resto do edifício — as técnicas de mestria de si — em *Cuidado de Si*. Sua reconstrução é guiada por um esquema de conjunto que distingue o telos ou o objetivo da vida ética (no caso da Grécia, a bela vida); a substância ética que deve ser formada em tal vida (no caso da Grécia, atos, prazer e desejo); e as interpretações e técnicas (tais como a mestria de si) que operam na substância ética para atualizar o *telos* (ver entrevista).

Quando a arqueologia serve à genealogia, ela assume uma função diferente dos primeiros trabalhos de Foucault. Esta nova função só se torna clara nos livros sobre o mundo antigo. O genealogista é levado de volta a encontrar o sistema cuja apropriação parcial é contemporânea do início das condições culturais que ele tenta compreender. E é este sistema anterior, em sua integridade, que o arqueólogo evidencia e procura tornar inteligível.

Toda arqueologia reconstrói sistemas de práticas que têm uma inteligibilidade interna da qual o arqueólogo se distancia. Uma vez estabelecida a racionalidade interna de um conjunto particular de discursos e práticas, ele tem a opção de fazê-las parecer mais ou menos familiares. Vimos exemplos de ambas as estratégias no trabalho prévio de Foucault. Por um lado, *História da Loucura* e *Vigiar e Punir* começam com descrições daquilo que parecem ser práticas totalmente estranhas — o louco que cruzava os rios da Europa em naves e o terrível suplício de Damiens —, que Foucault mostra serem respostas internamente coerentes e plausíveis para problemas identificáveis. Por outro lado, as tentativas de tratar a loucura como uma doença e as reformas humanitárias da prisão aparecem como tendo uma coerência interna, mas também uma distância perturbadora daquilo que acreditamos ser seu objetivo racional e humano.

Foucault combina estas estratégias em *Uso dos Prazeres*. Nada nos pareceria mais familiar e em consonância com os nossos ideais do que o sistema ético grego. Contudo, quando a ele retorna e examina a sua coerência sistemática, Foucault mostra, como arqueólogo, que o cuidado de si não era focado nos desejos e sua verdade, mas nos atos sociais. Por exemplo, o sexo não era compreendido em termos de desejo. Ao contrário, os atos sexuais, o desejo e o prazer eram conectados pelos gregos de um modo que, uma vez tornados internamente inteligíveis, pudessem ser vistos como estranhos à compreensão atual da sexualidade. Assim, ao mesmo tempo, Foucault

nos deixa ver que os gregos tinham um modo plausível de relacionar os atos, o desejo e o prazer, e, desta forma, que há em nossa tradição uma base para uma vida ética e para uma economia dos corpos e prazeres diferente daquela que passamos a considerar garantida.

Foucault chama o sistema ético grego de uma estética da existência. Tal sistema permite que pelo menos os aristocratas gregos habitem um mundo compartilhado, social, em que o prazer corporal, a perfeição de caráter e o dever com relação à cidade podiam ser cultivados sem nenhuma fundamentação em normas subscritas pela religião, pela lei ou pela ciência. Essa alternativa aparentemente atraente em nossa tradição merece ser reconstruída em detalhes, porque apenas assim podemos vê-la como um sistema eficaz que confrontava um problema semelhante ao que confrontamos. E, ao mesmo tempo, esta reconstrução detalhada mostra, precisamente, que o período clássico não foi uma idade de ouro. A análise de Foucault da *chresis* — a compreensão grega de quando, onde e com quem os atos sexuais (*aphrodisia*) eram apropriados — revela um mundo de desigualdade generalizada e institucionalizada, onde os mestres exploravam os escravos, os homens dominavam as mulheres e os homens mais velhos subjugavam os rapazes; um mundo obcecado com a atividade e a passividade dos papéis, onde as relações de reciprocidade eram possíveis apenas nas regiões excluídas da *aphrodisia*.

Assim, a analítica interpretativa de Foucault começa com o perigo atual: ao tentarmos fundamentar nossas normas na religião, na lei e na ciência, fomos levados a buscar a verdade de nossos desejos e, assim, nos tornamos aprisionados a nós mesmos e governados pelo poder normalizador da lei e da medicina. Ele define, então, nosso problema atual como sendo a maneira de construir uma ética diferente. Em seguida, ele traça a linha da autocompreensão cristã que produziu nosso perigo a fim de quebrar o sistema que precede imediatamente a nossa autocompreensão. Este sistema inicial — o dos gregos — tinha uma ética independente da religião, da lei ou da ciência, livre dos perigos atuais, tendo, porém, seus próprios perigos; não constitui, portanto, uma solução para nós. Foucault é enfático ao considerar que esta análise elaborada não oferece soluções ou alternativas. Ela mostra, no entanto, que um problema ético similar ao nosso foi confrontado em nossa história anteriormente, e que sua análise nos fornece uma nova perspectiva.

Normas, razões e biopoder

Mesmo que Foucault tenha razão ao afirmar que a compreensão atual de si está mudando, e mesmo que o problema de como viver uma bela vida que Foucault encontra no mundo antigo devesse mais uma vez se tornar nosso

problema, dificilmente isto seria o fim da história. Uma mudança na substância ética do desejo para o prazer, e no *telos* da autonomia para uma estética da existência, só poderia oferecer uma esperança mitigada. O eu profundo construído pela história cristã é um alvo, primeiro, para práticas de purificação e arrependimento, mais tarde, para o conhecimento do verdadeiro caráter subjacente aos nossos atos, e mais recentemente para a normalização terapêutica. Um si que escolheria para atividade ética constituir-se como entidade pública num processo contínuo seria, em contraste, muito menos vulnerável às atuais técnicas de poder-saber disponíveis. Porém, mesmo que uma compreensão modificada de si permita evitar os antigos perigos, ela faz surgir novos.

Parece óbvio que uma cultura reduzida de si concretizada em novas relações de reciprocidade é, apesar da mudança de sujeição ao eu profundo, completamente vulnerável. Qualquer cultura deste tipo poderia ser apropriada pela competência; a mesma competência que utilizamos continuamente para tornar o indivíduo e a comunidade saudáveis, normais e produtivos. Vemos tal apropriação acontecendo já no campo do aconselhamento sexual. Este aconselhamento não nos ajuda mais a decifrar nossos desejos (e este é de fato um passo significativo para fora do eu profundo). Agora tenta aperfeiçoar o prazer do corpo. Depois de Masters e Johnson, os terapeutas sexuais não apenas nos dizem que é normal e benéfico masturbar-se, mas nos oferecem filmes e demonstrações de técnicas aplicáveis desde a infância até a velhice, para otimizar a eficácia e o prazer. Isto não nos liberta do biopoder; ao contrário, esta apropriação nos sujeita ainda mais a ele.

Conseqüentemente, mesmo que a genealogia recoloque em questão a noção de um verdadeiro eu, possuindo uma verdade que deve ser verbalizada, mostrando o sujeito como uma construção histórica que só pode funcionar escondendo o fato de que é uma construção histórica — mesmo assim, nossas práticas normalizadoras não perderiam sua eficácia. E mesmo que o eu criado, conforme Foucault o compreende, não seja isolado nem auto-absorvido, mas publicamente ativo e, como uma obra de arte, sempre funcionando fora de uma compreensão comum de estilo, ele é eminentemente vulnerável a todos os perigos atuais. Isto indica que, para ultrapassar nosso perigo, precisamos de uma analítica interpretativa não apenas do sujeito moderno mas também do biopoder.

Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault identificou Kant como a figura exemplar para a compreensão dos seres humanos como duplos sujeito/objeto. Porém, aí, Foucault estava apenas analisando a sistematicidade das práticas discursivas das ciências humanas, e considerou a noção kantiana de homem tortuosa e instável, mas não perigosa. Quando em *Vigiar e Punir* Foucault se volta para as relações de poder que regem as práticas não discursivas, as ciências humanas e suas normas colonizadoras lhe parecem ameaçadoras.

Em *Vigiar e Punir* e no trecho de *História da Sexualidade* dedicado ao biopoder, Foucault começa seu diagnóstico apontando o modo peculiar pelo qual as normas modernas funcionam, ao qual ele chama de normalização. Dentre a grande variedade de técnicas, práticas, saberes e discursos que Foucault discutiu, a normalização é o aspecto mais importante. Sem dúvida, todas as sociedades têm normas e socializam seus membros de acordo com elas. Foucault, contudo, nos mostra que nossos tipos de normas e nossos métodos de socialização são únicos e especificamente perigosos. Foucault chamou a atenção para o fato peculiar e, para ele, inquietante, de que nossas normas podem ser lidas como tendo um tipo especial de estratégia direta — o que ele chama a estratégia sem estrategista. Nossas normas estão sempre em movimento se seu objetivo é reunir cada aspecto de nossas práticas num todo coerente. Para este fim, várias experiências são identificadas e anexadas como domínios apropriados para um estudo teórico e uma intervenção. Dentro de todos estes domínios, as normas não são estáticas mas, pelo menos em princípio, se ramificam para colonizar, nos mínimos detalhes, as micropráticas, de modo que nenhuma ação considerada importante e real possa escapar da rede de normalidade. Ademais, como na ciência normal, as práticas normalizadoras do biopoder definem previamente o normal, para, então, diferenciar e manipular as anomalias que recebem esta definição.

Nossas normas têm este tipo especial de normatividade. Elas tendem para uma totalização e uma especificação maiores. Tentamos fundar nossas normas na razão, mas é como se a razão, que para os gregos correspondia a tipos naturais estáticos, tivesse se tornado flutuante e não correspondesse a mais nada além de si mesma. Como Kant argumentou na *Crítica da Razão Pura*, a racionalidade científica, uma vez retirada das coisas em si mesmas, deve procurar princípios ainda mais gerais aos quais possa submeter um número sempre crescente de fenômenos e de categorias cada vez mais específicas para subdividir os fenômenos. Deste modo, a razão se torna um processo regulador, uma demanda de sistematização cada vez maior em prol de si mesma.

Uma vez estabelecido o perigo da normalização, o analista necessita de uma genealogia de como nossas normas se conectaram com um processo de racionalização. O genealogista procura, em nossa história, o momento em que a realidade humana em suas três dimensões (verdade, poder e ética) foi primeiramente reconstruída de modo a estabelecer um espaço onde o tipo de racionalidade que poderia conduzir a nossas normas atuais pudesse se formular. Poderíamos esperar encontrar um conjunto de práticas relativamente menores, provenientes de uma articulação antiga da realidade à qual se deu um novo conteúdo. E, de fato, Foucault descobre num texto de Kant, escrito para um jornal alemão, a resposta à questão: o que é o Iluminismo? Alguns termos remanescentes do estoicismo foram usados para articular um novo problema e uma nova solução, uma solução que se tornou embaraçosa.

Com base neste ensaio, Foucault considera Kant o primeiro filósofo a assumir a tarefa de colocar o problema do significado de sua situação atual. Kant aceita o desafio do Iluminismo do seguinte modo: pode a humanidade alcançar sua maturidade usando a razão para ultrapassar sua subserviência a qualquer coisa menos à sua própria capacidade racional? Kant afirma que a cultura ganhará maturidade quando o Estado, neste caso Frederico, o Grande, assumir a tarefa de assegurar o progresso da razão em todos os setores da sociedade. E, uma vez que a razão não mais corresponde à realidade objetiva mas é agora compreendida como uma capacidade do homem para o exame crítico e a ordenação sistemática das coisas, chegamos a uma nova compreensão do Estado como o administrador e a personificação da racionalidade reguladora. Kant conclui: "Mas somente aquele que é iluminado, sem medo das sombras, e tem um exército bem disciplinado para assegurar a paz pública, pode (...) tratar os homens (...) de acordo com sua dignidade."²

O problema de Kant ainda persiste; ainda devemos usar nossa razão para alcançar autonomia e maturidade. Mas a genealogia mostra as desastrosas implicações da solução de Kant. Ela nos previne de sucumbir às "soluções" propostas que tentam isolar os aspectos aparentemente liberadores do Iluminismo, chamados de razão crítica, e que ignoram a razão normalizadora e instrumental e os exércitos bem disciplinados de Frederico.

Como Heidegger, Foucault considera a razão crítica reveladora da ausência de uma fundamentação tradicional religiosa e racional para a nossa compreensão de nós mesmos e do mundo, considerando Kant o proponente do preenchimento deste espaço vazio com o ideal regulador da razão pura, que organiza a realidade de modo a que ela tenha um campo no qual se possa buscar uma coerência e uma especificidade maiores. Assim, a razão reguladora preenche o espaço vazio aberto pela razão crítica, ao constituir um objetivo idealmente adaptado à sua atividade progressiva e infundável. Agora que o projeto de usar a razão instrumental para preencher o espaço aberto pela razão crítica foi tão bem-sucedido, alguns teóricos modernos tentaram retornar à preocupação iluminista com a maturidade e com a razão crítica, fazendo da atividade de dissipação das trevas um fim em si mesmo. Quando, em troca, esta atividade revela o vazio da razão reguladora, os teóricos devem substituir as verdadeiras necessidades do indivíduo e da sociedade pela verdadeira ordem do cosmos. O trabalho da razão crítica assume então a infundável tarefa de esclarecer as distorções que impedem tal tarefa de atingir esta verdade.

Porém, Foucault já nos mostrou que o imperativo de usar a razão para descobrir uma verdade profunda sobre nós mesmos e nossa cultura é uma

2 Kant, E. "Qu'est-ce que l'Aufklärung?" in *La Philosophie de l'Histoire*, Paris, Aubier Montaigne, 1947, ps. 83-92.

construção histórica que tem que ocultar sua história para funcionar como um objetivo para nós. Ademais, a crença de que há uma verdade profunda no eu conduz diretamente à aplicação de uma racionalidade científica ao eu e, assim, à própria normalização que tentamos evitar. Portanto, o genealogista considera a solução do Iluminismo completamente vazia, o que dificulta ainda mais o problema que ela própria tenta resolver.

Tendo localizado o perigo e o ponto no passado em que a compreensão da realidade que o produziu foi introduzida, o genealogista deve tornar-se arqueólogo e esclarecer o sistema do qual o Iluminismo se apropriou. A ênfase de Kant na razão como meio para alcançar a maturidade e a autonomia é, obviamente, estoíca; mas é apenas quando Foucault reconstrói detalhadamente a compreensão estoíca da relação entre a ética e a política, que se esclarece um problema similar ao de Kant nos estoícos, apesar de terem chegado a uma solução completamente diferente.

