

ROBERTO MACHADO

FOUCAULT,

a ciência e o saber



DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [X Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de disponibilizar conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [X Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: xlivros.com ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade enfim evoluirá a um novo nível.

Roberto Machado

Foucault, a ciência e o saber

3ª edição revista e ampliada



Sumário

Introdução

PRIMEIRA PARTE: A história epistemológica de Georges Canguilhem

O conceito

A descontinuidade

A recorrência

SEGUNDA PARTE: A história arqueológica de Michel Foucault

1. Uma arqueologia da percepção

2. Uma arqueologia do olhar

3. Uma arqueologia do saber

4. Epistemologia, arqueologia, genealogias

A arqueologia do saber

A trajetória da arqueologia

As genealogias

Notas

Bibliografia

Introdução

A filosofia das ciências possui uma dimensão histórica. Eis a tese principal da epistemologia francesa. A epistemologia é uma reflexão sobre a produção de conhecimentos científicos que tem por objetivo avaliar a ciência do ponto de vista de sua cientificidade. Mas para que essa reflexão possa dar conta das condições de possibilidade dos conhecimentos científicos, a epistemologia elege a história como instrumento privilegiado de análise. Isso não significa que toda história das ciências se defina como filosófica ou reflita filosoficamente. Mas, quando filosofias do conceito como as de Bachelard, Cavailles, Koyré ou Canguilhem tematizam a ciência em sua historicidade, fazem mais do que uma simples descrição de invenções, tradições, autores. Para a epistemologia a história das ciências só pode realizar seu objetivo — estabelecer a historicidade da ciência — situando-se em uma perspectiva filosófica e distinguindo-se, por conseguinte, das disciplinas propriamente históricas ou científicas.

Essa posição se explica facilmente. Se a epistemologia relaciona tão intimamente, para não dizer identifica, a reflexão filosófica com uma análise histórica das ciências, é porque a ciência põe uma questão fundamental para a filosofia: a da racionalidade. Para a epistemologia, a ciência, discurso normatizado e normativo, é o lugar próprio do conhecimento e da verdade e, como tal, é instauradora de racionalidade. E se a razão tem uma história, só a história das ciências é capaz de demonstrá-lo e indicar o seu itinerário. Daí a exigência de criticidade que confere à história das ciências sua dimensão propriamente filosófica. O que não significa que ela seja uma crítica da ciência, ao contrário, é uma crítica do negativo da razão. Seu objetivo é analisar a superação dos obstáculos, o desaparecimento dos preconceitos, o abandono dos mitos que tornam possível o progressivo acesso à racionalidade; ela é um instrumento filosófico de esclarecimento do conhecimento que tem como norma a própria racionalidade científica em seu mais alto grau de elaboração. A epistemologia é, portanto, uma filosofia que tematiza a questão da

racionalidade através da ciência, considerada por ela a atividade racionalista por excelência.

Pretendo partir dessa problemática para analisar o importante deslocamento metodológico operado por Michel Foucault em relação à história das ciências. O método de análise proposto por ele é geralmente conhecido como “arqueologia do saber”. O que talvez pouca gente saiba é que essa denominação é um ponto de chegada, não um ponto de partida; é o resultado de um processo, também histórico, em que, para se definir, a arqueologia sempre procurou se situar com relação à epistemologia. Daí o privilégio que confiro a essa relação. Para dar conta de determinado discurso é indispensável considerá-lo interna e externamente. É claro que existem outras aproximações interessantes a serem feitas para situar a obra de Foucault em relação à filosofia e às ciências; impossível não pensar, por exemplo, em Nietzsche, em Georges Dumézil, na fenomenologia ou no estruturalismo. Seria possível também evocar temas sugeridos pela literatura, pela poesia ou pela pintura presentes nas análises conceituais de Michel Foucault. Penso, porém, que o mais importante quando se pretende situar a incidência do exterior para melhor compreender a configuração própria da arqueologia é sua posição frente à história epistemológica tal como foi praticada na França a partir de Bachelard. Com efeito, uma análise minuciosa da abordagem de Foucault evidencia claramente que um progressivo distanciamento das teses epistemológicas — sempre levadas em consideração em suas reflexões — torna possível um novo tipo de história.

A especificidade da história arqueológica pode ser delimitada a partir da problemática da racionalidade. Sabemos que a filosofia de Bachelard desclassifica toda pretensão de formular um racionalismo geral. Instruída pela ciência — de quem a própria filosofia deve estar à altura, isto é, assimilar as lições e respeitar a normatividade —, a epistemologia bachelardiana é um racionalismo regional: a inexistência de critérios de racionalidade válidos para todas as ciências exige a investigação minuciosa de várias regiões de cientificidade. Gaston Bachelard concentrou sua pesquisa na física e na química, ciências que podemos *grosso modo* considerar como constituintes da região da natureza ou da matéria. Georges Canguilhem, retomando as principais categorias metodológicas da epistemologia bachelardiana, interessou-se por biologia, anatomia e fisiologia, disciplinas que denomina “ciências da vida”, estudando assim

uma outra região de cientificidade. Para compreendermos a história arqueológica de Foucault podemos partir dessa constatação: todas as suas análises estão centradas no homem, isto é, formam uma grande pesquisa sobre a constituição histórica das ciências do homem na modernidade. Trata-se, portanto, de uma nova região. Mas essa originalidade do objeto de estudo não basta para situar a especificidade da arqueologia. O importante é que pelo fato de gravitar em torno da questão do homem — considerado como uma região ao lado das regiões da natureza e da vida — a abordagem arqueológica não se norteia mais pelos mesmos princípios que orientam a história epistemológica.

Um dos objetivos deste livro é estudar esse deslocamento produzido pela arqueologia em relação à epistemologia para dar conta de sua especificidade como história dos saberes. Isto quer dizer que, mesmo a epistemologia sendo considerada o ponto de referência que melhor permite situar as condições de possibilidade da arqueologia, esta assume em suas análises da racionalidade uma posição bastante diferente: enquanto a epistemologia, pretendendo estar à altura das ciências, postula que a ciência ordena a filosofia, como diz Bachelard, a arqueologia, reivindicando sua independência em relação a qualquer ciência, pretende ser uma crítica da própria idéia de racionalidade; enquanto a história epistemológica, situada basicamente no nível dos conceitos científicos, investiga a produção de verdade na ciência, que ela considera como processo histórico que define e aperfeiçoa a própria racionalidade, a história arqueológica, que estabelece inter-relações conceituais no nível do saber, nem privilegia a questão normativa da verdade, nem estabelece uma ordem temporal de recorrências a partir da racionalidade científica atual. Abandonando a questão da cientificidade — que define o projeto epistemológico —, a arqueologia realiza uma história dos saberes de onde desaparece qualquer traço de uma história do progresso da razão. A arqueologia jamais criticou, implícita ou explicitamente, a epistemologia; mas, mesmo respeitando sua especificidade, sempre procurou mostrar como a história epistemológica se encontrava na impossibilidade de analisar convenientemente o tipo de problema que ela pode elucidar. Parece-nos mesmo que a riqueza do método arqueológico é ser um instrumento capaz de refletir sobre as ciências do homem como saberes, neutralizando a questão de sua cientificidade e escapando do desafio impossível de realizar, nesses casos, uma recorrência histórica, como deveria fazer uma análise epistemológica.

O que não significa, como veremos, abandonar a exigência de uma análise conceitual capaz de estabelecer descontinuidades, certamente não epistemológicas, mas arqueológicas, isto é, situadas no nível dos saberes. Pretendo, portanto, mostrar que a história arqueológica, retomando alguns princípios de análise da epistemologia, será levada a produzir uma série de deslocamentos metodológicos para dar conta da especificidade de seu objeto – procedimento que implicará tanto o abandono da ciência como objeto privilegiado quanto a conservação da exigência filosófica de realizar uma análise conceitual, e não simplesmente factual. Desaparecimento, portanto, das categorias de ciência e epistemologia que tem como correlato o aparecimento de um novo objeto, o saber, e um novo método, a arqueologia.

Esse não é, entretanto, o único deslocamento que pretendo analisar, pois a passagem da epistemologia para a arqueologia não se deu imediatamente da ciência para o saber. O termo “arqueologia” sempre foi utilizado para distinguir a história realizada por Michel Foucault das histórias das idéias e para situá-la com relação à epistemologia; mas se nele sempre esteve presente a referência a uma posição mais radical, a um lugar mais profundo, ele sofreu, no entanto, modificações conceituais importantes, a ponto de em cada livro ter sido definido de modo diferente. Daí a existência de uma trajetória da arqueologia, e nosso principal objetivo é justamente procurar determiná-la. Essa trajetória, pode-se logo dizer, é o deslocamento de uma região de conhecimento para o saber, pensado como um nível de conhecimento mais elementar que a ciência.

O primeiro modo de a arqueologia se distinguir da epistemologia depende das propriedades intrínsecas dos objetos por ela estudados. É a originalidade da psiquiatria e da medicina que exige a especificidade de um método capaz de esclarecer e reconstituir sua história; é a diferença dessas disciplinas em relação aos conhecimentos propriamente científicos como a física ou a química que impede que elas sejam estudadas de modo eficaz em uma perspectiva epistemológica. Assim, ao mesmo tempo que a história arqueológica se circunscreve a uma região lateral com relação às estudadas pelos epistemólogos, ela legitima sua viabilidade e assinala sua especificidade pela busca de uma profundidade capaz de dar conta desse tipo de conhecimento, definindo-se como *arqueologia da percepção* ou *arqueologia do olhar*. Apenas em um segundo momento, ampliando o âmbito da análise, ela não se limita mais, em princípio, a uma região, mas

formula seu novo objeto como um nível anterior ao da história epistemológica. Deslocamento que assinala o nascimento de uma *arqueologia do saber*, mas não constitui, como veremos, a palavra final de Michel Foucault, em termos metodológicos.

Este estudo não pretende ser uma análise de influências: não quer explicar um autor a partir de outros autores, antecessores ou contemporâneos, para assinalar originalidades ou celebrar precursores. Também não se propõe julgar a veracidade das análises históricas de Michel Foucault: não é a avaliação de um projeto teórico a partir do que outros disseram a respeito dele, nem a partir de projetos diferentes ou antagônicos; não é uma confrontação entre as análises arqueológicas e outras análises históricas dos mesmos objetos para decidir quem tem razão; não tem a ambição de dar a palavra aos textos estudados e erigi-los em juízes do que foi dito sobre eles. Também não é a elucidação dos diferentes momentos de uma abordagem, considerada como caminho para a verdade, a partir da atualidade de seu pensamento.

O que pretendo é analisar a abordagem arqueológica para dar conta dela como processo; estudar sua formação e suas transformações no tempo; determinar sua trajetória, isto é, tanto os deslocamentos em relação à epistemologia quanto as modificações internas que conduziram à arqueologia do saber. A epistemologia nos permitirá, como ponto de referência exterior à arqueologia, estabelecer inter-relações, explicitar semelhanças e diferenças, situar o nível próprio de cada uma, investigar o significado do deslocamento operado de uma para outra, sem pressupor uma incompatibilidade radical entre os dois tipos de história, mesmo se partem de princípios diferentes e têm objetivos diversos.

Não farei, no entanto, uma exposição geral sobre a epistemologia, mas uma análise de um dos principais representantes desse tipo de filosofia e história das ciências. Pretendo assim apresentar de modo sistemático os principais conceitos operatórios do projeto histórico-filosófico de Georges Canguilhem, extraindo da aparente dispersão de seus estudos a unidade metodológica que os caracteriza. Existem várias razões para isso: privilegiar um exemplo representativo de história epistemológica e estudar de modo sistemático seus conceitos fundamentais permite dar maior rigor à análise; Canguilhem é o epistemólogo de quem Foucault se sente mais próximo, reconhecendo inclusive ter apreendido com ele que a história das ciências deve ser conceitual; a região de cientificidade a que Canguilhem se

dedica, as “ciências da vida”, permite estabelecer mais facilmente — pela proximidade com o centro de interesse das análises de Foucault, as “ciências do homem” — as relações conceituais entre arqueologia e epistemologia.

Não há em Michel Foucault uma unidade metodológica como a que encontramos em Georges Canguilhem: qualquer livro seu é, do ponto de vista metodológico, sempre diferente do anterior, o que nos leva a falar da existência de uma trajetória da arqueologia. Não nos interessa, no entanto, dizer qual desses livros foi mais correto ou produtivo; eles são aqui estudados como etapas cujas transformações se explicam em parte pelos próprios objetos das investigações. Assim, quando falo de método arqueológico não se deve tomar essa expressão no sentido de um número determinado de procedimentos invariáveis a serem utilizados na produção de um conhecimento. Não compreender isto é se arriscar a não compreender a abordagem de Michel Foucault, pois uma característica básica da arqueologia é justamente a multiplicidade de suas definições, a mobilidade de uma pesquisa que, não aceitando se fixar em cânones rígidos, é sempre instruída pelos documentos pesquisados. Os sucessivos deslocamentos da arqueologia não atestam, portanto, uma insuficiência, nem uma falta de rigor: assinalam um caráter provisório assumido e refletido pela análise. Com Michel Foucault é a própria idéia de um método histórico imutável, sistemático, universalmente aplicável que é desprestigiada.



Estudaremos, primeiro, a história epistemológica de Georges Canguilhem, a partir de três pontos que melhor nos permitem entender sua metodologia: o conceito científico, a descontinuidade histórica e a normatividade epistemológica. Analisaremos, a seguir, a história arqueológica de Michel Foucault, tal como ela se realiza em *História da loucura*, *Nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*. Apresentarei a tese central de cada um desses livros, procurando dar conta da argumentação que os estrutura, para em seguida refletir sobre a questão metodológica, retomando a problemática do conceito, da descontinuidade e da normatividade. Finalmente, exporei o projeto arqueológico tal como foi formulado em

Arqueologia do saber, determinarei a trajetória da arqueologia e assinalarei os limites temporais da história arqueológica indicando as direções gerais das pesquisas genealógicas desenvolvidas posteriormente por Foucault.

PRIMEIRA PARTE

A história epistemológica de Georges Canguilhem

A pesar de sua fragmentação, o conjunto das investigações filosóficas de Georges Canguilhem surpreende por sua homogeneidade temática e sua unidade metodológica.

A temática, o objeto de estudo, é constituída pelo que ele denomina “ciências da vida”: biologia, anatomia, fisiologia, patologia. A reflexão sobre elas não tem, no entanto, a pretensão de elaborar uma filosofia da vida no sentido de uma biologia de filósofo que, por exemplo, procurasse reproduzir as conclusões ou repetir os procedimentos da ciência — anulando a operacionalidade que a caracteriza — com o objetivo de defender teses filosóficas sobre a vida, a existência, o homem. A problemática das investigações é filosófica não no sentido de uma filosofia da vida, mas de uma filosofia das ciências da vida. Se ela encerra uma reflexão sobre a vida — o que não se pode negar —, tal reflexão é indireta e mediatizada, faz-se através da análise do tipo de racionalidade das ciências que a constituem como objeto.

A filosofia de Canguilhem é uma epistemologia: uma investigação sobre os procedimentos de produção do conhecimento científico; uma elucidação das operações da ciência; uma avaliação da racionalidade científica — em suma, uma análise da cientificidade. Mas, seguindo a lição de Bachelard no que diz respeito à questão metodológica,¹ uma de suas principais características é não ser geral ou global, mas regional²: não aceitando ou postulando a existência de critérios universais de racionalidade ou de cientificidade, procura explicitar os fundamentos de um setor particular do saber científico. Nesse sentido, o projeto de Gaston Bachelard é, ao mesmo tempo, prolongado e deslocado em Canguilhem: enquanto o primeiro estudou ciências como a matemática, a física, a química, o segundo analisou a região das ciências da vida.

Por outro lado, a unidade metodológica desse projeto de epistemologia das ciências da vida se revela na constância com que ele se exerce através de uma reflexão sobre a história dessas ciências. Se a questão filosófica se reduz à investigação epistemológica, esta se realiza como história das ciências. A análise dos problemas epistemológicos é sempre feita pelo viés da investigação histórica.^a Em contrapartida, é necessário que essa história se torne filosófica deixando-se guiar pelo projeto epistemológico. A filosofia de Canguilhem, como a de Bachelard, é tanto uma epistemologia histórica quanto uma história epistemológica. As duas expressões podem ser consideradas sinônimas, pois, como diz Canguilhem, “a epistemologia sempre foi histórica”.³ É essa relação intrínseca entre a epistemologia e a história das ciências como característica essencial do projeto filosófico de Canguilhem que pretendo expor através do exame da problemática do conceito, da descontinuidade e da recorrência.

^a A única exceção a esse projeto é sua tese de doutorado em medicina, onde a análise histórica, mesmo não estando ausente, não ocupa lugar relevante para a definição epistemológica dos conceitos de normal e patológico. Sua função é expor, a partir de seus principais representantes, Auguste Comte e Claude Bernard, a tese segundo a qual “os fenômenos patológicos são idênticos aos fenômenos normais correspondentes, salvo pelas variações quantitativas”. Tese que Canguilhem submete a um exame crítico. Cf. *Le normal et le pathologique*, p.9.

O conceito

A história filosófica das ciências, como a compreende Canguilhem, procura não somente se justificar ou se legitimar, mas antes de tudo refletir sobre suas exigências para aperfeiçoar sua eficácia, através da oposição à história habitualmente praticada por historiadores ou cientistas. A grande deficiência desse tipo de história é ser uma crônica de acontecimentos, ser descritiva. E descritivo aqui deve ser entendido como factual. É a característica da história que apenas expõe resultados, celebra datas, relata descobertas, traça biografias ou procura precursores das teorias atuais.

É sobretudo a crítica do precursor, figura imaginária construída pelo histórico dos cientistas, que, por sua importância para a explicitação do tipo de historicidade característica da ciência, deve ser ressaltada. O texto mais explícito sobre o problema é “L’objet de l’histoire des sciences”, cuja argumentação pretende demonstrar que, considerada do ponto de vista conceitual, a história das ciências não é uma disciplina histórica nem científica, mas filosófica. O que leva Canguilhem a salientar que o objeto da história das ciências — a historicidade do discurso científico — não é do mesmo nível que o objeto da ciência, como também não se encontra na história geral nem em ciência alguma: é constituído pela própria história das ciências. Mas a questão é abordada pelo menos desde sua tese de doutorado em filosofia,⁴ que tem como um dos objetivos principais não apenas demonstrar que Descartes não formulou o conceito de reflexo, como se acreditava a partir do século XIX (isso se deve a Willis), mas também esclarecer a origem e os motivos do mito que criou Descartes como precursor.

Se a história das ciências não deve ser utilizada, através da busca de precursores, com o objetivo de encontrar no passado um apoio para legitimar a novidade do presente nem pode ser reduzida a uma coleção de biografias ou a um quadro de doutrinas⁵ — o que acarreta a condenação da história descritiva ou factual realizada por historiadores ou cientistas —,

existem razões teóricas para isso. A ciência não pode ser encarada nem como um fenômeno natural nem mesmo como um fenômeno cultural como os outros. Ela não é um objeto natural, um objeto dado; é uma produção cultural, um objeto construído, produzido. Também não pode ser “naturalizada” por uma redução a seu aspecto institucional. Naturalizar a ciência é confundi-la com seus resultados e, pior ainda, com os cientistas: “De maneira alguma a história das ciências pode ser a história natural de um objeto cultural. Muito freqüentemente ela é feita como uma história natural porque identifica a ciência com os cientistas, e os cientistas com sua biografia civil e acadêmica, ou porque identifica a ciência com seus resultados e os resultados com seu enunciado pedagógico atual.”⁶ A ciência é essencialmente discurso, um conjunto de proposições articuladas sistematicamente. Mas, além disso, é um tipo específico de discurso: um discurso que tem pretensão de verdade.

É a questão da verdade que determina a originalidade das ciências com relação a outras manifestações culturais e desqualifica o projeto de uma história descritiva ou factual. A ciência é o lugar específico, próprio, da verdade. Uma tese, pouco explicitada, mas característica da epistemologia de Canguilhem, é a de que só no interior da ciência tem sentido levantar a questão da verdade. A ciência não é a comprovação de uma verdade que ela encontraria ou desvelaria. Também é inteiramente despropositado procurar fundar a verdade nas faculdades de conhecimento ou em uma realidade ontológica. A filosofia de Canguilhem é uma crítica da teoria do conhecimento em nome da epistemologia: “Sem referência à epistemologia, uma teoria do conhecimento seria uma meditação sobre o vazio... .”⁷ Por outro lado, relacionar intrinsecamente ciência e verdade não significa dizer que todo discurso científico seja necessariamente verdadeiro. Toda ciência é constituída de proposições verdadeiras e falsas. O erro tem uma positividade. “Um verdadeiro sob fundo de erro, esta é a forma do pensamento científico”, diz Bachelard.⁸ Em Canguilhem, como veremos posteriormente, encontra-se mesmo um reconhecimento e uma valorização do falso, do erro ou do ultrapassado como caminho indispensável da história da verdade.^a

O que interessa não é o aspecto do resultado, do produto; o que é privilegiado é a dimensão do processo. Como diz Bachelard,⁹ a ciência é fundamentalmente trabalho, produção. Se a ciência é o lugar da verdade, é porque ela deve estar na verdade,¹⁰ no sentido de que só seus procedimentos

são capazes de produzi-la. A questão da verdade é a dos critérios do conhecimento verdadeiro, que por sua vez dependem da própria ciência como processo de produção de conhecimentos ou daquilo que Canguilhem chama veridicidade, no sentido de que o verdadeiro é o dito do discurso científico e não a reprodução de uma verdade inscrita desde sempre nas coisas ou no intelecto.¹¹ A ciência não *reproduz* uma verdade; cada ciência *produz* sua verdade. Não existem critérios universais ou exteriores para julgar a verdade de uma ciência.

É preciso ainda observar que, colocada nesses termos restritivos, a questão da verdade se relaciona intimamente com a prioridade conferida à ciência a respeito do sentido a ser dado às palavras “conhecimento” e “razão”. Nessa perspectiva, só a ciência produz conhecimento, e o problema do conhecimento só pode ser corretamente formulado através do estudo dos procedimentos científicos de produção de conhecimentos. E, mais radicalmente ainda, é a própria razão que aparece fundada na ciência. Expondo a formulação de Bachelard, que no fundo é também sua posição, Canguilhem afirma: “Não há para ele distinção ou distância entre a ciência e a razão. A razão não é fundada na veracidade divina ou na exigência de unidade das regras do entendimento. Este racionalista não pede à razão nenhum outro título genealógico, nenhuma outra justificação de exercício a não ser a ciência em sua história: ‘A aritmética não é fundada na razão. É a doutrina da razão que é fundada na aritmética elementar ...’ ... Bachelard ensina que só a ciência é constituinte, que só a ciência é normativa do uso das categorias.”¹²

Vemos a importância da ciência para o pensamento de Canguilhem: somente referindo-se a ela, ou melhor, somente através dela é possível definir verdade, conhecimento e razão. Pois é justamente essa característica de racionalidade, de veridicidade do conhecimento científico que explica por que a história da ciência não pode se contentar em ser descritiva ou factual. “Uma história dos resultados do saber só pode ser um registro cronológico. A história da ciência diz respeito a uma atividade axiológica, à pesquisa da verdade.”¹³ Existe uma normatividade interna do discurso científico, e se a história das ciências deve ser uma história conceitual é porque o conceito exprime primordialmente essa normatividade; ou, em outros termos, é porque a formação dos conceitos define a racionalidade.

Canguilhem não se cansa de assinalar algo que parece evidente, mas cujo desconhecimento é responsável pelo pouco rigor das histórias das ciências

como habitualmente são realizadas: uma palavra, uma rubrica, não é um conceito; uma rubrica é apenas uma etiqueta, enquanto um conceito contém uma norma operatória ou judicativa. Um conceito é uma denominação e uma definição; é um nome dotado de um sentido capaz de interpretar as observações e as experiências.¹⁴ É claro que não se pode restringir a ciência ao conceito, nem é essa sua idéia. A posição que ele defende, e que orienta suas investigações históricas, é que não se pode compreender as várias operações da ciência se não se privilegia a análise da formação dos conceitos. “A história das ciências pode sem dúvida distinguir e admitir vários níveis de objetos no domínio teórico específico que ela constitui: documentos a catalogar; instrumentos e técnicas a descrever; métodos e questões a interpretar; conceitos a analisar e a criticar. Apenas esta última tarefa confere às precedentes a dignidade de histórias das ciências.”¹⁵

La formation du concept de reflexe aux XVII^{eme} et XVIII^{eme} siècles é o texto em que a afirmação da necessidade de distinguir na análise histórica as diversas etapas do trabalho científico e a exigência de privilegiar o nível do conceito estão mais presentes. É assim que, já no início da introdução, Canguilhem procura explicar as divergências dos históricos dos cientistas a respeito da formulação do conceito de reflexo por não terem distinguido com clareza operações científicas diferentes: a descrição dos fenômenos, o estudo experimental e a formulação do conceito e sua generalização em uma teoria.¹⁶ Mas é sobretudo no último capítulo do livro, onde realiza uma análise crítica dos históricos sobre o reflexo, que a argumentação é mais explícita. Assim, por exemplo, critica a análise de Descartes feita por Du Bois Raymond, mostrando como ele não distingue uma descrição de uma definição;¹⁷ mas também, a respeito de outra interpretação de Descartes, chama atenção para a diferença entre reconhecer e distinguir um fenômeno e definir seu conceito, lembrando, logo em seguida: “Não se descreve uma palavra, repete-se ou inventa-se... e quando ela é seguida de uma proposição, enuncia-se a compreensão de um conceito.”¹⁸ Todos os estudos de Canguilhem consideram o conceito a manifestação mais perfeita da atividade científica, o que o faz dele o elemento a ser privilegiado, pela análise histórica, com relação aos outros aspectos da ciência, pois é através dele que o discurso expressa sua racionalidade.

É a importância dada ao conceito como expressão da norma de verdade do discurso científico,^b ou seu privilégio com relação aos outros aspectos da

ciência, que explica o fato de a epistemologia de Canguilhem ser uma história do conceito e não uma história da teoria ou mesmo da ciência.

Não há sinonímia entre teoria e conceito. Uma teoria é constituída por um feixe de conceitos, ou melhor, por um conjunto coerente de conceitos, um sistema conceitual. E, neste sistema, enquanto o conceito assinala a existência de uma questão, a formulação de um problema, a teoria apresenta determinada resposta, sugere uma solução. Privilegiar o conceito significa valorizar a ciência como processo. Esse aspecto dinâmico que caracteriza o conceito — e faz da ciência o domínio do operatório — lhe dá uma existência relativamente independente das teorias em que nasce ou das que o retomam, mas também, como veremos posteriormente, das experiências que é capaz de interpretar. Comentando, por exemplo, o uso feito por Astruc do conceito ou da noção (que para ele significam a mesma coisa) de movimento reflexo, retirado de Willis, mas situado por Astruc em um contexto de fisiologia mecanicista de espírito cartesiano, Canguilhem afirma: “Assim, a noção de movimento reflexo revela-se susceptível de certa independência relativamente às observações que permite interpretar e às teorias que permite compor.”¹⁹ A mesma idéia aparece em um contexto similar: “Quando Unzer retomar por conta própria a noção de reflexão integrando-a em uma fisiologia de espírito vitalista, Prochaska a integrará de modo decisivo em uma concepção não-mecanicista da vida.”^c

A independência ou autonomia do conceito em relação à teoria e à observação é fundamental para se compreender a distinção entre a história das ciências realizada por Canguilhem e as histórias factuais que ele não se cansa de criticar. Foi o desconhecimento dessa autonomia que levou os historiadores e cientistas a pensarem que, pelo fato de o conceito de movimento reflexo estar integrado, no século XIX, a um contexto teórico mecanicista, só uma teoria mecanicista teria sido capaz de produzi-lo, criando assim a figura de Descartes como precursor. A história dos conceitos pretende destruir as ilusões e os mitos criados pelas histórias das teorias justamente por não reconhecer ou não levar em consideração que um conceito não equivale a uma teoria geral nem a um conjunto de observações.

Além disso, a análise histórica também não tem propriamente a ciência como objeto, no sentido de que esta não é seu elemento primordial, seu núcleo essencial de investigação. A consideração global dos estudos de Canguilhem evidencia claramente que seu interesse básico não está no

nascimento, no desenvolvimento ou na transformação de uma ciência. Não é esse o fio condutor da análise, nem o limite de suas dimensões. Antes de mais nada é preciso insistir que, para ele, não existe algo como um tempo comum e global da ciência, nem as ciências podem ser estudadas por redução ao tempo cronológico ou social. Cada ciência é um objeto específico, um objeto discursivo que tem suas características, seus critérios e sua historicidade. Mas a análise de Canguilhem também não tem uma determinada ciência como objeto: nem cobre suas fronteiras, nem a elas se limita. O que a especifica, sob esse aspecto, é estar centrada no conceito. É isso, inclusive, que distingue a história epistemológica da história social, dando-lhe um estatuto de disciplina filosófica. Seu objeto não é dado, não está no real, seja ele natural ou social, nem se encontra em nenhuma ciência. É construído pela história das ciências, independentemente das fronteiras epistemológicas: é a historicidade do discurso científico, historicidade esta que se manifesta no conceito, e só quando constituída como objeto pela história epistemológica permite distinguir um “espaço-tempo ideal” de um “espaço-tempo imaginário”.^d

Mas, se a análise privilegia o conceito, isso também não significa que ela se limite ao interior de determinada ciência. Os conceitos não conhecem fronteiras epistemológicas, podem se situar em diferentes ciências; o que leva Canguilhem a investigar a patologia, a fisiologia, a anatomia, a física e até mesmo as ciências sociais e políticas. Eis alguns exemplos: o conceito de regulação é situado, primeiro, como um conceito de mecânica, em seguida, como um conceito de biologia, tornando-se finalmente um conceito cibernético;²⁰ o conceito de normal é analisado no campo da fisiologia, da patologia, mas também da clínica e da sociologia;²¹ o conceito de célula faz Canguilhem relacionar teoria biológica, teoria física e teoria social;^e o conceito de meio é estudado em sua formulação biológica a partir da relação com seu aparecimento em disciplinas como a física, a geografia, a psicologia.²²

Não se trata, portanto, de identificar a epistemologia com a história das teorias ou da constituição de determinada ciência. A história epistemológica se realiza através de uma inter-relação conceitual: relação de um conceito com outros de uma mesma teoria, da mesma ciência, ou mesmo de ciências diferentes. A história conceitual deve “reconstituir a síntese em que o conceito se encontra inserido, isto é, tanto o contexto conceitual quanto a intenção diretriz das experiências ou observações.”²³

Esse projeto de história epistemológica concebida como história conceitual pode ser explicitado através da análise da formulação do conceito de movimento reflexo. Um dos principais objetivos de *La formation du concept de reflexe aux XVII^{eme} et XVIII^{eme} siècles* é destruir e explicar a tese, comumente aceita a partir do século XIX, segundo a qual Descartes teria formulado pela primeira vez na história o conceito de movimento reflexo. A argumentação desenvolvida no livro nega totalmente essa hipótese. E é capaz de fazê-lo, e assim reconstituir a verdade histórica, por realizar uma inter-relação conceitual ou “reconstituir a síntese em que o conceito se encontra inserido”. Canguilhem inicia sua argumentação dando a Descartes o que é de Descartes: ele foi o primeiro a formular uma teoria mecânica do movimento muscular, isto é, uma teoria do movimento baseada exclusivamente em princípios de estrutura e funcionamento corporais sem fazer da alma um dos princípios explicativos.²⁴ Mas é justamente através da análise dessas concepções anatômicas e fisiológicas do movimento animal que ele demonstra ser a teoria cartesiana não só incompatível com um conceito de movimento reflexo, como até mesmo um obstáculo à sua formulação. A demonstração se realiza em dois tempos. Inicialmente Canguilhem determina e caracteriza os principais elementos da teoria: a natureza e o curso dos espíritos animais; a estrutura e as funções do coração, do nervo e do músculo. Em seguida demonstra como a teoria do movimento corporal, formulada a partir desses elementos conceituais, não permite que se realizem as condições básicas requeridas por uma teoria do movimento reflexo. Há incompatibilidade entre as duas, isto é, a síntese conceitual que estabelece a teoria do movimento involuntário em Descartes exclui a possibilidade de um movimento corporal ser reflexo. Para que a comparação possa se efetuar é evidente a necessidade de um termo de comparação, de uma norma de julgamento. Esclarecer como isso se faz é explicitar o caráter distintivo, o componente mais essencial da história epistemológica: a recorrência histórica. Isso será feito posteriormente. O importante agora é fixar o mais elementar da análise: o privilégio do conceito e a procura sistemática das inter-relações conceituais.

E se nesse caso a análise aponta não só uma inexistência, mas até uma impossibilidade, isso não se dá quando ela considera Willis. Seguindo o mesmo procedimento, a argumentação se faz em duas etapas. Em primeiro lugar, Canguilhem expõe a teoria do movimento muscular em Willis retomando os mesmos pontos estudados em relação a Descartes: o

movimento do coração e a circulação do sangue, a natureza dos espíritos animais e seus movimentos nos nervos, a estrutura do nervo e o mecanismo da contração muscular. Em seguida, indicando as diferenças com a teoria cartesiana, mostra como a teoria do movimento muscular de Willis não apenas é compatível com o conceito de movimento reflexo, como o exige.²⁵

É importante, finalmente, assinalar um último ponto: as relações entre o conceito e as práticas econômicas e sociais. “L’Objet de l’histoire des sciences” é o texto em que essas relações são estabelecidas mais explicitamente, ao enunciar que a história epistemológica deve distinguir-se tanto de uma análise internalista quanto de uma análise externalista da ciência. Nem procura deduzir, derivar a ciência de “suas relações com interesses econômicos e sociais, com exigências e práticas técnicas, com ideologias religiosas ou políticas”, nem se limita à análise interna dos procedimentos científicos considerados como independentes e autônomos.²⁶ A história que Canguilhem defende, a história epistemológica que tematiza as inter-relações conceituais, não se limita ao interior de uma ciência, mas também não se esgota seguindo as filiações conceituais em ciências diferentes ou mesmo explicitando suas relações com saberes não-científicos: deve relacionar os conceitos com as práticas sociais e políticas. Canguilhem dá como exemplos desse tipo de análise as histórias dos conceitos de biometria e psicometria, mostrando que eles só puderam ser constituídos a partir de práticas não-científicas como a constituição dos exércitos nacionais, a conscrição e o aparecimento da escola primária obrigatória.²⁷

É indispensável assinalar que, embora nesse texto, em que procura definir a natureza e a especificidade da história das ciências, a relação entre os dois níveis seja explicitamente tematizada, ela quase não é posta em prática nas análises históricas concretas que Canguilhem realiza. Essa relação, no entanto, é estabelecida de modo relevante na conferência “Machine et organisme” quando, pretendendo investigar o aparecimento, com Descartes, de uma interpretação mecanicista dos fenômenos biológicos, Canguilhem observa que “essa teoria está evidentemente em relação com uma modificação da estrutura econômica e política das sociedades ocidentais, mas é a natureza da relação que é obscura”. Depois de expor várias tentativas de explicação do problema, ele chega à seguinte conclusão: “Por conseguinte, diremos que Descartes integrou à sua filosofia um fenômeno humano, a construção das máquinas, mais do que

transformou em ideologia um fenômeno social, a produção capitalista.”²⁸ Encontramos também esse tipo de relação em “Qu’est-ce que la psychologie?”, onde, estudando um tipo de psicologia que denomina “biologia do comportamento humano”, Canguilhem assinala, mais do que analisa, as razões científicas, técnicas, econômicas e políticas de sua constituição no século XIX. O texto é importante: “O século XIX vê constituir-se ... uma biologia do comportamento humano. As razões desse surgimento nos parecem ser as seguintes: em primeiro lugar, razões científicas, isto é, a constituição de uma biologia como teoria geral das relações entre os organismos e os meios, o que assinala o fim da crença na existência de um reino humano separado; em seguida, razões técnicas e econômicas, isto é, o desenvolvimento de um regime industrial orientando a atenção para o caráter industrioso da espécie humana e que assinala o fim da crença na dignidade do pensamento especulativo; finalmente, razões políticas que se resumem no fim da crença nos valores de privilégio social e na difusão do igualitarismo: a conscrição e a instrução públicas tornando-se problema de Estado, a reivindicação de igualdade diante dos encargos militares e das funções civis (a cada um segundo seu trabalho, suas obras ou seus méritos) é o fundamento real, mesmo que freqüentemente desapercibido, de um fenômeno próprio das sociedades modernas: a prática generalizada da perícia, em sentido amplo, como determinação da competência e descoberta da simulação.”²⁹ Se esses textos mostram a importância conferida por Canguilhem à relação entre os conceitos e as práticas econômicas e sociais, eles não são, entretanto, representativos do conjunto de sua obra; com efeito, mesmo se sua história conceitual não se limita ao interior de uma ciência, ela raramente abandona o nível do discurso.

Podemos dizer, portanto, como conclusão, que a história epistemológica, considerando a ciência como produção de conhecimentos, privilegia o conceito, reconhecido como o elemento que expressa a verdade científica, com relação aos outros aspectos da ciência, o que explica os limites das histórias descritivas dos historiadores e dos cientistas, incapazes de estabelecer as inter-relações conceituais que permitem definir a racionalidade das teorias e interpretar as observações e experiências.

^a Cf., por exemplo, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, p.45, 122. A idéia da valorização do erro na investigação do processo de produção histórica da verdade é tão importante para a reflexão bachelardiana sobre a ciência que, explicitando os três axiomas da epistemologia do mestre, Canguilhem caracteriza o primeiro como o “Primado teórico do erro”; os outros dois são a “Depreciação especulativa da intuição” e a “Posição do objeto como perspectiva das idéias”. Cf. Canguilhem, “Sur une épistémologie concordataire”, in *Hommage a Gaston Bachelard*, p.5-6.

^b A história epistemológica das ciências trata uma ciência em sua história não como uma sucessão articulada de fatos de verdade, mas como uma purificação elaborada de normas de verificação. Cf. *Idéologie et rationalité*, p.44.

^c *La formation du concept de reflexe aux XVII^{eme} et XVIII^{eme} siècles*, p.107. (Citarei como *Formation...*) É importante observar que a obra de Canguilhem valoriza o vitalismo, conceito que não deve ser confundido, como, segundo ele, fizeram os historiadores, com o animismo, isto é, “a teoria segundo a qual a vida do corpo animal depende da existência e da atividade de uma alma provida de todos os atributos da inteligência ... agindo sobre o corpo como uma substância sobre uma outra, de que ela é ontologicamente distinta”. “Aspects du vitalisme”, in *La connaissance de la vie*, p.97. O vitalismo não é uma metafísica, mas a recusa de todas as teorias metafísicas que dizem respeito à essência da vida; é, nesse sentido, um “newtonianismo biológico”. “Será preciso, no entanto, acabar com a acusação de metafísica, portanto de fantasia, para não dizer mais, que persegue os biólogos vitalistas do século XVIII. De fato, e nos será fácil mostrar algum dia e alhures, o vitalismo é a recusa de duas interpretações metafísicas das causas dos fenômenos orgânicos, o animismo e o mecanicismo. Todos os vitalistas do século XVIII são newtonianos, homens que recusam fazer hipóteses sobre a essência dos fenômenos e pensam apenas dever descrever e coordenar, diretamente e sem preconceito, os efeitos tais como os percebem. O vitalismo é o simples reconhecimento da originalidade do fato vital. (“Le normal et le pathologique”, in *La connaissance de la vie*, p.156.) De modo geral, Canguilhem define o vitalismo por um duplo reconhecimento: o reconhecimento da originalidade dos fenômenos vitais e o reconhecimento correlato da especificidade do conhecimento biológico e sua independência em relação às ciências físico-matemáticas. Cf. sobre a questão, além do texto citado, *Formation...*, p.112-15. Já o mecanicismo é o projeto teórico oposto de explicar o organismo por meio de leis físicas; um tipo de teoria biológica que pretende explicar mecanicamente a vida, isto é, uma tentativa de redução do organismo a um sistema mecânico. Cf. sobre o assunto “Machine et organisme”, in *La connaissance de la vie*.

^d Estas expressões de Suzanne Bachelard (“Épistémologie et histoire des sciences”, *Revue de Synthèse* III, nº 49-52, p.51), são citadas por Canguilhem em *Idéologie et rationalité*, p.14. O único exemplo que parece divergir desse sentido afirma curiosamente que a fisiologia — que é a ciência estudada — não pode ser definida nem pela especificidade de seu método, nem por seus problemas. E conclui: “Do ponto de vista das técnicas e dos métodos, o termo fisiologia parece designar hoje a margem de tolerância de uma rubrica universitária — e talvez amanhã, industrial — mais do que a unidade rigorosa de um

conceito científico.” “La constitution de la physiologie comme science”, in *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, p.239 (citarei como *Études...*).

° Cf. “La théorie cellulaire”, in *La connaissance de la vie*. Através da história da formação do conceito de célula este artigo investiga uma importante questão epistemológica: o caráter prioritariamente racional ou experimental da biologia. Sua hipótese é de que “*as teorias nunca procedem dos fatos*. As teorias apenas procedem de teorias anteriores freqüentemente muito antigas. Os fatos são apenas a via, raramente direta, pela qual as teorias procedem umas das outras”. (p.50); cf., também, *ibid.*, p.79.

A descontinuidade

Se a inter-relação conceitual salienta o aspecto sincrônico, estrutural, sistemático do discurso científico, é preciso não esquecer que a ciência tem uma história. Ciência é processo, devir. A tese de que o progresso é um componente essencial da ciência é comum a vários epistemólogos e historiadores da ciência que, como Canguilhem, privilegiam em suas análises o aspecto conceitual. Podemos encontrá-la em Bachelard, Koyré, Cavailles, por exemplo. Para Bachelard, autor do qual Canguilhem mais se aproxima, esta é uma tese fundamental: “Para o pensamento científico o progresso é demonstrado, é demonstrável, sua demonstração é mesmo um elemento pedagógico indispensável para o desenvolvimento da cultura científica. Em outras palavras, o progresso é a própria dinâmica da cultura científica, e é essa dinâmica que a história das ciências deve descrever.”³⁰ Não há dúvida de que a ciência, como dinamismo, como processo, é marcada, para Bachelard e Canguilhem, pelo progresso. Mas é preciso antes de tudo saber em que sentido se pode falar de progresso quando se trata de ciência.

Dizer que o progresso é uma característica essencial da ciência significa dizer que ela é um processo normatizado, que tem uma direção e mesmo um sentido, ou seja, é um processo finalizado. A idéia de progresso aplicada à ciência assinala o fato de o conhecimento científico se desenvolver no sentido de uma verdade e de uma racionalidade cada vez maiores. A questão da verdade, que estava no âmago do privilégio do conceito para a história das ciências, é novamente o elemento básico da análise do tipo de historicidade que caracteriza as ciências. Isso aparece claramente na conferência de Bachelard “L’Actualité de l’histoire des sciences”. A base da argumentação é a afirmação do progresso como especificidade da história das ciências. “Primeiro ponto a meditar: a história das ciências não pode ser uma história totalmente como as outras. Pelo próprio fato de que a ciência evolui no sentido de um progresso manifesto, a história das ciências é necessariamente a determinação dos sucessivos valores de progresso do

pensamento científico. Na realidade nunca se escreveu uma história, uma grande história, de uma *decadência do pensamento científico*.” E o tipo desse progresso é explicitado quando logo adiante o autor afirma: “A temporalidade da ciência é um crescimento do número das verdades, um aprofundamento da coerência das verdades. A história das ciências é a narrativa desse crescimento, desse aprofundamento.”³¹

O fato de a história das ciências ser a história de um progresso do conhecimento é reconhecido várias vezes por Canguilhem. Assim ele a pensa como “um progresso de esclarecimentos”³² ou como a “leitura, nos textos, da abertura progressiva e difícil da inteligência aos mecanismos, aparentemente ilógicos, da vida”³³; ou ainda como “a tomada de consciência explícita, exposta como teoria, do fato de que as ciências são discursos críticos e progressivos para a determinação daquilo que, na experiência, deve ser tido como real”³⁴; ou até mesmo como “a história da relação progressiva da inteligência com a verdade”³⁵. Só que aceitar o progresso da ciência e relacioná-lo com a verdade ainda não especifica suficientemente a história epistemológica. Definir sua especificidade implica considerar a ciência e sua história do ponto de vista do tipo de relação existente entre a verdade e o erro.

Há pelo menos dois textos em que Canguilhem trata explicitamente do problema, distinguindo-se sobretudo da concepção positivista da história das ciências. Em “La théorie cellulaire”³⁶, que mostra a diferença entre sua concepção do progresso da ciência e uma concepção dos “progressos do espírito humano” que ele caracteriza globalmente como a da *Aufklärung*, de Condorcet e de Comte, sua crítica incide basicamente na existência de um estado definitivo do saber. A tese positivista — que segundo Canguilhem teve a adesão de Claude Bernard ao afirmar, por exemplo, que “a ciência do presente está necessariamente acima da do passado” — é a de que “a anterioridade cronológica é uma inferioridade lógica”. À primeira vista essa afirmação não apresenta nenhuma diferença com relação à idéia de progresso encontrada na história epistemológica de Bachelard e Canguilhem. Por exemplo, não diz Bachelard que “pensar historicamente o pensamento científico é descrevê-lo do menos ao mais”³⁷, no sentido de um progresso em direção à verdade, ou melhor, de um conhecimento cada vez mais verdadeiro, depurado dos erros iniciais, idéia integralmente aceita por Canguilhem? A grande diferença, porém, diz respeito à relação entre o presente e o passado da ciência, e, nesse sentido, o essencial da crítica de

Canguilhem atinge a negação do valor do erro passado para o aperfeiçoamento da verdade. “O progresso não é concebido como uma relação de valores em que o deslocamento de valor em valor constituiria o valor, ele é identificado com a posse de um último valor que transcende os outros permitindo depreciá-los.”³⁸ A uma depreciação teórica do erro se opõe seu primado teórico. O erro é um valor e, como tal, se não tem mais, teve uma positividade. Daí a necessidade de conceber a história das ciências “como uma psicologia da conquista progressiva das noções em seu conteúdo atual, como a *mise en forme* de genealogias lógicas e, para empregar uma expressão de Bachelard, como um recenseamento dos ‘obstáculos epistemológicos’ superados”³⁹. Uma idéia ultrapassada representou uma ultrapassagem. “A história das ciências não é o progresso das ciências invertido, isto é, a *mise en perspective* de etapas ultrapassadas cuja conseqüência seria a verdade atual. É um esforço para pesquisar e fazer compreender em que medida noções, atitudes ou métodos ultrapassados foram, em sua época, uma ultrapassagem e, por conseguinte, em que o passado ultrapassado permanece sendo o passado de uma atividade para a qual cabe conservar o nome de científica. Compreender o que foi a instrução do momento é tão importante quanto expor as razões da destruição posterior.”⁴⁰

O outro texto, *La formation du concept de reflexe aux XVII^{eme} et XVIII^{eme} siècles*, retoma as mesmas idéias, só que enunciando o princípio explicativo da diferença entre as duas concepções de progresso: o desconhecimento, por parte do positivismo, da diferença entre ciência e história. Canguilhem define aí o positivismo como uma filosofia da história que generaliza a lei de sucessão das teorias segundo um movimento irreversível de substituição do falso pelo verdadeiro.⁴¹ Postura que se explica pela projeção da racionalidade científica sobre o trabalho do historiador. Quando a ciência afirma uma proposição como verdadeira ela lhe confere uma validade retroativa. A verdade científica elimina o falso. Mas é preciso não esquecer que se a ciência é um processo, um devir, “não existe juízo final científico” e não se pode, ou melhor, não se deve fazer história como se faz ciência, identificando a lógica da verdade atual com a verdade de sempre.⁴² É, portanto, a imposição de critérios próprios da ordem científica à história da ciência que é responsável pela distinção absoluta entre o verdadeiro e o falso na ordem histórica e pelo desconhecimento da eficácia própria do erro. Em vez de anulação, o que Canguilhem propõe é a valorização do

erro, que tem o mesmo direito que a verdade a figurar na história das ciências.

Mas é necessário precisar a natureza do progresso. A tese geral é a de que, ao invés de contínuo, ele é descontínuo. A história epistemológica de Canguilhem, não só suas pesquisas concretas como seus escritos sobre a metodologia da história,⁴³ sempre se manifestou contra a idéia de que o progresso das ciências seja contínuo. Ele não é o desenvolvimento de uma verdade que existe em germe desde o mais longínquo passado, a mais distante origem, e evolui linearmente até a atualidade; não é tampouco um “aumento de volume por justaposição, o anterior subsistindo com o novo”⁴⁴. Para Canguilhem, uma história que vê o progresso como contínuo se caracteriza pela busca dos precursores de uma determinada ciência: “Um precursor seria um pensador, um pesquisador, que outrora teria feito uma parte do caminho completado mais recentemente por um outro.”⁴⁵ Aceitar a figura do precursor é destruir a possibilidade de uma história das ciências, na medida em que, nesse caso, a própria idéia de historicidade, de temporalidade das ciências fica abolida. Um precursor seria um pensador de dois tempos diferentes: do seu e daquele de quem ele é precursor. Segundo Canguilhem, só se pode estabelecer uma sucessão lógica entre dois autores depois de se certificar da “identidade da questão e da intenção da pesquisa, identidade de significação dos conceitos diretores, identidade do sistema de conceitos onde os precedentes adquirem sentido”^a. É pelo fato de ser conceitual que a história epistemológica critica o mito do precursor e a aproximação histórica de discursos heterogêneos.

Para Canguilhem, o progresso das ciências é descontínuo — princípio que também se encontra no âmago da filosofia de Bachelard,^b para quem a história de uma ciência se realiza por meio de rupturas sucessivas, por negação, por “liquidação do passado”. O progresso não é evolutivo, mas dialético. Podemos distinguir em Bachelard dois sentidos — não autônomos, é verdade, mas inter-relacionados — do termo “ruptura”. Em primeiro lugar, ele designa a descontinuidade existente, em qualquer momento da história, entre a racionalidade científica e o saber vulgar, comum, cotidiano. Fazer ciência não é organizar, sistematizar os dados da percepção. O objeto científico não é natural, é construído. Não há continuidade entre os procedimentos do senso comum e os do conhecimento científico. A ciência não é do mesmo nível que o conhecimento imediato, sensível, nem parte dele: insurge-se contra ele. “A

nosso ver, a epistemologia deve aceitar o seguinte postulado: o objeto não pode ser designado como um ‘objetivo’ imediato; em outras palavras, uma ida em direção ao objeto não é inicialmente objetiva. É preciso, pois, aceitar uma verdadeira ruptura entre o conhecimento sensível e o conhecimento científico,”⁴⁶ “em seu desenvolvimento contemporâneo, as ciências físicas e químicas podem ser caracterizadas epistemologicamente como domínios de pensamentos que rompem claramente com o conhecimento vulgar.”⁴⁷ Portanto, a ciência tem outras bases que não as da opinião, do senso comum, do saber cotidiano. Sua problemática, seus métodos, seus objetos, seus conceitos assinalam uma ruptura entre razão e percepção. O imediato deve dar lugar ao construído.⁴⁸

Por outro lado, o termo ruptura designa a descontinuidade entre uma ciência e a pré-ciência, o saber que ocupava abusivamente seu lugar; diz respeito à dimensão propriamente diacrônica, histórica, da constituição de uma determinada ciência. Bachelard insurge-se contra a idéia de que o saber tenha um desenvolvimento contínuo que seguiria um percurso linear desde a aurora do saber até a ciência moderna. “É, portanto, inútil colocar um falso problema na origem de um verdadeiro problema, é absurdo aproximar alquimia e física nuclear.”⁴⁹ A busca de precursores de uma ciência é inteiramente infundada. Uma ciência se constitui em determinado momento da história, momento em que institui sua própria racionalidade e inicia sua história, sem retomar para si a problemática do saber pré-científico. “A história das ciências deve ser tão exigente, tão crítica quanto a própria ciência. Querendo obter filiações sem ruptura se confundiriam todos os valores, os sonhos e os programas, os pressentimentos e as antecipações; se encontrariam em toda parte precursores para tudo.”^c É o que afirma Canguilhem sobre Bachelard. E a questão da ruptura não se esgota nesse primeiro momento, o da fundação da ciência. Mesmo depois de seu nascimento, o progresso, que a caracteriza essencialmente, se realiza por rupturas sucessivas. É esse movimento de reformulação do saber que é chamado por Bachelard de “dialética”, no sentido de que a história do pensamento científico se desenrola como um processo de reorganização incessante de suas bases. “O que Bachelard chama ‘dialética’ é o movimento indutivo que reorganiza o saber aumentando suas bases, em que a negação dos conceitos e dos axiomas é apenas um aspecto de sua generalização. Bachelard chama, aliás, essa retificação dos conceitos de envolvimento ou inclusão, como também, superação.”⁵⁰

Que o progresso das ciências deva abandonar toda perspectiva continuísta e dar atenção à descontinuidade: eis um ponto básico da história epistemológica de Canguilhem. Como se pode ver por esta declaração: “Existem vários modos de compor a história das ciências. Aquele cujo sucesso é o mais imediatamente assegurado, porque é o mais conciliador, o mais ‘amável’, procura encontrar para cada invenção de conceito, de método ou de dispositivo experimental, antecipações ou esboços. É raro que a busca dos precursores não seja compensatória, mas também é raro que não seja artificial e forçada... . Em compensação, existe uma maneira de escrever a história das ciências diferente daquela que procura restabelecer uma continuidade latente dos progressos do espírito: é a que procura tornar apreensível e impressionante a novidade de uma situação, o poder de ruptura de uma invenção. É a este tipo de história que gostaríamos de dar uma contribuição.⁵¹ Cabe agora analisar como se apresenta em seus trabalhos essa problemática da descontinuidade.

Antes de mais nada, é preciso insistir no fato de que, tanto em suas investigações históricas quanto na explicitação teórica do método e dos princípios da epistemologia, a questão da descontinuidade é abordada por Canguilhem de forma original e específica. Para ele uma ruptura^d não é um acontecimento único, singular, que inaugura de uma vez por todas um saber científico; nem seu efeito é global, no sentido de atingir a totalidade de uma obra científica.⁵² As rupturas são sucessivas e parciais. Qual é a extensão de uma ruptura? Está claro, por tudo que foi dito, que a descontinuidade definida e localizada pela abordagem epistemológica não se inscreve na dimensão da ciência em geral como a passagem de um estado pré-científico a um estado científico, na medida em que não tem sentido pressupor a existência de um tempo homogêneo que unifique as diversas ciências; também não se situa no nível específico de uma ciência, determinando seu nascimento pela constituição de um método e a definição de um novo objeto; e ainda menos diz respeito a uma mudança produzida nas teorias de uma determinada ciência, teorias que não constituem um objeto fundamental para a análise histórica, na medida em que expressam mais os resultados de uma ciência do que sua efetuação, mais o produto do que seu processo.

Se há uma especificidade da história epistemológica de Canguilhem, é o fato de ter situado a análise da descontinuidade no nível do conceito, segundo ele o mais fundamental entre os elementos do discurso científico.

A epistemologia é uma história conceitual; insisti várias vezes nesse ponto básico para estabelecer a distinção entre a história epistemológica e os outros tipos de história das ciências. Aqui, porém, aparece uma peculiaridade da história epistemológica de Canguilhem com relação às outras histórias das ciências que também se caracterizam por serem epistemológicas: o privilégio do conceito é de tal modo marcante em suas análises que a questão da historicidade é tematizada através dele. Se a ciência não é propriamente o domínio da análise é justamente porque ela é uma teia de elementos conceituais de tempos heterogêneos. O fato de o discurso científico se definir como sistema conceitual não impede, como já foi assinalado, a independência relativa do conceito. Diacronicamente, essa independência significa que cada conceito tem sua própria história: “É pela elaboração progressiva da compreensão de um conceito científico que nos interessamos.”⁵³ A história das ciências “deve ser uma história das filiações conceituais. Mas essa filiação tem um estatuto de descontinuidade...”⁵⁴

Como se põe a questão da descontinuidade para uma história epistemológica que se define como história das filiações conceituais? A idéia de Canguilhem é a de que um conceito se constitui em determinado momento da história, sua formulação é datada e traz o nome de quem a produziu.^f Um conceito, porém, não se forma de uma vez por todas. A história das ciências deve ser a “história da formação, da deformação e da retificação de conceitos científicos”.⁵⁵ Sua trajetória apresenta distintas etapas. Seguindo o exemplo da análise do conceito de reflexo, vejamos como se apresenta essa filiação descontínua.

Canguilhem conclui sua história da formação do conceito de movimento reflexo por uma “definição recapitulativa” de grande interesse porque formula de modo lógico — no sentido de sistemático, estrutural, conceitual — o que foi analisado historicamente, indicando inclusive o responsável pela formulação de cada elemento conceitual: “O *movimento reflexo* (Willis) é *aquele que imediatamente provocado por uma sensação antecedente* (Willis), é *determinado por leis físicas* (Willis, Astruc, Unzer, Prochaska) e, *em relação com os instintos* (Whytt, Prochaska), *pela reflexão* (Willis, Astruc, Unzer, Prochaska) *das impressões nervosas sensitivas em motrizes, no nível da medula espinhal* (Whytt, Prochaska, Legallois) *com ou sem consciência concomitante* (Prochaska).”⁵⁶ O itinerário, que vai de Willis a Prochaska, descreve a trajetória da formação do conceito. O momento inicial, momento do aparecimento do conceito, se dá com Willis,

que o formula pela primeira vez na história em 1670, mas é só com Prochaska que o conceito de reflexo está formado, isto é, definido em todas as suas notas essenciais. É o que Canguilhem chama “reflexo 1800”.

E se esta formulação é datada, é justamente porque é etapa de uma trajetória mais ampla que ainda vai sofrer modificações. Podemos encontrar os detalhes da análise no texto intitulado “Le concept de reflexe au XIX^{eme} siècle”⁵⁷, cuja idéia central é a seguinte: “O século XIX não *inventa* o conceito de reflexo, mas o *retifica*. Esta retificação do conceito não é um problema lógico, é um problema experimental, o que representa grande parte da história da neurofisiologia da época. Aliás, esta retificação não é retilínea — encerra polêmicas, sendo que nem todas constituem progressos. A nostalgia de uma concepção psicoteleológica do reflexo acarreta às vezes retificações em sentido contrário. Podemos distinguir, na história desta retificação, três etapas, isto é, três nomes: Marshall Hall, Pflüger, Sherrington.”⁵⁸ Mesmo depois de formado, um conceito sofre retificações que atestam sua história descontínua. Eis o conteúdo dessas etapas de retificação conceitual. A retificação realizada por Hall foi o descobrimento de uma função central específica da medula espinhal — função *diastáltica* ou *diacêntrica* — que faz desta um intermediário central entre a ação sensitiva e a ação motriz do princípio nervoso.⁵⁹ Pflüger, segundo momento de retificação, postula a existência de uma “alma medular” como princípio explicativo da finalidade das reações reflexas, o que para Canguilhem representa uma “falsa síntese dialética”, uma deformação conceitual, na medida em que sua definição não se situa no plano rigorosamente fisiológico, utilizando noções metafísicas.⁶⁰ É Sherrington quem opera uma nova retificação do conceito, fazendo do reflexo, que perde sua rigidez e simplicidade elementar, “a reação de um todo orgânico a uma modificação de sua relação com o meio”, realizando assim, “no terreno da pura e simples fisiologia, esta síntese dialética entre o conceito de reflexo e o de totalidade orgânica”.⁶¹

Independentemente do conteúdo das reformulações sucessivas que farão do reflexo um conceito autenticamente fisiológico, conservemos o exemplo da história do movimento reflexo para relacionar a análise conceitual com a questão da cientificidade. Utilizo várias vezes expressões como “discurso científico”, “conceito científico”. Mas isso não deve induzir em erro. A história de um conceito não é necessariamente a história da cientificidade. Não determina um corte epistemológico, no sentido dado por Althusser e

alguns de seus discípulos, isto é, o ponto de não-retorno a partir do qual uma ciência começa, assume sua história e já não é mais possível uma retomada de noções pertencentes a momentos anteriores.⁶² Mas a ruptura que possibilita o nascimento de um conceito também não é, como na perspectiva propriamente bachelardiana, a passagem de uma noção pré-científica a um conceito científico, ou de um conhecimento comum a um conhecimento científico. Em nenhum momento, como disse, Canguilhem faz diferença entre noção e conceito. As duas expressões são para ele rigorosamente sinônimas.⁸

O que a investigação sobre a formação do conceito de reflexo mostra claramente é a diferença entre o nascimento de um conceito e a definição dos critérios de cientificidade. De modo geral, podemos afirmar que para Canguilhem a formação de um conceito não está subordinada à instauração da cientificidade, mas, ao contrário, é sua condição de possibilidade. Assim o nascimento do conceito de reflexo se deve a Willis não por ele ter produzido uma teoria científica, mas por ter sido capaz de tirar todas as conseqüências de uma analogia entre a vida e a luz. O primeiro conceito de reflexo tem como fundamento não um raciocínio científico, mas uma imagem. “Willis inventou a palavra e o conceito de reflexo no contexto de uma teoria mais imaginária do que experimental do influxo nervoso e da contração muscular.”⁶³ E não se trata de lamentar o fato ou de criticar suas deficiências: “Quando Willis imaginava a contração muscular como uma explosão de pólvora de canhão (*pulvis pyrius*) acesa pelo nervo funcionando como botafogo (*funis ignarius*) ele dizia, portanto, levando em consideração a química da época, tudo o que podia, muito racionalmente.”⁶⁴ Em vez de crítica, o que se nota é a valorização da “*puissance d’analogie*”⁶⁵ que permitiu a Willis formular o conceito. “Se o falso pode, formalmente falando, implicar o verdadeiro, em nome de que lógica se pretende condenar o exercício, na invenção dos conceitos científicos, de uma imaginação analógica?”⁶⁶ É inclusive essa concepção puramente especulativa que explica a superioridade de Willis sobre Descartes em relação ao movimento reflexo: “Se ele forma o conceito de movimento reflexo, que vai adquirir durante o século XVIII um peso crescente de observações, antes de encontrar nos fisiólogos do século XIX uma consolidação experimental sistemática e explícita, é em função de uma teoria — pouco importa que seja considerada quimérica ou mesmo apenas filosófica — da alma animal que Descartes não tinha.”⁶⁷

Essas questões da autonomia do conceito em relação à produção de critérios definidores da racionalidade científica e do privilégio conferido ao conceito pela história epistemológica de Canguilhem podem se tornar ainda mais claras se analisarmos, finalmente, o problema da experimentação científica. A produção de um conceito e a experimentação não só não coincidem, como a segunda depende da primeira, que lhe serve de condição de possibilidade. O caso de Willis é claro: se ele foi o primeiro a formular o conceito de reflexo, isso não significa que tenha realizado ou mesmo tentado realizar experimentações a partir do conceito. É ainda mais clara, porque mais explícita, é a comparação estabelecida por Canguilhem entre o conceito de reflexo de Prochaska, o “reflexo 1800”, e as reformulações de 1850 e 1900, isto é, de Pflüger e Sherrington. Que critérios utilizar para a comparação? Canguilhem alinha três diferentes, todos originários da epistemologia de Bachelard, dando preferência ao terceiro, privilegiado por ele como o mais fundamental.⁶⁸ O primeiro critério é a distinção entre o pensamento científico e o pensamento pré-científico, distinção que não se mostra adequada na medida em que, o estado científico estando em gestação segundo Bachelard desde fins do século XVIII, essas diversas formulações do conceito fariam todas parte desse estado. O segundo critério é a distinção entre experiência comum e experiência científica — distinção mais útil porque permite agrupar as experiências de Whytt e de Prochaska como comuns e as de Pflüger como científicas. Isso não significa, porém, que um conceito seja científico e o outro não: na medida em que os elementos de sua compreensão lógica não mudaram fundamentalmente de um para o outro, o primeiro não se tornou falso. Além disso, em se tratando de experiência, a distinção entre comum e científico não é fixa; muda com o tempo. “As experiências de Legallois eram mais científicas que as de Whytt; ao lado das experiências de Pflüger, com mais forte razão ao lado das experiências de Sherrington, elas parecem comuns.”⁶⁹ Canguilhem marca a diferença entre o reflexo 1800 e o reflexo 1850 a partir da distinção bachelardiana entre o “fenomenológico” e o “fenomenotécnico”.⁷⁰ Com isso ele pretende salientar que até então o reflexo era um conceito, mas só se tinha dele uma experiência teórica, nos livros, enquanto a partir daquele momento começa a existir também no laboratório. “O reflexo deixa de ser apenas conceito para tornar-se percepto”^h, diz Canguilhem, para acentuar a distinção entre compreender e fazer, deduzir e produzir.

De modo geral, podemos dizer, tomando como exemplo a análise do movimento reflexo, que o conceito pode nascer antes de se tornar científico, que sua formulação é anterior às experiências e às experimentações e que ele será tanto mais científico quanto mais fenomenotécnico se tornar. O que interessa fundamentalmente a Canguilhem não é analisar o momento em que o conceito começa a fazer parte de uma teoria científica ou permite experiências científicas, mas estabelecer as filiações descontínuas que constituem sua história desde o instante de seu nascimento.

^a “L’Objet de l’histoire des sciences” in *Études...*, p.22. “Pensamos que, em matéria de história das ciências, os direitos da lógica não devem ser obscurecidos pelos direitos da lógica da história. Deste modo, em vez de ordenar a sucessão das teorias de acordo com a lógica de sua conveniência e de sua homogeneidade de inspiração, é preciso antes de tudo se assegurar, em presença de determinada teoria, em que se procura detectar um conceito implícito ou explícito, que se faz dela uma idéia da qual nenhuma preocupação com a coerência interna está ausente.” In *Formation...*, p.5.

^b Esta é também a posição de Cavallès, para quem, não sendo contínuo, o progresso da ciência é “revisão perpétua dos conteúdos por aprofundamento e rasura. O que existe depois é mais do que aquilo que existia antes, não porque o contém ou mesmo o prolonga, mas porque sai dele necessariamente e traz em seu conteúdo a marca cada vez mais singular de sua superioridade”. *Sur la logique et la théorie de la science*, p.78. É importante também assinalar que, para Bachelard, o progresso da ciência se realiza no sentido de uma descontinuidade cada vez mais acentuada.

^c “L’Histoire des sciences dans l’oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard”, in *Études...*, p.184. Em “La théorie cellulaire” Canguilhem utiliza as categorias de pressentimento e antecipação para distinguir e opor as contribuições de Buffon e Lorenz Oken no que diz respeito à formulação da teoria celular, indicando que “Entre Oken”, caso em que há antecipação, “e os primeiros biólogos conscientes de encontrar nos fatos de observação os primeiros fundamentos da teoria celular, a filiação se estabelece sem descontinuidade”. *La connaissance de la vie*, p.59. Além disso, também explicita a distinção entre os dois conceitos: “Para que haja, propriamente falando, antecipação, é preciso que os fatos que a auto-rizam e as vias da conclusão sejam do mesmo tipo que aqueles que conferem a uma teoria seu alcance certamente transitório. Para que haja pressentimento basta a fidelidade a seu próprio *élan*, aquilo que M. Bachelard chama em *L’Air et les songes* ‘um movimento da imaginação’.” *Ibid.*, p.58.

^d Canguilhem usa geralmente o termo *rupture* de origem bachelardiana. Mas encontra-se também a utilização da expressão *fracture*, retirada de Cavallès, como também *coupure*. Sejam quais forem as palavras utilizadas, parece-me que o sentido é o mesmo. (Cf. *Formation...*, p.160; *Études...*, p.297.)

^e “O tempo civil em que se inscreve a biografia dos cientistas é o mesmo para todos. O tempo do advento da verdade científica, o tempo da verificação, tem uma liquidez ou uma viscosidade diferentes para disciplinas diferentes nos mesmos períodos da história geral.” “L’Objet de l’histoire des sciences”, in *Études...*, p.19.

^f Cf. *Formation...*, p.148. O estudo do aparecimento do conceito de reflexo leva Canguilhem a mencionar — indicando o exemplo de Aristóteles — a relação da ciência com o saber religioso, moral e jurídico. Mas, com isso, o que lhe interessa principalmente é assinalar, no nível do conceito, a relação de oposição, a ruptura epistemológica entre a ciência e o saber não-científico. “E, com efeito, se a distinção entre movimento voluntário e movimento involuntário tornou-se um problema de fisiologia foi pela importância que ela adquiriu a partir, antes de tudo, de sua significação religiosa, moral e jurídica. Antes de ser um problema científico é uma questão que diz respeito à experiência da culpabilidade e da responsabilidade.” E, depois de expor o exemplo de Aristóteles, Canguilhem continua: “Pode-se, portanto, dizer sem erro que a noção de irreflexão é bem mais velha do que a fisiologia da medula espinhal. Mas essa fisiologia só começa a existir como ciência no momento em que o movimento irrefletido é nomeado reflexo... é a fisiologia da medula espinhal que é, graças a Willis e seus sucessores, tão velha quanto a noção de ação reflexa.” In *Formation...*, p.148-9.

^g Em “Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?” — sugestivo artigo que pretende integrar aquisições metodológicas das abordagens de Althusser e de Foucault (cf. *Idéologie et rationalité*, Prefácio, p.9) para mais uma vez definir o conceito de história das ciências — Canguilhem procura repensar a distinção bachelardiana entre conhecimentos superados e conhecimentos sancionados a partir da relação entre ciência e “ideologia científica”. O que é uma ideologia científica? Em primeiro lugar, é um discurso que tem ambição de cientificidade e com esse objetivo imita os procedimentos da ciência: “em uma ideologia científica existe uma ambição explícita de ser ciência por imitação de algum modelo de ciência já constituído” op.cit., p.39. Em segundo lugar, é um sistema explicativo que tem ambição de totalidade, estendendo os resultados de algumas ciências além de seus campos de desenvolvimento controlado: “A ideologia científica é evidentemente o desconhecimento das exigências metodológicas e das possibilidades operatórias da ciência no setor da experiência que ela procura conhecer...”, *ibid.*, p.39. Em terceiro lugar, contrariamente à ciência, a ideologia científica tem uma função eminentemente pragmática de proteção, de defesa de interesses. Por exemplo, “a ideologia evolucionista funciona como autojustificação dos interesses de um tipo de sociedade, a sociedade industrial em conflito, por um lado, com a sociedade tradicional e, por outro, com a reivindicação social. Ideologia, por um lado, antiteológica; por outro, anti-socialista”, *ibid.*, p.43. Finalmente, a ideologia científica não só é desclassificada e destituída pela ciência, que a faz aparecer como ideologia, como também desaparece com a mudança de suas condições históricas de possibilidade. Defendendo a tese de que a história epistemológica não pode ser unicamente a história da verdade, e que antes e depois da constituição de uma ciência sempre se encontra uma ideologia científica, o objetivo de Canguilhem nesse artigo é salientar a necessidade e a importância de o historiador das ciências levá-la em consideração em suas análises: “Não será possível defender, ao contrário, que a produção progressiva de

conhecimentos científicos novos requer, tanto no futuro quanto no passado, uma certa anterioridade da aventura intelectual sobre a racionalização, uma extrapolação presunçosa, ditada pelas exigências da vida e da ação, daquilo que já seria necessário conhecer e ter verificado, com prudência e desconfiança, para que os homens entrem em contato com a natureza, com toda segurança, segundo novas relações? Neste caso, a ideologia científica seria tanto obstáculo quanto, às vezes, condição de possibilidade para a constituição da ciência. Neste caso, a história das ciências deveria incluir uma história das ideologias científicas reconhecidas como tais.” Ibid., p.38.