Os estoícos tinham o problema de viver a vida de acordo com as normas numa época em que a tradição, a religião e a cidade já não tinham autoridade. Sua solução era viver em conformidade com a razão universal. Já que todos os seres racionais tinham que viver de acordo com esta ordem, a autonomia não significava uma retirada da sociedade; ao contrário, uma pessoa madura tentava desempenhar seu papel segundo aquilo que a razão exigia de alguém em sua posição. Visto que a razão correspondia à ordem estática do cosmos, as normas às quais uma pessoa madura aderiria não eram normas vazias, nem em expansão, nem reguladoras.

A arqueologia nos revela uma compreensão da razão liberta dos perigos da racionalidade reguladora que a genealogia retomou desde o começo do Iluminismo. Esta compreensão permitiu aos estoícos encarar problemas similares aos nossos, do ponto de vista da forma, mas cuja organização dependia de uma noção de ordem cósmica não mais plausível. Contudo, esta noção diferente de maturidade racional em nosso passado evidencia que a razão não precisa compensar seu vazio subsumindo todas as dimensões da vida a princípios cada vez mais totalizadores.

O conceito de uma razão substantiva e não-reguladora permitiu aos estoícos estabelecer a relativa importância de uma pluralidade de objetivos. Os bens considerados valiosos, mas não exigidos incondicionalmente, eram chamados de "bens preferidos". Assim, por exemplo, os estoícos reconheceram a importância da saúde dos indivíduos e das comunidades, mas não pensaram a saúde e o bem-estar como absolutos. Ao contrário, afirmavam que uma vez cumprida sua tarefa racional, sem dúvida, a saúde devia ser preferida à doença.

Para nós, com nossa compreensão de realidade — reguladora e orientada para o bem-estar social — a relativa importância da escolha individual e da saúde pública não é mais questionável. Porém, até a época de D'Alembert, a questão de saber se a vacinação para a saúde pública constituía

uma violação dos direitos individuais era ainda discutida. A “razão preferencial” dos estoicos perdurou até o Iluminismo, e, naturalmente, fora do domínio da teoria — banalizada e garantida —, perdurou até nossos dias.

Para além de Foucault

Em *História da Sexualidade*, volume I, quando Foucault tentava nos fazer ver que nossa preocupação com a verdade e o desejo sexual era específica à nossa cultura, ele apenas podia contrastá-la com a *ars erotica* oriental. Isto dá ao leitor a sensação de que as coisas deveriam ter sido de outro modo. As antigas técnicas praticadas pelos iogues para intensificar e fazer durar o prazer sexual relativizam a nossa própria obsessão com o significado sexual, porém não parecem constituir uma alternativa viável para os ocidentais modernos, que são o produto de dois séculos de práticas que, como diria Nietzsche, deram-nos até mesmo os corpos que possuímos. Seria uma violência para nossas almas e nossos corpos transformarmo-nos em alguma outra coisa.

Mas isto não demonstra que estejamos enredados em nosso projeto de conhecimento e de colocação em discurso da sexualidade. Nos três livros que Foucault consagra à ética antiga, encontramos um sentido desenvolvido destas práticas e técnicas que uma vez foram importantes, mas, eliminadas por práticas pós-cristãs, de modo que não coincidem mais, na sua essência, com aquilo que somos. O que a reconstrução destas práticas pagãs nos permite hoje em dia considerar não é o tipo de violência que exigiria sairmos de nosso invólucro cultural e nos tornarmos membros de uma outra civilização, mas, ao contrário, o tipo de violência que exigiria repudiarmos diversas práticas fundamentais para nossa autocompreensão cristã e recuperarmos aquelas que foram marginalizadas e banalizadas e que ajudaram, contudo, a modelar nossos corpos e ainda estão ao nosso alcance.

Foucault compreende que a descoberta do sistema ético grego, radicalmente diferente do nosso, já é, em nossa tradição, um avanço importante, porém seu método não lhe permite explicar por que. Para compreender porque não podemos dizer por que, é importante lembrar que Foucault escolheu como título de sua cátedra, no *Collège de France*, “História dos Sistemas de Pensamento”. Afirmamos que a própria força do método de Foucault também define seus limites. Ele sabe tão bem fazer a história dos *sistemas* de pensamento (práticas), que não pode lidar com pensamentos e práticas que não sejam sistematicamente inter-relacionadas.

Para compreendermos as limitações intrínsecas ao método de Foucault, devemos distinguir três realidades diferentes, mas interligadas: a compreensão daquilo que aparece como real nas práticas cotidianas,

lingüísticas e outras; a compreensão do que se considera uma realidade física de acordo com a ciência natural; e a compreensão do que se considera uma realidade social nas disciplinas que afirmam um saber neste domínio. Foucault é muito explícito ao afirmar que apenas este terceiro tipo de realidade lhe interessa. No período discursivo, Foucault elaborou um método para lidar apenas com sistemas de pensamentos materializados nas práticas discursivas. As categorias para analisar as formações discursivas aparecem em *Arqueologia do Saber*. Nos trabalhos mais voltados à questão do poder, Foucault analisa os sistemas de ações que governam as outras ações. Ele define as categorias para a análise desses sistemas de relações de poder nos dois ensaios da primeira edição deste livro. Na entrevista, incluída no Capítulo X, Foucault nos fornece o sistema de categorias para analisar as práticas que formam o eu ético. Relações de verdade, poder e ética constituem a realidade humana num dado momento.

Como notamos freqüentemente, Foucault, ao contrário de Nietzsche, não tenta explicar como um sistema de pensamento emerge. Para Nietzsche, os fundadores da Igreja não inventaram seus valores em todas as suas partes, mas ressaltaram, sistematizaram e proclamaram valores já presentes na cultura.³ Foucault, ao lidar com o cristianismo, restringe a genealogia à apropriação de um conjunto já organizado de práticas (técnicas de auto-exame) como a forma para um outro conjunto de preocupações, já em funcionamento (autodecifração em nome da salvação). Ele não nos diz como ambos os sistemas emergiram, apesar de ter muito o que nos contar a respeito do trabalho e das transformações sistemáticas de cada um.