^h *Formation...*, p.161. O *Vocabulaire...* de Lalande define *percept* como “objeto de percepção, sem referência a uma realidade, a uma coisa em si à qual corresponderia este percepto”.

A recorrência

Até o momento, estudei, com o objetivo de definir a história epistemológica de Canguilhem, duas características básicas de sua abordagem: o privilégio do conceito, considerado como o elemento que melhor exprime a racionalidade científica, e a atenção às descontinuidades que assinalam o nascimento e qualificam o desenvolvimento progressivo dos conceitos. No entanto, qualquer exposição metodológica sobre o conceito de história epistemológica permaneceria incompleta e não-fundamentada se não levasse em consideração uma característica ainda mais importante do que a análise conceitual e a própria determinação das rupturas: o caráter normativo que deve possuir a história das ciências.

Dizer que a história das ciências é normativa significa assinalar que tem como principal objetivo julgar a ciência ou, mais especificamente, o passado da ciência, significa, portanto, afirmar seu caráter judicativo. Mais uma vez a relação com Bachelard é evidente. A exigência de uma atitude judicativa, normativa, em história das ciências, é um requisito essencial estabelecido por Bachelard para que seja possível dar conta da racionalidade característica da ciência. E foi com ele, sem dúvida, que Canguilhem aprendeu a importância primordial dessa tarefa para sua própria análise histórica. Segundo Bachelard, julgar a ciência é procurar “distinguir o erro e a verdade, o inerte e o ativo, o nocivo e o fecundo”⁷¹; é examiná-la no que diz respeito à sua cientificidade, à racionalidade científica; é, portanto, avaliá-la quanto à produção de verdade.

É essa atitude normativa que distingue fundamentalmente a história epistemológica das histórias consideradas factuais ou descritivas. Bachelard exprime essa diferença quando, por exemplo, afirma: “A história, em seu princípio, é hostil a todo julgamento normativo. E, entretanto, é preciso se colocar de um ponto de vista normativo, se se quiser julgar a eficácia de um pensamento.” E logo a seguir acrescenta: “O historiador das ciências deve

tomar as idéias como fatos. O epistemólogo deve tomar os fatos como idéias, inserindo-os em um sistema de pensamento.”⁷²

À primeira vista estas frases podem parecer enigmáticas, na medida em que a argumentação que expõem se organiza através da oposição entre história e epistemologia. Mas, partindo da exigência de a história ser normativa para ser capaz de explicar o “pensamento científico”, que se define pela pretensão de verdade, elas mostram como a pesquisa histórica deve estar subordinada à reflexão filosófica, isto é, epistemológica. Uma história pura, ou seja, “pura de toda contaminação epistemológica”,⁷³ uma história simplesmente empírica, seria incapaz de levar em consideração a especificidade do discurso científico. Essa posição não revela um desprezo de Bachelard ou de Canguilhem pela história; ela esclarece o quanto a história epistemológica tem um objeto e um método específicos e não pode ser reduzida a um ramo da história geral. “É preciso apreender a originalidade da posição de Bachelard com relação à história das ciências. Em um sentido, ele nunca a faz. Em outro sentido, ele nunca deixa de fazê-la. Se a história das ciências consiste em recensear variações nas edições sucessivas de um tratado, Bachelard não é um historiador das ciências. Se a história das ciências consiste em tornar sensível — e, ao mesmo tempo, inteligível — a edificação difícil, contrariada, retomada e retificada do saber, então a epistemologia de Bachelard é uma história das ciências sempre em ato.”⁷⁴ E quando Canguilhem critica as tentativas positivistas de definir a história como “memória da ciência”, ou “microscópio mental”, opondo a essas imagens os modelos da escola ou do tribunal, considerados como instituições onde julgamentos são enunciados, trata-se, acima de todas as metáforas, de assinalar o caráter essencialmente normativo da história das ciências.⁷⁵ Um microscópio não julga. E a história das ciências deve necessariamente ser judicativa. Por se tratar de compreender uma atividade axiológica, é a própria historicidade do discurso científico que exige que o historiador se coloque em uma posição valorativa. Ouçamos Bachelard: “Para dizer todo o meu pensamento, creio que a história das ciências não poderia ser uma história empírica. Ela não poderia ser descrita na esmigalhadura dos fatos porque é essencialmente, em suas formas elevadas, a história do progresso das conexões racionais do saber.”⁷⁶ Um discurso que tem pretensão de verdade, que quer se constituir como cada vez mais verdadeiro — o científico —, seria desconhecido no que tem de

essencial se fosse analisado por um discurso — o histórico — que só procurasse repertoriar, narrar, seriar, sem julgar, sem ser normativo.

Sabemos que, para analisar e julgar o conhecimento científico do passado, a história das ciências precisa ser epistemológica. Mas, como esse julgamento é possível? Ou melhor, como se processa? Antes de mais nada, não se deve entender a importância da epistemologia para a avaliação da historicidade da ciência como se tivesse por função produzir os critérios de julgamento da ciência. A epistemologia é uma reflexão sobre a cientificidade da ciência, isto é, um trabalho de elucidação do conhecimento científico que procura compreender o que lhe é característico, distintivo. Trata-se de distinguir a ciência de um conhecimento pré-científico, como é explícito em Bachelard, e isso só pode ser realizado a partir de critérios de cientificidade. Mas quais são esses critérios? O que permite distinguir o erro da verdade, o racional do irracional?

A perspectiva em que se situam Bachelard e Canguilhem não aceita a existência de critérios de cientificidade válidos universalmente para todos os tempos; como também não aceita a existência de um tempo único e homogêneo da ciência. Isso quer dizer que uma resposta à questão dos critérios de cientificidade não deve ser dada em um nível geral e abstrato, estabelecendo as condições de qualquer conhecimento científico. Não cabe à filosofia enunciar a verdade da ciência. Fazer epistemologia, elucidar o problema do conhecimento científico, não é definir *a priori* as condições de possibilidade de todo conhecimento possível; é delimitar o que caracteriza a operação científica por meio da investigação da produção de conhecimentos de uma determinada ciência; é refletir filosoficamente sobre as ciências, privilegiando a formação de seus conceitos.

Daí decorre a relação intrínseca entre a epistemologia e a história das ciências: do mesmo modo que a história deve ser epistemológica, a epistemologia é necessariamente histórica. Se a epistemologia não tematiza a ciência em geral, mas entra em relação direta com o trabalho efetuado em determinada ciência — idéia básica do racionalismo regional de Bachelard —, ela deve se constituir como história das ciências, analisando a história das filiações conceituais que têm um tempo próprio, se não quiser ser um duplo da ciência. Vimos que “sem referência à epistemologia, uma teoria do conhecimento seria uma meditação sobre o vazio”; Canguilhem, no entanto, vai mais além: “Sem relação com a história das ciências uma epistemologia seria um duplo perfeitamente supérfluo da ciência sobre a qual ela

pretenderia discorrer.”⁷⁷ A epistemologia não é a norma da ciência porque cada ciência possui sua própria norma de julgamento. Ela não produz os critérios de cientificidade; reflete sobre os critérios presentes nas ciências, explicita-os, elucida-os e, ponto fundamental, utiliza-os para julgar a produção histórica de conhecimentos em determinada ciência. E, como a ciência é permanente progresso, e este é o aperfeiçoamento da racionalidade, produção cada vez mais perfeita de verdade, o critério, o princípio de julgamento da história de uma ciência é sua atualidade. Instruída pela atualidade científica, pela “última linguagem falada por determinada ciência”, a reflexão histórico-epistemológica recua no tempo esclarecendo o passado a partir do presente, julgando o anterior pelo posterior, estabelecendo compatibilidades e incompatibilidades, filiações legítimas e bastardas. Há uma passagem essencial de Canguilhem sobre o assunto: “Ao modelo do laboratório pode-se opor, para compreender a função e o sentido de uma história das ciências, o modelo da escola ou do tribunal, de uma instituição e de um lugar em que se enunciam julgamentos sobre o passado. Mas para isso é preciso um juiz. É a epistemologia que é chamada a fornecer à história o princípio de um julgamento, ensinando-lhe a última linguagem falada por determinada ciência, a química, por exemplo, permitindo-lhe assim recuar no passado até o momento em que esta linguagem deixa de ser inteligível ou traduzível em alguma outra, mais imprecisa ou mais vulgar, falada anteriormente.”⁷⁸

Esse texto, de clareza exemplar, não só é semelhante a vários outros do próprio Canguilhem, funcionando como princípio de interpretação esclarecedor de suas investigações históricas, mas também está em perfeita continuidade com o projeto de uma “história recorrente” das ciências formulado por Bachelard, em dois textos básicos sobre o assunto: o capítulo sobre as recorrências históricas de *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine* e a conferência “L'Actualité de l'histoire des sciences.”⁷⁹ É importante explicitar, tomando-os conjuntamente, a argumentação que estrutura esses dois textos para situar, em seus principais elementos, a concepção bachelardiana da história recorrente que, no fundo, é a mesma seguida — tematizada e exercida — por Canguilhem.

A argumentação de Bachelard parte da afirmação do progresso como uma propriedade essencial das ciências. Mais ainda: a ciência é o único lugar onde se pode provar a existência de progresso. O progresso das ciências é demonstrado, é a própria dinâmica da cultura científica. A

história das ciências deve descrever, deve compreender essa dinâmica e por isso não pode ser simplesmente empírica, factual; deve avaliar essa dinâmica, julgar o passado da ciência. A história epistemológica é essencialmente judicativa: deve distinguir, no discurso considerado científico, o erro e a verdade. Mas para julgar é preciso um princípio de julgamento. Essa norma não é imposta de fora pela epistemologia; é a própria ciência. Mas como o progresso é uma propriedade essencial da ciência, essa norma é o ápice do progresso, a atualidade da ciência. “Com efeito, se o historiador de uma ciência deve ser um juiz dos valores de verdade que dizem respeito a esta ciência, onde deverá ele aprender seu *métier*? A resposta não deixa a menor dúvida: para julgar bem o passado, o historiador das ciências deve conhecer o presente; deve aprender o melhor que puder a ciência cuja história se propõe escrever. É nisto que a história das ciências, quer se queira quer não, tem uma grande ligação com a atualidade da ciência.”⁸⁰

É então possível estabelecer descontinuidades históricas. O julgamento do passado a partir do presente distingue uma história ultrapassada, superada, caduca, abandonada, e uma história sancionada, ratificada pela atualidade científica e a ela integrada como “passado atual”. “O historiador procede das origens para o presente de modo que a ciência de hoje é sempre em algum grau anunciada no passado. O epistemólogo procede do atual para seus começos, de modo que apenas uma parte do que ontem era considerado ciência se encontra, em algum grau, fundada pelo presente. Ora, ao mesmo tempo que ela funda — nunca, bem entendido, para sempre, mas sempre novamente —, a ciência de hoje também destrói, e para sempre.”⁸¹

Essa dicotomia que exprime a existência, no interior do conhecimento científico, de uma “dialética” entre dois princípios opostos, os obstáculos e os atos epistemológicos. O primeiro capítulo de *La formation de l'esprit scientifique* se inicia com as seguintes considerações: “Quando se procuram as condições psicológicas dos progressos da ciência, chega-se logo à convicção de que é *preciso situar o problema do conhecimento científico em termos de obstáculo*. E não se trata de considerar obstáculos externos, como a complexidade e a fugacidade dos fenômenos, nem de incriminar a fraqueza dos sentidos e do espírito humano: é no próprio ato de conhecer, intimamente, que aparecem, por uma espécie de necessidade funcional, lentidões e perturbações. É aí que mostraremos causas de estagnação e

mesmo de regressão, é aí que descobriremos causas de inércia que chamaremos obstáculos epistemológicos.”^a É a essas causas de estagnação, de regressão, de inércia, causas dos erros e desvios inerentes ao próprio processo de produção de conhecimentos que bloqueiam o nascimento ou o progresso da ciência, que Bachelard opõe dialeticamente as “sacudidas do gênio científico que trazem impulsos inesperados ao curso do desenvolvimento científico.”^b Ora, só uma perspectiva normativa em história das ciências, só uma história epistemológica é capaz de distinguir um ato de um obstáculo, que são os responsáveis pela dinâmica do progresso da ciência. É porque a historicidade de uma ciência é normatizada — no sentido de um discurso que se torna cada vez mais verídico, mais racional, pela constante superação dos obstáculos através da produção de atos epistemológicos que instauram descontinuidades sucessivas — que ela só pode ser compreendida se for julgada, avaliada a partir dos “valores dominantes” que definem sua atualidade.⁸² Eis o que é a história recorrente: “Uma história que se esclarece pela *finalidade* do presente, uma história que parte das certezas do presente e descobre, no passado, as formações progressivas da verdade.”⁸³

Mas, como o progresso não tem limite, os princípios de julgamento representados pela atualidade variam necessariamente, sendo preciso que a história das ciências seja freqüentemente refeita, reconsiderada a partir de valores cada vez mais racionais. Se a história recorrente é feita do presente para o passado — e não do passado para o presente —, as revoluções científicas, que caracterizam a historicidade das ciências aperfeiçoando as normas do presente, obrigam a que se reescreva permanentemente a história das ciências. Assim como a verdade científica do presente é sempre provisória, também a recorrência é provisória e transformável: ela se modifica com a mudança dos critérios de julgamento. E o fato de a história ser um processo finalizado, um percurso normatizado, um caminho ordenado, impede que se tome a análise recorrente por um relativismo histórico.⁸⁴

É importante analisar como Canguilhem exerce essa propriedade essencial da história epistemológica que é a recorrência, retomando o exemplo da investigação sobre o conceito de reflexo, que é onde ela se manifesta mais explicitamente. Já assinalei como a inter-relação conceitual realizada a respeito das teorias fisiológicas e anatômicas de Descartes e de Willis demonstrou a impossibilidade de o primeiro ter formulado o conceito

de reflexo e tornou evidente que a teoria do movimento muscular de Willis exigia sua formulação. Quando expus o problema, deixei de propósito em suspenso o mais importante da análise. Pois só é possível demonstrar que a teoria cartesiana do movimento corporal não permitia a formulação de um conceito de movimento reflexo através da comparação entre essa teoria, estudada em seus conceitos básicos, e o conceito de reflexo tal como foi definido cientificamente a partir do século XIX, momento em que o conceito estava formado.^c Realizando-se em uma perspectiva recorrente, a análise é claramente normativa, e inclusive leva Canguilhem a definir de modo explícito o critério de julgamento que o orienta: “O essencial do conceito de reflexo não é apenas conter o elemento ou o resumo de uma explicação mecânica do movimento muscular, é admitir que é da periferia do organismo que parte o abalo (qualquer que seja sua natureza) que, depois de refletir em um centro, retorna para esta mesma periferia.”⁸⁵

A teoria cartesiana não realiza esta primeira condição para um movimento muscular ser considerado reflexo; com efeito, para essa teoria, o movimento que se manifesta na periferia tem origem em um centro, o coração. Em segundo lugar, para haver reflexo é indispensável que haja homogeneidade entre o movimento incidente e o movimento refletido, enquanto para a teoria cartesiana há heterogeneidade “entre os mecanismos da excitação e da reação e entre as estruturas de que eles dependem.”⁸⁶ Assim, Canguilhem demonstra, situando-se em uma perspectiva normativa, uma incompatibilidade entre as teorias anatômicas e fisiológicas de Descartes sobre o movimento do coração, a origem e a natureza dos espíritos animais, a estrutura heterogênea das vias da sensibilidade e da motricidade e a idéia — que serve de princípio de julgamento da análise recorrente — “de que o transporte de algum influxo da periferia para o centro pudesse ser remetido ou refletido para seu ponto de partida.”⁸⁷

Aliás, a exposição de sua argumentação nesse momento ilustra perfeitamente o ponto fundamental de sua tese a propósito da relação histórica entre Descartes e a questão do conceito de reflexo. “Pensamos, portanto, ter estabelecido, por uma espécie de contra-argumento, que a formação do conceito de movimento reflexo encontrava seu principal obstáculo em uma fisiologia cartesiana do lado das teorias relativas ao movimento dos espíritos no nervo e no músculo. Na medida em que os espíritos, segundo ele, só desempenham um papel na fase centrífuga da determinação do movimento involuntário, na medida em que seu

movimento do cérebro para o músculo é um movimento sem retorno, Descartes não podia conceber, como fariam Borelli e Baglivi, admitindo a possibilidade de movimentos de vai-e-vem ou de flutuação propagados pelo nervo, que o transporte de algum influxo da periferia para o centro pudesse ser remetido ou refletido para seu ponto de partida. Descartes, que admitia o movimento circular do sangue, só admitia para os espíritos, entretanto nascidos do sangue, um movimento de expansão em sentido único.”

Quando analisa Willis, utilizando o mesmo procedimento, a conclusão é bastante diferente: o *De Motu* de Willis, escrito em 1670, é o ato de nascimento do conceito de reflexo. Em um trecho do livro citado por Canguilhem, depois de classificar, o movimento quanto à origem, em espontâneo e natural ou involuntário, Willis afirma que tanto um quanto o outro às vezes é direto, às vezes é “refletido, isto é, tal que, dependendo imediatamente de uma sensação antecedente como de uma causa ou de uma ocasião manifesta, é instantaneamente reenviado para seu ponto de partida. É assim que uma leve comichão na pele provoca coceira e que a inflamação da região precordial comanda um pulso e uma respiração mais rápidos.”⁸⁸ Assim, a análise conceitual e recorrente pode estabelecer uma descontinuidade e assinalar com Willis o aparecimento de um conceito — que, a partir do século XIX, uma história descritiva pensava que Descartes havia formulado —, na medida em que sua definição responde às condições exigidas pelo critério de julgamento que a orienta. “O movimento refletido como Willis o concebe é realmente a manifestação na periferia, isto é, no músculo de uma energia transposta ou propagada da periferia, isto é, do órgão do sentido — e não o efeito periférico de um motor central, com comando central acionado da periferia, como em Descartes.”⁸⁹

Posso citar outro exemplo de argumentação recorrente ainda com respeito ao aparecimento do conceito de reflexo: depois de haver demonstrado não ter sido Descartes que o havia formulado, Canguilhem expõe quando e como o termo — e não o conceito — “reflexo” foi introduzido em uma biologia mecanicista. Negando que haja conceito de reflexo em Baglivi, mesmo se este utiliza o termo (que, entretanto, já aparecera anteriormente com Willis), Canguilhem afirma: “Com efeito, segundo Baglivi, o ponto de reflexão dos movimentos propagados ao longo do nervo se encontra situado na periferia, enquanto o essencial da noção moderna de reflexo é uma ida centrípeta invertida em retorno centrífugo.”⁹⁰

Finalmente, é importante observar que a oposição entre a história realizada por Canguilhem e as histórias cujas conclusões e métodos⁹¹ ela procura incessantemente refutar tem sua principal razão de ser em sua concepção recorrente da história das ciências, concepção que situa sua diferença com relação às outras — que denomina positivistas e qualifica de retrospectivas — justamente no modo de se realizar através de uma análise conceitual e descontínua, única capaz de dar conta da historicidade da ciência. Essa oposição entre história recorrente e história retrospectiva que percorre todo o livro é enunciada logo na introdução: “Em vez de se perguntar qual é o autor cuja teoria do movimento involuntário prefigura a teoria do reflexo em curso no século XIX, somos antes levados a perguntar o que uma teoria do movimento muscular e da ação dos nervos deve conter para que uma noção, como a de movimento reflexo, recobrando a assimilação de um fenômeno biológico a um fenômeno ótico, nela encontre um sentido de verdade, isto é, primeiramente um sentido de coerência lógica com um conjunto de outros conceitos.”⁹² A história retrospectiva, preocupada em encontrar no passado a prefiguração das teorias atuais, elide o tempo histórico, subordinando sua compreensão ao presente, na medida em que destrói ou desconhece a lógica interna dos sistemas conceituais. Partindo da atualidade científica como norma de julgamento, a história recorrente, por respeitar a lógica conceitual dos sistemas teóricos do passado, analisa o passado como passado, descobrindo o que há de positivo em suas formulações.

A necessidade de a história epistemológica ser recorrente também é postulada por Canguilhem ao final de sua análise do histórico do reflexo, quando relembra seu objetivo salientando sua dívida com Bachelard. Concluo com esta citação: “Deste modo, pode, portanto, haver em biologia uma história da ciência que situe em seu justo lugar o que Bachelard chama ‘passado atual’, que não seja exclusivamente a paleontologia de um espírito científico desaparecido, que procure ressuscitar em sua vitalidade original os elementos do que o mesmo autor chama história sancionada. Escrevendo a história da formação, durante os séculos XVII e XVIII, do conceito de reflexo, quisemos contribuir para a constituição, no que se refere à biologia, daquilo que nomearemos, com Bachelard, uma história recorrente, uma história que se esclarece pela finalidade do presente, sem por isso, do mesmo modo que ele, pregar o retorno a mentalidades pré-científicas e, neste caso preciso, a práticas de taumaturgia médica.”⁹³

^a Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, p.13. A expressão “condições psicológicas”, como muitas outras da obra de Bachelard, remete à controvertida questão — que não analisaremos — da existência ou não de psicologismo em sua epistemologia. O importante, para nós, é que não há traços de psicologismo na história epistemológica de Canguilhem.

^b *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, p.25. É importante observar que o caráter de necessidade do obstáculo epistemológico, elemento indispensável do conhecimento científico, faz com que ele deva ser considerado positivamente: “*La formation de l'esprit scientifique*, ao expor e ilustrar o conceito de obstáculo epistemológico, fundou positivamente a obrigação de errar.” *Études...*, p.204.

^c Podemos observar como a comparação, neste caso, não toma como critério a última linguagem da ciência. Aqui ela se realiza a partir da formulação científica do conceito de reflexo que define suas notas essenciais no século XIX, justamente a formulação elaborada pelos cientistas que instituíam Descartes como precursor.

SEGUNDA PARTE

A história arqueológica de Michel Foucault

CAPÍTULO 1

Uma arqueologia da percepção

H*istória da loucura* inicia a série de análises históricas que, desde o primeiro momento, são denominadas “arqueológicas”, por Foucault, para distingui-las da história das ciências e das idéias. Não se deve pensar, no entanto, que se trata de um método cujos princípios básicos possibilitarão, pela aplicação a diferentes objetos de pesquisa, uma série de análises empíricas. Se pode ser considerada um método, a arqueologia caracteriza-se pela variação constante de seus princípios, pela permanente redefinição de seus objetivos, pela mudança no sistema de argumentação que a legitima ou justifica. Na *História da loucura*, por exemplo, a especificidade do objeto de estudo foi sem dúvida determinante para a formulação e o exercício de um tipo de abordagem histórica que procura situar seu espaço através do debate com os outros tipos de história.

História da loucura não é uma história da psiquiatria que procure investigar os conceitos básicos, as principais teorias ou os métodos dessa disciplina nos diferentes momentos de sua existência: as análises não vão além do início do século XIX. Também não é, estritamente, um livro sobre o nascimento da psiquiatria que investigue o momento da constituição do discurso teórico sobre a doença mental: os conceitos básicos das teorias de Pinel e Esquirol quase não são considerados. O livro está historicamente centrado na época clássica, detidamente estudada, tanto do ponto de vista da prática do enclausuramento do louco, quanto no que diz respeito à relação da teoria da loucura com a medicina: o estudo do Renascimento tem a função de balizar e esclarecer a concepção clássica de loucura e o confinamento do louco em instituições de reclusão. Mas toda a sua argumentação se organiza para esclarecer a situação da loucura na modernidade. E na modernidade loucura diz respeito fundamentalmente a psiquiatria.

Desenvolvendo uma argumentação que tematiza não essencialmente o discurso psiquiátrico, mas o que lhe é anterior e exterior, *História da loucura* tem na psiquiatria seu alvo principal: seu objetivo é estabelecer as condições históricas de possibilidade dos discursos e das práticas que dizem respeito ao louco considerado como doente mental. Se esse texto tem uma extraordinária importância, há duas razões para isso. Por um lado, ele mostra que a psiquiatria é uma “ciência” recente — a doença mental tem pouco mais de 200 anos — e que a intervenção da medicina em relação ao louco é datada historicamente. *História da loucura* analisa as características, as verdadeiras dimensões e a importância dessa ruptura de tal modo que, depois dela, não é mais possível falar rigorosamente de doença mental antes do final do século XVIII, momento em que se inicia o processo de patologização do louco. A partir da pesquisa de Foucault a história da loucura deixa de ser a história da psiquiatria. Por outro lado, o livro demonstra que a psiquiatria é o resultado de um processo histórico mais amplo, que pode ser balizado em períodos ou épocas, que de modo algum diz respeito à descoberta de uma natureza específica, de uma essência da loucura, mas à sua progressiva dominação e integração à ordem da razão. Se esse texto revolucionou a maneira de pensar a psiquiatria foi porque permitiu, a partir da análise de sua história, o conhecimento de seus reais objetivos. Ele destrói a postura ufanista dos historiadores da psiquiatria, dando as reais dimensões do propalado gesto libertador de Pinel e do humanismo terapêutico que o caracteriza; desmascara as imagens que dão à psiquiatria o mérito de ter possibilitado à loucura ser finalmente reconhecida e tratada segundo sua verdade, mostrando o caminho que a história precisou seguir para que a psiquiatria tornasse o louco doente mental^a.

Ao mesmo tempo, *História da loucura* não é mais propriamente uma história da ciência, seja no sentido de uma história epistemológica, seja no sentido de uma história descritiva. Seguindo a lição da epistemologia, não considera a ciência como o desenvolvimento linear e contínuo a partir de origens que se perdem no tempo e são alimentadas pela interminável busca de precursores. Assinalar rupturas e estabelecer períodos é uma de suas características fundamentais. Por outro lado, percorre os saberes sobre a loucura, sejam eles psiquiátricos ou não, sistemáticos ou não, teóricos ou não, para estabelecer suas diversas configurações históricas, sem se limitar às fronteiras espaciais e temporais da disciplina psiquiátrica.

Além disso, *História da loucura* também não se limita ao nível do discurso para apresentar a formação histórica da psiquiatria. Ao contrário, chega mesmo a privilegiar o estudo dos espaços institucionais de controle do louco e dos saberes a eles intrinsecamente relacionados, descobrindo inclusive, desde a época clássica, uma heterogeneidade entre os discursos teóricos — sobretudo médicos — a respeito da loucura e das relações que se estabelecem nesses lugares de reclusão. Foi analisando os saberes teóricos, mas sobretudo as práticas de enclausuramento e as instâncias sociais — família, Igreja, justiça, medicina — com elas relacionadas, e, finalmente, generalizando a análise até as causas econômicas e sociais das modificações institucionais que *História da loucura* foi capaz de explicitar as condições de possibilidade históricas da psiquiatria.

Vejam como se estrutura a argumentação do livro e quais são suas principais conclusões para, em seguida, refletirmos, partindo das questões do conceito, da descontinuidade e da normatividade, sobre o tipo de análise histórica que ela inaugura — a arqueologia — na especificidade do primeiro momento de sua trajetória.

|

No Renascimento, não havia hospital ou prisão para o louco; ele vivia solto, era um errante, às vezes expulso das cidades, freqüentemente vagando pelos campos, entregue a comerciantes, peregrinos ou navegantes. Mas Foucault não se preocupa em aprofundar o conhecimento da realidade do louco nesta época. Partindo da Nave dos Loucos, objeto várias vezes representado pela pintura e pela literatura, o que lhe interessa é, através do nível simbólico, analisar uma inquietação própria da época: o aparecimento do louco no âmago da questão da verdade e da razão, como ameaça, irrisão, ilusão.

A compreensão geral do que foi a relação entre loucura e razão no Renascimento deve considerar dois pontos. Em primeiro lugar, a falta de unidade do fenômeno loucura expresso pelas formas plásticas ou discursivas^b. Aquilo que aparece nas imagens da pintura — em Bosch, Thierry Bouts, Stephan Lochner, Grünewald, Brueghel, Dürer — é uma experiência fundamental, um de seus segredos, uma de suas vocações; sua essência, sua natureza secreta. Assim, a loucura é saber. Saber difícil, fechado, esotérico. Saber trágico que prediz o fim do mundo, a felicidade e

o castigo supremo e anuncia que a vitória final não é de Deus nem do diabo, mas do louco. Experiência trágica que é cósmica porque a loucura tem fundamento na realidade. O que é desvelado no delírio do louco já existia como verdade — inacessível e secreta para os outros — no próprio mundo. Saber, portanto, positivo que dá realidade ao sonho, profundidade à ilusão, eternidade ao instante.¹ Mas, por outro lado, com Brant, Erasmo ou Montaigne, a situação é inteiramente diferente. O que o discurso — filosófico, literário ou moral — expressa é não mais uma experiência trágica, mas uma consciência crítica da loucura.^c E aos olhos dessa consciência ela não é mais saber: é ignorância, punição, gozação, desmoralização do saber. Não diz mais respeito ao mundo, mas ao homem; não é mais cósmica, mas moral. Não significa mais uma relação tão profunda com o mundo que é capaz de descobrir e revelar suas verdades mais secretas; pelo contrário, é imposição de uma ordem subjetiva, apego exacerbado à individualidade que afasta da ordem do mundo e a torna o outro da razão, da verdade, da sociedade. O louco passa a ser alguém que toma o erro como verdade, a mentira como realidade, a feiúra como beleza, a violência como justiça. Loucura é presunção, ilusão, desregramento, irregularidade na conduta, defeito, falta, fraqueza. Os personagens da *Stultifera navis*, de Brant, são avaros, delatores, bêbados, desordeiros, devassos, adúlteros, heréticos; “em suma, tudo o que o próprio homem pôde inventar como irregularidade em sua conduta”.²

Em segundo lugar, não só existe oposição entre experiência trágica e consciência crítica da loucura, mas também o conflito foi marcado por uma vitória decisiva. Privilégio progressivo do julgamento crítico — deslocamento que pode ser atestado no interior da própria literatura³ — que permite à razão, instância de verdade e moralidade, mascarar, subordinar, confiscar e, assim, anular os poderes da loucura, grande inquietação do Renascimento. Duplo resultado dessa evolução: 1) a loucura torna-se uma forma relativa à razão: reduzida a verdade irrisória, a loucura tem a razão como juiz; 2) a relação se aprofunda: a loucura torna-se uma das formas, um dos momentos, uma das forças da razão. Realidade não mais exterior, mas interior, a serviço da razão. A verdade de uma — a loucura — é enunciar a verdade da outra.

O que Foucault pretende com a reduzida análise da loucura no Renascimento, através de suas expressões pictóricas e lingüísticas, se delinea então claramente: trata-se de atestar, através da elaboração

simbólica da época, o início de um processo de dominação da loucura pela razão. Esse processo será decisivo para o estatuto que a loucura vai adquirir na cultura ocidental, mas, nesse momento, é específico: significa a destruição da loucura como saber que expressa a experiência trágica do homem no mundo em proveito de um saber racional e humanista centrado na questão da verdade e da moral. Não destruição, é verdade — e isso é fundamental, como veremos, para que se compreenda *História da loucura* em relação aos outros livros de Foucault —, mas encobrimento, desarmamento, confisco, pois, mesmo dominada, essa experiência da loucura não está morta. Assim, a relação entre loucura e razão se dá, no Renascimento, de modo conflituoso e ambíguo, implicando reciprocidade e semelhança entre elas. Isso se expressa claramente, por exemplo, na filosofia cética, que integra a loucura ao processo da dúvida a ponto de permitir que ela possa comprometer a relação do pensamento com a verdade. Nesse momento, a dominação da loucura é a abolição de sua especificidade e sua integração em uma ordem da razão que ainda a acolhe e aceita suas razões.⁴



Na época clássica, essa dominação vai se radicalizar. Transformação que, segundo Foucault, tem em Descartes o grande marco filosófico: o momento em que a loucura vai ser excluída da ordem da razão. Procurando dar à verdade um fundamento apodítico, Descartes, na primeira das *Meditações metafísicas*, ao afastar a possibilidade de a loucura comprometer o processo da dúvida, exclui-a do pensamento. Se alguém pensa, não pode ser louco. Se alguém é louco não pode pensar. E se Foucault privilegia a questão da loucura na análise do texto de Descartes é porque, diferentemente dos casos do sonho e dos sentidos, o que garante o pensamento contra a loucura é a própria impossibilidade de ser louco, impossibilidade essa “essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa”⁵. A loucura é condição de impossibilidade do pensamento. E vice-versa.^d

A análise, que no Renascimento se limita à contraposição da produção discursiva da literatura, filosofia e moral à iconografia, vai se estruturar basicamente através da distinção e articulação de dois níveis diferentes, chamados “percepção” e “conhecimento”. Conhecimento aqui é a produção

teórica sobre a loucura. Por exemplo, a medicina, que na época clássica deduz a teoria da loucura de uma teoria geral da doença e é um conhecimento classificatório ou taxonômico que não parte da observação do louco, nem tem incidência no processo de internação ou no cotidiano das instituições de enclausuramento; mas também o direito, que formula uma teoria da irresponsabilidade e da alienação jurídicas. “Conhecimento”, categoria metodológica que indica um tipo específico de problemática tematizada em *História da loucura*, significa o nível do discurso teórico, o saber científico ou que tem pretensão à cientificidade. Já com “percepção” Foucault pretende designar a relação com o louco que não seja ditada por regras do conhecimento científico ou pseudocientífico, que não seja informada por condições teóricas explícitas, elaboradas, sistematizadas, como no caso do discurso médico sobre a loucura. Percepção aqui é a maneira de considerar o louco intimamente ligada ao modo de agir sobre ele. Depende de outras regras, de outros critérios que não o discurso teórico, embora de modo algum seja ausência de discurso ou exclua saber. Não é cegueira ou ignorância, mas uma relação com o louco que se dá no nível das instituições. É assim, por exemplo, que o hospício é considerado o *a priori* da “percepção médica”.^e

Ora, essa distinção não é uma afirmação metodológica válida para todas as análises arqueológicas. Se ela sustenta e encaminha toda a argumentação de *História da loucura*, é feita com o objetivo preciso de esclarecer um fato nunca antes observado: que, na época clássica, as instituições que recebiam loucos, os critérios de internação, a designação de alguém como louco e sua conseqüente exclusão da sociedade não dependiam de uma ciência médica, mas de uma “percepção” do indivíduo como ser social; que o estatuto de louco era conferido não pelo conhecimento médico, mas por uma “percepção social”, dispersa e produzida por diversas instituições da sociedade como a polícia, a justiça, a família, a Igreja etc., a partir de critérios que dizem respeito não à medicina, mas à transgressão das leis da razão e da moralidade. Distinção que será decisiva — aí está talvez o motivo básico pelo qual a análise segue esse caminho — para desvendar as baixas origens da psiquiatria no século XIX.^f

Mas não nos antecipemos demais. Sigamos detidamente os dois planos traçados pela arqueologia e vejamos como a época clássica percebia o louco e conhecia a loucura, situando-nos tanto no nível institucional, quanto no da teoria médica.

O marco institucional dessa nova etapa do processo de dominação da loucura pela razão é a criação em 1656, por Luís XIV, em Paris, do Hospital Geral que agrupa La Salpêtrière, Bicêtre e outros estabelecimentos. Tese principal de Foucault: não se trata, apesar do nome, de uma instituição médica, mas de uma estrutura “semijurídica”⁶, entidade assistencial e administrativa que se situa entre a polícia e a justiça e seria como a “ordem terceira da repressão”⁷.

Esse fenômeno — que não se limita a Paris ou à França, mas atinge toda a Europa, e não é somente estatal, pois também a Igreja organizou estabelecimentos de reclusão — tem um significado social, econômico, moral e político importante para se compreender a percepção da loucura na época clássica.⁸ Socialmente, o “Grande Enclausuramento” — como Foucault o denominou retomando uma formulação da época — assinala a passagem de uma visão religiosa da pobreza, que considerando-a uma positividade mística a santifica, para uma percepção social, que, atribuindo-lhe a negatividade de uma desordem moral e um obstáculo à ordem social, condena-a e exige sua reclusão. Economicamente foram dadas a esse fenômeno duas justificativas: em tempo de desemprego, principalmente proteger a cidade contra os distúrbios que podiam ser causados pelos ociosos; em tempo de pleno emprego, possibilidade de adquirir mão-de-obra barata. Foucault afirma, entretanto, que, quando existiu, a função econômica das instituições de reclusão nunca foi positiva, pois elas aumentavam o desemprego das regiões vizinhas e realizavam uma ação artificial sobre os preços. A função do Grande Enclausuramento não é eminentemente econômica. E se este não foi um aspecto relevante é porque, na época, o trabalho era menos uma categoria econômica do que uma categoria moral, e a origem da pobreza era vista não como o desemprego ou a escassez de mercadorias, mas como a falta de disciplina e os maus costumes. Assim, é sobretudo moralmente que se pode apreender o principal significado dessa instituição. O Grande Enclausuramento assinala o nascimento de uma ética do trabalho em que este é moralmente concebido como o grande antídoto contra a pobreza. Força moral, portanto, mais do que força produtiva. Enfim, politicamente, ele significa a incorporação de um projeto moral a um projeto político, a integração de uma exigência ética à lei civil e à administração do Estado sob a forma da correção da imoralidade através da repressão física.

O Grande Enclausuramento é, portanto, um fenômeno eminentemente moral, um instrumento de um poder político que, laicizando a moral e realizando-a em sua administração, não apenas exclui da sociedade aqueles que escapam a suas regras, mas, de modo mais fundamental, cria, produz uma população homogênea, de características específicas, como resultado dos próprios critérios que institui e exerce. “Em cento e cinquenta anos, o internamento tornou-se o amálgama abusivo de elementos heterogêneos. Ora, em sua origem, ele devia comportar uma unidade que justificava sua urgência; entre suas formas diversas e a idade clássica que as suscitou, deve haver um princípio de coerência que não basta esquivar sob o escândalo da sensibilidade pré-revolucionária”.⁸ O ato de internar não é algo negativo, no sentido de unicamente separar, isolar, excluir. É muito mais do que isso: ele é positivo, não no sentido, é evidente, de um juízo de valor, mas no de criador de realidade e de saber. Institui um outro da sociedade, um estrangeiro aos olhos da razão e da moral, ao mesmo tempo que organiza um domínio novo de experiência que tem unidade e coerência, “uma coerência que não é nem a de um direito, nem a de uma ciência, mas a coerência mais secreta de uma *percepção*”⁹.

Que população é essa constituída pelas práticas e pelas regras do Grande Enclausuramento? Essa população se forma a partir de quatro regiões, ou domínios de experiência, que a época clássica, agrupando e excluindo, vai transformar em um mundo homogêneo. A maior parte dos motivos de internação nesses estabelecimentos repressivos diz respeito à sexualidade. A sexualidade imoral do doente venéreo — que adquiriu o mal fora da família —, da sodomia, prostituição, “devassidão”, “prodigalidade”, “ligação inconfessável”, “casamento vergonhoso”. Uma segunda região diz respeito a fenômenos antes considerados profanação do sagrado que agora significam desordem do coração, da alma, desordem moral ou social, como a blasfêmia, o suicídio, ou magia, feitiçaria, alquimia, que são desclassificados como erro, engano, ilusão. O terceiro domínio é formado pela libertinagem, que na época clássica era irracionalismo e subordinação da razão à não-razão dos desejos do coração.¹⁰ Enfim, o quarto componente da população enclausurada — o que nos interessa fundamentalmente — é representado pelo louco. Na época clássica, o espaço do louco é o Grande Enclausuramento. Isso significa que ele não é percebido como doente e muito menos como doente mental. No Hospital Geral não há tratamento, e se um médico faz visitas esporádicas a esses estabelecimentos é por medo

de que a população internada adoeça e possa contaminar a cidade, contraindo principalmente a famosa “febre das prisões”, o tifo.

Problema: existe, na mesma época, uma percepção da loucura como doença que interna no hospital alguém que perdeu a razão, quando há esperança de cura, lugar onde ele deve receber o tratamento habitual para qualquer doença: sangria, purgação, vesicatórios e banhos.

Contradição? O mais simples, segundo Foucault, seria resolver a questão em termos de progresso da ciência, de marcha da história no sentido de uma racionalidade médica cada vez maior: enquanto os loucos do Grande Enclausuramento seriam doentes ignorados, não localizados por um saber médico emergente, os outros já teriam sido reconhecidos como doentes e tratados no hospital.¹¹ Solução que seria incorreta, pois o hospital não é a verdade futura do enclausuramento. Desde a Idade Média e o Renascimento havia o costume, embora limitado, de hospitalizar o louco. O que é característico da época clássica é o início do enclausuramento do louco em uma instituição de reclusão que não tem características médicas, nem se fundamenta no conhecimento de uma natureza patológica específica. O importante da análise é delinear a percepção clássica da loucura não como uma individualização através de critérios médicos, em que ela seria patologizada como doença mental, mas, ao contrário, como uma “desindividualização”, diz Foucault – pretendendo com esse termo assinalar que a loucura é um domínio, uma região, uma categoria de um fenômeno mais amplo que lhe determina a configuração. Isto é, na época clássica o louco é percebido não em sua especificidade própria, mas como integrado ou dissipado em uma massa de que também fazem parte venéreos, sodomitas, libertinos, mágicos e alquimistas. Categorias heterogêneas a olhos retrospectivos — que vêem o passado com os critérios do presente —, mas que para a percepção clássica eram objeto de uma repressão geral que estabelecia parentescos entre elas, a partir de um critério que as unifica.

A questão do critério é justamente o ponto mais importante da análise. Se o que dá coerência ao fenômeno do enclausuramento é uma percepção que distingue, isola e exclui, ela se exerce a partir da razão considerada como critério que permite desclassificar toda essa população como marcada pelo índice negativo da desrazão. O que é isolado e localizado no internamento clássico, sob as variadas figuras que o compõem, é a desrazão. Assim, Foucault pretende mostrar que a internação do louco na época clássica não obedece a critérios científicos expressos pela medicina,

mas à ordem da razão, pois aquilo que se percebe na relação com o louco não é a doença, mas a desrazão, isto é, uma ausência total de razão. E, quando a análise descarta a racionalidade científica como fundamento da relação que se estabelece com o louco e que se expressa principalmente na criação do Hospital Geral, o que aparece estruturando essa relação não é uma razão teórica, pura, mas uma razão situada na vida social, cuja existência nunca foi formulada claramente — reconhece Foucault —, mas a partir da qual é possível analisar o que é o louco na época clássica. A desrazão objetiva o negativo da razão em tipos concretos, sociais, existentes, individualizados; é a negação da razão realizada como espaço social banido, excluído.

Essa percepção da desrazão não é médica, mas ética. O sistema que organiza o tipo de percepção do louco que se encontra na base do processo de internação é estruturado pela razão e pela moral ou, em outros termos, pela razão clássica que é uma razão ética. E o objeto constituído por essa percepção é o submundo moral da desrazão como desordem de costumes e negatividade de pensamento. É nessa realidade que a loucura, em vez de adquirir individualidade própria, se dissemina. Na época clássica, a separação entre loucura e razão é, portanto, ética e não médica.

Mas, nessa época, a percepção da loucura como desrazão, embora a mais importante, não é a única dimensão do problema. O outro aspecto é o conhecimento médico. Se para a percepção social o louco é um não-ser, um fenômeno “contranatureza”, e por isso reduzido ao silêncio e enclausurado em instituições de reclusão em que a medicina não entra, para a medicina a loucura será algo bastante diferente: será objeto de um saber que vai procurar determinar sua essência, sua natureza. Entre as duas formas praticamente não há comunicação. A relação de força que se estabelece no internamento atinge o louco, e não a loucura, no sentido de que é apoiada em uma percepção social da desrazão, e não em uma concepção médica da loucura como doença. Por outro lado, a teoria médica que pretende definir a loucura como doença em nenhum momento se apóia em uma observação dos loucos, como procurará fazer a psiquiatria. Daí a dicotomia estabelecida por Foucault: “O século XVIII percebe o louco, mas deduz a loucura.” Eis como é explicitado o sentido dessa dicotomia: “A evidência do ‘este é louco!’, que não admite contestação, não se baseia em nenhum domínio teórico sobre o que seja a loucura. Mas, inversamente, quando o pensamento clássico deseja interrogar a loucura naquilo que ela é, não é a

partir dos loucos que o faz, mas a partir da doença em geral. A resposta a uma questão como ‘o que é a loucura?’ se deduz de uma analítica da doença, sem que o louco deva falar de si mesmo, em sua existência concreta. O século XVIII percebe o louco, mas deduz a loucura. E no louco o que ele percebe não é a loucura, mas a inextricável presença da razão e da não-razão. E aquilo a partir do que ele reconstrói a loucura não é a múltipla experiência dos loucos, é o domínio lógico e natural da doença, um campo de racionalidade.”¹² Depois de situado o estatuto do louco na época clássica, vejamos que lugar ocupa a loucura na teoria médica.

A medicina clássica é classificatória, isto é, um tipo específico de medicina que tem como modelo a história natural e, portanto, considera a doença como espécie natural. A doença não é um defeito, um não-ser, uma entidade negativa. É algo positivo; possui uma verdade, uma essência, uma natureza. O mundo do patológico possui uma ordem, como o mundo natural. O conhecimento médico é taxonômico: estabelece identidade e diferenças entre as doenças, organizando um quadro classificatório e hierárquico em termos de classes, ordens, gêneros e espécies. E do mesmo modo que nos seres vivos esse trabalho de ordenação tem por objeto a estrutura visível da planta ou do animal, no caso da medicina o que guia o conhecimento é o sintoma como realidade fundamental da doença. “A definição de uma doença”, diz Boissier de Sauvages “é a enumeração dos sintomas que servem para o conhecimento de seu gênero e espécie e para distingui-la de todas as outras.”¹³ Mas fundamental não quer dizer profundo. O conhecimento classificatório não se interessa por nada que seja invisível, secreto, oculto no corpo; é um conhecimento superficial. O sintoma, a verdade da doença, é um fenômeno aparente, manifesto, evidente. E o método capaz de conhecê-lo — o método sintomático — em vez de ser, segundo a terminologia da época, “filosófico” — conhecimento das causas e dos princípios — é “histórico”: limita-se a descrever e ordenar o que é visível, estabelecendo um quadro classificatório.¹⁴

É nessa racionalidade médica que a época clássica procura integrar o conhecimento da loucura. Foucault ilustra esse projeto expondo as classificações de Platero, Jonston, Boissier de Sauvages, Lineu e Weickhard. Mas seu objetivo principal é mostrar a impossibilidade efetiva que marcou a tentativa de assimilação do conhecimento da loucura à medicina das espécies por causa de dificuldades, resistências, obstáculos de três tipos diferentes.¹⁵

O primeiro obstáculo é a presença, no projeto de conhecimento da loucura, de princípios heterogêneos à ordem classificatória que lhe desviam o sentido e alteram os princípios na medida em que abandonam o nível dos sintomas por um nível moral ou causal. No primeiro caso, quando uma classificação se aproxima das diversidades concretas, individuais, começa a fazer “retratos morais” onde a loucura perde sua significação patológica e aparece como desordem moral, repetindo as diversas categorias encontradas nos fichários do Grande Enclausuramento. No outro caso, quando a classificação se complexifica, há um deslocamento do nível dos sintomas para o da causalidade física, corporal, que se torna o elemento básico do conhecimento, ao fazer, por exemplo, menção ao “vício dos órgãos situados fora do cérebro”, ou à “alteração passageira dos fluidos” ou então à “depravação dos elementos sólidos”. Sempre, portanto, em um caso como no outro, abandono do nível próprio da análise da doença por uma crítica moral ou uma consideração causal.

O segundo obstáculo é constituído por um conjunto de temas surgidos antes da época clássica e que permanecerão inalterados até o século XIX, tendo-se imposto até mesmo a Pinel e Esquirol. Essas noções, que não são do mesmo tipo nem do mesmo nível teórico que as categorias nosográficas (Foucault chega a afirmar estarem elas ligadas “às profundidades qualitativas da percepção médica”), são muito mais importantes do que elas. A razão é que, apesar da diversidade e da riqueza do pensamento nosográfico, é um pequeno número de figuras muito mais imaginárias do que conceituais — como o frenesi, caracterizado pelo delírio febril; a mania, pelo delírio sem febre, mas furioso; a melancolia, pelo delírio solitário; a demência, pela abolição da inteligência¹⁶ — que organiza e explicita efetivamente o pensamento médico neste setor. São esses poucos temas “quase perceptivos” que se impõem como verdade médica da loucura na época clássica. O que leva Foucault a concluir que aquilo que se constitui, nos séculos XVII e XVIII, sob o efeito do trabalho das imagens é uma estrutura perceptiva e não um sistema conceitual ou um conjunto de sintomas.¹⁷

O terceiro obstáculo se deve ao aparecimento das teorias dos “vapores”, no final do século XVII, ou das “doenças dos nervos”, no século XVIII. “Proponho-me entender, diz Gullen, sob o título de doenças nervosas, todas as afecções preternaturais do sentimento e do movimento que não se fazem acompanhar de febre como sintoma da doença primitiva; refiro-me também

a todas as doenças que não dependem de uma afecção local dos órgãos, mas de uma afecção mais geral do sistema nervoso e das propriedades desse sistema sobre as quais se baseiam sobretudo o sentimento e o movimento.”¹⁸ A definição desses distúrbios pode ser considerada como tendo dificultado a elaboração de uma teoria classificatória da loucura por dois motivos: por um lado, o mundo dos vapores ou das doenças nervosas possui princípios de classificação próprios; as distinções que o caracterizam obedecem, por exemplo, a critérios de localização, etiologia, função orgânica perturbada que são totalmente estranhos à medicina classificatória, que deve permanecer no nível dos sintomas; por outro lado, essas noções — também muito mais imaginárias do que conceituais — estão diretamente ligadas à prática terapêutica, o que não ocorria com as da nosografia clássica, da relação entre médico e doente, nascendo sempre novos tipos de doença que não podiam ser assimilados às categorias nosográficas.

Assim, a breve exposição das questões relativas à racionalidade médica nos séculos XVII e XVIII evidencia o quanto a percepção do louco e o conhecimento da loucura são duas séries divergentes. Trata-se de dois níveis diferentes que não se tocam nem se cruzam; elaboram-se independentemente, sem que um tenha incidência sobre o outro. “Essa divisão inapelável faz da idade clássica uma *idade de entendimento* para a existência da loucura. Não há possibilidade de nenhum diálogo, de nenhuma confrontação entre uma prática que domina a contranatureza e a reduz ao silêncio e um conhecimento que tenta decifrar as verdades da natureza.”¹⁹

Mas a situação singular em que se encontra a loucura na racionalidade médica evidencia também que a separação entre as duas ordens não é absoluta. O mesmo princípio que se encontra na base da percepção serve também de critério na ordem do conhecimento: as questões do louco e da loucura — sem dúvida heterogêneas — têm na razão seu ponto de convergência. Seja no caso do louco, percebido como o outro do pensamento e da moral, isto é, como negatividade pura, ausência total de razão, seja no caso da loucura, definida como espécie patológica a partir do olhar da razão analítica e classificatória, característica de uma das modalidades do conhecimento científico da época, a razão é sempre a referência necessária e primordial. “Em um mesmo movimento que caracteriza a percepção da loucura na época clássica, a razão reconhece imediatamente a negatividade do louco no desrazoável, mas se reconhece

no conteúdo racional de toda loucura. Reconhece-se como conteúdo, como natureza, como discurso, como *razão*, finalmente, da loucura, ao mesmo tempo em que mede a intransponível distância entre a razão e a razão do louco.”²⁰ Isso significa que, no fundo, a loucura, pouco importam quais sejam seus níveis ou suas figuras específicas, é sempre constituída pela razão, seja no sentido de critério de conduta — que a exclui da sociedade —, seja no de critério de conhecimento — que a objetiva na ordem do saber. Loucura, produto social e epistemológico da razão.

Mas Michel Foucault parece ir ainda mais longe. O que se conclui da exposição da teoria da loucura na época clássica é que não só a percepção do louco é marcada pelo índice negativo da desrazão; a análise dos obstáculos à manutenção dos sintomas evidencia que as categorias da desrazão estão presentes na própria objetivação da loucura pelo saber teórico da medicina clássica. Fazer da loucura delírio ou paixão, dar-lhe características de cegueira, ofuscamento, erro, desordem ou falta moral é produzi-la como não-razão.

Isso não significa que haja homogeneidade entre conhecimento médico e percepção social. Quando a medicina tematiza a loucura, nem abandona totalmente os critérios prescritos para o conhecimento médico nem lhe integra a percepção social. Há sempre inadequação: procura formular-se no interior do pensamento nosográfico, mas é incapaz de permanecer coerente com suas regras, transgredindo assim seus princípios. Em vez de homogeneidade, o que caracteriza o conhecimento médico da loucura é a oscilação entre a nosografia e a percepção social: quando é uma coisa não é outra. Mas o importante é que a própria ordem do conhecimento manifesta de maneira positiva — isto é, pelo procedimento racional que objetiva — a negatividade da loucura;²¹ como também que a cisão entre o louco e a loucura — característica da racionalidade clássica — é, ao mesmo tempo, explicada e compensada pela realidade da desrazão. Tanto em um nível quanto no outro, a razão é sempre a verdade de uma loucura que se tornou razão, mas afetada por um índice negativo. “A loucura é a razão mais uma extrema e fina camada negativa; é o que existe de mais próximo da razão e de mais irreduzível; é a razão afetada por um índice indelével: a Desrazão.”²²

A loucura como desrazão não é, porém, a verdade final dessa história cheia de peripécias. Um dia, o mundo da desrazão tinha perdido sua evidência. Mas se isso aconteceu não se deve à patologização da loucura definida como doença mental e objeto de uma medicina especial, com conceitos e técnicas próprias. A mudança nem se deu de forma tão abrupta, nem tem no nível teórico seu componente mais importante. Antes do nascimento da psiquiatria, e por um processo de que ela não será a causa mas o resultado, se produzirá uma transformação da realidade e do conceito de loucura que lhe dará autonomia e individualidade com relação à desrazão, ao mesmo tempo em que situará os fundamentos a partir dos quais poderá emergir a categoria de doença mental. Essa diferença que começa a se delinear, entre loucura e desrazão — e vai levar a uma separação definitiva entre as duas —, Foucault a situa na segunda metade do século XVIII e a investiga tanto no nível da produção teórica quanto no da prática do enclausuramento.

O ponto decisivo a respeito do aspecto teórico é o aparecimento de uma consciência histórica da loucura. Isto é, enquanto a experiência da desrazão é afetiva, imaginária, atemporal — afirma Foucault, sem no entanto fazer a análise —, a reflexão sobre a loucura é temporal, histórica, social.²³

O ponto central dessa elaboração teórica se dá em torno da relação entre a loucura, o mundo e a natureza. O mundo, pensado como causa da loucura, não é uma totalidade, uma realidade global: é um elemento particular, um fator considerado de maneira independente, além de visto como relativo e móvel. Buffon o define pelo conjunto das “forças penetrantes”, noção próxima do que no século XIX se chamará “meio”, embora, diferentemente deste, seja uma noção negativa, no sentido de que serve para explicar as doenças e não a normalidade.²⁴ São três as forças penetrantes que são causas de loucura: a sociedade, a religião e a civilização. A consideração da sociedade como causa de loucura se reduz praticamente à questão da liberdade. Não uma liberdade natural, mas aquela de uma sociedade mercantil, que não coage os desejos. A melancolia dos ingleses, por exemplo, é explicada por uma causalidade econômica e política que acusa a riqueza, o progresso, as instituições sociais. A religião que causa loucura não é a que reprime as paixões, mas a que não regula o tempo e a imaginação; aquela que, sendo uma maneira ilusória de satisfazer as paixões, produz alucinações e delírios. Finalmente, a civilização produz loucura por um trabalho científico exacerbado ou por uma sensibilidade

dominada pela vida social, condenada ao ar impuro, ao artificialismo, às ilusões do teatro, dos romances etc.

O que é importante nessa reflexão sobre o mundo, aqui tematizado a partir da noção de forças penetrantes, é sua oposição à natureza. Como progresso, história, o mundo é o meio social que, afastando o homem da natureza, torna possível a loucura. Esta passa a ser não mais ausência de razão, mas perda da natureza e da natureza própria do homem, alterando a sensibilidade, os desejos, a imaginação. É a perda da imediatez em proveito das mediações. A tese de Foucault aparece claramente: deixando de ser desrazão, a loucura, relacionada à sociedade e considerada perda da natureza, antes de ser doença mental, torna-se alienação. O que há de importante na reflexão médico-filosófica da segunda metade do século XVIII sobre a loucura é a formulação de “um conceito bastante rudimentar de alienação que permite definir o meio humano como a negatividade do homem e nele reconhecer o *a priori* concreto de toda loucura possível”²⁵. A loucura não é mais fundamentalmente erro, como na época clássica; é um produto da relação entre o homem e o mundo que afasta, distancia o homem de si mesmo, aliena sua natureza na medida em que “o homem, na loucura, não perde a verdade, mas *sua* verdade; não são mais as leis do mundo que lhe escapam, mas ele mesmo que escapa às leis de sua própria essência”²⁶. O fenômeno da loucura se passa no interior do próprio sujeito. Dizendo respeito à verdade do homem, a loucura se interioriza, se psicologiza, torna-se antropológica.

A análise, porém, não continua nesse nível. Depois de assinalar a existência, na segunda metade do século XVIII, de teorias que individualizam a loucura como alienação, Foucault vai examinar o deslocamento institucional, evidenciando mais uma vez como o nível da percepção, da instituição, do contato direto com o louco é privilegiado em sua análise.²⁷

Sob esse aspecto, a individualização da loucura vai significar a criação de instituições destinadas exclusivamente aos loucos. O importante é que essa transformação do espaço de reclusão não se deve basicamente à medicina, mas a fatores políticos, econômicos e sociais. Também não significa uma libertação do louco, nem a apreensão de sua verdade. Em vez de libertação, trata-se de especificação de um espaço de reclusão próprio para o louco, categoria social que não deve ser deixada em liberdade. Em vez de uma tentativa de discernir sua verdade, trata-se de — mesmo

esquadrinhando a realidade da loucura e refinando as categorias do internamento, que não coincidem com as categorias nosográficas — se distinguir dela, afastá-la negativamente como perigosa. A medicina, e a teoria que define o louco como doente mental, em vez de estar na origem, se encontra no fim desse processo. E se esse aspecto é privilegiado é porque as transformações institucionais e a percepção ou a consciência pré-psiquiátrica da loucura que se formula em termos taxonômicos, sociais e políticos são as próprias condições de possibilidade da psiquiatria.

É através da crítica — interna e externa — ao Grande Enclausuramento que se vai delinear a nova realidade institucional da loucura no século XVIII. Internamente, essa crítica significa a indignação não de ver os loucos misturados a uma população que se começa a perceber como heterogênea, mas de ver presos confundidos e coabitando com loucos.²⁸ Com os próprios internados protestando contra essa assimilação, a crítica política ao despotismo denuncia o arbitrário que significa outros estarem com os loucos, sem de modo algum questionar a relação entre loucura e internamento, lugar que naturalmente lhe parece destinado.

Mas a crítica externa é mais importante. Economicamente, evidencia-se que o internamento não constitui um meio adequado de solucionar o problema do desemprego, nem de equilibrar os preços. Responde-se à crise não mais com a criação, mas com a limitação dessas instituições de reclusão. Turgot, por exemplo, fecha vários depósitos de mendicidade. A razão dessa transformação é a importância que a população adquire para o capitalismo e o pensamento econômico. Na economia mercantilista, a população pobre — ociosa, vagabunda, desempregada —, não sendo produtora ou consumidora, devia ser internada nas instituições para ela destinadas como meio de excluí-la do circuito econômico. Com o capitalismo nascente, que tem necessidade de operários e para quem o homem aparece como criador de valor, não se pode mais confundir a pobreza — rarefação de gêneros alimentícios e de dinheiro — com a população, que é a força produtora das riquezas e, por isso, ela mesma uma riqueza. “Erro grosseiro do internamento e erro econômico: acredita-se acabar com a miséria pondo para fora do circuito e mantendo, pela caridade, uma *população pobre*. Na verdade, mascara-se artificialmente a *pobreza* e se suprime uma parte da *população*, riqueza sempre dada.”²⁹ Desprezando essa racionalidade caduca do internamento, o capitalismo tem como imperativo tornar a população força de trabalho produtiva.

Conseqüência dessa nova maneira de enfrentar os problemas econômicos: a transformação da política assistencial. Na medida em que o internamento cria ou mantém a pobreza, não se deve, em princípio, internar, mas assistir aos pobres em liberdade. A política assistencial, porém, não é homogênea. Quase todos os projetos da segunda metade do século XVIII baseiam-se na distinção de duas categorias de pobres: os “pobres válidos” e os “pobres doentes”.³⁰ Válido é o elemento considerado positivo para a sociedade. É alguém que pode trabalhar e, por isso, deve-se fazer trabalhar e não excluir da vida social. O doente, ao contrário, é um peso morto, um elemento negativo, sem utilidade econômica; no entanto, sua assistência é um dever social para o pensamento filantrópico. A questão é como deve ser organizada essa assistência: se deve ser estatal, e organizada em grandes instituições, ou privada, tendo por base a família, o que é a idéia da maioria, por apresentar vantagens sentimentais, econômicas e médicas.³¹

Que situação ocupa a loucura no âmbito de todas essas transformações? Como eu dizia ao iniciar a análise do processo de individualização da loucura no nível institucional, o resultado dessas transformações políticas, econômicas e sociais não foi a libertação dos loucos, mas a manutenção de casas de reclusão especialmente para eles. Enquanto a tendência é a assistência à doença e à miséria se tornar privada, relação de homem a homem, localizada prioritariamente na família e, no máximo, subsidiada pelo Estado, a assistência à loucura adquire, na nova ordem contratual que a burguesia começa a estabelecer, um estatuto público com seu confinamento em uma instituição de reclusão específica para ela, na medida em que qualquer mistura seria um aviltamento não dela, mas dos outros. A grande mudança que assinala a segunda metade do século XVIII com relação aos loucos é seu isolamento solitário proveniente do esfacelamento da categoria de desrazão, de sua incapacidade para o trabalho e impossibilidade de assistência a domicílio, devido à periculosidade que caracteriza sua existência livre.

Isso pode parecer pouco, mas foi fundamental para determinar o destino que ainda hoje se reserva aos loucos. Pois desse novo tipo de reclusão que vai atingir e dominar o louco resulta um novo estatuto da loucura que antecede e prepara a “revolução psiquiátrica” do século XIX e permite estabelecer suas verdadeiras dimensões. É assim que, privilegiando o aspecto da percepção, e não o do conhecimento da loucura, Michel Foucault vai analisar, no nível das instituições, da vida social, como o louco foi

relacionado, nesse momento, com o novo espaço de reclusão, com seus guardiões e com a questão do crime no tribunal; três “estruturas”, três “figuras” que vão constituir, pela primeira vez na história e antes mesmo da psiquiatria, a loucura como interioridade psicológica através de um processo que a medicaliza, objetiva e inocenta.³²

Medicalização da loucura não significa, nesse momento anunciador de tão importantes transformações, importação da teoria médica da loucura no espaço do internamento; é, antes de tudo, a reestruturação interna das instituições de reclusão do louco que, paulatinamente, por um efeito próprio à reorganização de seu espaço, vai lhes dar uma significação intrinsecamente médica de agente terapêutico. Medicalização, independentemente da convocação da nosografia ou da própria presença do médico, é o aparecimento da reclusão como tendo em si mesma uma significação curativa.

O primeiro momento, ainda que bastante imperfeito, desse processo foi a *Instrução ... sobre o modo de governar e de tratar os insensatos*, de 1785. Ela tem como autores Doublet e Colombier e propõe a organização do enclausuramento do louco como uma tentativa de síntese entre um procedimento de exclusão e os cuidados médicos habituais ao século XVIII. Síntese, no fundo, bastante precária, solução ainda de compromisso na medida em que os dois aspectos, em vez de coincidirem, apenas se sucedem: primeiro se trata; se o tratamento não funciona, exclui-se pura e simplesmente. Mas o passo fundamental da transformação vai ser dado logo depois por Tenon, ao formular a idéia de que a coerção que exerce o internamento é a condição de possibilidade da eclosão da loucura em sua verdade. É a organização de um espaço de liberdade entre quatro paredes que dá à própria reclusão uma virtude terapêutica. Descoberta essencial, e de grande futuro: a liberdade, vigiada e isolada, cura. “O importante é que essa transformação da casa de internamento em asilo não se fez pela introdução progressiva da medicina — espécie de invasão vinda do exterior —, mas por uma reestruturação interna desse espaço a que a época clássica apenas havia conferido funções de exclusão e de correção. A alteração progressiva de suas significações sociais, a crítica política da repressão e a crítica econômica da assistência, a apropriação de todo o campo do internamento pela loucura, no momento em que todas as outras figuras da desrazão foram pouco a pouco libertadas, foi tudo isso que fez do

internamento um lugar duplamente privilegiado para a loucura: o lugar de sua verdade e o lugar de sua abolição.”³³

Ao mesmo tempo, e sobretudo com Cabanis, a loucura é objetivada, isto é, torna-se objeto de conhecimento no próprio espaço de reclusão. Novo tipo de relação entre a loucura e quem a reconhece, que depende essencialmente do próprio funcionamento institucional. Cabanis chega até mesmo a propor que se faça um “diário de asilo”. O conhecimento da loucura é uma peça do mecanismo de controle estabelecido no próprio internamento. Por ser vigiada — por magistrados, advogados, médicos, ou homens que apenas possuem experiência —, a loucura é interrogada pelo olhar, considerado neutro, possibilitado pela instituição de reclusão. O guarda vira sujeito de conhecimento e a loucura torna-se, a partir de então, “forma olhada, coisa investida pela linguagem, realidade que se conhece; torna-se objeto”³⁴. Para compreender o sentido da trajetória traçada por *História da loucura*, é importante assinalar que esse momento, e a nova forma institucional que ele inicia, representa um passo a mais na radicalização do processo de dominação da loucura pela razão: “É essa queda na objetividade que domina a loucura mais profundamente e melhor do que a sua antiga sujeição às formas da desrazão. O internamento, em seus novos aspectos, pode oferecer à loucura o luxo de uma liberdade: ela é agora serva e desarmada de seus profundos poderes. E se fosse preciso resumir em uma palavra esta evolução, sem dúvida poder-se-ia dizer que o próprio da experiência da Desrazão é que nela a loucura era sujeito dela mesma; mas na experiência que se forma, no final do século XVIII, a loucura é alienada com relação a si mesma no estatuto de objeto que ela recebe.”³⁵

A terceira estrutura lança Foucault para fora do espaço do internamento, obrigando-o à análise das transformações da justiça penal na época da Revolução Francesa: a reorganização da polícia confia ao cidadão poderes de estabelecer as fronteiras da ordem e da desordem, da moral e da imoralidade, podendo assim julgar a loucura; a criação dos “tribunais de família” — que tinham o objetivo de aliviar as jurisdições do Estado em vários tipos de processos, mas também de dar forma jurídica às medidas que no Antigo Regime eram pedidas ao rei pelas famílias e que possibilitavam a internação do desrazoado — dava agora explicitamente à família o poder de julgar a loucura; as modificações na natureza da pena, que vai considerar o escândalo como castigo ideal por se adequar

imediatamente à falta e às exigências da consciência moral e atingir o homem em seu íntimo, dando vergonha. Tudo isso faz da consciência pública instância de julgamento, inaugurando uma dimensão psicológica do crime que também contribui fundamentalmente para a mudança da significação da loucura que estou descrevendo. “Com isso está em vias de surgir toda uma psicologia que muda as significações essenciais da loucura e propõe uma nova descrição das relações do homem com as formas ocultas da desrazão.... A psicologia e o conhecimento daquilo que há de mais interior no homem nasceram justamente da convocação que se fez da consciência pública como instância universal, como forma imediatamente válida da razão e da moral para julgar os homens. A interioridade psicológica foi constituída a partir da exterioridade da consciência escandalizada. Tudo o que havia constituído o conteúdo da velha desrazão clássica vai poder ser retomado nas formas do conhecimento psicológico.”³⁶

Do ponto de vista institucional, o júri popular é, na reforma da justiça criminal que tem lugar nessa época, a instância que expressa essa consciência pública. A hipótese de Foucault é de que à medida que a justiça se universaliza — é a nação inteira que julga, tendo por norma os direitos universais do homem, através do corpo de jurados — o crime se interioriza, se privatiza, se subjetiviza, isto é, se irrealiza como crime na profundidade do comportamento criminoso. Em uma palavra: se psicologiza. O que Foucault chama “psicologia” é o conhecimento do indivíduo e do que nele existe de mais secreto: seu passado, suas motivações, seu comportamento, sua consciência. E, para ele, a instituição do júri popular foi uma das condições de possibilidade do nascimento da psicologia como “ciência”, através de uma interrogação não sobre o fato criminoso, mas sobre suas motivações subjetivas. Ora, o que se descobre com os primeiros processos de crimes passionais realizados perante um júri é que um comportamento humano que irrealiza o crime tem no seu âmago a loucura. Um discurso de defesa como o do advogado Bellart, em 1792, postula claramente que no fundo do crime existe o mundo humano da inocência e da irresponsabilidade, o mundo da loucura — não mais como desrazão, mas como alienação —, que passa a ser uma das verdades mais profundas do homem.³⁷ Introduzida no sujeito psicológico como verdade do crime, a loucura torna-se finalmente determinismo irresponsável.

Com esse novo estatuto da loucura, adquirido por uma transformação tanto no nível do conhecimento quanto no da percepção, o caminho está

preparado para o surgimento da psiquiatria. Deixando de ser elemento do conjunto da desrazão clássica, o louco já pode se metamorfosear no alienado da figura moderna da medicina mental, isto é, em doente mental. O que é analisado mais uma vez nos níveis do conhecimento e da percepção.

Foucault não estuda os grandes sistemas nosográficos — a “mania classificatória” — da psiquiatria do século XIX. Isso não seria fundamental. Em primeiro lugar porque as modificações são poucas: as figuras imaginárias que constituíam os grandes temas, as principais noções do conhecimento clássico da loucura permaneceram quase inalteráveis. O que não significa que haja continuidade entre a questão teórica da loucura na época clássica e na moderna. Mas — e essa é uma das teses importantes de *História da loucura* — a ruptura se dá, ou é muito mais fundamental, na segunda metade do século XVIII, antes mesmo do advento da psiquiatria e do aparecimento da categoria de doente mental. Em segundo lugar porque o nascimento da psiquiatria só pode ser elucidado a partir do tipo de intervenção que a caracteriza. É o nível da percepção, e não o do conhecimento, que aparece como fundamental quando se trata de estabelecer suas condições de possibilidade.