Notamos que a preocupação de Foucault com os sistemas o conduz a perder de vista aquelas práticas que foram, uma vez, de grande importância para aquilo que ele considerou um ser humano ético, mas que não se relacionavam com o que se considerava importante, sendo assim banalizadas, mas não eliminadas, na mudança do sistema pagão para o cristão. Entre tais práticas marginalizadas, devemos esperar encontrar a amizade, a temperança, o esporte amador e os prazeres do corpo. Assim, de Homero a Cícero, a amizade é sempre considerada uma das mais altas virtudes, pois é em relação a ela que os seres humanos podem alcançar a reciprocidade e, assim, atualizar-se como ser humano. Com o aparecimento do cristianismo, contudo, esta primazia da amizade não é mais possível, pois qualquer envolvimento humano intenso passa a ser considerado um amor desviado que deveria ser

3 Nietzsche, Friedrich. *A Gaia Ciência*, aforismo 353: “*Da origem das religiões*. A invenção essencial dos fundadores da religião é primeiramente estabelecer uma certa maneira de viver, uma certa prática moral cotidiana, que aja como *disciplina voluntatis* e suprima ao mesmo tempo o aborrecimento; em seguida, de dar precisamente a esta vida uma *interpretação* graças à qual ela aparece iluminada do supremo valor, de modo que este gênero de vida se torne um bem pelo qual lutamos e, se necessário, sacrificamos a própria vida.”

dirigido a Deus. Santo Agostinho, por exemplo, interpreta seu sofrimento pela morte de seu amigo como uma evidência dos perigos de amar um ser finito. Por não ocupar um lugar relevante na compreensão cristã da realidade humana, a amizade desaparece como tema filosófico. Ela também desaparece ao estudarmos a história dos sistemas de pensamento. Contudo, continua sendo uma prática cultural marginal no Ocidente, que apresenta uma variedade de formas.

Podemos agora considerar a importância da reconstrução arqueológica foucaultiana, de uma forma não-cristã, da substância ética, desde o nosso próprio passado. Se observamos como os novos sistemas de práticas são formados, enfocando práticas que acontecem, mas não são consideradas reais, podemos ultrapassar Foucault e ver como um sistema ético pode vir a existir e, assim, como um novo sistema ético deveria surgir para nós. Qualquer que seja a nova economia dos corpos e prazeres, que Foucault parece insinuar estar prestes a aparecer, a substância ética correspondente poderia perfeitamente ser constituída de atos e prazer/desejo, e seu *telos*, uma estética da existência. Porém, seu conteúdo, suas práticas não podem ser as práticas não-recíprocas dos gregos, nem a decifração de si e a preocupação com a pureza, próprias à concepção cristã de realidade humana. A nova economia dos corpos e prazeres provavelmente enfocará dentre todos os seus elementos aquelas espécies de práticas marginalizadas que acompanharam o cristianismo, sendo consideradas triviais e irreais e que, por esta mesma razão, sobreviveram ao seu declínio. Assim, somente se estamos preparados para estudar, não apenas os sistemas de pensamento e a realidade humana que eles constituem, mas também aquelas práticas perseverantes, mesmo que pareçam banais e até subversivas, podemos compreender de que modo surge um novo sistema ético e enfoca a realidade humana por um novo prisma. O movimento de substituição das práticas mais fundamentais por outras que são hoje consideradas marginais deveria fornecer a base para uma descrição mais satisfatória de um tipo de resistência não-reativa que Foucault ficou longe de poder fornecer.

Sem dúvida, admitindo que um novo sistema ético possa surgir e ultrapassar os perigos mais prementes, não há razão alguma para pensarmos que ele nos proporcionaria um futuro dourado. Foucault interpretou a não-reciprocidade do sistema grego como um perigo alarmante, dissociado de outras virtudes, e, apesar de Foucault não interpretá-lo deste modo, poderíamos compreender a irmandade universal cristã como uma resposta para este perigo. Mas, como Foucault mostrou, detalhadamente, esta nova "solução" traz seus próprios perigos. Do mesmo modo, qualquer novo sistema ético trará provavelmente novos perigos, que devem ser descobertos e aos quais devemos resistir através da tarefa da analítica interpretativa. Apesar de Foucault não ter nenhum argumento para sustentar esta interpretação da realidade social como perpetuamente em mudança, pois é sempre perigosa, parece ser o "impensado" de sua ontologia histórica.

Apesar de parecer um tanto hegeliano, o pensamento de Foucault opõe-se radicalmente a qualquer pensamento dialético. Foucault não pensa absolutamente que a verdade seja uma totalidade nem que as transformações arqueológicas e genealógicas sejam estágios de um processo que converge para uma comunidade ideal. Além do mais, apesar de dever a Nietzsche em grande parte seu método genealógico, se o genealogista dedica-se a mostrar, na qualidade de livre-pensador, em causa própria, que tudo o que tomamos por natural não passa de interpretação, então a analítica interpretativa de Foucault está bastante distante do niilismo ativo nietzschiano. A "desconstrução" como um fim em si mesmo nunca interessou a Foucault. Ele apenas tenta escavar estas práticas, que ele considera elementos importantes do nosso perigo atual. E, apesar de a apresentação do biopoder como o perigo de nossa época ser uma remanescência da tecnologia heideggeriana da ordenação total de todos os seres, Heidegger é mais sombrio e mais otimista. Enquanto Heidegger considera o declínio lento do Ocidente como tendo alcançado seu ponto culminante e que devemos agora enfrentar "o maior perigo", Foucault, não está interessado em contar a história do declínio.

O que é importante para Foucault não é que algum perigo particular seja o ponto culminante de nossa história; ao contrário, ele tenta diagnosticar e confrontar qualquer que seja o perigo num dado tempo. Além disso, Foucault não mostra nenhum resquício de esperança cristã de salvação. Se a fórmula de Heidegger — "somente um Deus pode nos salvar agora" — não deve ser compreendida como uma invocação cristã do sobrenatural, ela exprime, apesar de tudo, a esperança de que um novo paradigma cultural, mais seguro, venha a esclarecer nossas práticas e nos auxilie a escapar do perigo que não deixou de pairar sobre a compreensão do ser, desde a época anterior à Grécia pré-socrática. Segundo a interpretação de Foucault, este novo paradigma não seria mais seguro, mas traria seus próprios perigos. Assim, em contraste à bem aceita esperança de Heidegger, Foucault propõe um "pessimismo hiperativo". Este é o seu modo de compreender o tipo de maturidade que Kant considerou como a oportunidade oferecida pelo Iluminismo.

Poderia parecer que se Foucault quer desistir de um conjunto de perigos em nome de outros, ele nos deve um critério de decifração de qual o tipo de perigo é menos perigoso do que o outro. Foucault é explícito ao afirmar que não pode justificar sua preferência por certos perigos em vez de outros, apelando para a natureza humana, para a nossa tradição ou a para razão universal. Seu silêncio sobre este assunto, enquanto consistente, é, não obstante, uma fonte de confusão. Sua prática sugere, contudo, que ele compreenda que seu diagnóstico dos perigos atuais da luta cristã pela pureza e pela salvação, e da fé iluminista numa razão universal, assim como sua preferência por uma ética que é uma estética da existência com seus perigos, é, em última instância, uma interpretação a ser julgada em termos de sua ressonância com outros pensadores e atores da vida social e seus resultados.