Isso não significa, porém, que Foucault deixe inteiramente de lado a análise dos conceitos psiquiátricos. Ele estuda três exemplos de doença mental com o objetivo de dar conta da nova realidade da loucura como alienação. Pois, segundo ele, essa nova realidade assinala o nascimento de uma reflexão antropológica sobre o homem, sua loucura e sua verdade, no sentido em que o conhecimento do homem, que se inaugura no século XIX, passa pelo louco, o conhecimento da verdade do homem passa pelo alienado.³⁸ Estudando rapidamente categorias psiquiátricas como a “paralisia geral”, a “insanidade moral” e a “monomania”, ele mostra sucessivamente como a doença, isto é, a falta e a culpabilidade, se inscreve no corpo, que encontra o castigo no próprio organismo; como a loucura expressa, pela conduta — sem mesmo afetar a razão —, a subjetividade, exterioriza a interioridade; enfim, como a loucura, ao se manifestar unicamente em um tipo de comportamento, dá ao indivíduo a possibilidade de aparecer como outro que não ele mesmo. Tal reflexão é antropológica, porque por meio dela a verdade do homem se objetiva.

Daí o papel importante da psiquiatria no âmbito das ciências humanas: o conhecimento objetivo, “científico”, da verdade do homem passa pela consideração do louco, na medida em que é como loucura, como fenômeno

patológico, que pela primeira vez essa verdade se objetiva. O que do ponto de vista da problemática da loucura, de que procuro seguir os traços, consolida uma mudança radical em relação à época clássica: o fato de que a loucura diz respeito não mais à questão da verdade e da falsidade, mas à verdade do homem e à sua negatividade. “Essa estrutura antropológica de três termos — o homem, sua loucura e sua verdade — substituiu a estrutura binária da desrazão clássica (verdade e erro, mundo e fantasia, ser e não-ser, Dia e Noite).”³⁹

Mas, de todo modo, o conhecimento psiquiátrico — calcado no conhecimento médico —, a elaboração de seus múltiplos sistemas, não é o componente fundamental da transformação. É sobretudo do lado institucional que Foucault vai desenvolver sua análise do nascimento da psiquiatria. A razão é que, quando se considera a instituição hospício, não é a importação, a influência da nosografia na prática psiquiátrica que explica o que é a loucura como doença mental. Em vez de ser um fator determinante, a nosografia é basicamente uma justificação, uma legitimação médica. Daí o privilégio dado por Foucault à questão da terapêutica, isto é, à investigação da organização e do funcionamento do hospício, considerado como o principal instrumento terapêutico da psiquiatria do século XIX.

Quais são os procedimentos utilizados, no interior do hospício, para produzir a cura? A análise das operações reais que, com Tuke na Inglaterra e Pinel na França, organizaram o mundo asilar, os métodos terapêuticos e, assim, uma nova percepção da loucura aponta as seguintes estratégias: a religião, purificada de suas formas imaginárias e reduzida a seu conteúdo essencial; o medo, que deve incutir culpa e responsabilidade; o trabalho, que cria o hábito da regularidade, da atenção e da obrigação; o olhar dos outros, que deve produzir autocontenção e é desmistificador; a infantilização; o julgamento perpétuo, que faz do hospício um microcosmo judiciário e do louco um personagem em processo; e *last but not least* o médico, responsável pela internação e a autoridade mais importante no interior do asilo.⁴⁰

O que tudo isso nos ensina senão que a psiquiatria é uma terapêutica sem medicina, que os procedimentos utilizados como curativos são efetivamente técnicas de controle, relações de força unilaterais formuladas em termos de autoridade e dominação? A ação do psiquiatra é moral e social, e não depende necessariamente, para sua eficácia, de competência científica: desalienar é instaurar uma ordem moral. A medicina mental é uma

terapêutica, uma educação moral, característica que, até nossos dias, ainda a acompanha. O que, de um ponto de vista teórico ou conceitual, só é possível porque o louco não é mais, como na época clássica, um desrazoado, isto é, o outro do pensamento e da moral, mas um alienado, ou seja, alguém teoricamente passível de recuperação, de transformação ou de cura, pois sob a alienação existe, no mais íntimo do homem, algo inalienável que é explicitado pela psiquiatria em termos de natureza, verdade, razão, moral social etc. Se a loucura é alienação, sua cura é retorno ao inalienável pela ação exercida pelo hospício. Chegou para o louco, e cada vez mais para todos nós, a era do patológico.

II

Eis a trama de *História da loucura* e o essencial de uma argumentação que se situa em diferentes níveis, percorre várias disciplinas, desenvolve-se em várias etapas, alimenta-se de uma erudição incomum e uma linguagem de surpreendente beleza – tudo isso, entretanto, sem em nenhum momento perder o seu rigor ou abandonar seu objetivo. Retomemos mais uma vez essa argumentação, agora com o intuito de analisar o novo conceito de história arqueológica que essa imensa e ambiciosa pesquisa inaugura.

Uma característica de *História da loucura* que logo se evidencia à sua leitura é a distância em relação às histórias factuais das ciências. Ela está bastante longe de ser apenas um inventário de datas, biografias, descobertas, tratados; uma exposição de doutrinas, temas, teorias; o repertório dos procedimentos teóricos ou práticos que uma ciência reconhece como corretos; a busca dos precursores do que hoje é aceito como verdade. Tais atividades caracterizam não apenas as histórias da psiquiatria, mas grande parte da historiografia das ciências. Além disso, toda a argumentação do livro se desenvolve em oposição ao que chama de “ilusão retrospectiva” da história da psiquiatria. O prefácio da primeira edição já assinalava que para dar conta de seu problema era preciso “renunciar ao conforto das verdades terminais e nunca se deixar guiar pelo que podemos saber sobre a loucura. Nenhum dos conceitos da psicopatologia deverá, mesmo e sobretudo no jogo implícito das retrospectões, exercer um papel organizador”⁴¹. Iniciando o estudo das “experiências da loucura” na época clássica, Foucault afirma: “Deixemos

aos jogos das arqueologias médicas o cuidado de determinar se era doente ou não, alienado ou criminoso, este que entrou para o Hospital por ‘desarranjo dos costumes’ ou aquele que ‘maltratou sua mulher’ e quis várias vezes se livrar dela. Para colocar esse problema é preciso aceitar todas as deformações que nosso olhar retrospectivo impõe.”⁴² As histórias da psiquiatria, projetando sobre o passado “verdades terminais” dessa disciplina, estão impossibilitadas de conhecer o passado enquanto passado. Seu enfoque é deformador porque pressupõe uma identidade entre loucura e doença mental, quando esta última é apenas uma etapa de uma trajetória mais ampla, de um processo mais global, um conceito básico de determinada configuração discursiva.

Eis o ponto fundamental da crítica: as histórias factuais são incapazes de diferenciar um conceito de uma palavra. O fato de a loucura ter sido patologizada pelo discurso psiquiátrico não deve nos levar a pensar que sempre foi assim. É preciso entender o sentido conceitual tal como é definido pelos discursos da própria época: “regra metodológica que logo deve ser aplicada: quando nos textos médicos da época clássica se trata de loucuras, vesânicas e até mesmo, de modo bastante explícito, de ‘doenças mentais’ ou ‘doenças do espírito’, o que se designa com isso não é um domínio de perturbações psicológicas ou de fatores espirituais que se oporiam ao domínio das patologias orgânicas ... Trata-se de um jogo a que os médicos historiadores gostam de entregar-se: descobrir sob as descrições dos clássicos as verdadeiras doenças ali designadas. Quando Willis falava de histeria não englobava fenômenos epilépticos? Quando Boerhaave falava de manias não descrevia paranóias? Sob os traços de determinada melancolia de Diemerbroek, não é fácil encontrar os signos certos de uma neurose obsessiva? Estes são jogos de príncipes^h, não de historiadores. Pode ser que, de um século a outro, não se fale, com os mesmos nomes, *das mesmas doenças*; mas isso é porque, fundamentalmente, não se trata *da mesma* doença. Quem diz loucura, nos séculos XVII e XVIII, não diz, em sentido rigoroso, ‘doença do espírito’, mas algo em que o corpo e a alma estão *conjuntamente* em questão.”⁴³ Assim, é por ser conceitual que *História da loucura* não apenas se distingue das histórias da psiquiatria, como também está incessantemente criticando o seu método.

Mas a questão do conceito não se coloca para ela da mesma maneira que para uma história epistemológica. Para esta, como vimos, o conceito é, fundamentalmente, aquilo que define a racionalidade científica, isto é, a

principal expressão da norma de verdade do discurso científico, mesmo se o estudo histórico do conceito não se limita ao interior de determinada ciência, e seu nascimento não coincide com sua cientificidade. *História da loucura* produz um importante deslocamento com relação à epistemologia: radicaliza essa independência do conceito em relação à ciência. Seu objeto nem é propriamente a ciência, nem a tem como critério. A psiquiatria não é, rigorosamente falando, ciência, mas nem por isso se torna impossível analisar seus conceitos. Ela é um discurso teórico que, mesmo não tendo, pretende ter cientificidade, pois se organiza tomando como parâmetro o discurso da medicina.

Assim, *História da loucura* não faz propriamente história das ciências. Não se confina no interior de uma disciplina científica, aceitando suas fronteiras, nem se limita à análise dos discursos que pretendem ter cientificidade: também leva em consideração discursos filosóficos, teológicos, poéticos, literários etc. Esse procedimento é marcante nas pesquisas históricas realizadas por Foucault. Não há privilégio do discurso científico para a investigação do que efetivamente foi dito nos discursos. A concepção da loucura em diferentes épocas não é exclusividade de nenhum tipo de texto ou disciplina. Daí a extensão mais ampla dessa nova abordagem histórica com relação à epistemologia. Tendo como fio condutor a loucura, a análise leva em consideração o conjunto heterogêneo dos discursos que a constituem como objeto. E o fundamental sobre isso é que aquilo que permite estabelecer esse conjunto, realizar essa aproximação, é o elemento conceitual que nele se encontra e é privilegiado.

Mas é preciso não esquecer um problema importante quando se pretende entender, em sua especificidade e em suas transformações internas, o novo tipo de história que esse livro inicia: a inexistência naquele momento do conceito de saber como objeto próprio da arqueologia e aquilo que permite balizá-la em relação à epistemologia. A partir de *As palavras e as coisas* Foucault formula a idéia, importante metodologicamente, de que o saber é o nível específico da análise arqueológica. Isso porque o saber constitui uma positividade mais elementar do que a ciência, possuindo critérios internos de ordenação independentes dos dela e a ela anteriores; mas também porque funciona como sua condição de possibilidade, a ponto de se poder afirmar que não há ciência sem saber, enquanto o saber tem uma existência independente de sua possível transformação em saber científico.

O procedimento utilizado por *História da loucura* para se diferenciar da história epistemológica e definir a especificidade da arqueologia é outro: baseia-se na distinção, que já assinalei, entre conhecimento e percepção. Só a ciência produz conhecimento, afirma a epistemologia. Foucault utiliza o termo “conhecimento” no sentido mais geral de teoria sistemática sobre a loucura, isto é, a objetivação do fenômeno loucura por um discurso científico ou que tem a pretensão de aparecer como tal, como é o caso das teorias da medicina, da psiquiatria, do direito, que pretendem elaborar um saber objetivo, “positivo”. Ora, um aspecto fundamental de *História da loucura* é o reconhecimento da insuficiência desse nível para dar conta da questão das condições de possibilidade da psiquiatria. É assim que, justificando a importância do estudo da loucura, considerada como desrazão, no espaço do Grande Enclausuramento, Foucault explicita as razões pelas quais tal estudo, dada sua especificidade, não pode se restringir à consideração da “positividade”, da objetividade do conhecimento. “Isso não teria importância para quem quisesse fazer a história da loucura em estilo de positividade. Não foi através do internamento dos libertinos, nem da obsessão com a animalidade, que se tornou possível o reconhecimento progressivo da loucura em sua realidade patológica; foi, ao contrário, afastando-se de tudo o que podia enclausurá-la no mundo moral do classicismo que ela conseguiu definir sua verdade médica; é isto ao menos o que supõe todo positivismo quando tenta descrever o seu próprio desenvolvimento; como se toda a história do conhecimento atuasse apenas pela erosão de uma objetividade que pouco a pouco se descobre em suas estruturas fundamentais; e como se não fosse justamente um postulado admitir, de saída, que a forma da objetividade médica pode definir a essência e a verdade secreta da loucura. Talvez o pertencimento da loucura à patologia deva antes ser considerado como um confisco, espécie de avatar que teria sido preparado há muito tempo na história de nossa cultura, mas de nenhum modo determinado pela própria essência da loucura.”⁴⁴

Como analisar o nascimento da psiquiatria? Não se situando apenas, nem fundamentalmente, no nível do discurso. E isso por duas razões: primeiro porque a psiquiatria talvez não seja capaz de definir a essência da loucura, como pensam os epistemólogos a respeito da relação da ciência com seu objeto, sendo outro o seu objetivo; segundo porque, para esclarecer esse objetivo, é preciso situar a análise em outro nível, chamado “percepção”, o da relação teórica e prática estabelecida com o louco em uma situação de

exclusão institucional, que é o aspecto mais importante da análise: “O que importa, para compreender estas relações temporais e reduzir seus prestígios, é saber como nessa época a loucura era *percebida*, antes de qualquer produção de conhecimento, de toda formulação do saber.”⁴⁵ Assim, percepção se opõe a conhecimento, mas de modo algum exclui saber, no sentido que Foucault dará posteriormente a esse termo. Ao contrário, lança-o na pesquisa de discursos mais diretamente ligados às práticas institucionais, como processos judiciais e policiais, ou material de arquivo das prisões, dos hospitais, dos hospícios etc., textos bastante heterogêneos com relação aos textos teóricos analisados pelos historiadores das ciências, mas que nem por isso deixam de ser investigados conceitualmente.

É então que se põe a questão do conceito de arqueologia nesse primeiro momento de sua trajetória. Com *História da loucura* surge, pela primeira vez, a denominação menos de um método rígido, estável e preciso, do que de uma exigência e de uma tentativa, sempre renovada, de dar conta do discurso científico — tomando essa expressão em sentido amplo — de modo diferente do que faz a epistemologia. Embora a denominação tenha variado de sentido com o desenvolvimento das pesquisas arqueológicas, uma coisa entretanto não mudou: a definição de um tipo de abordagem e de um espaço próprio que tomam como referência a história epistemológica.

Em *História da loucura* “arqueologia” tem o sentido preciso e restrito de investigação de condições de possibilidade mais profundas do que as dadas no nível do conhecimento, da ciência. “É constitutivo o gesto que separa a loucura e não a ciência que se estabelece, uma vez feita essa separação, quando voltou a calma. É originária a cesura que estabelece a distância entre razão e não-razão; quanto à captura da não-razão que a razão realiza para lhe arrancar sua verdade de loucura, de falta ou de doença, essa captura provém da razão, e de longe. Vai, portanto, ser necessário falar desse debate primitivo sem pressupor vitória ou direito à vitória; falar desses gestos repetidos na história, deixando em suspenso tudo o que pode parecer acabamento, repouso na verdade; falar desse gesto de corte, dessa distância estabelecida, desse vazio instaurado entre a razão e o que ela não é, sem nunca se apoiar na plenitude daquilo que ela pretende ser.”⁴⁶ Daí a importância da dicotomia estrutural que organiza toda a pesquisa. E, nessa dicotomia, o espaço próprio que distingue a arqueologia e assinala sua importância e sua originalidade é um lugar aquém do “conhecimento”;

lugar que não só lhe é anterior e sobre o qual ele repousa, como é superior, isto é, prioritário para desvendar sua verdade, para descobrir seus reais objetivos. Privilégio do gesto que separa com relação às categorias que explicam ou pretendem explicar, que, no caso preciso, corresponde à oposição entre a história dos discursos, das linguagens, das teorias, dos conceitos, psiquiátricos ou não, sobre a loucura e a arqueologia da relação de força que se estabelece com o louco, independentemente da razão científica, e é capaz de estabelecer suas verdadeiras razões.

Eis dois textos de Foucault que deixam isso muito claro: “Neste sentido, refazer a história deste processo de banimento é fazer a arqueologia de uma alienação. Trata-se então não de determinar que categoria patológica ou policial foi assim aproximada, o que sempre supõe esta alienação já dada; mas é preciso saber como esse gesto foi realizado, isto é, que operações se equilibram na totalidade que ele forma.”⁴⁷ E ainda: “No meio do mundo sereno da doença mental, o homem moderno não se comunica mais com o louco: existe, por um lado, o homem de razão que delega o médico para a loucura, só autorizando assim uma relação através da universalidade abstrata da doença; existe, por outro lado, o homem de loucura que só se comunica com o outro por intermédio de uma razão igualmente abstrata, que é ordem, coerção física e moral, pressão anônima do grupo, exigência de conformidade. Linguagem comum não há; ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, constata um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida e faz cair no esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, mais ou menos balbuciantes, através das quais se dava o contato entre a loucura e a razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão *sobre* a loucura, só pôde se estabelecer sobre tal silêncio. Não quis fazer a história desta linguagem; mas, antes de tudo, a arqueologia deste silêncio.”⁴⁸

Ainda não há, portanto, em *História da loucura*, uma “arqueologia do saber” como será formulada posteriormente; o que existe nesse momento é o que poderíamos chamar “arqueologia da percepção”. Mas essa percepção analisada no livro nem é silenciosa nem exclui saber. Como podemos ver, por exemplo, quando Foucault explicita o que são as figuras, as estruturas⁴⁹ que, no nível das instituições, foram determinantes para o nascimento do conceito de alienação mental: “De fato, essas figuras não podem ser descritas em termos de conhecimento. Elas se situam aquém dele, lá onde o

saber ainda está próximo de seus gestos, de suas familiaridades, de suas primeiras palavras.”⁵⁰

■ ■ ■

É importante observar — e essa observação nos remeterá a um segundo ponto, a descontinuidade histórica — que essa diferença de nível leva Foucault a criticar uma história continuísta que descreveria o itinerário da psiquiatria como uma passagem linear de uma percepção social a um conhecimento científico da loucura, como a transformação de uma na outra: “E pouco a pouco esta primeira percepção se teria organizado e finalmente se aperfeiçoado em forma de uma consciência médica que teria formulado como doença da natureza aquilo que até então era reconhecido apenas como mal-estar da sociedade. Seria necessário assim supor uma espécie de ortogênese que fosse da experiência social ao conhecimento científico, progredindo secretamente da consciência de grupo até a ciência positiva, sendo aquela apenas a forma oculta desta e como que seu vocabulário balbuciante. A experiência social, conhecimento aproximado, seria da mesma natureza que o próprio conhecimento, estando já a caminho de sua perfeição.ⁱ Por esta razão, o objeto do saber lhe preexiste, dado que já era apreendido antes de ser rigorosamente delimitado por uma ciência positiva: em sua solidez intemporal, ele permanece em estado de sonolência até o despertar total da positividade.”⁵¹

Sem dúvida seguindo a lição da história epistemológica, a arqueologia critica as histórias continuístas. Mas não devemos pensar que o termo descontinuidade tenha o mesmo significado para os dois tipos de abordagem. Em *História da loucura* o estudo desse objeto exige, como vimos, uma divisão histórica em três períodos — Renascimento, época clássica, modernidade — e o conseqüente estabelecimento de dois momentos de ruptura. Ora, essas rupturas não são epistemológicas. Elas podem ser especificadas por três características.

Em primeiro lugar, elas são gerais. Não dizem respeito apenas a uma ciência, mas pretendem dar conta de um conjunto de discursos que tematizam explícita ou implicitamente a loucura, constituindo-a como objeto. Mas se a ruptura é geral, isso não significa que seja global: ela está sempre circunscrita à questão da loucura, estudada a partir das inter-

relações conceituais que é possível estabelecer em determinada época entre saberes, no nível tanto da percepção, quanto do conhecimento. Não há, assim, homogeneidade total em uma época. Há heterogeneidade, por exemplo, entre a experiência trágica e a consciência crítica da loucura no Renascimento; entre as duas formas institucionais de reclusão da loucura — o hospital e o Grande Enclausuramento —, ou entre uma consciência jurídica e uma consciência social da loucura, ou mesmo entre a teoria médica e o sistema de exclusão na época clássica; mas também entre consciência da loucura e consciência da desrazão no final do século XVIII.

Em segundo lugar, as rupturas podem ser consideradas verticais no sentido de que a arqueologia não pretende balizar a ciência a partir de uma análise exclusivamente interna de seus procedimentos, nem de uma análise do que é apenas externo: ela procura levar em consideração e articular níveis diferentes. Essa verticalidade da investigação, tal como é praticada, é algo novo em história das ciências. A distinção, que estrutura a argumentação do livro, entre percepção e conhecimento mostra claramente como o âmbito da arqueologia, nesse momento, ultrapassa o discurso. Mas não para relacionar a loucura com as condições econômicas e políticas como dois níveis completamente heterogêneos, e sim para investigar como as práticas econômicas e sociais desempenham um papel intrínseco na constituição dos próprios conceitos de loucura. O que faz de *História da loucura* o livro arqueológico de Foucault mais próximo das pesquisas que realizará com o nome de “genealogia do poder”.

Essa análise realiza-se em dois planos. Por um lado, privilegia as instituições. Por exemplo, a reclusão do louco com a população de libertinos, profanadores e desviantes sexuais será determinante para o aparecimento da loucura como desrazão na época clássica. Situando-se em um nível mais elementar do que as teorias nosográficas da loucura, o estudo privilegia claramente as práticas do internamento, ao mostrar que as próprias categorias de desrazão e de alienação se constituem com a organização, o funcionamento e a transformação das instituições de reclusão. Mas, além disso, a análise das condições de possibilidade dos conceitos remete a um plano mais geral. É assim que uma instituição como o Grande Enclausuramento — sua criação, seu declínio, sua transformação em hospício — é relacionada com fatores econômicos, sociais e políticos.

Elaborada em forma de generalização crescente, a pesquisa nunca liga o discurso diretamente às condições econômicas: a relação se dá por meio das

instituições. E, nessa relação, a teoria nosográfica não é privilegiada, nunca aparece como o lugar capaz de mostrar, em suas verdadeiras dimensões, a história da loucura. Além disso, a verticalidade da análise diz respeito acima de tudo ao saber diretamente ligado à percepção, embora pretenda explicitar as condições de possibilidade da percepção e do conhecimento modernos da loucura. Procedimento que levará Foucault a concluir que a psiquiatria é, em última análise, uma relação de compromisso entre dois aspectos heterogêneos: o campo abstrato de uma natureza teórica e o espaço concreto de um internamento, ou, em outras palavras, uma “analítica médica” e uma “percepção asilar”.⁵²

É então que se delineia uma terceira característica da descontinuidade: a investigação histórica não estabelece uma ruptura absoluta entre as diversas épocas. É certo, e mesmo fundamental, que o Grande Enclausuramento assinala uma descontinuidade com a situação do louco no Renascimento, o mesmo acontecendo com o asilo de Pinel e Esquirol em relação à reclusão clássica. Além disso, a teoria psiquiátrica não é homogênea à nosografia clássica ou à consciência crítica da loucura no Renascimento. Mas a descontinuidade histórica não é total: as teorias e as práticas de uma época dependem do que passou, no sentido de que há sempre condições de possibilidade antecedentes.

O que *História da loucura* descobre é um processo orientado que tem uma direção precisa. O sentido desse processo, iniciado no Renascimento, é o de crescente subordinação da loucura à razão. Assim, *História da loucura* é uma crítica da razão: uma análise de seus limites, das fronteiras que se estabelecem e se deslocam excluindo ou reduzindo aquilo que ameaça sua ordem. Processo que é descontínuo — o que aparece nitidamente com o balizamento de três épocas diferentes —, mas tem o sentido do aprofundamento da afirmação da razão, ou do estabelecimento de uma dominação cada vez mais poderosa da razão sobre a loucura. Portanto, a descontinuidade não é total: a psiquiatria, alvo principal do livro, tem condições de possibilidade históricas, temporais, antecedentes: “Tanto é verdade que nosso conhecimento científico e médico da loucura repousa implicitamente na constituição anterior de uma experiência ética da desrazão;”⁵³ “da culpabilidade e do patético sexual aos velhos rituais obsedantes da invocação e da magia, aos prestígios e aos delírios da lei do coração se estabelece uma rede subterrânea que delineia como que as fundações secretas de nossa experiência moderna da loucura.”⁵⁴ Não é por

um gesto libertador, como o atribuído a Pinel, que a psiquiatria rompe com o passado e inaugura o novo estatuto do louco considerado como doente mental. Esse gesto foi bem preparado; e não é um gesto de libertação. A patologização da loucura que ele representa é, ao contrário, a radicalização de um processo de dominação antes expresso pela categoria de desrazão, através do qual o louco é objetivado medicamente como alienado. E a idéia de curar a loucura, como também a organização de toda uma estratégia terapêutica em torno do louco — fundada no princípio de que na loucura subsiste um núcleo de razão, de natureza, de verdade, que é alienado mas não destruído —, significa que a psiquiatria pretende realizar, de modo mais perfeito, pelo sistema da recuperação, aquilo que no final do século XVIII o sistema clássico de exclusão se mostrou incapaz de realizar: o controle social do louco.

É preciso ainda salientar que as condições de possibilidade históricas da psiquiatria são mais institucionais do que teóricas. Se a concepção psiquiátrica da loucura como doença mental é uma novidade conceitual que assinala uma ruptura com a teoria clássica, a prática asilar é muito mais importante para dar conta da constituição da psiquiatria: são as transformações sociais — que estão em sua origem — que, pouco a pouco, desfazem o mundo da desrazão produzindo finalmente a alienação mental. É assim que, no plano da percepção, tudo já estava preparado para o ato teatral — a libertação dos acorrentados — de Pinel. O deslocamento da desrazão para a doença mental é institucional, antes de ser teórico. O louco foi circunscrito, isolado, individualizado, patologizado por problemas econômicos, políticos e assistenciais, e não por exame médico.

■ ■ ■

Como então se põe a questão da normatividade histórica de *História da loucura*? Está mais do que claro, por tudo o que foi dito, que Foucault não se contenta apenas em descrever o processo de percepção e conhecimento da loucura nas diversas épocas. É certo que não se trata mais de uma história normativa, no sentido de efetuar julgamentos sobre os discursos tomando como norma a própria cientificidade, definida pelo presente de uma ciência. Sabemos que para a epistemologia — a de Bachelard, Canguilhem, Koyré ou Cavailles — o progresso é uma característica

essencial da ciência, que sua história é um processo finalizado em direção à verdade, isto é, a produção de uma verdade cada vez mais depurada dos erros iniciais.

História da loucura não toma posição, implícita ou explicitamente, contra essas teses epistemológicas. Mas o que Foucault mostra claramente nesse livro — e isso é uma de suas grandes novidades — é que a história da psiquiatria não pode ser feita nesses termos. É a própria especificidade do objeto de investigação que, em *História da loucura*, será determinante da abordagem utilizada. Assim, por exemplo, deixa de ter valor para a pesquisa uma afirmação essencial da epistemologia: o progresso da ciência. O motivo, nesse primeiro momento da análise arqueológica, é que o objeto de estudo — a psiquiatria — não pode ser propriamente considerado uma ciência. É exatamente isso que acarreta o desprestígio da investigação no nível do conhecimento e o correlato privilégio de um nível mais fundamental, o da percepção.

Algumas passagens o mostram: “Não se trata aqui de estabelecer uma hierarquia, nem de mostrar que a época clássica foi uma regressão com relação ao século XVI no conhecimento que teve da loucura.... os textos médicos dos séculos XVII e XVIII seriam suficientes para provar o contrário. Trata-se apenas de — isolando as cronologias e as sucessões históricas de toda perspectiva de ‘progresso’, restituindo à história da experiência um movimento que nada toma emprestado do conhecimento ou da ortogênese do saber — fazer aparecer o perfil e as estruturas dessa experiência da loucura tal como o classicismo realmente a sentiu. Esta experiência nem é um progresso, nem um atraso com relação a alguma outra.” Ou: “Situação ambígua, mas significativa do embaraço então existente e que é testemunha de novas formas de experiência que estão surgindo. Para compreendê-las, é preciso se libertar de todos os temas do progresso, daquilo que eles implicam de perspectivação e de teleologia.” E ainda: “Tentaremos não descrever esse trabalho, e as formas que o animam, como sendo a evolução de conceitos teóricos na superfície de um *conhecimento*; mas, situados na espessura histórica de uma *experiência*, tentaremos retomar o movimento pelo qual se tornou finalmente *possível* um conhecimento da loucura: este conhecimento que é o nosso...”⁵⁵

Neutralizada a questão do progresso com relação ao conhecimento e à percepção da loucura, desaparece necessariamente toda possibilidade de recorrência histórica. A análise arqueológica que *História da loucura*

inaugura não privilegia a verdade, a razão, o conhecimento, da psiquiatria ou de qualquer outra ciência, no sentido de que não parte deles e procura se desvencilhar de seus critérios. Mas isso não significa dizer que o livro seja apenas descritivo. *História da loucura* é uma história judicativa, normativa. Só que não se trata mais de uma história recorrente como a que a epistemologia de Bachelard ou de Canguilhem realiza, pois Foucault não julga o conhecimento da loucura a partir da racionalidade da ciência atual.

No entanto, a problemática da recorrência não só está presente, como organiza a argumentação de todo o livro. Só que a utilização instrumental da recorrência se dá de maneira invertida: *História da loucura* realiza, se posso dizer, uma recorrência às avessas, no sentido de que o critério de julgamento que utiliza vem, não do presente, mas do passado. *História da loucura* é um discurso normativo no sentido preciso de detectar uma direção na história das teorias e práticas relacionadas com a loucura que revela como uma realidade originária, essencial, da loucura teria sido encoberta — e não descoberta — por ter se mostrado ameaçadora, perigosa.

Analisarei mais detidamente essa questão para explicitar em que sentido *História da loucura* realiza uma história normativa. E antes de tudo eu gostaria de observar que essa hipótese de uma experiência originária da loucura, que Foucault também chama de desrazão, embora seja fundamental para o desenvolvimento da argumentação de *História da loucura*, foi criticada em *Arqueologie du savoir*, quando ele afirma que não se trata, em seu primeiro livro, “de interpretar o discurso para fazer, através dele, uma história do referente”. O que é explicitado do seguinte modo: “Não se procura restituir o que podia ser a própria loucura tal como ela se apresentaria inicialmente a alguma experiência primitiva, fundamental, secreta, quase não-articulada e que teria sido, em seguida, organizada (traduzida, deformada, travestida, talvez reprimida) pelos discursos e pelo jogo oblíquo freqüentemente retorcido de suas operações.” Acrescentando em nota: “Isto é escrito contra um tema explícito em *História da loucura* e presente várias vezes no Prefácio.”⁵⁶ Sem dúvida por essa razão Foucault retirou o prefácio, na segunda edição do livro, em 1972. Isso, no entanto, não elimina a hipótese de uma loucura originária ou de uma experiência fundamental da loucura, que está na base de toda a argumentação do livro e sem o que ela não pode ser inteiramente compreendida. Penso, inclusive, que ela é o que mais aproxima Foucault da filosofia de Nietzsche, sobretudo do modo como esta é formulada em *O nascimento da tragédia*, livro com o

qual *História da loucura* apresenta uma homologia estrutural surpreendente.

O objetivo final de *O nascimento da tragédia* é denunciar a modernidade como civilização racional, por seu espírito científico ilimitado, por sua vontade absoluta de verdade, e saudar o renascimento de uma experiência trágica do mundo em algumas das realizações filosóficas e artísticas da própria modernidade. O importante nessas criações filosóficas e artísticas, identificadas pelo Nietzsche da época em Schopenhauer e Wagner, é que elas retomam a experiência trágica existente na tragédia grega, que possibilitou, pela arte, a experiência do lado terrível, tenebroso, cruel da vida como forma de intensificar a própria alegria de viver do povo grego, mas foi reprimida, sufocada, invalidada pelo “socratismo estético”, que subordinara a criação artística à compreensão teórica.

Ora, assim como o primeiro livro de Nietzsche é a denúncia da racionalização, e portanto da morte, da tragédia a partir da experiência trágica presente nos poetas gregos pré-socráticos, a primeira pesquisa arqueológica de Foucault é a interpretação da história da racionalização da loucura, a partir de seu confronto com uma experiência trágica, constante, fundamental, que denuncia como encobrimento esse processo histórico que, em sua etapa moderna, define a loucura como doença mental. Daí Foucault ser tão incisivo ao dizer que a psicologia jamais enunciará a verdade da loucura, porque é a loucura que detém a verdade da psicologia.

Se *História da loucura* é um livro escrito “sob o sol da grande pesquisa nietzschiana”, como diz seu primeiro prefácio, é, antes de tudo, porque nele a história da relação entre a razão e a loucura, que a considerou como negatividade, é realizada a partir das “estruturas do trágico”, única forma de não cair na armadilha de falar da loucura reduzindo-a ao silêncio, como tem feito a razão, seja no racionalismo clássico, seja na ordem psiquiátrica moderna. E se a hipótese de uma experiência trágica é decisiva no livro é porque apenas essa experiência permite dizer a verdade da psiquiatria ou da psicologização da loucura, situando-a no processo histórico de um controle cada vez mais eficaz efetuado pela razão.

Assim, a loucura, nesse livro, não é apenas uma produção prático-política e teórico-científica, da qual Foucault investiga o momento de constituição histórica e as etapas de transformação; é também uma experiência originária, mais fundamental do que suas figuras históricas, que teria sido encoberta, mascarada, dominada pela razão, embora não tenha

sido destruída. “Por um lado inteiramente excluída, por outro inteiramente objetivada, a loucura nunca se manifestou por si mesma e com sua própria linguagem”, diz Foucault, deixando claro que há três níveis em sua compreensão da loucura.⁵⁷

Esse processo de dominação tem início no Renascimento, momento em que começa *História da loucura*, que faz suas as palavras de Artaud, quando afirmava que o Renascimento foi não um engrandecimento, mas uma diminuição do homem.⁵⁸ O que, nas palavras de Foucault, significa: “A experiência trágica e cósmica da loucura viu-se mascarada pelos privilégios exclusivos de uma consciência crítica. É por isso que a experiência clássica, e através dela a experiência moderna da loucura, não pode ser considerada como uma figura total que, por esse caminho, chegaria finalmente à sua verdade positiva: é uma figura fragmentária que se dá abusivamente como exaustiva; é um conjunto desequilibrado por tudo que lhe falta, isto é, por tudo aquilo que o esconde. Sob a consciência crítica da loucura e suas formas filosóficas ou científicas, morais ou médicas, uma abafada consciência trágica não deixou de ficar em vigília.”⁵⁹ Realidade originária, essência primitiva, a desrazão, não como uma forma de negação clássica da loucura, mas como resistência ameaçadora, foi portanto calada, sufocada, embora ainda subsista.^k Foucault faz uma história da “percepção” e do “conhecimento” e não uma história da “experiência” da loucura, ou da desrazão, limitando-se a afirmar que ela continuou se expressando em personagens como Goya, Nietzsche, Van Gogh, Nerval, Hölderlin, Artaud etc. O que lhe interessa é realizar uma história negativa da loucura, isto é, uma história crítica, normativa, judicativa a partir de um valor considerado positivo.

Portanto, se a hipótese de uma loucura originária, não inteiramente dominada pela razão e em luta contra ela, é importante, o motivo é que só essa experiência pode dizer a verdade da psiquiatria, ou seja, situá-la com relação ao processo de implantação de uma razão que sufocou, aprisionou e procurou destruir a loucura. No Renascimento, por meio de uma crítica moral que a situou como ilusão; na época clássica, através de um racionalismo que a desqualificou como erro; na modernidade, pelas ciências humanas, que, aceitando-a como alienação, a patologizaram. “Nunca, para o classicismo, a loucura poderá ser considerada a essência da desrazão, até mesmo a mais primitiva de suas manifestações; nunca uma psicologia da loucura poderá pretender dizer a verdade da desrazão. É preciso, ao

contrário, recolocar a loucura no livre horizonte da desrazão, a fim de poder restituir as dimensões que lhe são próprias.⁶⁰

É neste sentido que eu falava de um uso invertido da recorrência que permite julgar a produção teórica sobre a loucura, demonstrando ser ela não só incapaz de enunciar a verdade da loucura, como também responsável pelo banimento da verdade da loucura como desrazão. Assim, a produção teórica sobre a loucura pode ser considerada como o contrário de um conhecimento, no sentido de que lhe cria supostas naturezas ou essências. O curioso é que todo esse processo histórico se realiza com o objetivo de subordinar a loucura justamente à razão e à verdade. Curioso e paradoxal, na verdade, porque é como se fosse preciso uma suposta ciência para possibilitar o maior domínio da razão sobre a loucura. De todo modo, o que demonstra Foucault é que o saber sobre a loucura não é o itinerário da razão para a verdade, como é a ciência para a epistemologia, mas a progressiva descaracterização e dominação da loucura para sua integração cada vez maior à ordem da razão. Eis o que é a história da loucura: a história da fabricação de uma grande mentira.

^a Um belo dia, como se diz, Michel Foucault procura Georges Canguilhem trazendo debaixo do braço, praticamente pronta, sua tese de doutorado. Vinha, por sugestão de Jean Hyppolite, justamente lhe pedir que a orientasse. Expõe o objeto do estudo, suas hipóteses, suas conclusões, e Canguilhem, surpreso, responde: “Se isto fosse verdade já se teria sabido!” O epistemólogo leva, porém, o texto para casa e no encontro seguinte com Foucault não pode deixar de afirmar: “O senhor tem razão; é verdade!” Essa pequena história, que me foi contada por Canguilhem no final dos anos 70, atesta a extraordinária importância desse livro que, se hoje pode ser lido sem que se perceba sua novidade, isso se deve a uma evidência que ele mesmo criou e difundiu.

^b A aparente unidade se dá no nível dos temas. Foucault privilegia os conceitos e o opõe à “continuidade dos temas”, à “identidade superficial do tema”. Cf. *Histoire de la folie*, p.28 (citarei como *H.F.*).

^c Foucault fala também de experiência crítica. Se privilegamos o termo consciência, uniformizando a terminologia, é para ressaltar melhor a forma específica de sua oposição à experiência trágica.

^d A análise das *Meditações* se encontra no início do cap.2. “Le grand renfirmement”. É indispensável assinalar que a leitura de Foucault foi contestada por Derrida (“Cogito et histoire de la folie”, reeditado in *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p.51-97). Derrida nega o fato de a experiência da loucura ser mais universal do que a do sonho: ela seria, no processo da dúvida metódica, “a exasperação hiperbólica da hipótese da loucura”; nega também que Descartes pretenda definir ali o conceito de loucura, mesmo que seja

para excluí-la. A resposta de Foucault (*Mon corps, ce papier, ce feu*, que figura como apêndice na segunda edição, de 1972, de *Histoire de la folie*) retoma ponto por ponto a argumentação de Derrida e procura refutá-la comparando-a ao próprio texto de Descartes. Mas, em última análise, sua oposição a Derrida é sobretudo metodológica: não se deve reduzir o discurso a texto cujos traços seriam lidos a partir de sua estrutura interna como se nada existisse fora dele. O discurso é uma prática, um acontecimento e quando é considerado como tal, isto é, quando não se busca seu sentido ou sua estrutura, lança o investigador para fora do discurso. A arqueologia relaciona diferentes discursos e, não se limitando a esse nível, articula as “formações discursivas” com práticas econômicas, políticas e sociais. As expressões “formação discursiva”, “prática discursiva” não aparecem na *História da loucura*; só serão formuladas em *L’Archéologie du savoir* (ver *infra*, cap.IV). Derrida volta a comentar *História da loucura* em “Faire justice a Freud. L’Histoire de la folie à l’âge de la psychanalyse” (in *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*, Éditions Galilée, 1992). O texto de Foucault e os de Derrida estão traduzidos em *Três tempos sobre a “História da loucura”*, organizado por Cristina Ferraz (Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001).

^e *H.F.*, p.548. É importante observar que, embora tenhamos explicitado a distinção entre os dois níveis da análise através dos termos percepção e conhecimento, existe em *História da loucura* uma flutuação terminológica que pode dificultar a compreensão da argumentação que o livro desenvolve e os pressupostos que a possibilitam. Assim, por exemplo, o termo “experiência” é utilizado no sentido de percepção, de conhecimento (p.189), em um significado mais amplo que engloba tanto percepção quanto conhecimento (p.541); e também no sentido, bastante diferente, de uma experiência fundamental, originária da loucura, que é o utilizado no texto. Foucault emprega o termo sensibilidade no sentido de percepção (p.66).

^f Podemos assinalar desde já que a psiquiatria pretenderá abolir essa distância entre percepção e conhecimento transformando a percepção social em percepção médica.

^g A análise desses quatro aspectos se encontra entre as páginas 67 e 91 de *H.F.*

^h “Supondo-se, evidentemente, que tenham lido Diemerbroek.”

ⁱ “É curioso notar que esse preconceito metodológico, com toda sua ingenuidade, é comum aos autores de que falamos (Foucault dá a lista na página anterior, 92) e à maioria dos marxistas que fazem história das ciências”.

^j O momento em que o livro mais se aproxima da história epistemológica é quando, na segunda parte, estuda a teoria clássica, não psiquiátrica, da loucura. Aí a análise em termos de obstáculos faz de *História da loucura* uma história normativa no sentido de julgar o conhecimento da loucura a partir dos requisitos definidos pela medicina classificatória, demonstrando a impossibilidade de a teoria da loucura permanecer fiel aos critérios de racionalidade estabelecidos por uma medicina compreendida como conhecimento nosográfico das doenças a partir dos sintomas.

^k É evidente que, apesar da existência de um mesmo termo, a desrazão clássica, que é um produto do Grande Enclausuramento, e portanto um objeto construído, não pode ser a

desrazão positiva que vai servir de princípio de julgamento da psiquiatria e da racionalidade clássica, que lhe preexiste e é por ela reprimida.

CAPÍTULO 2

Uma arqueologia do olhar

N*ascimento da clínica* dá prosseguimento às análises arqueológicas iniciadas com *História da loucura*. Seu objeto, entretanto, não é a loucura ou a doença mental, mas a própria doença; não é mais a psiquiatria, mas a medicina moderna, da qual o início do século XIX assinala o aparecimento.

Como caracterizar esse momento fundamental da história da prática e do conhecimento médicos? Como distinguir a medicina que institui seus princípios no início da modernidade da medicina que lhe antecedeu? Como analisar, em suas propriedades principais, essa mutação?

Desse fato, a própria medicina, criticando seu passado e para justificar sua originalidade e sua eficácia, apresenta uma explicação: a instauração de um conhecimento que se tornou científico quando a medicina se transformou em ciência empírica. Assim, a característica fundamental da medicina moderna é ser baseada na observação, na percepção que, instituindo-a como ciência empírica, possibilita que rejeite a atitude predominantemente teórica, sistemática, filosófica própria de seu passado. Não é dessa época a afirmação de Tenon de que é preciso tornar a ciência ocular? Não foi Corvisart quem enunciou que “toda teoria se cala ou desvanece no leito do doente”¹? Não foi Bichat, ainda mais radical nessa linha, que, fazendo do conhecimento da morte a base indispensável para o conhecimento da doença, desclassificou as anotações feitas pelos médicos ao leito dos doentes, convidando, para clarificar o conhecimento, à abertura de alguns cadáveres?²

Não é desse tipo a análise realizada por *Nascimento da clínica* ao pretender estabelecer os principais componentes da ruptura operada pela medicina moderna. Será que o mais importante é que, nessa época, a medicina descobre seu objeto como uma empiricidade oposta à teoria? Será

que o fundamental da transformação se deve à utilização de instrumentos mais potentes que vão possibilitar conhecer algo a que, até aquele momento, não se podia ter acesso e ao correlato refinamento de noções que puderam ser mais rigorosamente definidas?

De um modo geral, a posição da análise arqueológica — que também aqui procura se situar com relação às histórias factuais e às histórias epistemológicas — é a seguinte: a mutação existe, mas além de se situar em outro nível, é muito mais radical. Não foi na modernidade que, superando as ilusões subjetivas e infundadas, a medicina descobriu seu objeto ou ultrapassou o estágio de uma linguagem carregada de imagens, metáforas e analogias, tornando-se conceitual, quantitativa, rigorosa. Não foi nossa época que ensinou a ver e a dizer. O que muda é que ela diz de outro modo e vê um outro mundo; o que muda é a relação entre aquilo de que se fala e aquele que fala; o que muda é a própria noção de conhecimento.

O objeto da medicina moderna é outro não porque ela consegue ser finalmente um conhecimento objetivo, mas porque diz respeito a outra coisa. No nível do objeto, a ruptura que inaugura a medicina moderna é o recorte de um novo domínio, a demarcação de um novo espaço: a passagem de um espaço da representação, ideal, taxonômico, superficial, para um espaço objetivo, real, profundo. Mais explicitamente, a passagem de um espaço de configuração da doença, considerada como espécie nosográfica, para um espaço de localização da doença, o espaço corpóreo individual. Correlativamente, produz-se não uma redefinição conceitual mais perfeita da linguagem médica através da expulsão do metafórico e do qualitativo, mas a emergência de uma nova linguagem. E, para dar conta dessa transformação, é preciso privilegiar não os novos temas ou teorias, nem sua construção formal, mas a elaboração da linguagem a partir de sua articulação com o domínio de objeto da medicina. O que se transformou, portanto, foi o modo de existência do discurso médico no sentido de que ele não se refere mais às mesmas coisas, nem utiliza a mesma linguagem.

Analisarei essa ruptura entre a medicina clássica e a medicina moderna para em seguida refletir sobre a nova concepção de arqueologia que se elabora nesse livro.

O estudo da medicina da época clássica retoma e aprofunda o que havia sido exposto em *História da loucura*: a medicina clássica é uma medicina classificatória que se elabora tendo como modelo a história natural. É a ordem taxonômica da história natural que organiza o mundo da doença imprimindo-lhe uma ordem que neutraliza toda desordem através de sua classificação sistemática e hierárquica em gênero e espécie.^a

Segundo o modelo classificatório da história natural, a medicina das espécies privilegia o olhar. Mas um olhar que não pretende penetrar na profundidade das coisas, desvelar um espaço oculto e obscuro. A doença se define por sua estrutura visível, mostra-se inteiramente a um olhar que percorre seu ser de superfície. Essa verdade totalmente dada na aparência são os sintomas. Guiando-se por eles, considerados como o ser da doença, a medicina pode identificar a essência de cada doença e situá-la em um quadro nosográfico de parentescos mórbidos: definir uma doença é enumerar seus sintomas. Segundo a terminologia da época, a medicina clássica (esse olhar de superfície) é um conhecimento histórico por oposição a um conhecimento filosófico.³

O que é essa idéia do conhecimento como ordenação? Se, por um lado, a doença pode ser considerada um fenômeno da contranatureza, na medida em que é uma desordem que compromete a ordem natural, por outro lado ela é vista pela medicina como um fenômeno da própria natureza, na medida em que tem uma natureza própria comparável à das plantas e dos animais. Nos dois casos a ordenação produzida pelo conhecimento se deve ao estabelecimento de uma vizinhança. A essência de uma doença é definida por sua situação em um espaço nosográfico. O olhar classificatório “é unicamente sensível a repartições de superfície, em que a vizinhança é definida não por distâncias mensuráveis, mas por analogias de formas”^b. São as analogias estabelecidas pela comparação de sintomas que definem as doenças, isto é, estabelecem sua essência específica.

Segundo o modelo da história natural, a medicina clássica tem como sujeito e como objeto, respectivamente, o olhar de superfície do médico e o espaço plano de classificação das doenças. Ora, isso acarreta uma diferença básica com relação à medicina moderna: o conhecimento da doença, para se produzir, deve abstrair o doente. Se a doença é uma essência nosográfica, e se o papel do conhecimento médico é a fixação de seu lugar na ordem ideal das espécies, a consideração do doente só pode introduzir um elemento contingente, acidental, opaco, exterior em relação à doença tomada como

pura essência. É assim que Sydenham aconselhava: “É preciso que aquele que descreve uma doença tenha o cuidado de distinguir os sintomas que necessariamente a acompanham, e que lhe são próprios, daqueles que são apenas acidentais e fortuitos, como os que dependem do temperamento e da idade do doente.”⁴ O conhecimento aprofundado da nosografia, que permite caracterizar a essência de uma doença por sua situação no quadro taxonômico das espécies, é independente da observação do corpo doente. Se a doença sempre se apresenta em um corpo, a habilidade do médico é justamente saber considerá-la, sem privilegiar essa dimensão factual, como essência, pensá-la em sua realidade transparente e exposta. A razão é não haver coincidência entre a doença e o corpo doente. Na medicina clássica, o espaço de configuração da doença não se superpõe a seu espaço de localização em um corpo doente:⁵ é prioritário. Se o conhecimento não parte do exame do corpo humano é porque este não constitui a realidade básica a partir da qual a doença se origina e adquire suas formas. A realidade da doença se encontra, em sua essência, no espaço ideal da nosografia. Não é por atingir um órgão ou um tecido que ela será determinada, circunscrita e oposta a outras manifestações mórbidas. “Para a medicina classificatória, o fato de atingir um órgão não é absolutamente necessário para definir uma doença: esta pode ir de um ponto de localização a outro, ganhar outras superfícies corporais, sua natureza permanecendo idêntica”⁶; “Os órgãos são os suportes sólidos da doença e não suas condições indispensáveis.”⁷

A medicina clássica, fundada no modelo taxonômico da história natural, considera, portanto, a doença uma essência, independente do corpo do doente, essência que deve ser analisada em gênero e espécies a partir de analogias de forma; é uma medicina das espécies patológicas.

Partindo das características da medicina classificatória, tomada como representante da medicina clássica dos séculos XVII e XVIII, Foucault analisa a ruptura produzida com o nascimento da clínica. Mas que não se pense que a arqueologia opõe diretamente a medicina das espécies à clínica moderna. Sendo conceitual, a história arqueológica tem o cuidado de distinguir, sob o nome de clínica, os vários sentidos nele presentes. Assim, além de um sentido geral, pouco rigoroso e enganoso — porque causador de retrospecções — de “estudo de casos”, “puro e simples exame do indivíduo”,⁸ a análise define e distingue a “protoclínica” do século XVIII, a “clínica” do final do século XVIII e a “anátomo-clínica” do século XIX.

Se a clínica considerada como estudo de casos não tem interesse para a análise, o mesmo não ocorre com a protoclinica, que apresenta uma estrutura conceitual específica. Seu estudo, porém, não é o passo fundamental da caracterização da ruptura inaugurada pela medicina moderna. O que Foucault mostra é justamente como a clínica do século XVIII não representa uma transformação decisiva da experiência médica; ela é, de fato e de direito, contemporânea da medicina classificatória, na medida em que não critica radicalmente seus princípios. A razão é que nessa época a clínica não é produtora de conhecimentos, não tem o objetivo de criar uma nosografia, mas de “reunir e tornar sensível” o espaço nosográfico. Está subordinada a uma elaboração teórica que lhe é anterior e que ela deve ilustrar. “A clínica não é um instrumento para descobrir uma verdade ainda desconhecida; é uma determinada maneira de dispor a verdade já adquirida e de apresentá-la para que ela se desvele sistematicamente. A clínica é uma espécie de teatro nosológico cujo desfecho o aluno desconhece.”⁹ Não é o exame do doente que ensina sobre a doença; a utilidade do doente é exemplificar as doenças, que não são conhecidas a partir do inventário do organismo doente, como será feito mais tarde; o doente é um simples acidente cuja realidade individual não deve prejudicar a ordem essencial da doença. A função da clínica, portanto, é eminentemente pedagógica: “A clínica só diz respeito à instrução, no sentido estrito, dada pelo professor a seus alunos. Não é em si mesma uma experiência, mas o resultado, para uso dos outros, de uma experiência anterior.”¹⁰ Não tem a função de produzir, mas de reproduzir um conhecimento, mesmo se a apresentação do caso para ilustrar a teoria pode sempre fracassar, na medida em que aquilo que os estudantes vêem pode contradizer o que é dito pelo professor. Assim, a protoclinica do século XVIII, mesmo tendo um perfil próprio, não introduz nenhuma ruptura na história da medicina. O que a análise arqueológica mostra é que ela está mais próxima da medicina clássica do que da moderna.

O mesmo não acontece com a clínica do final do século XVIII, que já desempenha um papel bastante diferente no campo do conhecimento e da prática médicos. Entre a clínica e a protoclinica se verifica uma importante mudança devida ao lugar que a percepção ocupa na aquisição do saber médico. A medicina clássica dependia o menos possível da percepção: seu objeto era o espaço racional de classificação das entidades patológicas e a função do olhar era simplesmente remeter à ordem do pensamento que

devia definir as essências; “as formas inteligíveis fundavam as formas sensíveis através de uma disposição que as suprimia.”¹¹ Posição da medicina que corresponde a uma concepção mais geral do conhecimento, que o situa no nível da representação, da idealidade. Como se pode notar por um texto que, ao definir o conhecimento pela representação e opor, em seguida, a concepção clássica à concepção moderna, pós-kantiana, de conhecimento como conhecimento de um objeto empírico, é a primeira formulação da tese central de *As palavras e as coisas*: “Para Descartes e Malebranche, ver era perceber (e até nas espécies mais concretas da experiência: prática da anatomia no caso de Descartes, observações microscópicas no caso de Malebranche); mas tratava-se de, sem despojar a percepção de seu corpo sensível, torná-lo transparente para o exercício do espírito: a luz, anterior a todo olhar, era o elemento da idealidade, o indeterminável lugar de origem em que as coisas eram adequadas à sua essência e a forma segundo a qual estas a ele se reuniam através da geometria dos corpos; atingida sua perfeição, o ato de ver se reabsorvia na figura sem curva, nem duração, da luz.”¹² A clínica é, ao contrário, a primeira tentativa de fundar o saber na percepção.^c A partir dela, o olhar que observa produz conhecimento: não tem mais a função de ilustrar a teoria ou a ela se adequar; ao mesmo tempo em que observa, pesquisa. O que não significa empirismo ou recusa de teoria; a análise de Foucault tem justamente o objetivo de negá-lo, examinando a relação entre percepção e linguagem médicas.

O estudo da clínica, que pretende mostrar sua originalidade com respeito à medicina classificatória, se realiza pelo estabelecimento da relação entre esse saber médico e dois saberes extramédicos: a analítica da linguagem de Condillac e o cálculo de probabilidades — um modelo gramatical e um modelo matemático —, que são suas condições de possibilidade. “A clínica abre um campo tornado ‘visível’ pela introdução no domínio patológico de estruturas gramaticais e probabilísticas.”¹³ Vejamos em que consiste essa relação da clínica com os signos e com os casos.¹⁴

A medicina clínica abole a diferença absoluta entre a doença, o signo e o sintoma que vigorava na medicina do século XVIII. Para esta, a doença é uma realidade inacessível. O que dela se conhece não é sua natureza, mas sua manifestação visível, sua transcrição primeira, a figura invariável de sua essência, aquilo que está mais próximo de sua natureza: o sintoma. Por outro lado, o signo não possibilita um conhecimento da doença, mas apenas

um reconhecimento, isto é, não enuncia sua natureza, mas seu desenvolvimento temporal no corpo do doente, tornando possível o diagnóstico, o prognóstico, a anamnese. “Através do invisível, o signo indica o mais longínquo, o que está por baixo, o mais tardio. Trata-se nele do término, da vida e da morte, do tempo, e não da verdade imóvel, dada e oculta que os sintomas restituem em sua transparência de fenômenos.”¹⁵

É essa relação que será transformada no final do século XVIII quando se introduz uma complexidade na estrutura do sintoma. Desaparece a diferença total entre sintoma e doença. A doença não é mais uma natureza oculta e incognoscível; sua natureza, sua essência, é sua própria manifestação sensível, fenomênica, no nível dos sintomas: uma doença é um conjunto de sintomas capazes de serem percebidos pelo olhar. Mas desaparece também a diferença absoluta entre sintoma e signo. Na medida em que o sintoma permite distinguir um fenômeno patológico de um estado de saúde, ele também é signo da doença, o que significa dizer signo de si mesmo, pois a essência da doença é ser um conjunto de sintomas.¹⁶ Mas para isso é necessária a intervenção de algo exterior ao próprio sintoma, um ato de consciência, um ato de olhar que torna visível a totalidade do campo da experiência, um ato de descrição.¹⁷ Descobre-se então que o espaço da clínica são os signos e os sintomas: um campo ao mesmo tempo da percepção e da linguagem, na medida em que o próprio real obedece ao modelo da linguagem. “Na clínica, *ser visto* e *ser falado* se comunicam de imediato na verdade manifesta da doença, de que constituem precisamente todo o *ser*. Só existe doença no elemento visível e, conseqüentemente, enunciável.”¹⁸ A clínica é um olhar que seria, ao mesmo tempo e por isso mesmo, linguagem. “O olhar clínico tem essa paradoxal propriedade de *ouvir uma linguagem* no momento em que *percebe um espetáculo*.”¹⁹

Ora, se essa transformação é possível é porque a clínica se funda no modelo da *analítica da linguagem* de Condillac. É ela que possibilita, quando aplicada à medicina, o fim da distinção absoluta entre a realidade da doença, os signos e os sintomas — possibilitando também, conseqüentemente, que o campo da percepção (campo dos signos e dos sintomas) se torne uma entidade lingüística. Se o sintoma tem uma estrutura complexa que o identifica à doença e o torna signo de si mesmo é porque é um signo natural, ou seja, desempenha o mesmo papel que um tipo específico de linguagem — sua forma inicial, originária, a linguagem de ação — desempenha na filosofia de Condillac. “No equilíbrio geral do

pensamento clínico, o sintoma desempenha quase o mesmo papel que a linguagem de ação: como esta, ele está inserido no movimento geral de uma natureza; e sua força de manifestação é tão primitiva, tão naturalmente dada quanto ‘o instinto’ que funda esta forma inicial de linguagem;²⁰ ele é a doença em estado manifesto, como a linguagem de ação é a impressão, na vivacidade que a prolonga, a mantém e a transforma em uma forma exterior que tem a mesma realidade que sua verdade interior.”²¹ Mas essa linguagem de ação, linguagem dos signos naturais, isto é, dos gritos que a natureza estabeleceu para os sentimentos de alegria, medo, dor etc., para deixar de ser confusa, deve tornar-se uma língua composta de “signos de instituições”, escolhidos pelo homem, arbitrários e capazes de analisar o pensamento. Pensado como linguagem de ação, o sintoma, que é a realidade da doença, tem uma estrutura lingüística e, ao mesmo tempo, pode ser enunciado por uma linguagem rigorosa.

Esse, porém, não é o único modelo em que se funda a clínica no final do século XVIII; o outro é o cálculo de probabilidades. Mesmo que de modo imperfeito, precário, parcial — devido à posição marginal que a instituição hospitalar ainda ocupava na prática médica —, a medicina clínica nascente vai tratar analiticamente, utilizando a teoria matemática das probabilidades, a incerteza “como a soma de determinado número de graus de certeza isoláveis e susceptíveis de um cálculo rigoroso”,²² reestruturando assim o seu campo de percepção, isto é, transformando o fato patológico em um acontecimento registrado que faz parte de uma série aleatória.

Comparando a clínica à medicina clássica, *Nascimento da clínica* estuda as principais características dessa percepção dos casos.²³ 1) A complexidade da combinação. Para a medicina classificatória, quanto mais geral fosse a essência, ou seja, quanto mais alto fosse o lugar que ocupava no quadro classificatório, mais simples ela seria. Para a clínica, ao contrário, a simplicidade está no nível dos elementos, e a complexidade dos casos individuais é dada pela combinação desses elementos. Por conseguinte, o conhecimento médico deve analisar essa composição, determinar seus elementos e a forma como se relacionam. 2) O princípio de analogia. Na medicina das espécies, a analogia tinha como objeto as formas visíveis das doenças. Agora ela se dá pela relação entre os elementos de uma ou de várias doenças, relação que privilegia não a forma, mas as funções.^d 3) A percepção das freqüências. Na medicina clássica, as singularidades, as variações individuais são apagadas pela generalidade das essências, o que

exige o abandono de tudo o que é acidental. Na clínica, a certeza do conhecimento médico, dependendo do número de casos examinados, será obtida pela integração das variações individuais ao domínio de probabilidade, a um campo médico que tem uma estrutura estatística. 4) O cálculo dos graus de certeza. A análise do modo como a medicina do final do século XVIII utilizou o modelo matemático revela, finalmente, a grande ambigüidade da clínica, que foi levada a confundir o cálculo dos graus de probabilidade com a análise dos elementos sintomáticos, na medida em que confere um coeficiente de probabilidade não aos casos, mas aos signos.

É por ser uma investigação que se desenvolve, mesmo que imperfeitamente, no nível dos signos e dos sintomas que a medicina clínica estabelece um tipo específico de relação entre a percepção e a linguagem. Já observamos que metodologicamente *Nascimento da clínica* se situa na junção desses dois níveis. Quando Foucault fala de linguagem, não se trata de conteúdos temáticos ou modalidades lógicas, mas da “estrutura falada do percebido”, isto é, da articulação das maneiras de ver e dizer. É através da correlação entre a linguagem médica e seu objeto que ele pretende analisar o modo como diferentes tipos históricos de medicina se exercem, assinalando rupturas arqueológicas a partir das transformações do “olhar médico”. Ora, o que mostra o estudo da clínica é que o espaço da percepção é a tal ponto um espaço lingüístico que não há diferença importante entre ver e dizer. Na medicina classificatória ver estava totalmente subordinado a dizer. O fundamental nesse tipo de conhecimento médico se dava no nível da linguagem, que estabelecia um quadro classificatório ideal das doenças a partir de suas manifestações sintomáticas. Em relação à linguagem, a visão era secundária. Com a clínica não há mais uma linguagem anterior à visão: no momento em que se percebe um espetáculo, ouve-se uma linguagem. “Um olhar que escuta e um olhar que fala: a experiência clínica representa um momento de equilíbrio entre a palavra e o espetáculo. Equilíbrio precário, pois se baseia em um postulado: todo o *visível é enunciável* e é *inteiramente visível* porque é inteiramente *enunciável*.”²⁴ Na clínica, percepção e linguagem devem estar rigorosamente articuladas; limitar-se a um desses dois aspectos é se impossibilitar de conhecer. Foucault explicita, inclusive, que essa articulação se faz através de três meios diferentes: a alternância dos momentos falados e dos momentos percebidos em uma observação; o esforço para definir uma correlação entre o olhar e a linguagem; o ideal de uma descrição exaustiva.²⁵ Assim, a clínica não é um

conhecimento empírico, um conhecimento do real, isto é, do corpo doente. Na medida em que relaciona o olhar médico com o espaço dos signos e dos sintomas, o conhecimento produzido por ela é analítico: “A observação é a lógica no nível dos conteúdos perceptivos.”²⁶



Esse espaço e a linguagem diretamente ligada a ele serão, no entanto, profundamente modificados pela constituição, no início do século XIX, da anátomo-clínica: “O grande corte na história da medicina ocidental data precisamente do momento em que a experiência clínica tornou-se o olhar anátomo-clínico.”²⁷ De que modo se formou a figura moderna da medicina, a anátomo-clínica do século XIX? Como o próprio nome indica, o nascimento da anátomo-clínica é o resultado da relação constitutiva da clínica com a anatomia patológica.

E o que interessa logo a Foucault é analisar como essa relação foi possível, destruindo — pela exposição dos fatos e pela crítica de suas interpretações históricas — a ilusão, a “justificação retrospectiva”, que imagina a proibição das disseções de cadáveres no século XVIII como sendo a causa de a clínica ter ignorado, nessa época, a anatomia patológica. “A análise de Foucault é conceitual. Se a clínica não utilizou a anatomia patológica não foi porque a abertura dos cadáveres era proibida — o que aliás não é verdade; foi por uma incompatibilidade conceitual entre saberes: “A clínica, olhar neutro sobre as manifestações, as freqüências e as cronologias, preocupada em estabelecer parentesco entre os sintomas e compreender sua linguagem, era, por sua estrutura, estranha a essa investigação dos corpos mudos e atemporais; as causas ou as sedes a deixavam indiferentes: história e não geografia O conflito não é entre um saber jovem e velhas crenças, mas entre duas figuras do saber.”²⁸

Para que a anatomia patológica pudesse apresentar alguma utilidade para a clínica era necessária uma transformação interna que *Nascimento da clínica* estuda através da comparação entre Morgagni e Bichat e caracteriza pelo deslocamento de seu objeto dos órgãos para os tecidos. Enquanto o princípio básico da anatomia de Morgagni é a diversificação das doenças segundo os órgãos atingidos, o princípio básico da anatomia de Bichat é o isomorfismo dos tecidos. Isto é, enquanto o primeiro especificava as

doenças por uma repartição local que privilegiava a vizinhança orgânica, o segundo irá definir o espaço corporal não a partir do órgão, considerado como elemento anatômico, mas pelo tecido ou pelas individualidades tissulares que são as membranas. Esses elementos homogêneos e superficiais não se identificam com o volume orgânico — são intra-orgânicos, interorgânicos e transorgânicos — e constituem sistemas em que os próprios órgãos se encontram incluídos. “Duas percepções estruturalmente muito diferentes: Morgagni deseja perceber, sob a superfície corporal, as espessuras dos órgãos cujas figuras variadas especificam a doença; Bichat deseja reduzir os volumes orgânicos a grandes superfícies tissulares homogêneas, a regiões de identidade em que as modificações secundárias encontrarão seus parentescos fundamentais.”²⁹

Foi a transformação da anatomia patológica, tal como operada por Bichat, que tornou possível a constituição da anátomo-clínica. Na medida em que desprivilegiou a consideração do volume, referindo a espessura dos órgãos ao espaço superficial, fino, dos tecidos, ele definiu um olhar de superfície como método da anatomia patológica que se identificava com os princípios da Análise que estava no fundamento da clínica. “Bichat impõe, no *Traité des membranes*, uma leitura diagonal do corpo que se faz segundo camadas de semelhanças anatômicas que atravessam os órgãos, os envolvem, dividem, compõem e decompõem, analisam e, ao mesmo tempo, *ligam*. Trata-se de um modo de percepção idêntico ao que a clínica foi buscar na filosofia de Condillac: a descoberta de um elementar que é, ao mesmo tempo, um universal, e uma leitura metódica que, percorrendo as formas da decomposição, descreve as leis da composição. Bichat é, estritamente, um analista: a redução do volume orgânico ao espaço tissular é, provavelmente, de todas as aplicações da Análise, a mais próxima de seu modelo matemático. O olho de Bichat é um olho de clínico porque concede um absoluto privilégio epistemológico ao *olhar de superfície*.”³⁰

É então que começa a se produzir uma mudança fundamental com relação à clínica e à medicina classificatória, que implicará o deslocamento do espaço da percepção da doença considerada como essência nosográfica para o corpo doente. Falando da metáfora do tato utilizada pelos médicos para definir o “golpe de vista” característico da anátomo-clínica, Foucault assinala a transformação que se inicia: “E nessa nova imagem que se faz de si mesma, a experiência clínica se arma para explorar um novo espaço: o espaço tangível do corpo, que é ao mesmo tempo, a massa opaca em que se

escondem os segredos, as invisíveis lesões e o próprio mistério das origens. E a medicina dos sintomas pouco a pouco entrará em regressão para se dissipar diante da medicina dos órgãos, do foco e das causas, diante de uma clínica totalmente ordenada pela anatomia patológica. É a idade de Bichat.”³¹ E Foucault caracteriza essa transformação como uma “decalagem realista” da análise tal como era exercida no “nominalismo clássico”, no sentido de que o novo espaço da percepção é objetivo, isto é, se encontra no corpo do doente, onde as doenças se organizam em classes a partir dos tipos de tecido. “A presença de tecidos de mesma textura através do organismo permite ler, de doença em doença, semelhanças, parentescos, todo um sistema de comunicações, em suma, que está inscrito na configuração profunda do corpo.”³² Com Bichat a doença se torna, ao mesmo tempo, corporal — e não mais ideal — e analítica, na medida em que o tipo de percepção médica inaugurada por ele considera o próprio processo patológico como analítico, isto é, faz da doença uma análise real. “Trata-se agora de uma análise que diz respeito a uma série de fenômenos reais, atuando de maneira a dissociar a complexidade funcional em simplicidades anatômicas; ela libera elementos que não são menos reais e concretos por terem sido isolados por *abstração*; descobre o pericárdio no coração, a aracnóide no cérebro e as mucosas no aparelho intestinal. A anatomia só pôde tornar-se patológica na medida em que o patológico anatomiza espontaneamente.”³³

A anátomo-clínica se constitui precisamente a partir da relação que se estabelece entre os métodos da clínica e da anatomia patológica, dois procedimentos analíticos ou dois olhares de superfície: a clínica, que se propõe a ler os sintomas patológicos, e a anatomia patológica, que estuda as alterações dos tecidos. A anátomo-clínica, tal como se delineia nesse momento, se propõe a relacionar essas entidades heterogêneas: sintomas e tecidos. Isso se realiza pela aplicação do “princípio diacrítico”, que postula que só existe fato patológico comparado. E isto significa o imperativo de estabelecer uma relação entre os sintomas e as lesões tissulares, ligação entre duas superfícies de níveis diferentes que institui uma terceira dimensão e, conseqüentemente, um volume. A anátomo-clínica é mais do que uma análise sintomática ou uma análise tissular. Estabelecendo um caminho entre as dimensões heterogêneas dos sintomas e dos tecidos, cria um novo espaço de percepção médica: o corpo doente. “É preciso, portanto, que o olhar médico percorra um caminho que até então não lhe tinha sido

aberto: via vertical, que vai da superfície sintomática à superfície tissular, via em profundidade, que, do manifesto, penetra em direção ao oculto, via que é preciso percorrer em ambos os sentidos, e continuamente, para definir a rede das necessidades essenciais entre os dois termos. O olhar médico, que atingia as regiões de duas dimensões dos tecidos e dos sintomas, deverá, para ajustá-las, se deslocar ao longo de uma terceira dimensão. Assim será definido o volume anátomo-clínico.”³⁴ De superficial, o olhar médico se torna profundo, na medida em que deve penetrar no volume empírico constituído pelo corpo do doente, localizar a sede da doença no próprio corpo doente, determinando a lesão considerada como fenômeno primitivo com relação aos sintomas, agora fenômenos secundários.³⁵ A doença se localiza no corpo; a lesão explica os sintomas. E para diagnosticar a doença o olhar médico deve penetrar verticalmente no corpo, seguindo um percurso que se estende da superfície sintomática à superfície tissular que lhe é interior, do manifesto ao oculto.