Índice

- A priori*: Formal, 63, 83, 102; histórico, 63, 83, 105
- Adorno, Theodor, XXII, 146-147, 183-184
- Afirmação. Ver Ato discursivo
- Alma, 165-166, 168, 186, 193-194, 211; ver também Tecnologia disciplinar, *Indivíduo, Homem*
- Análises, 63-64, 109
- Analítica, 63, 103, 136, 178, 202-203; em Kant, 31
- Analítica da finitude, XV, 29, 31-48, 81-82, 95, 101, 103, 108, 110
- Analítica interpretativa, XXII, 131, 136, 138, 147, 178, 182, 201, 218, 221-222; e deciframento, XXIII, 115; e rede de inteligibilidade
- Aquino, Tomás de, 151
- Aristóteles, 15, 151
- Arqueologia do Saber*, IX, XIV, XX, XXIII, 49-50, 54, 60, 67-68, 71-73, 75, 84-85, 88, 96-101, 105-108, 110-112, 120-121, 136, 218
- Arquivo, 97-98, 111
- Artaud, Antonin, 11
- As Palavras e as Coisas*, XIV-XV, 8, 12, 14 n° 31, 19-20, 23, 34, 49, 58-60, 78, 116, 120 n° 8, 129, 154, 171, 218
- Ato discursivo, 51-53, 136; diário, XX, 53-54, 61, 99; sério, XX, 51-63, 65-68, 72, 75-80, 89-91, 95-96, 98-99, 101, 104, 106-107, 111, 122; ver também Método arqueológico, Discurso
- Austin, John, 45, 53
- Bachelard, Gaston, 195
- Bentham, Jeremy, 122, 206, 210-212
- Binswanger, Ludwig, XIV, XVII, XXIII
- Biopoder, XXII, 8, 115, 141, 150, 163-165, 200-203, 210, 214-215, 221; controle administrativo, 148, 149, 152, 154-156, 177, 185, 187, 207-208, 210-211, 219, 234-235; aplicado pela política, 154, 187, 238; definição de, 142; e bem-estar dos homens, 154-156, 182, 187, 238; e política e história, relação entre, 152-154; e resistência 162, 226-227; sexualidade, 187-189; e a teoria da *raison d'état*, 151-154; ver também Corpo, Tecnologia confessional, Tecnologia disciplinar, *Tecnologia política, Poder*
- Blackstone, Sir William, 167
- Bourdieu, Pierre, 138
- Burguesia, 156, 186; e biopoder, 204
- Canguilhem, Georges, 195
- Capitalismo, 142-143, 149-150, 153
- Charcot, Jean Martin, 135
- Chomsky, Noam, 52, 93
- Ciências Humanas, XX, 86, 102-103, 106, 112, 114-115, 202, 219, 223; e método arqueológico, 19-20, 59, 65, 68, 101-102; na Época Clássica, 22-30, 148, 150; na Época Moderna, 29-48, 177; e Ciências Naturais, 129-130, 178-179, 200; e práticas não-discursivas, 134, 178-179, 182, 213-214; objetiva 178, 181-182, 192, 196, 199-200; e poder, 6, 10; subjetiva, 181-182, 196, 200; ver também *Hermenêutica, Homem, Estruturalismo*
- Ciências Naturais, 65, 86, 129-130, 148, 178, 180-181, 216-219
- Clareira, 42-43, 64, 89, 122; ver também Heidegger, Martin; *Hermenêutica, Horizonte*

- Comentário, XIX, XXIII, 15, 54, 58, 94, 136;
ver também *Hermenêutica, Interpretação*
- Comte, Auguste, 36, 46
- Contrato social, 163
- Controle administrativo. Ver *Biopoder*
- Corpo, XXI, 117-118, 123-128, 142, 149, 155, 159-161, 165, 168-173, 177, 184, 186-188, 192-194, 208, 210-211, 225-226; vivo, XVII, 124-125, 183-184, 225; ver também *Biopoder, Sexualidade*
- Dasein*, XVII-XVIII, 42-44, 46, 87
- Deleuze, Gilles, 142
- Descartes, René, 21, 239
- Desejo de verdade, 202; ver *Platão, Teoria, Verdade*
- Dewey, John, 64
- Dilthey, Wilhelm, XVII
- Discursivo: Conceitos, 68, 78, 80, 89-90, 96, 114; formação, 50, 54-56, 61, 65, 74, 77-79, 83, 88-89, 93, 96, 98, 104-105, 111, 116, 118, 130, 138, 202, 226; objetos, 56, 66, 75, 77, 80, 89, 90, 92, 96, 111; práticas, XX, 65-66, 70-73, 76, 78, 88-89, 92-95, 104-105, 134; relações, 69-70, 76; estratégias, XX, 68, 80, 82, 84, 88, 96, 121; sujeitos, XX, 53, 68, 70, 77, 89, 91, 96, 114; ver também *Método arqueológico, Saber, e Práticas não-discursivas*
- Discurso, XX, XXIII, 4, 16, 56, 67-68, 73-80, 85-86, 93, 95, 106, 111, 132, 136, 138, 144-145, 177, 186, 197-198, 218, 227
- Dispositivo, 134-135, 205; e história do presente, 131, 139, 223, 226; ver também *Analítica, Método arqueológico, Método genealógico, Interpretação*
- Dominação, 121-122, 127, 138, 143-144, 186, 202, 204, 217, 235-236, 241, 249; e discurso, 227; ver também *Governo, Poder*
- Duby, Georges, 145
- Duplo parênteses, 55, 94, 98, 101, 103, 107, 110-111, 117, 178; ver também *Método arqueológico*
- Duplos, 90, 101; cogito e impensado, 33-34, 37, 40, 45, 57, 103, 105, 107, 110; empírica e transcendental, 33, 37, 42, 45-46, 56, 68, 80-81, 95, 103; recuo e retorno da origem, 33-34, 41, 47, 103, 107-108, 110
- Durkheim, Emile, 158
- Elementos, 60, 63, 73, 82, 109, 171; sem significado, 57
- Enunciação, 59, 61-62, 65, 70, 75, 91, 97, 116; ver também *Método arqueológico, Discurso*
- Episteme, 109, 134, 218; definição de, 21
- Época Clássica, 21-31, 59, 81, 111, 145, 148, 150, 164, 167, 169-170, 172-173, 222
- Escola de Frankfurt, 233; ver também *Adorno, Theodor, Habermas, Jürgen*
- Estado, 145, 152-154, 236, 238, 246-247
- Estruturalismo, XIII, XV-XVI, XX-XXI, XXIII-XXIV, 13, 17, 50, 55, 58-60, 64-65, 72-73, 77, 79, 83, 93, 101, 115, 171; atomista e holista, diferença entre, XV-XVI, 60-61; leis do, XVI, 62-63, 93; ver também *Método arqueológico*
- Exame 173, 175, 179, 191, 196-197; ver também *Tecnologia disciplinar*
- Exegese, 12, 57, 64, 137; ver também *Comentário, Hermenêutica, Interpretação*
- Fenomenologia: existencial, XVI, 36-39, 56, 64, 104; transcendental, XVI-XVII, 39, 56, 98; ver também *Heidegger, Martin; Husserl, Edmund; e Merleau-Ponty, Maurice*
- Formalização, 59, 65, 93
- Freud, Sigmund, XVIII, 10-11, 40, 46, 135, 137
- Gadamer, Hans-Georg, XIX
- Galileu, 179
- Geertz, Clifford, XIV, XVII
- Governo, 244, 247; ver também *Dominação, Poder*
- Habermas, Jürgen, 40, 144, 214, 241
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 47, 239
- Heidegger, Martin, XVII-XVIII, XXIII, 12, 42, 47, 64, 69-70, 87, 89, 93, 95-97, 105, 108, 110, 112, 129, 136-137, 183
- Hermenêutica, XIII, XV, XIX, XX, XXI, XXIII, XXIV, 13, 15-16, 50-51, 56-57, 64, 67, 74, 77, 83, 88-89, 105, 109-110, 115, 118, 136-137, 182, 196, 198-199,

- 201, 218; da suspeita, XVIII, XIX, 12, 137, 199-200; ver também Comentário, Exegese, Analítica interpretativa
- Hipócrates, 220
- Hipótese repressiva, 141-143, 145, 147, 156-157, 186, 200; ver também Biopoder, Sexualidade, Privilégio do locutor
- História, 82, 102, 118, 120-121, 225; efetiva, 123, 126, 134; e a busca das origens, 43-45; ver também Método arqueológico, Método genealógico, Analítica interpretativa
- História da Loucura*, XIII, XX, 3-5, 10-12, 18, 75, 116, 126
- História da sexualidade, XXI, 9, 12, 114, 117, 122, 125, 132, 140-141, 146, 156, 188, 192-193, 199, 201, 203, 214
- Hölderlin, Friedrich, 11, 44, 47
- Homem, 20, 22, 29-43, 68, 81, 103, 110-111, 212; definição de, XV; como objeto, XV, XVI, 30-32, 36, 39-40, 42, 77, 89, 94, 115, 122, 133, 156, 159, 169-170, 182, 197, 207, 213; como sujeito, XV, XVI, 28, 31-33, 35-36, 40, 77, 89, 94, 115, 122, 133, 186, 192, 197-199, 204, 222, 231-232, 235; como sujeito transcendental, XVI, XVII, 55, 68-69, 77, 102, 109; ver também Duplos, Humanismo, Ciências Humanas, Poder
- Horizonte, 56-57, 86-87, 103, 115, 118; ver também Clareira, Hermêutica
- Howard, John, 167
- Humanismo, 47, 57, 108, 120, 150, 162, 167
- Husserl, Edmund, XV-XVII, 39-40, 46, 55-57, 77, 84, 98-99, 102-103, 105, 109-110; *Meditações Cartesianas*, 40; *A Crise das Ciências Europeias*, 39
- Individualização: das pessoas, 171-176, 198, 204, 212-213, 215-216, 235-239; de atos discursivos, 61-62, 79; ver também Elementos, Indivíduos, Estruturalismo
- Indivíduo, 142, 149, 153-155, 158, 167-168, 171-172, 174-177, 185, 187, 189-191, 207-208, 211-212, 234-235, 238-239; ver também Biopoder
- Intelectual: desempenho, 55, 96-100, 108-109, 130, 137, 144, 146, 183, 219-222; imparcialidade, 56-57, 98-99, 111-112, 115; universal, 144, 221-222; ver também Método arqueológico, Método genealógico, Analítica interpretativa, Saber/poder
- Interpretação, XV, XVII, 57, 96-97, 119-120, 123, 135-136, 178, 183, 198-199, 219; ver também Hermenêutica, Analítica interpretativa
- Kant, Immanuel, XV, 27, 31, 33, 38, 49, 104, 136, 233, 238-239
- Kuhn, Thomas S., XVIII, 15, 54, 67, 73, 77-78, 85-86, 97, 120, 129, 178, 180, 216-219, 226; *A Estrutura da Revolução Científica*, 87
- Las Meninas*, 23, 26-27, 32
- Lei, 122, 142, 144-145, 152, 156, 160-161, 165, 192, 212, 215-216, 245
- Lévi-Strauss, Claude, XVI, 84, 93
- Liberdade e poder, 244, 247; como agonismo, 244, 246
- Linguagem, 8, 19, 22, 29, 31, 35, 38, 41-42; ver também Discurso, Saber
- Maquiavel, 151
- Marx, Karl, XVIII, 36, 40, 47
- Mathesis, 21, 59; ver também Época Clássica, Análise
- Medicina, 5, 13-16, 49, 73, 75, 143, 156, 187-188, 191-197, 212, 238
- Merleau-Ponty, Maurice, XVII, 36-37, 40, 46, 56, 99, 104, 108, 124-125, 183-184, 226; *Fenomenologia da Percepção*, XVII, 39, 56, 124
- Método arqueológico, XVI, XX, XXI, 14-17, 23, 49-112, 114, 117, 130, 146; ver também Discurso, Duplo Parênteses, Episteme, Método Genealógico, Intelectual, Imparcialidade, Analítica interpretativa
- Método genealógico, 97, 115-116, 130, 132, 136, 138, 144, 147, 171, 178, 183, 185; ver também Método arqueológico, Biopoder, Individual, Desempenho intelectual, Analítica interpretativa
- Montesquieu, Charles, 152
- Monumentos, 57, 99, 107; ver também Método arqueológico, Discurso, História
- Nascimento da Clínica*, XIV, XX, 13, 15-17, 55, 72, 75, 126, 136, 175

- Newton, Isaac, 216, 218
- Nietzsche, Friedrich, XIX, XXI-XXIII, 40, 45, 47, 97, 118, 120-124, 127-129, 136, 147, 221, 239
- Nihilismo, XIX, 41, 97-98, 100, 107, 225
- Normalização, XXIV, 206, 212-217, 221-222
- Normalizando: detenção, 165, 167; julgamento, 173-175; vigilância, 159; tecnologias, 217; ver também Tecnologia confessional; Tecnologia disciplinar, Exame, Individualização
- O outro, 11-12, 197-198
- Objetivação, 65, 106, 176, 183-184, 200, 231-232
- Objetos. Ver Homem
- Observação, 173, 176; ver também Exame, Normalização, *Panopticon*
- Ontologia, 136; hermenêutica, XVII, XXIII
- Panopticon*, 146, 206-212, 217; ver também Exame, Normalização, Tecnologia política, Prisões
- Paradigma, 67, 85; ver também Kuhn, Thomas S.
- Percepção, 56, 108, 124, 183; ver também Merleau-Ponty, Maurice; Fenomenologia
- Piaget, Jean, 84
- Pinel, Scipion, 9-10; ver também Psiquiatria
- Platão, 53, 109, 119-120, 220
- Poder, XXI, 4, 121, 123, 129, 131, 142, 146, 152-154, 156-158, 160-163, 174, 179, 200, 202-207; analítica do, 239-249; como coação, 143-145; e saber, 116-117, 130, 133-134, 143-144, 175, 177; rituais meticulosos do, 122, 126, 132, 202-203, 206, 211; microfísica do, 126, 127, 170, 195, 203; pastoral, 236-238; e racionalização, 233; estratégia de, 121, 185, 188, 193, 199, 234, 247-249; e sujeição, 145, 164-166, 235-237, 243-244; e subjetividade, 231-232; e visibilidade, 176, 190; ver também Biopoder
- Polanyi, Karl, 180
- Polícia. Ver Biopoder
- População, 8, 148-150, 154, 172, 187, 191, 208, 211, 234, 238; ver também Biopoder, Individual
- Práticas carcerárias, XXI, 226; ver também Tecnologia disciplinar
- Práticas de objetivação, 159, 177, 222, 231
- Práticas não-discursivas, 64, 66, 69, 74-77, 86-88, 95, 117, 134, 202; e práticas discursivas, 65-66, 70-73, 75-76, 87-89, 95, 103-104; e Ciências Humanas, 85, 115, 134, 177, 179-180, 213, 219; e instituições, 72, 74, 76; e significado, 52, 55; ver também Método arqueológico, Saber, Saber/poder, Poder
- Práticas subjetivas, 177-178, 186, 192, 222
- Prisões, 126, 158-159, 167-169, 193, 203-204, 212, 214-215, 222; ver também Tecnologia disciplinar, *Panopticon*
- Privilegio do locutor, 99, 108, 144, 221; ver também Intelectual, Saber, Verdade
- Propp, Vladimir, XVI
- Psicanálise, 11, 64, 156, 190
- Psiquiatria, 5, 10, 128-129, 143, 156, 188, 190-192, 194, 196, 213, 234, 238
- Punição, 158-169; tortura como, 160-161, 168; ver também Normalização, Prisões
- Racionalidade política, 148, 151-153, 233
- Racionalização, 147, 182-184, 233, 246
- Raison d'état*. Ver Biopoder
- Raridade, 58, 79-81, 98-99, 102, 105, 117; ver também Método arqueológico, Discurso, Regras
- Razão, 147, 233
- Rede de inteligibilidade. Ver Analítica interpretativa
- Regras, 63, 67, 79, 81, 84, 90, 97, 100, 109, 115; descritivas, 78, 92; prescritiva, 91, 94, 102; regularidade de, 104; rígidas, 85, 92, 105-106, 109; transformação, 59, 62, 84, 89, 106, 122; ver também Método arqueológico, Atos discursivos, Estruturalismo
- Relações: não-discursivas, 75; primárias, 70-73, 87, 89, 114; secundárias, 70-71, 74, 89, 114; ver também Discurso, Práticas não-discursivas
- Representação, 21, 23, 28-31, 59, 81, 106, 164-166, 170; ver também Época Clássica, Homem