Eis a grande modificação no saber médico produzida pela anátomo-clínica: o acesso do olhar ao interior do corpo doente que faz com que a doença deixe de ser uma entidade nosológica para se tornar uma realidade existente no corpo e identificada pela lesão. O espaço da doença é o próprio espaço do organismo. A doença é o próprio corpo tornado doente. Percebê-la é perceber o corpo. A doença, que era uma espécie natural, estudada segundo o modelo botânico, passa com a anátomo-clínica a ser considerada, segundo o modelo da anatomia, como uma realidade articulada com a vida e que tem vida. “De Sydenham a Pinel, a doença se originava e se configurava em uma estrutura geral de racionalidade em que se tratava da *natureza* e da ordem das coisas. A partir de Bichat o fenômeno patológico é percebido tendo a *vida* como pano de fundo, ligando-se, assim, às formas concretas e obrigatórias que ela toma em uma individualidade orgânica. A vida, com suas margens finitas e definidas de variação, vai desempenhar na anatomia patológica o papel que a ampla noção de natureza exercia na nosologia: o fundamento inesgotável mas limitado em que a doença encontra os recursos ordenados de suas desordens.”^e Do mesmo modo que a natureza, considerada como idéia, representação, se opõe à vida, considerada como coisa, objeto, assim também a doença, que era uma entidade nosográfica, passa a ser a forma patológica da vida, desvio interno da vida, vida patológica. A anátomo-clínica é a descoberta do olhar de profundidade, olhar que torna visível o que era invisível na medida em que

situa a doença na profundidade do corpo humano, identificando o espaço de configuração com seu espaço de localização.

É então que, mais uma vez, se coloca de maneira nova a relação entre signo e sintoma. Na clínica, como vimos, não havia diferença fundamental entre os dois: todo sintoma podia se tornar signo e todo signo era apenas um sintoma lido, isto é, dizia o que era o sintoma. Na anátomo-clínica, o signo se dissocia do sintoma, pois enquanto este pode nada significar, o signo, sem estabelecer uma relação com o sintoma, tem valor ou certeza na medida em que remete à lesão, ao organismo doente. “O signo, portanto, só pode remeter à atualidade da lesão e nunca a uma essência patológica.”³⁶

É nesse deslocamento da doença considerada como essência nosográfica para a doença identificada com o organismo doente que reside a principal característica da transformação que deu nascimento à clínica moderna. Mas, com Bichat, esse deslocamento ainda não era completo. Segundo Foucault, quando Bichat situa a doença no corpo, a partir da realidade analítica dos tecidos, ainda há uma diferença entre ela e a lesão orgânica. Nesse estágio do método anátomo-clínico a doença ainda não era inteiramente identificada à lesão: era determinada por sua espécie e não por sua sede ou sua causa. O que explica a importância dada nessa época à análise classificatória, sobretudo a Pinel.

Deve-se a Broussais o passo definitivo que desvalorizará a problemática das essências mórbidas e deslocará a doença do espaço nosográfico para o organismo. Foucault mostra como para Broussais o estudo das febres deve ser realizado pela análise das formas particulares de inflamação — processo que se desenvolve no interior de um tecido, alterando-o de modo específico —, o que torna possível precisar a relação entre os sintomas da doença e a lesão orgânica: “Nisto reside a grande conversão conceitual que o método de Bichat tinha autorizado mas ainda não esclarecido: é a doença local que, se generalizando, apresenta os sintomas particulares de cada espécie; mas, tomada em sua forma geográfica primeira, a febre nada mais é do que um fenômeno localmente individualizado que tem uma estrutura patológica geral. Em outras palavras, o sintoma particular (nervoso ou hepático) não é um signo local; é, pelo contrário, índice de generalização; apenas o sintoma geral de inflamação traz em si a exigência de um ponto de ataque bem localizado. Bichat se preocupava com a tarefa de fundar organicamente as doenças gerais: daí sua pesquisa das universalidades orgânicas. Broussais dissocia os pares sintoma particular – lesão local, sintoma geral – alteração

de conjunto, cruza seus elementos e mostra a alteração de conjunto sob o sintoma particular e a lesão geográfica sob o sintoma geral. A partir de então, o espaço orgânico da localização é realmente independente do espaço da configuração nosológica: este desliza sobre o primeiro, desloca seus valores em relação a ele, e só às custas de uma projeção invertida é que a ele remete.”³⁷ Em seguida, estudando a questão da origem da inflamação, Foucault mostra como a teoria de um agente externo ou das alterações internas permite a Broussais definir a causa das doenças: “Com Broussais — coisa que não havia sido ainda adquirida com Bichat — a localização pede um esquema causal envolvente: a sede da doença nada mais é do que o ponto de fixação da causa irritante, ponto que é determinado tanto pela irritabilidade do tecido quanto pela força de irritação do agente. O espaço local da doença é, ao mesmo tempo e imediatamente, um espaço causal.

Então — e aí está a grande descoberta de 1816 — desaparece o *ser* da doença. Reação orgânica a um agente irritante, o fenômeno patológico não pode mais pertencer a um mundo em que a doença, em sua estrutura particular, existiria de acordo com um tipo imperioso, que lhe seria prévio, e em que ela se recolheria, uma vez afastadas as variações individuais e todos os acidentes sem essência; insere-se em uma trama orgânica em que as estruturas são espaciais, as determinações causais, os fenômenos anatômicos e fisiológicos. A doença nada mais é do que um movimento complexo dos tecidos em reação a uma causa irritante: aí está toda a essência do patológico, pois não existem mais doenças essenciais nem essências das doenças.”³⁸

Com Broussais se completa o processo de transformação profunda que possibilita a medicina moderna: a anátomo-clínica, conhecimento do individual, abandonando os postulados da medicina classificatória, assimila completamente o espaço da doença ao espaço do organismo. O que permite a Foucault assinalar o término de sua análise da constituição da medicina moderna: “A partir de 1816, o olho do médico pode se dirigir a um organismo doente. O *a priori* histórico e concreto do olhar médico moderno completou sua constituição.”³⁹

Nascimento da clínica é um texto conciso em que — com exceção do prefácio — a questão metodológica praticamente não é abordada. No entanto, ela não só está presente em todo o livro como, o que é importante, se formula de modo diferente do que em *História da loucura*. Analisarei o discurso da história arqueológica tal como se formula e se exerce nesse momento de sua trajetória a partir, novamente, das questões do conceito, da descontinuidade e da normatividade histórica.

A arqueologia da clínica tal como Foucault a realiza não só é diferente das histórias factuais da medicina como a elas se opõe. A crítica à história factual aparece em vários momentos do livro. Um exemplo é a refutação da tese da eternidade da clínica realizada no início do 4^o capítulo.⁴⁰ E essa desclassificação das histórias que opõem as teorias e os sistemas — considerados como elementos negativos — à clínica, vista como aspecto positivo e constante que se teria imposto como verdade final, é realizada a partir de uma perspectiva conceitual: essas histórias vêem a clínica como um simples estudo de casos, como um puro e simples exame do indivíduo. Além disso, trata-se de histórias retrospectivas que projetam sobre o passado realidades e teorias do presente para afirmar sua universalidade. “Essa narrativa ideal, tão freqüente no final do século XVIII, deve ser compreendida tomando como referência a recente criação das instituições^f e dos métodos clínicos: dá-lhes um estatuto ao mesmo tempo universal e histórico. Valoriza-os como restituição de uma verdade eterna, em um desenvolvimento histórico contínuo, em que os únicos acontecimentos foram de ordem negativa: esquecimento, ilusão, ocultação. De fato, tal maneira de reescrever a história evitava uma história muito mais complexa. Mascarava-a, reduzindo o método clínico a qualquer estudo de caso, conforme o velho uso da palavra, e autorizava assim todas as simplificações ulteriores que deveriam fazer da clínica, e que fazem dela ainda em nossos dias, um puro e simples exame do indivíduo.”⁴¹

Outro exemplo: o modo como os historiadores relacionaram a anatomia patológica com a clínica, ou melhor, interpretaram a abertura dos cadáveres como sendo o fundamento da medicina clínica, como se o “novo espírito médico” tivesse sido formado pela superação dos obstáculos a ele colocados pela religião, pela moral e pelos preconceitos quando proibiam a dissecação. Foucault não apenas mostra que uma série de fatos prova ser isso falso, como demonstra que na verdade se tratava de uma oposição entre duas formas de saber conceitualmente incompatíveis: a anatomia patológica

e a clínica do século XVIII. Além disso, explica a existência desse tipo de história pela ilusão retrospectiva que ela pretende criar para justificar o presente: “Esta ilusão tem um sentido preciso na história da medicina; funciona como justificação retrospectiva: se as velhas crenças tiveram durante tanto tempo esse poder de proibição, foi porque os médicos deviam sentir, no fundo de seu apetite científico, a necessidade recalcada de abrir cadáveres. Aí estão o erro e a razão silenciosa que o fez ser cometido tão freqüentemente: a partir do momento em que se admitiu que as lesões explicavam os sintomas e que a anatomia patológica fundava a clínica, foi preciso convocar uma história transfigurada em que a abertura dos cadáveres, ao menos a título de exigência científica, precedia a observação, finalmente positiva, dos doentes; a necessidade de conhecer o morto já devia existir quando aparecia a preocupação de compreender o vivo. Imaginou-se, portanto, integralmente, uma conjuração negra da dissecação, uma Igreja da anatomia militante e sofredora, cujo espírito oculto teria possibilitado a clínica antes mesmo de seu aparecimento na prática regular, autorizada e diurna da autópsia.”⁴²

Finalmente, é importante lembrar o que afirmei no início deste capítulo: *Nascimento da clínica* é inteiramente construído para refutar a tese histórica de que a medicina se tornou científica ao se transformar em conhecimento empírico, rejeitando, conseqüentemente, a atitude teórica, filosófica, sistemática que marcou o seu passado. Foucault não nega que a medicina moderna seja empírica. O que ele critica é essa dicotomia estabelecida pelos historiadores. Não há dúvida de que a questão principal examinada em *Nascimento da clínica* é a das características da medicina chamada empírica. Só que, para a arqueologia, a transformação não é explicada pela oposição histórica entre dois elementos, teoria e experiência; ela é analisada a partir da relação intrínseca entre dois níveis do conhecimento médico: o olhar e a linguagem. A ruptura que inaugura a medicina moderna é o deslocamento de um espaço ideal para um espaço real, corporal, e a conseqüente transformação da linguagem a que a percepção desse espaço está intrinsecamente ligada; em outros termos, é a oposição entre um olhar de superfície que se limita deliberadamente à visibilidade dos sintomas e um olhar de profundidade que transforma o invisível em visível pela investigação do organismo doente. Em suma, a característica básica da ruptura é a mudança das próprias formas de visibilidade.

Para melhor compreender como a arqueologia funciona e se define nesse momento, é preciso situar também a posição de *Nascimento da clínica* com relação à epistemologia. Sem dúvida, esse livro não é uma história epistemológica. Mas em que reside a distinção entre esses dois tipos de história? O ponto básico é que a abordagem de Foucault ainda não formula a distinção entre arqueologia e epistemologia a partir da diferença de nível entre a ciência e o saber; ainda não se situa em relação à epistemologia através da constituição de um objeto original, específico, próprio, que seria o saber; ainda não se pensa como um tipo de enfoque específico que produz um objeto — o saber — anterior ao objeto da epistemologia — a ciência — e dele independente.⁸ Se o enfoque é diferente, isso se deve às características intrínsecas do objeto estudado, isto é, ao fato de a medicina não ser propriamente uma ciência. Quando *Nascimento da clínica* procura determinar uma ruptura que se pode caracterizar como arqueológica isso não acontece porque se situa em um nível diferente, mas porque o objeto de estudo tem em si mesmo características específicas. Assim, para mostrar que a ruptura entre a medicina clássica e a medicina moderna foi arqueológica, Foucault argumenta que não houve ruptura epistemológica, isto é, nem passagem de uma linguagem metafórica a uma linguagem conceitual nem aquisição de objetividade. “Não houve ‘psicanálise’ do conhecimento médico, nem ruptura mais ou menos espontânea dos investimentos imaginários; a medicina ‘positiva’ não é a que fez uma escolha ‘objetiva’ em direção, finalmente, da própria objetividade.”⁴³ O que pretende a arqueologia nesse momento é esclarecer a produção de um tipo de conhecimento que, por suas características intrínsecas, não pode ser estudado com proveito pela epistemologia, na medida em que não é um discurso propriamente científico.

É importante inclusive observar, para sentir como não é muito clara, ou ao menos suficientemente tematizada, essa relação entre arqueologia e epistemologia, uma ambigüidade terminológica: a expressão “arqueologia”, que aparece no subtítulo do livro — *Uma arqueologia do olhar médico* — em nenhum momento aparece no próprio corpo da obra. Em compensação, a palavra “epistemológico” é várias vezes utilizada para qualificar o objeto de estudo que, do ponto de vista conceitual, define em *Nascimento da clínica* a abordagem arqueológica: “Tratava-se apenas de um desnível no fundamento epistemológico em que eles apoiavam sua percepção. Situada neste nível epistemológico, a vida se liga à morte como ao que a ameaça

positivamente e pode destruir sua força viva”; “A estrutura perceptiva e epistemológica que fundamenta a anatomia clínica, e toda a medicina que deriva dela, é a da *invisível visibilidade*”; “Essa rede, reordenada para nossos olhos, só se tornou confusa no dia em que o olhar médico mudou de suporte epistemológico”; “Todos esses retornos foram epistemologicamente necessários para que aparecesse, em sua pureza, uma medicina dos órgãos, e para que a percepção médica se libertasse de todo preconceito nosológico”; “O novo espírito médico, de que Bichat é, sem dúvida, a primeira testemunha absolutamente coerente, não deve ser inscrito na ordem das purificações psicológicas e epistemológicas; ele nada mais é do que uma reorganização epistemológica da doença, em que os limites do visível e do invisível seguem novo plano”.⁴⁴ Citações que, relacionando a palavra epistemologia com expressões como “olhar médico”, “percepção médica”, “visível” e “invisível”, “invisível visibilidade”, orientam em que sentido pode ser definido o conceito de arqueologia em *Nascimento da clínica*, distinguindo-se tanto das histórias factuais quanto das histórias epistemológicas.



Nascimento da clínica realiza uma análise descontinuísta da medicina. Isso fica claro depois de tudo o que foi dito. A crítica conceitual às histórias factuais que atestam a “velhice” da clínica e celebram sua posição dominante na medicina moderna situa como “justificação retrospectiva” essa visão ilusoriamente continuísta do conhecimento médico. Por outro lado, a análise conceitual também detecta a não-existência de ruptura propriamente epistemológica que estaria na base da medicina moderna. Quando Foucault afirma que não houve “psicanálise” do conhecimento médico, em uma alusão à expressão utilizada epistemologicamente por Bachelard, quer assinalar que a transformação que está na origem da clínica não é do mesmo tipo que as analisadas pelos epistemólogos com relação à física ou à química. A questão quase não é tematizada no livro, mas parece claro que Foucault pretende justificar o seu projeto de análise arqueológica da ruptura que inaugura a medicina moderna pela afirmação do caráter original desse tipo de conhecimento em relação às ciências investigadas pelos epistemólogos. Assim, para ele trata-se tanto de escapar das histórias

factuais, quanto de se distanciar das histórias epistemológicas. O que só é possível pela definição da especificidade do tipo de análise histórica que pretende realizar. Vejamos como isso se faz.

Em *Nascimento da clínica* a história arqueológica situa-se em dois níveis diferentes, mas correlacionados: o olhar e a linguagem. Muitas vezes, aparecem no livro expressões como “percepção médica”, “experiência médica”, “olhar médico” empregadas como sinônimos e utilizadas como correlatas da definição de um espaço do conhecimento médico. Assim, Foucault utiliza durante todo o livro o termo “especialização” no sentido da constituição de um espaço de visibilidade da percepção médica, que não é um privilégio da medicina moderna, “positiva”, “científica”, mas de toda medicina. Sabemos que ele não nega que a medicina moderna seja empírica. O que ele critica é a posição dicotômica que imagina que a característica básica da clínica moderna seja o fato de ela ter descoberto o visível por oposição ao pensado. A esta opinião ele opõe a hipótese, que procura demonstrar ao longo do livro, de que a mudança se deve à transformação da relação entre o visível e o invisível. Assim, uma das características da medicina moderna é ter transformado o invisível da espessura orgânica do corpo doente em visível. O que a clínica faz é tornar visível o que era invisível para a percepção da medicina clássica. Neste sentido, a mutação fundamental que se processa entre a medicina clássica e a moderna é a passagem de um espaço taxonômico para um espaço corpóreo: é a especialização da doença no organismo.

Mas a análise da percepção médica e de seu espaço não existe independentemente da análise da linguagem da medicina. Esse estudo da linguagem, como já assinali, não é de modo algum um estudo das teorias e dos temas médicos, que, seguindo a lição da epistemologia, Foucault desprestigia em todas as suas pesquisas, examinando-os a partir dos conceitos. Por outro lado, *Nascimento da clínica* não é o estudo histórico dos conceitos básicos da medicina em épocas diferentes, nem mesmo a análise da formação de um determinado conceito médico. É verdade que o livro está sempre procurando mostrar como muda, da época clássica para a época moderna, o próprio conceito de doença, ou melhor, como desaparece o ser da doença, dando lugar ao corpo doente. Mas, para esclarecer essa mudança, Foucault concentra a análise no “desenvolvimento da observação médica e de seus métodos”.⁴⁵ O que lhe interessa é o processo de produção de conhecimentos, analisado em épocas diferentes, tanto no nível da

linguagem quanto da percepção médicas, para mostrar de que modo a clínica foi possível como forma de conhecimento. “A medicina como ciência clínica apareceu sob condições que definem, com sua possibilidade histórica, o domínio de sua experiência e a estrutura de sua racionalidade. Elas formam o seu *a priori* concreto.”⁴⁶ “Mas, considerada em sua disposição de conjunto, a clínica aparece para a experiência do médico como um novo perfil do perceptível e do enunciável: nova distribuição dos elementos discretos do espaço corporal (isolamento, por exemplo, do *tecido*, região funcional de duas dimensões, que se opõe à massa, em funcionamento, do órgão e constitui o paradoxo de uma ‘superfície interna’), reorganização dos elementos que constituem o fenômeno patológico (uma gramática dos signos substituiu uma botânica dos sintomas), definição das séries lineares de acontecimentos mórbidos (por oposição ao emaranhado das espécies nosológicas), articulação da doença com o organismo (desaparecimento das entidades mórbidas gerais que agrupavam os sintomas em uma figura lógica, em proveito de um estatuto local que situa o ser da doença, com suas causas e seus efeitos, em um espaço tridimensional).”⁴⁷

O estudo da linguagem médica é necessário à análise arqueológica na medida em que é o complemento indispensável da percepção, do olhar. Com isso Foucault se insurge contra a dicotomia instaurada pelos historiadores ao explicarem a medicina moderna pela rejeição da teoria e opção pela experiência. Mas não se trata de acrescentar ao estudo do olhar o estudo de um elemento heterogêneo que dê conta dos tipos de raciocínio ou da estrutura de argumentação da medicina, estudada formalmente, nem de seus principais conteúdos. O que interessa a Foucault é analisar a linguagem em sua relação intrínseca com a experiência médica e seu objeto. Neste sentido, por exemplo, a clínica é um novo recorte das coisas e o princípio de sua articulação em uma nova linguagem.⁴⁸ Não pode existir “espacialização” sem “verbalização” do patológico.

Eis a passagem de *Nascimento da clínica* mais elucidativa do problema: “Para apreender a mutação do discurso quando esta se produziu é, sem dúvida, necessário interrogar outra coisa que não os conteúdos temáticos ou as modalidades lógicas e dirigir-se à região em que as ‘coisas’ e as ‘palavras’ ainda não se separaram, onde, no nível da linguagem, modo de ver e modo de dizer ainda se pertencem. Será preciso questionar a distribuição originária do visível e do invisível, na medida em que está

ligada à separação entre o que se enuncia e o que é silenciado: surgirá então, em uma figura única, a articulação da linguagem médica com seu objeto. Mas não há precedência para quem não se põe questão retrospectiva; apenas a estrutura falada do percebido, espaço *pleno* no *vazio* do qual a linguagem ganha volume e medida, merece ser posta à luz de um dia propositadamente indiferente. É preciso se colocar e, de uma vez por todas, se manter no nível da espacialização e da verbalização fundamentais do patológico, onde nasce e se recolhe o olhar loquaz que o médico põe sobre o coração venenoso das coisas.”⁴⁹

Se cito esse longo texto é porque ele mostra exemplarmente como a arqueologia considera fundamental para sua análise a relação entre a percepção e a linguagem, estabelecendo a ruptura a partir justamente da mudança dessa relação. O objeto da análise arqueológica é a região em que as palavras e as coisas ainda não se separaram, a articulação da linguagem médica com o seu objeto, a estrutura falada do percebido, a espacialização e a verbalização fundamentais do patológico, o olhar loquaz do médico. Expressões que, todas elas, assinalam como é a relação entre os dois termos que é tematizada por Foucault; mas também indicam que o nível do olhar é privilegiado em relação à linguagem, na medida em que esta é sempre tematizada em função do espaço de percepção da doença. Se, por um lado, ver e dizer são aspectos complementares, o privilégio do olhar que encontramos em *Nascimento da clínica* significa a tentativa da arqueologia de escapar do estudo exclusivo da linguagem médica e o projeto de centrar o estudo no processo de produção de conhecimentos da medicina e suas transformações. É por essa análise do olhar que a arqueologia, tal como é praticada e teorizada nesse momento, encontra o seu espaço próprio e a dimensão de profundidade que deve conferir radicalidade à investigação histórica da ruptura. “O que mudou foi a configuração silenciosa em que a linguagem se apóia, a relação de situação e de postura entre quem fala e aquilo de que fala.”^h Mas é importante não esquecer que uma das características básicas do livro é considerar olhar e linguagem aspectos intrinsecamente ligados, como sugere a expressão “olhar loquaz”.

É justamente pela conjugação dos dois aspectos, dos dois termos, dos dois níveis — olhar e linguagem — considerados em sua intrínseca relação que é possível entender as rupturas que afetaram e transformaram o conhecimento médico. Elas são reorganizações da relação entre esses termos que, em momentos históricos diferentes, modificam a importância

de cada um deles. Na medicina clássica há privilégio da linguagem com relação ao olhar. O próprio espaço da doença é um “espaço racional”, um “espaço essencial”,⁵⁰ o que tem como consequência que perceber será decifrar a ordem inteligível das doenças estabelecida, no nível da representação, pelo espaço nosográfico. A linguagem médica é, portanto, necessariamente anterior à percepção. Na clínica, há equilíbrio entre olhar e linguagem. A linguagem não é mais anterior à percepção médica. Se o conhecimento clínico é analítico é porque o próprio espaço da percepção tem uma estrutura lingüística. Na anátomo-clínica, porém, há privilégio do olhar em relação à linguagem. A identificação do espaço da doença com o organismo doente destrói a idealidade do espaço do conhecimento médico, tornando-o empírico. A elaboração da linguagem moderna da medicina se funda na possibilidade de a medicina penetrar no volume corpóreo em busca da lesão orgânica.



Considerada, assim, pelo sistema das reorganizações entre o olhar e a linguagem que caracteriza o nível de profundidade em que se situa a arqueologia, a ruptura que institui a anátomo-clínica é analisada sem fazer apelo a nenhuma recorrência histórica, pois hora nenhuma *Nascimento da clínica* apela aos critérios da atualidade científica. Do mesmo modo, desaparece a idéia de uma recorrência às avessas que orientava a investigação de *História da loucura*. Em nenhum momento da análise um tipo de medicina é explicitamente considerado superior ou inferior a outro. Embora várias vezes Foucault qualifique o objeto de seu estudo como epistemológico, é um tipo diferente e original de história que é aqui posto em prática com relação à medicina.

Também não se trata de uma história descritiva, mas de uma história conceitual que pretende dar conta da experiência médica em diversas épocas, explicitando suas características essenciais a partir de uma dimensão de profundidade. É através da busca do que caracteriza mais profundamente o conhecimento médico que Foucault situa nesse momento a arqueologia com relação às outras histórias das ciências. Neste sentido, mesmo se não procura critérios externos — anteriores ou posteriores — para julgar a racionalidade dos conhecimentos médicos de determinada

época, Foucault deseja definir uma normatividade intrínseca da medicina em épocas diferentes, fazendo da ruptura o momento de instauração de uma nova normatividade. Projeto de explicitação da normatividade pela profundidade que é assinalado pela idéia de que se trata, em *Nascimento da clínica*, de “determinar as condições de possibilidade da experiência médica”, de analisar a “reorganização epistemológica da doença”, de desvelar o “*a priori* concreto” da medicina, e é realizado pelo estudo dos diversos tipos de espacialização e verbalização fundamentais do patológico.

Introduz-se assim uma modificação importante em relação ao modo como era exercido e refletido o projeto arqueológico em *História da loucura*. Aqui também a análise se situava em dois níveis: percepção e conhecimento. Mas se tratava de níveis heterogêneos e sem comunicação. Conhecimento significando as teorias sistemáticas sobre a loucura, sobretudo as da medicina; percepção assinalando a relação com o louco no espaço institucional do internamento, nível que define propriamente o objeto da arqueologia. *História da loucura* é atravessada por essa dicotomia estrutural. Já *Nascimento da clínica* pretende investigar o conhecimento médico através de dois aspectos intrinsecamente relacionados, o olhar e a linguagem. Mas isso de modo a privilegiar nitidamente a dimensão do olhar, considerada mais fundamental porque ponto de referência para a análise da linguagem.

O que mostra, por outro lado, que *Nascimento da clínica* ainda não utiliza a noção de saber como categoria metodológica capaz de especificar o objeto próprio da análise. Não existe nesse livro o que aparecerá somente com *As palavras e as coisas*: a elaboração de uma distinção entre a arqueologia e a história epistemológica baseada na diferença de nível entre a ciência e o saber. A profundidade que define a posição arqueológica ainda não é a *episteme*, como será em *As palavras e as coisas*, nem é mais a percepção institucional como era em *História da loucura*, mas o olhar loquaz do médico. Na trajetória que analiso, *Nascimento da clínica* não é uma arqueologia do saber, nem uma arqueologia da percepção; ela se define propriamente como uma arqueologia do olhar.

^a Foucault se refere explicitamente ao “modelo botânico” (cf. *Naissance de la clinique*, p.5-6; citarei como *N.C.*), acrescentando que a ordem da doença é uma cópia do mundo da vida. Em *As palavras e as coisas* ele dirá que o conceito de vida só existe na modernidade

com o nascimento da biologia, o objeto da história natural clássica sendo os seres vivos. A diferença na maneira de os dois livros abordarem a questão é apenas terminológica. Além disso, *Nascimento da clínica* também fala de natureza opondo-a a vida (cf. p.156).

^b *N.C.*, p.5. *As palavras e as coisas*, que aprofunda o estudo da configuração geral da história natural clássica, abandona a idéia de caracterizá-la pela analogia ou pela semelhança — termos que vão servir para definir o tipo de conhecimento das plantas e dos animais próprio ao Renascimento —, preferindo defini-la pelo estabelecimento de identidade e diferenças. O que muda, porém, é mais a terminologia do que o conceito. A idéia continuará sendo definir o conhecimento clássico como ordenação.

^c Essa idéia, que aparece na 1ª edição, é modificada na 2ª edição do livro. Não falando mais de percepção e sim de olhar, Foucault afirma então que “a clínica não é, sem dúvida, a primeira tentativa de ordenar uma ciência pelo exercício e pelas decisões do olhar”, explicitando suas relações com a história natural. *N.C.*, p.88.

^d Em *As palavras e as coisas* Foucault continua falando de analogia de funções.

^e *N.C.*, p.156. A substituição do conceito de natureza, ou ser natural, pelo conceito de vida com a biologia, no século XIX, considerada como uma ciência empírica, será estudada em *As palavras e as coisas*.

^f O problema da instituição, fundamental em *História da loucura*, pode, mesmo que seja importante para *Nascimento da clínica*, ser deixado de lado quando se trata de sua tese central. Analisarei, no capítulo IV, a posição da arqueologia em relação à instituição.

^g Isso pode não aparecer claramente a quem só conhece a 2ª edição do livro, de 1972, onde Foucault introduziu algumas modificações terminológicas. Eliminando as expressões que apresentavam *Nascimento da clínica* como uma “análise estrutural do significado” e introduzindo o conceito de “saber” como objeto de uma “análise do discurso”, o que ele visava era, sem dúvida, a homogeneizar sua terminologia com a de *A arqueologia do saber*. Essas pequenas reformulações não modificam, entretanto, nem o conteúdo, nem mesmo a metodologia do livro. Sobre esse problema, cf., por exemplo, p.XIII, XIV, 51, 68, 89, 138, 139.

^h *N.C.*, p.VII. Sobre a caracterização da ruptura como uma “reorganização *formal e em profundidade*”, cf. p.X. Outro texto sobre o mesmo problema: “A clínica ... deve sua real importância ao fato de ser uma reorganização em profundidade não só dos conhecimentos médicos, mas da própria possibilidade de um discurso sobre a doença.” *N.C.*, p.XV.

CAPÍTULO 3

Uma arqueologia do saber

O objetivo final de *As palavras e as coisas* é realizar uma arqueologia das ciências humanas. O subtítulo do livro o indica explicitamente, além de toda sua argumentação convergir nessa direção. Mas a análise das ciências humanas não é uma descrição isolada: é o produto da inter-relação de saberes sobre o homem.

Vemos a ambição dessa nova investigação histórica. Depois de haver analisado as condições de possibilidade da psiquiatria e da medicina anátomo-clínica moderna, através de suas características básicas e do tipo de ruptura que as instituiu, Foucault pretende dar conta, de um modo geral — e não mais se restringindo a uma ciência —, da problemática que sempre esteve no âmago de seu pensamento: a constituição histórica dos saberes sobre o homem.

Assim, para analisar o aparecimento das ciências humanas em determinado momento foi necessário continuar a descrever outras épocas, retomando inclusive a mesma periodização estabelecida pelas pesquisas anteriores, para mostrar por que antes da época moderna não houve, nem poderia ter havido, um saber sobre o homem, o das ciências humanas ou qualquer outro. Mas também foi preciso descrever outros saberes da modernidade sem os quais não poderia haver ciências humanas e, por esse motivo, devem ser considerados seus saberes constituintes.

Vemos a originalidade da abordagem. Habitualmente a discussão filosófica sobre as ciências humanas é feita no nível da questão da cientificidade, privilegiando a possibilidade de matematização. Seja pela tentativa de defini-las instituindo a formalização do discurso como critério de cientificidade e negando cientificidade ao que não é matematizável; seja pela tentativa de opor matematização e interpretação e definir as ciências humanas pelos métodos de compreensão.

Não é esse o caminho da análise arqueológica. Se é verdade que as ciências humanas têm relação com a matemática, no sentido de a utilizarem como elemento de formalização, o estudo dessa relação não é pertinente quando a análise histórica, neutralizando a questão da cientificidade, situa-se no nível arqueológico. Pois, diferentemente, por exemplo, do caso da física, que definiu sua positividade a partir da matemática, a relação com a matemática não é constitutiva das ciências humanas como saberes. Daí *As palavras e as coisas* praticamente não estudar suas inter-relações e considerá-las as menos problemáticas.¹

No último capítulo do livro, dedicado às ciências humanas, Foucault utiliza como imagem, para representar a configuração dos saberes modernos, a figura geométrica de um triedro — figura composta de três planos e três dimensões —, criando um “triedro dos saberes” que tem como dimensões as ciências matemáticas e físicas, as ciências empíricas e a filosofia. O principal interesse dessa figura é situar a física e a matemática em outro lugar que não o das ciências da vida, do trabalho e da linguagem — chamadas por ele de ciências empíricas —, evidenciando que o desaparecimento de uma “ciência universal da ordem”, característica dos séculos XVII e XVIII, dará lugar tanto a uma matematização, caso da física, quanto a uma “desmatematização”, caso das ciências empíricas e das próprias ciências humanas, ciências que só podem ser compreendidas a partir da relação que estabelecem com a temática da vida, do trabalho e da linguagem. Desse modo, o estudo dos saberes constituintes das ciências humanas leva Foucault a analisar suas relações, por um lado, com as ciências empíricas, por outro, com a filosofia moderna. Se estuda a época clássica é para dar mais rigor e credibilidade à demonstração e mostrar a inexistência, nesse período, de ciências empíricas — economia, filologia, biologia — e de filosofia transcendental.

É possível, então, enunciar mais rigorosamente a tese principal de *As palavras e as coisas*: as ciências empíricas e a filosofia explicam o aparecimento, na modernidade, das ciências humanas, porque é com elas que o homem passa a desempenhar duas funções complementares no âmbito do saber: por um lado, é parte das coisas empíricas, na medida em que vida, trabalho e linguagem são objetos — estudados pelas ciências empíricas — que manifestam uma atividade humana; por outro lado, o homem — na filosofia — aparece como fundamento, como aquilo que torna possível qualquer saber. O fato de o homem desempenhar duas

funções no saber da modernidade, isto é, sua existência como coisa empírica e fundamento filosófico, é chamado por Foucault de *a priori* histórico para assinalar que ele explica o aparecimento das ciências humanas, isto é, do homem, considerado não mais como objeto ou sujeito, mas como representação. É essa tese que será exposta nos seus componentes essenciais, na primeira parte deste capítulo. Mas a exposição do conteúdo me interessará principalmente em função da metodologia aplicada e refletida no livro. Assim, o essencial será definir a história arqueológica nesse momento importante de sua trajetória através, sobretudo, do estudo do conceito de *episteme*, proposto como seu objeto.

|

Situarei primeiro as ciências empíricas. Quando se fala deste tema em *As palavras e as coisas* trata-se de economia, biologia e filologia, ciências que têm por objeto respectivamente o trabalho, a vida e a linguagem. Segundo Foucault elas definiram sua positividade em fins do século XVIII, quando se inaugura um saber inteiramente novo, com o desaparecimento do saber clássico definido como análise das riquezas, dos seres vivos e das palavras.

Para esclarecer esse ponto, analisarei, utilizando os exemplos da história natural e da biologia, as configurações dos saberes clássicos e modernos, e a ruptura que se instaura entre eles.

A história natural, zoologia ou botânica, é a observação e a descrição dos seres vivos que privilegia o que há de visível na natureza. Seu conhecimento não pretende penetrar nos objetos; considera-os unicamente em sua superfície, reduzindo-os àquilo que se mostra ao olhar. Privilégio da visão que acarreta o desprestígio dos outros sentidos, desclassificados como formas de conhecimento. Lineu, por exemplo, afirma que se deve rejeitar tudo o que, na planta, não existe para o olho ou para o tato, e Diderot, em sua *Lettre sur les aveugles*, não hesita em dizer que um cego pode ser geômetra, mas nunca será naturalista.² Além disso, o conhecimento se baseia na percepção sensível do olhar não só em oposição aos outros sentidos, mas principalmente por exclusão de tudo que não é experiência sensível. A observação se opõe às lendas, à tradição, à exegese e interpretação de textos. Todo o saber oriundo do testemunho dos outros ou da leitura de livros é obscuridade que deve dar lugar à clareza do olhar.

Mas para haver história natural não basta observar; é preciso descrever. E a descrição tem por objetivo justamente traduzir em palavras aquilo que é visto. Se a época clássica isola o mundo das coisas do mundo das palavras, estabelece, por outro lado, uma correlação entre aquilo que é visto e o que é dito. As palavras representam as coisas, a linguagem deve formar um quadro do mundo, e a história natural, como “língua bem-feita”³, deve denominar o visível através de um sistema de signos. Se observar se reduz basicamente a ver, descrever é transcrever em palavras, transportar para o nível das representações e dos signos, o objeto da visão.