- Repressão, 142-144, 155-156, 186
- Resistência, 161-162, 226-227, 243, 247, 249; ver também Poder
- Ricoeur, Paul, XVIII, 137
- Roussel, Raymond, XIV
- Saber, 11, 14, 54, 127, 157, 155, 165-166, 168, 186-187; e poder, 116-117, 126, 130, 133-134, 143-144, 175, 177; ver também Ciências Humanas
- Saber/poder, 126, 128, 134, 152, 168, 188, 195-196, 202, 208, 211, 213-214, 217, 235, 237
- Sade, Marquês de, 40.
- Sartre, Jean-Paul, 40, 123.
- Searle, John, 51-54, 58, 61, 87-88, 105
- Ser e Tempo*, XVII, XVIII, XXVII, 42-43, 64, 87, 136-137
- Sexualidade, 119, 132, 135, 142-143, 149, 155-156, 174, 186-198, 204, 232; como *ars erotica*, 194; dispositivo de, 188; e sexo, 188, 196-197; como ciência sexual, 190, 192, 194-195; ver também Biopoder, Tecnologia confessional, Psicanálise
- Significado, 15, 55-57, 64, 66, 95-96, 102, 106, 109-110, 117, 121-122, 130, 178, 187, 241; sentido, XXI, 54, 57, 95-96, 106, 114, 117, 119, 137-138, 178; ver também Hermenêutica, Estruturalismo
- Soberano, 26-27, 32, 38, 40, 145; e punição, 159-167
- Sofistas, 109, 220
- Spengler, Oswald, 47
- Sujeito. Ver Homem
- Taylor, Charles, XVIII, 181-182
- Tecnologia confessional, XXI, 122, 132, 156, 161-162, 168, 170, 186, 191-193, 196-198, 204, 217, 223; ver também Biopoder, Tecnologia disciplinar, Sexualidade
- Tecnologia disciplinar, XXIII, 125, 146, 149-150, 156, 158-159, 167, 169, 171-178, 184, 186, 191-192, 196, 203-204, 206, 212, 215-217, 222, 226; ver também Biopoder, Tecnologia confessional
- Tecnologia política, 126 145, 148-150, 203, 205-206, 211, 214, 233; do corpo, 126, 132, 159, 202, 211; ver também Tecnologia confessional, Tecnologia disciplinar, Poder
- Teoria, XXI, 53, 100-101, 111, 114-115, 136, 138, 178, 183-184, 202, 206, 220, 232, 234; ver também Método arqueológico, Poder, Verdade
- Todes, Samuel, 124
- Totalização, XXII, 220-223, 236, 239
- Trabalho, 8, 19, 35
- Transformações, 54, 61, 66, 75, 82-84, 89, 91, 93, 97, 99, 106, 128; ver também Regras
- Tuke, Samuel, 9
- Velásquez, 23, 27-29, 32; ver também *Las Meninas*
- Verdade, XXI, 14, 33, 36, 55, 60, 66, 98, 100, 121, 137, 141-142, 192-193, 198, 226; e Método arqueológico, 79, 95-97, 102, 107-110, 114; contexto independente, 53-55; e Método genealógico, 119-122; e poder, 141, 143-147, 161, 192, 195, 198-199, 214, 221-224, 237; ver também Poder, Teoria
- Veyne, Paul, 140
- Vida, 8, 19, 31, 35, 38; ver também Corpo
- Vigiar e Punir*, XIV, XXI, 8, 114, 117, 122, 125, 127, 131, 140, 149, 158-159, 171, 201, 211, 214
- Vigilância, 169, 172-176, 189-190, 204, 207-213, 215-216; ver também Biopoder
- Visibilidade, 25, 28, 119, 176, 207, 210-212; ver também Observação, Vigilância
- Voltaire, 222
- Weber, Max, XXII, 146-147, 182-183; tipo ideal, 146
- Wittgenstein, Ludwig, 54, 64, 66-67, 69, 84, 93, 97, 105, 112, 139

Índice do Apêndice da 2ª edição

- Amizade, 257
Analítica interpretativa, 279, 291
Aphrodisia, 263, 266, 268, 283
Aristóteles, 257, 267
Arqueologia, 282, 290-291
Arqueologia do Saber, 289
Ars erotica, 259, 288
Arte, 261, 270, 276
Ascetismo, 265-268, 273; e verdade, 277
As Confissões da Carne, 254-255, 262, 280
As Palavras e as Coisas, 262, 284
Atos, 258, 263-264, 266, 268, 284
Austeridade, 265, 267; cristã, 255, 269-273, 281; clássica, 268-269, 281
Autenticidade, 262
Biopoder, 256, 279-280, 283-284
Cícero, 257, 289
Corpo, 265, 267
Criatividade, 262
Cristianismo, 253-255, 258-259, 263, 265-266, 268-273, 280-281, 291
Cuidado e preocupação de si, 255, 260, 268-269, 271, 276, 280-281
Cultura de si, 270-271, 276, 284
Descartes, 277-278
Desejo, 255, 260, 263-265, 281, 283-284
Dialética, 291
Discurso, 275; prática discursiva, 289
Escrita, 255, 271-272, 274-275
Estética, 254, 269-270
Estética da existência, 255, 260-261, 264, 266, 273, 276, 284
Estoicos, 264, 281, 287; e ética, 254, 264-265, 267-269, 273, 275
Ética, 253-270, cristã, 254, 258, 265-266, 268-270, 272-275; clássica, 254-260, 263-268, 280-283; e lei, 266, 270, 283; e religião, 266, 270, 283; e ciência, 269, 283; e sexual, 254-255, 257, 268, 284; estoica, 254, 264, 266-268, 274; *relös*, 267, 290
Genealogia, 262, 265, 280-281
Gregos, 253-259, 260-261, 263, 265-266, 268, 270, 273, 277, 280-285
Heidegger, 286, 291
História da Loucura, 262, 282
História da Sexualidade, 253, 259, 262, 279, 285, 288
Homossexualidade, 256-257
Hypomnemata, 271-274
Iluminismo, 266, 278-279, 287-288, 291
Kant, 263-264, 278, 285-286, 291
Modo de sujeição, 264, 266-268
Montaigne, 274, 277
Moral, 262, 265
Mulheres, 256-257, 265, 267
Nietzsche, 262, 273, 288-289, 291
Normalização, 254, 280, 284-285
O Cuidado de Si, 255, 271, 280-282
O Nascimento da Clínica, 262
Pascal, 277
Platão, 255, 257, 260, 265, 267, 271, 274
Plutarco, 257
Poder, 262; pastoral, 276
Poder/saber, 280
Prazer, 257-259, 263-264, 268, 281, 283
Psicanálise, 259
Pureza, 268, 273; e verdade, 277
Racionalização, 280
Rapazes, 257-258, 265, 267
Razão, 287; crítica, 286-288; processual, 285, 287; substantiva, 287

- Reciprocidade, 257-259, 267, 283, 290
Saber, 261, 269, 277; científico, 260
Santo Agostinho, 258, 264, 290
Sartre, 261-262
Saúde, 258-259, 265, 281, 287
Sêneca, 255, 259, 260, 267
Sexualidade, 253-259, 262-263, 280, 282
Sí, 254-255, 271, 274-278, 280-281; análise
 cristã de, 256, 259, 270, 276, 280-281;
 exame de, 255, 268, 274-275, 281
Sócrates, 251, 259, 267, 281
Substância ética, 263-264, 266, 284
Sujeito, 262-263, 275, 277-278, 280; moder-
 no, 275; universal, 278
Tecnologia de si, 253-255, 259, 266-277, 279-
 281
Uso dos Prazeres, 254-255, 257-258, 262-
 263, 265-266, 280, 282
Verdade, 262, 271, 273-275, 277, 282-283; e
 evidência, 277
Vigiar e Punir, 262, 282, 284
Xenofonte, 257, 267-268, 274

Descrito em resenha do *The New York Review of Books* como uma espécie de objeto impossível: um historiador não-histórico, um cientista humano anti-humanista e um estruturalista contra-estruturalista, Michel Foucault revelou ao longo de sua vida genuína originalidade de pensamento. Seu estilo controvertido - às vezes claro, outras obscuro, mas sempre original - desconcertava o meio acadêmico. E ele mesmo afirmava: 'Não me pergunte quem sou, não me peça para permanecer o mesmo.'

Nascido em Poitiers, na França, em 1926, diplomou-se em psicologia e psicopatologia e lecionou em diversas universidades francesas e no exterior. Em 1970 conquistou a cátedra de História dos Sistemas de Pensamento, no prestigioso Collège de France - mas já no início dos anos sessenta irrompeu no cenário intelectual francês com a *História da loucura*, tese de doutorado na Sorbonne que o firmou como filósofo. No livro, analisou as práticas dos séculos XVII e XVIII exercidas pelo poder para excluir da sociedade os loucos. Entre outros escritos, publicou ainda *As palavras e as coisas*, *Vigiar e punir, o nascimento da prisão*, *O nascimento da clínica* e *Arqueologia do saber*, os dois últimos lançados no Brasil pela Forense Universitária.

Ao morrer, em 1984, deixou inacabado seu mais ambicioso projeto, *The History of Sexuality*, onde pretendia mostrar como a sociedade ocidental utiliza o sexo, transformando-o num instrumento de poder. O primeiro dos seis volumes previstos foi publicado em 1976 (*A arqueologia do saber*) e recebido de forma polêmica pela crítica. Mais dois volumes foram editados: *O uso do prazer* e *Confissões da carne*.

A morte prematura de Foucault veio antes que se pudesse avaliar a legítimidade de suas concepções filosóficas ou a importância do período pós-estruturalista. O livro de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow nasceu da polêmica sobre a metodologia adotada por Foucault na sua elaboração filosófica e foi publicado originalmente em inglês sob o título *Michel Foucault - para além do estruturalismo e da hermenêutica*.

No entanto, por se tratar de uma análise que abrange em profundidade e extensão toda a obra do filósofo francês, a Forense Universitária optou por ampliar no título - sem prejuízo do nome original - a compreensão da obra, adotando na edição brasileira o título *Michel Foucault - Uma Trajetória Filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Nas palavras do próprio Foucault, este livro representa uma análise clara e inteligente do trabalho que tentei fazer. Esclarecendo muitos mal-entendidos, apresenta uma visão precisa e sintética... Além do objetivo principal, creio que este trabalho abre novos horizontes para as relações entre o pensamento americano e o europeu.

A edição que a Forense Universitária põe em suas mãos traz ainda três apêndices que o ajudarão a desvendar o pensamento do genial filósofo. O primeiro é uma instigante análise de Foucault a respeito do poder, tema sobre o qual ele mesmo confessava pouco se debruçou. O segundo é uma entrevista dos autores com o próprio Foucault sobre a genealogia da ética. Por fim, os autores fazem um estudo sobre a analítica interpretativa da ética de Foucault a partir dos livros em que o filósofo trabalhava na ocasião: mais dois volumes da *História da sexualidade* e um terceiro livro, *Le Souci de Soi*, uma minuciosa análise sobre a excessiva atenção dada pelo Mundo Antigo à preocupação consigo mesmo.

Impresso em offset nas oficinas da
FOLHA CARIOCA EDITORA LTDA.
Rua João Cardoso, 23, tel.: 333-5306
CEP 20.220-060 - Rio de Janeiro - RJ

Navegando equidistante das modernas concepções metodológicas adotadas pelas ciências sociais para investigação do homem - estruturalismo e hermenêutica -, Foucault desenvolveu um método original, que os autores chamam de 'analítica interpretativa', e através do qual logrou traçar um amplo diagnóstico de nossa cultura contemporânea. Hubert Dreyfus e Paul Rabinow só deram por concluído este livro após horas e horas de conversas estimulantes e revisões rápidas feitas com muita paciência pelo próprio Foucault. Esse criterioso processo - como o leitor poderá ver - valeu a pena. Os autores revelam a essência do pensamento de Foucault e demonstram que ele nos legou, mais que um método de análise, um poderoso recurso alternativo para a compreensão do homem.

Por tudo isso e coerente com sua postura editorial, a Forense Universitária sente-se orgulhosa de oferecer ao público brasileiro esse objeto de reflexão, certa de assim estar cumprindo também sua função social e enriquecendo nossa trajetória filosófica.

Os autores, Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, são professores da Universidade da Califórnia, em Berkeley, onde lecionam filosofia e antropologia, respectivamente.

Fu

FORENSE UNIVERSITÁRIA