Não se trata porém de descrever tudo o que a observação visual é capaz de apreender. A história natural é um olhar que deve discernir nos seres naturais o que é relevante para a descrição que pretende realizar: deve apreender suas propriedades essenciais. Assim, acredito ser possível encontrar em relação à história natural a mesma restrição feita, na época clássica, por Galileu e Descartes por exemplo, com respeito à natureza do objeto estudado pela física: a distinção entre qualidades primárias e secundárias dos corpos. É qualidade primária toda aquela sem a qual não se pode pensar o corpo, enquanto que as qualidades secundárias dependem fundamentalmente da interação dos órgãos dos sentidos com o objeto físico. São, portanto, qualidades secundárias dos corpos a cor, o sabor, o odor, o som e a consistência. Por outro lado, as qualidades primárias, que dão realidade objetiva à substância corpórea, são a figura, a grandeza, a situação, o movimento etc. No caso da física, trata-se das propriedades matemáticas dos corpos, e as qualidades primárias reduzem-se à extensão. Mesmo não sendo, como a física, dominada pelo projeto de matematização, a história natural estabelece uma distinção semelhante, quando se dá como objeto de investigação a estrutura visível dos seres naturais. Os sentidos são desprestigiados, e o privilégio da visão significa apenas a possibilidade de descrever a estrutura. Quando se diz que um cego não poderá fazer história natural a razão não é que ele não poderá perceber as cores, mas que é incapaz de descrever os seres vivos naquilo que também os constitui essencialmente: a extensão. O que permite compreender por que Lineu põe o tato ao lado da visão na possibilidade de apreender as notas essenciais que caracterizam os seres da natureza. O visível essencial de uma planta ou um animal são linhas, superfícies e volumes: é sua estrutura.

Para determinar a estrutura deve-se considerar a planta ou o animal como um conjunto de partes ou elementos. A história natural é uma

descrição analítica: decompõe o todo, detalha seus elementos constitutivos. E essas partes — a raiz, o caule, a folha, a flor, o fruto — são elas mesmas analisadas segundo quatro variáveis de descrição: a figura ou forma, o número ou quantidade, a proporção ou grandeza relativa e a situação ou distribuição no espaço.⁴ A estrutura é a aplicação dessas quatro variáveis às partes que podem ser isoladas em um ser vivo. “Cada parte, visivelmente distinta, de uma planta ou de um animal é, portanto, descritível na medida em que pode tomar quatro séries de valores. Esses quatro valores que afetam um órgão ou qualquer elemento e o determinam é o que os botânicos chamam sua *estrutura*.”⁵ É o conhecimento da estrutura que permite à história natural realizar um de seus objetivos fundamentais: a nomeação do visível. Pela estrutura, o visto torna-se dito.

Mas, mesmo se a descrição da estrutura é um dos aspectos da análise, ela seria impossível se tivesse uma existência isolada: a história natural é um conhecimento das identidades e diferenças. O conhecimento compara, ordena, classifica. Além de nomear os seres individualmente, ele deve confrontá-los para determinar as vizinhanças, os parentescos, as separações. É o conhecimento das diferenças que permite estabelecer as identidades. A história natural é uma ciência taxonômica, classificatória. Seu objetivo é estabelecer uma hierarquia de classificação em que os níveis são o reino, a classe, a ordem, o gênero e a espécie. Comparar os seres naturais é distribuí-los nesse espaço hierárquico.

A comparação entre os seres se fará a partir da estrutura de seus elementos, e pode ser realizada de dois modos diferentes, mas correlatos: o “sistema” e o “método”. O que distingue essas duas técnicas é que elas partem de critérios diferentes para estabelecer a classificação. Enquanto o sistema privilegia um ou vários elementos e relaciona através deles todos os indivíduos, o método compara, a partir de todos os elementos, um conjunto finito de seres vivos. A comparação se faz nos dois casos com base na estrutura. A diferença é que o sistema coteja os seres a partir do caráter, isto é, de uma estrutura que é privilegiada para ser o lugar relevante das comparações pertinentes, das identidades e diferenças que permitirão traçar o quadro classificatório. O sistema, portanto, classifica os seres levando em consideração a estrutura de uma de suas partes, neutralizando as compatibilidades ou incompatibilidades provenientes das outras estruturas. O método não estabelece *a priori* o caráter: compara um conjunto limitado de seres a partir da estrutura geral da planta ou do animal, só anotando os

elementos encontrados que não são idênticos. Isto é, parte de uma espécie qualquer, da qual descreve a estrutura de seus elementos, e repete a descrição para uma segunda espécie, anotando apenas as diferenças com relação à antecedente, e assim sucessivamente. É essa diferença anotada, que vai constituir a marca própria de uma planta, que se chama caráter. “O caráter, que distingue cada espécie ou cada gênero, é o único traço mencionado sobre o fundo das identidades silenciosas.”⁶ É o agrupamento das diferenças que estabelece a ordem classificatória. Assim, a distinção entre as técnicas do método e do sistema é que, enquanto para o segundo o caráter produz as diferenças, para o primeiro são as diferenças que produzem o caráter.

Portanto, o objetivo da história natural, seja quando utiliza o sistema, com Lineu, Tournefort ou Césalpin, ou o método, com Adanson e Buffon, é determinar o caráter “que agrupa os indivíduos e as espécies em unidades mais gerais, distingue essas unidades umas das outras e lhes permite, enfim, se encaixar de modo a formar um quadro em que todos os indivíduos e todos os grupos, conhecidos ou não, poderão encontrar seu lugar”⁷. A história natural da época clássica é uma ciência taxonômica que analisa e classifica em gênero e espécie os seres vivos, a partir de sua estrutura visível.

Desde o final do século XVIII, porém, essa configuração do saber da natureza começa a mudar. O fundamental da mudança — que diz igualmente respeito aos outros saberes clássicos, como a análise das riquezas ou a gramática geral — situa-se na relação entre o conhecimento e as dimensões de superfície e profundidade ou, mais precisamente, a representação e o objeto. Deixando de privilegiar a estrutura visível dos seres, o conhecimento torna-se empírico; não é mais a análise de uma representação, não tem mais as idéias como objeto: torna-se sintético; seu objeto é uma coisa concreta, não mais ideal, mas real, tendo uma existência independente do próprio conhecimento. Esse deslocamento assinala a passagem da história natural para a biologia. Mas não se realiza imediatamente em toda sua radicalidade. Ele se processa em dois momentos essenciais: o primeiro situa-se em fins do século XVIII e tem como principais expoentes Jussieu, Vicq d’Azur e, sobretudo, Lamarck; o segundo, e fundamental, é representado por Cuvier, no início do século XIX.⁸

Por que se pode falar de mudança, ou melhor, o que começa a mudar especificamente na configuração discursiva do final do século XVIII com relação à história natural clássica? O ponto fundamental da transformação diz respeito ao caráter, ou melhor, à heterogeneidade que começa a aparecer no saber dos seres vivos entre estrutura e caráter. Na época clássica, sendo o caráter uma estrutura privilegiada, ambos pertencentes ao mesmo nível de visibilidade, podemos dizer que eram homogêneos: obedeciam aos mesmos critérios, e a passagem da estrutura para o caráter, que possibilita a classificação, se realizava sem descontinuidade. No final do século XVIII essa continuidade dos procedimentos de produção do conhecimento sobre os seres vivos desaparece: enquanto a estrutura é determinada no nível da visibilidade, situada no âmbito da representação, o caráter e a maneira de estabelecê-lo obedecem a outro critério, isto é, a um “princípio interno irreduzível ao jogo recíproco das representações”.⁹ Esse princípio é a organização dos seres: “a organização é de todas as considerações a mais essencial para guiar uma distribuição metódica e natural dos animais bem como para determinar entre eles as verdadeiras relações”, diz Lamarck.¹⁰ A transformação essencial enunciada pelo conceito de organização é o deslocamento do visível para o invisível, das considerações de superfície para o conhecimento da profundidade, do espaço plano, bidimensional, para o espaço volumoso, tridimensional. É esse deslocamento que faz a determinação do caráter depender não mais da estrutura visível dos seres naturais, mas de uma organização interna que, escapando da representação, remete o conhecimento para a opacidade, o volume, a espessura constituída de órgãos e funções, que desde então, mas sobretudo a partir do século XIX, se chamará vida.^a É no final do século XVIII que pela primeira vez o conceito de organização começa a funcionar como “método de caracterização: subordina os caracteres uns em relação aos outros; liga-os a funções; os dispõe segundo uma arquitetura tanto interna quanto externa e não menos invisível que visível; os reparte em um espaço que não o dos nomes, do discurso e da linguagem”.¹¹

Mas essa mudança que faz o caráter se situar entre o visível da estrutura e o invisível da organização ainda não é bastante radical. Não é ainda a inauguração de um saber completamente diferente com relação à história natural clássica, isto é, não é o próprio projeto que é criticado, mas a maneira de realizá-lo. O projeto é realizar uma taxonomia, estabelecer uma classificação; a determinação do caráter tem sempre como objetivo a

realização da hierarquia classificatória. A grande transformação é que classificar não será mais ordenar os seres da natureza unicamente a partir dos critérios formais estabelecidos no nível da visibilidade e da representação, mas relacionar o visível com o invisível, isto é, com o nível mais fundamental da organização. Portanto, embora tematizando a organização, os órgãos e as funções o saber já se situe fora do espaço da representação, essas considerações ainda estão subordinadas ao projeto clássico que define o conhecimento dos seres naturais pela ordenação de representações através do estabelecimento de identidades e diferenças e a construção de um quadro das espécies.

O passo decisivo capaz de produzir uma ruptura com a história natural é dado, no século XIX, por Cuvier, ao deslocar o estudo do caráter, que no final do século anterior fazia a ligação entre a organização e a estrutura, para o interior do espaço tridimensional e empírico da vida. Oposição entre o novo espaço de conhecimento e o espaço taxonômico clássico que aparece claramente em uma afirmação de Geoffroy Saint-Hilaire citada por Foucault: “A organização tornase um ser abstrato ... suscetível de numerosas formas.”¹² Essa não-coincidência entre forma e organização é fundamental para caracterizar o objeto e o método do saber sobre a vida. Não se define a organização por uma forma, uma figura, uma disposição espacial. A consideração da forma, o privilégio da extensão, só são imperativos básicos para a análise dos seres vivos. A organização independe da forma, quer dizer, é passível de assumir formas concretas diferentes sem se descaracterizar. Por isso é abstrata. O que a define é algo — mais uma relação do que um elemento — que pode tomar uma existência concreta em órgãos de formas variadas: a função. As considerações formais da análise dos seres vivos se mantêm na superfície; as considerações funcionais do conhecimento sintético da vida necessitam de um volume. O que se privilegia em um órgão não é, portanto, sua configuração, mas a função que ele contribui para realizar. Daí o interesse pelo estudo das grandes funções orgânicas como a respiração, a digestão, a circulação...

O exemplo da respiração mostra bem como o conhecimento da vida procura não mais estabelecer identidades e diferenças estruturais, mas encontrar semelhanças, no sentido de analogias funcionais. Se compararmos o pulmão e as brânquias do ponto de vista da forma suas diferenças são enormes. Do ponto de vista da função, podem entretanto ser considerados semelhantes: “As brânquias e os pulmões, pouco importa

afinal de contas se têm em comum algumas variáveis de forma, de tamanho, de número: eles se assemelham porque são duas variedades deste órgão inexistente, abstrato, irreal, indeterminável, ausente de toda espécie descritível, presente, entretanto, na totalidade do reino animal e que serve para *respirar em geral*.¹³ O que assemelha brânquias e pulmões, para além de toda consideração de identidade, é a possibilidade de estabelecer uma analogia entre eles, considerados como órgãos de respiração: as brânquias estão para a respiração na água assim como os pulmões estão para a respiração no ar. A definição da organização através do privilégio da função permite encontrar, no nível da profundidade, semelhanças entre órgãos que não apresentam identidade visível. As diferenças morfológicas, as variações de estrutura não impedem a permanência das funções. Qualquer projeto classificatório tem, desde então, que levar isso em conta.

Finalmente, é importante assinalar, para tornar mais claro o que é esse novo tipo de saber, como o conhecimento da vida estabelece novas relações no interior do organismo.¹⁴ Uma das características da relação entre os elementos desse espaço é a coexistência: os órgãos e as funções não podem ser considerados independentes uns dos outros; formam um sistema. O organismo é um todo, um conjunto integrado de órgãos e funções. Mas isso não é tudo: existe uma hierarquia interna. No sistema formado pelo organismo, alguns órgãos e funções são mais importantes do que outros. Alguns são primários, outros secundários; uns comandam, outros são subordinados. Em terceiro lugar, há dependência com relação a um plano de organização. Não um plano geral para a totalidade dos organismos, mas um plano que coordena o funcionamento de cada organismo como totalidade, impondo-se rigorosamente às funções essenciais, sendo menos imperioso quanto aos órgãos menos fundamentais. É isso que explica que “as espécies animais diferem pela periferia, elas se assemelham pelo centro; o inacessível as liga, o manifesto as dispersa. Elas se generalizam pelo que é essencial a suas vidas; elas se singularizam pelo que é mais acessório.”¹⁵

O mesmo tipo de transformação se dá, na mesma época, na economia. Analisar as riquezas é também inteiramente diferente de estudar o trabalho como atividade de produção.¹⁶ Na época clássica, é o comércio e a troca que servem de fundamento à análise das riquezas. Com Adam Smith, na medida em que aquilo que circula como coisa é trabalho, este, heterogêneo à representação, aparece como medida do preço das coisas. A partir de Ricardo, é o trabalho como atividade de produção que é a fonte de valor.

Todo valor tem sua origem no trabalho, o que significa que se tornou um produto, deixando de ser um signo, como na época clássica, quando valer alguma coisa era poder ser substituído por esta coisa no processo de troca, quando o valor dependia das equivalências e da capacidade que as mercadorias tinham de se representarem umas às outras. Assim, a análise das riquezas se efetuava no nível da representação, pois era aí que se encontravam os signos, e a análise que se praticava nos domínios empíricos era uma ordenação por meio dos signos. Já as ciências empíricas modernas não se baseiam na representação, nem são ordenações por meio de signos. Na economia, o trabalho é o conceito fundamental capaz de explicar a troca, o lucro e a produção.

Só se pode falar de ciência empírica moderna quando os seres vivos, as riquezas e as palavras não são mais analisados a partir da representação, mas tornam-se coisas, objetos que têm uma profundidade específica como vida, produção e linguagem. Desaparece a análise em termos de identidade e diferenças responsável pela ordenação nas ciências do qualitativo. O saber penetra verticalmente no domínio das coisas, encontra um nível de profundidade onde aparecem objetos empíricos de conhecimento: as ciências empíricas são sínteses.

Essa transformação caracteriza fundamentalmente o saber da modernidade e não se deve a uma mudança em termos de critérios de cientificidade como reformulação de métodos, melhor construção do objeto científico ou definição mais precisa dos conceitos. Ela é assim descrita por Foucault: “Se se estuda o custo da produção e não se utiliza mais a situação ideal e primitiva da troca para analisar a formação do valor, é porque, no nível arqueológico, a produção como figura fundamental no espaço do saber substitui a troca, fazendo aparecer, por um lado, novos objetos cognoscíveis (como o capital) e prescrevendo, por outro, novos conceitos e novos métodos (como a análise das formas de produção). Como também, se se estuda, a partir de Cuvier, a organização interna dos seres vivos, e se, para fazê-lo, se utilizam os métodos da anatomia comparada, é porque a vida, como forma fundamental do saber, fez aparecer novos objetos (como a relação do traço distintivo à função) e novos métodos (como a pesquisa das analogias). Enfim, se Grimm e Bopp procuram definir as leis da alternância vocálica é porque o Discurso como modo do saber foi substituído pela Linguagem, que definiu objetos até então inaparentes (famílias de línguas em que os sistemas gramaticais são análogos) e prescreveu métodos que

não tinham ainda sido empregados (análise das regras de transformação das consoantes e das vogais.”¹⁷ Portanto, o nascimento das ciências empíricas na modernidade significa o desaparecimento da representação do campo do conhecimento empírico e o aparecimento de objetos — vida, trabalho e linguagem — que tomam o lugar das representações que constituíam os seres vivos, as riquezas e as palavras.

Mas que relação existe entre o aparecimento desses objetos empíricos e a problemática do homem? A tese de Foucault é que, ao ser tematizado pelas ciências empíricas, o homem torna-se objeto do saber. Estudar a vida, o trabalho e a linguagem é estudar o homem. Eles o requerem, na medida em que é meio de produção, se situa entre os animais e possui a linguagem. Eles o determinam, na medida em que a única maneira de conhecê-lo empiricamente é através desses conteúdos do saber. Essa dependência necessária do homem em relação aos objetos empíricos significa que, por meio deles, ele se descobre como um ser finito. “A finitude do homem se anuncia — e de maneira imperiosa — na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito como se conhece a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção, ou o sistema da conjugação indo-européia.”¹⁸ Assim, antes do final do século XVIII, antes do aparecimento da vida, do trabalho e da linguagem no campo do saber, o homem não existia.

O exemplo da economia permite explicar essa articulação das ciências empíricas com a problemática do homem. A economia se funda no conceito de trabalho na medida em que este, como atividade de produção, é a fonte de todo valor. O valor tira sua origem do trabalho, torna-se um produto. Assim, é a partir do trabalho que se explica a troca, e a teoria da produção é mais fundamental do que a da circulação e da distribuição das riquezas.

Foucault tira três conseqüências disso. A primeira é a instauração de uma série causal na economia. Essa causalidade do trabalho significa que “todo trabalho tem um resultado que, de uma forma ou de outra, é aplicado a um novo trabalho do qual ele define o custo; e esse novo trabalho por sua vez entra na formação de um valor etc”.¹⁹ Essa acumulação em série faz surgir um tempo histórico contínuo, tempo em que se sucedem os diversos modos de produção. A economia se articula, assim, com a história. Segunda conseqüência: aquilo que torna a economia possível é uma situação de escassez. O trabalho, como atividade econômica, é a luta do homem para vencer essa carência originária e triunfar, por um momento, sobre a morte. O homem, do ponto de vista da economia, é um ser cuja vida é procurar

escapar, pelo trabalho, à iminência da morte. A economia moderna se articula, assim, com uma “antropologia como discurso sobre a finitude natural do homem”²⁰. A terceira conseqüência se refere à evolução da economia e ao fim da história. A sucessão dos modos de produção, que articula a economia com a história, e a luta ininterrupta do homem contra a escassez, que articula a economia com a antropologia, têm como conseqüência uma inércia progressiva ou uma inversão total da história.²¹ Por conseguinte, a análise da positividade da economia estabelece como o estudo da produção, do comércio e da distribuição a partir do trabalho levou à articulação da economia com a história e a antropologia, mostrando como o homem, ser que trabalha, é finito.

De formas diferentes, a partir de seus conceitos fundamentais, as ciências empíricas, quando analisadas em sua positividade pela arqueologia, são saberes sobre o homem em sua finitude. Nelas o que aprendemos de mais fundamental é a finitude do ser humano vivendo, trabalhando e falando. Finitude natural porque dada pelo que o homem é por natureza, quando estudado empiricamente como objeto.

Mas a finitude que as ciências empíricas descobrem no homem não é uma finitude radical. Isso porque se ela é patente no estado atual de nossos conhecimentos, esses saberes empíricos podem não impedir a promessa de sua superação. “A evolução da espécie talvez não tenha acabado; as formas da produção e do trabalho não param de se modificar e talvez um dia o homem não encontre mais no seu labor o princípio de sua alienação, nem em suas necessidades a constante lembrança de seus limites; e nada também prova que ele não descobrirá sistemas simbólicos suficientemente puros para dissolver a velha opacidade das linguagens históricas.”²² No nível da empiricidade a finitude ainda se apresenta como algo indefinido.



É então que a problemática do homem se inverte, ou se completa. Ele se descobre um ser finito através das empiricidades porque como sujeito de conhecimento é também um ser finito e descobre, mais fundamentalmente, a finitude de seu corpo, de seu desejo, de sua linguagem. Se, no primeiro caso, o homem é determinado, e portanto dominado, pela vida, pelo trabalho e pela linguagem, na medida em que não pode deixar de aparecer

como objeto, como ser naturalizado e historicizado, agora ele é condição de possibilidade, fundamento a partir do qual é possível que ele seja empiricamente finito. Estabelece-se, assim, uma correlação entre o homem como objeto e o homem como sujeito de conhecimento, que mostra a dupla função que o seu modo de ser desempenha no saber moderno. Essa dupla posição do homem na configuração do saber moderno constitui o *a priori* histórico que explica o aparecimento das ciências humanas.

A tese de Michel Foucault é que a instauração da economia, da biologia e da filologia como saberes empíricos da modernidade é coetânea do nascimento de um novo tipo de filosofia, que tem como marco inicial a “revolução copernicana” realizada por Kant. Quando se fala de revolução copernicana trata-se de um deslocamento da questão filosófica, pelo qual se procura resolver a possibilidade de conhecer *a priori* os objetos através de uma submissão necessária do objeto ao sujeito. Kant explica a possibilidade do conhecimento a partir de uma investigação sobre as faculdades de conhecimento. Não procura mais uma correspondência, um acordo, uma harmonia entre o sujeito e o objeto, na medida em que é o próprio sujeito quem legisla e constitui o objeto. É, portanto, através do estudo do sujeito que Kant funda o conhecimento humano, inaugurando uma teoria do conhecimento independente de uma metafísica da representação e do ser que caracterizava a filosofia clássica de Descartes aos Ideólogos.

O estudo da filosofia clássica se faz em *As palavras e as coisas* basicamente a partir de Descartes, ou, mais precisamente, da análise de um aspecto da teoria do conhecimento formulada em um texto de Descartes: as *Regras para a direção do espírito*. O que interessa a Foucault é mostrar como Descartes assinala o início de uma nova concepção do saber — o da época clássica — em que o conhecimento deixa de ser uma busca de semelhanças, como no Renascimento,²³ para se tornar uma relação de ordenação entre idéias.

Deixando de lado o caso da intuição — “concepção firme de um espírito puro e atento que nasce unicamente da luz da razão, e que sendo mais simples é mais segura do que a dedução”²⁴ —, o conhecimento é, de modo geral, um ato de comparação, a qual pode ser realizada em termos de medida ou de ordem. A comparação pela medida é uma operação que considera em primeiro lugar o todo e o divide em partes, aplicando uma unidade comum. “Assim a comparação efetuada pela medida se reduz, em todos os casos, às relações aritméticas de igualdade e desigualdade. A

medida permite analisar o semelhante pela forma calculável da identidade e da diferença.”²⁵ A comparação pela ordem é uma operação que se estabelece sem referência a nenhuma unidade. A ordenação permite passar de um termo a outro por um movimento ininterrupto, estabelecendo séries em que o primeiro termo é dado por intuição e os outros por diferenças crescentes. Mas é importante observar que há prioridade da segunda forma de comparação em relação à primeira, pois se pode reduzir a medida à ordem. “É nisso, justamente, que consistem o método e seu ‘progresso’: reduzir toda medida (toda determinação pela igualdade e desigualdade) a uma seriação que, partindo do simples, faz aparecerem as diferenças como graus de complexidade.”²⁶ Assim, Foucault pode afirmar que para Descartes conhecer é basicamente ordenar. E ordenar idéias e não coisas, na medida em que o conhecimento se passa inteiramente no nível da representação. A comparação se faz segundo a ordem do pensamento sem relação com o real. “... esta ordem ou comparação generalizada só se estabelece segundo o encadeamento no conhecimento; o caráter absoluto que se reconhece ao que é simples diz respeito não ao ser das coisas, mas à maneira como elas podem ser conhecidas”²⁷. Portanto, conhecer é comparar; comparar é fundamentalmente ordenar; e como a ordenação se faz segundo a ordem do pensamento, conhecer é analisar.

O que chama atenção nessa leitura de Descartes, e talvez marque sua originalidade, é o alcance de suas conclusões. Pois Foucault pretende encontrar na teoria cartesiana o fundamento não só de um conhecimento do tipo da matemática ou da física, mas de saberes como a história natural, a análise das riquezas ou a gramática geral. Descartes teria codificado as regras de conhecimento que serviriam de princípios metodológicos não só para as ciências, como a física ou a matemática, mas até para saberes que não tivessem estatuto de cientificidade. Assim a história natural não escapava dos princípios estabelecidos por Descartes, nem revelava uma insuficiência como saber: tinha um lugar determinado na configuração dos saberes clássicos como conhecimentos da ordem. Só que essa ordenação pode se realizar tanto através de uma *mathesis*, em sentido estrito — isto é, o conhecimento das igualdades e das desigualdades, que tem validade quando se trata de naturezas simples, como a figura, a extensão, o movimento, e utiliza como instrumento a álgebra —, quanto através de uma *taxinomia*, ou seja, um conhecimento das identidades e diferenças, que deve ser exercido quando se trata de naturezas complexas, “as representações em

geral, tais como são dadas na experiência”²⁸, e cujo método não é mais matemático, mas o próprio sistema de signos da linguagem natural.

Além disso, não existe diferença de nível entre esses saberes e o pensamento filosófico clássico. Quando me referi à análise das riquezas ou à história natural as caracterizei como conhecimentos analíticos. O mesmo ocorre com a filosofia. A filosofia clássica é uma “filosofia da análise”.²⁹ E isso pode ser dito tanto no sentido de que faz uma teoria do conhecimento como análise, isto é, como ordenação de representações, como no sentido de que ela mesma é um conhecimento analítico, isto é, se passa no nível da representação. A diferença é apenas de amplitude: enquanto saberes como a história natural analisam um tipo particular de representações, a filosofia tem por objeto a representação em geral. É o que podemos ver claramente através de outro exemplo privilegiado por Foucault: a última das filosofias clássicas, a Ideologia de Destutt de Tracy ou de Gerando, que tinha como objetivo uma análise geral de todas as formas da representação. “Ciência das idéias, a Ideologia deve ser um conhecimento do mesmo tipo daquelas que têm por objeto os seres da natureza, as palavras da linguagem ou as leis da sociedade. Mas na medida em que tem por objeto as idéias, o modo de expressá-las em palavras e de ligá-las em raciocínios, ela corresponde à Gramática e à Lógica de toda ciência possível. A Ideologia não se questiona sobre o fundamento, os limites ou a raiz da representação; ela percorre o domínio das representações em geral; fixa as sucessões necessárias que nele aparecem; define os liames que nele se formam; manifesta as leis de composição e decomposição que nele podem reinar. Ela encerra todo saber no espaço das representações e, percorrendo este espaço, formula o saber das leis que o organizam. Ela é em certo sentido o saber de todos os saberes.”³⁰

Para Foucault, do mesmo modo que o aparecimento das ciências empíricas significa o estudo de objetos empíricos que não eram mais representações, a crítica kantiana contemporânea da Ideologia, mas heterogênea em relação a ela, coloca em questão o espaço da representação em seu próprio fundamento. “Frente à Ideologia, a crítica kantiana assinala, em compensação, o limiar de nossa modernidade; interroga a representação não mais segundo o movimento indefinido que vai do elemento simples a todas as suas combinações possíveis, mas a partir de seus limites de direito. Ela sanciona assim pela primeira vez este acontecimento da cultura européia que é contemporâneo do final do século XVIII: a retirada do saber

e do pensamento do espaço da representação.”³¹ E se os seres vivos, as palavras e as riquezas, ao abandonarem o espaço da representação, possibilitaram o nascimento das “sínteses objetivas” da vida, do trabalho e da linguagem, a crítica da teoria geral da representação, que servia de fundamento às análises particulares, deu lugar a uma filosofia transcendental em que o sujeito aparece como condição de possibilidade do saber empírico.

Para Kant a filosofia transcendental tem como questões fundamentais: “que posso saber?”, a que a teoria do conhecimento deve responder, “que devo fazer?”, domínio da moral, e “o que me é permitido esperar?”, que concerne à religião. E essas questões se reduzem a uma quarta, mais fundamental, que as engloba: “o que é o homem?”, objeto da antropologia.³² Segundo Foucault é uma antropologia filosófica que constitui, a partir de Kant, o pensamento filosófico da modernidade: “A antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou o pensamento filosófico de Kant a nossos dias.”³³ Mas, obviamente, isso não significa que seja uma filosofia kantiana. Se Kant é o marco da transformação da filosofia isso se deve especificamente ao fato de ter instaurado uma filosofia transcendental em que o sujeito se torna o fundamento de uma síntese possível entre as representações.³⁴ Mas esse não é propriamente o caminho que será privilegiado pela reflexão filosófica moderna. O que faz inclusive Foucault situar Kant na mesma configuração de saberes que Adam Smith, Jussieu ou William Jones que, em seus respectivos domínios, também assinalaram os limites da representação. Sua hipótese é de que, em decorrência da crítica kantiana, constituem-se na modernidade dois tipos de filosofia: por um lado, uma análise de tipo positivista, que se inicia em Comte, para quem só se pode conhecer os fenômenos, as leis, as regularidades; por outro lado, reflexões dialéticas, que têm início com Hegel, mas que, embora cronologicamente pós-kantianas, são “pré-críticas” no sentido de que são metafísicas que se desenvolvem a partir de “transcendentais objetivos”, vida, trabalho e linguagem promovidos a objetos filosóficos: “O triângulo crítica-positivismo-metafísica do objeto é constitutivo do pensamento europeu desde o início do século XIX até Bergson.”³⁵ Positivismo e metafísicas do objeto são arqueologicamente indissociáveis, isto é, têm o mesmo solo epistemológico, e se situam com relação à analítica kantiana como uma espécie de estética e de dialética transcendentais.³⁶ E Foucault vai mais

além, afirmando que a própria fenomenologia, que se quer uma contestação tanto do positivismo quanto da dialética, e tem a ambição de restabelecer a distância entre os níveis empírico e transcendental, não escapa, com sua análise do vivido, dessa confusão constituinte da filosofia moderna^b.

Desse modo, se em Kant é clara a separação do empírico e do transcendental, na medida em que o sujeito não sendo empírico nunca se dá à experiência, a filosofia pós-kantiana confunde os dois níveis em sua análise do modo de ser do homem, questão central da filosofia moderna.

A filosofia moderna é uma “analítica da finitude”. A finitude que se manifestava nas empiricidades a partir do exterior, dominada pelas determinações da vida, do trabalho e da linguagem, é pensada mais fundamentalmente na filosofia porque atinge a própria consciência do homem e assinala ao conhecimento suas formas limitadas. E se Foucault chama essa antropologia filosófica de analítica é porque sua principal característica é a repetição, isto é, a identidade e a diferença entre o empírico e o transcendental. A finitude fundamental apresentada pela filosofia é a mesma e é outra que a descoberta pelas empiricidades. É a mesma porque “é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem; e entretanto é radicalmente outra: nela, o limite não se manifesta mais como determinação imposta ao homem do exterior (porque ele tem uma natureza e uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre sobre a positividade de todo limite concreto”.³⁷ Caracterizada como analítica, marcada pela repetição, essa filosofia da finitude, com seus vários temas — a finitude fundamental do homem, a constituição de um duplo empírico-transcendental, o *cogito* que tem o impensado como correlato necessário e uma relação com a origem que pressupõe a historicidade —, é chamada por Foucault de “pensamento do Mesmo”. “É nesse espaço fino e imenso aberto pela repetição do positivo no fundamental que toda essa analítica da finitude — tão ligada ao destino do pensamento moderno — vai se desdobrar: aí se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir o seu recuo; aí se afirmará um pensamento do Mesmo irreduzível à filosofia clássica.”³⁸ A caracterização da filosofia moderna como analítica, como repetição do conteúdo das empiricidades, assinala o caráter determinante das ciências empíricas modernas para a compreensão da filosofia a partir de Kant. É nesse sentido que se deve ler a afirmação, provocadora e à primeira vista

enigmática, de *As palavras e as coisas*: “Só quem não sabe ler se espanta que eu tenha aprendido mais claramente isso com Cuvier, Bopp e Ricardo do que com Kant ou Hegel.”³⁹

Assim esse duplo empírico transcendental que é o homem, *a priori* histórico constitutivo das ciências humanas, é marcado nos dois níveis pela finitude. O que leva Foucault a postular que “a cultura moderna pode pensar o homem porque pensa o finito a partir de si mesmo”⁴⁰.



Que lugar ocupam então as ciências humanas entre os saberes da modernidade, se o homem, que parece ser seu objeto, é estudado como ser empírico pelas ciências da vida, do trabalho e da linguagem e como ser transcendental pela filosofia? Não se trata evidentemente de considerar as ciências empíricas e a filosofia como ciências humanas porque estas são saberes perfeitamente identificáveis em sua positividade. As ciências humanas estudadas em *As palavras e as coisas* são a sociologia, a psicologia e a análise da literatura e dos mitos, saberes que não se confundem nem com as ciências empíricas nem com a filosofia. Será preciso, portanto, se perguntar em que sentido elas estudam o homem. E essa questão só será resolvida, segundo Foucault, pela análise arqueológica das relações que elas estabelecem com esses dois outros tipos de saberes sobre o homem, pois a análise dessas relações é a própria análise de sua constituição: quando se explicita a configuração em que estão inseridas aparece aquilo que as constitui essencialmente.

Podemos então compreender a insistência com que Foucault afirma que a originalidade das ciências humanas, o que as distingue dos outros saberes, não é o fato de terem como objeto o homem, objeto mais complexo, mais denso do que outros. Como vimos, o estudo do homem não é privilégio das ciências humanas; além disso, elas não estudam o homem no que ele é por natureza, objeto das ciências empíricas, nem como condição de possibilidade desses saberes sobre o homem, objeto da filosofia. Mas se não têm o privilégio do estudo do homem, que lugar pode restar às ciências humanas? Pois trata-se de um lugar, de uma posição no espaço do saber, criado fundamentalmente a partir das empiricidades e da filosofia.

A tese de *As palavras e as coisas* é que entre o empírico e o transcendental, ocupando a distância que separa esses dois níveis, surge o lugar de uma outra questão sobre o homem, exatamente a das ciências humanas. Daí a afirmação de que a existência de um duplo modo de ser do homem no saber da modernidade é o *a priori* histórico constitutivo das ciências humanas. O que significa dizer, deslocando a análise do objeto para a forma da positividade que as caracteriza, ser ele o responsável não apenas pelo fato de as ciências humanas tematizarem o homem, mas, fundamentalmente, pela maneira como o tematizam. Trata-se justamente de estudar esse espaço que, para Foucault, nem é mais o domínio do empírico nem do transcendental: é o espaço da representação. Duas referências fundamentais vão portanto comandar o estudo das ciências humanas: a noção de representação e a própria noção de homem. Duas referências que se conjugam na questão da relação do homem com a representação na modernidade, questão que só pode ser resolvida a partir do *a priori* histórico constitutivo das ciências humanas.

Para compreender o caminho seguido pela análise arqueológica é importante começar pelo conceito de representação. Pois não disse que a modernidade se caracteriza justamente pelo abandono das análises que percorriam o campo da representação e pela conseqüente instauração de sínteses objetivas e análises filosóficas da finitude? Em que sentido então é ainda possível falar de representação com relação às ciências humanas? Seriam elas sobrevivências, restos de outras épocas que existiriam, portanto, fora de seu tempo, ou seu aparecimento terá sido necessário?

Sabemos que a representação é estudada em *As palavras e as coisas* em primeiro lugar como categoria que fundamenta o saber clássico. A propriedade fundamental do signo na época clássica é a representação: a relação do significante com o significado é a ligação estabelecida entre a idéia de uma coisa e a idéia de outra.⁴¹ O conteúdo do elemento significante, elemento que por si só não é signo, é aquilo que ele representa, e esse significado se situa no interior da representação do signo. Para que haja signo uma idéia deve representar outra e, ao mesmo tempo, nela deve estar representada essa representação. Eis a característica fundamental do signo como “representação reduplicada”: “Uma idéia pode ser signo de outra não somente porque entre elas se pode estabelecer um liame de representação, mas porque esta representação pode sempre se representar no interior da idéia que ela representa.”⁴² É no interior da análise da

representação que existem e se desenvolvem os saberes sobre os seres vivos, as palavras e as riquezas. Foucault analisa longamente a história natural, a gramática geral e a análise das riquezas mostrando como se constituíram fundamentadas em uma ciência universal da ordem, tendo como instrumento o sistema de signos e efetuando uma análise em termos de identidade e diferenças, em que o quadro dos signos é a própria imagem das coisas.

Sabemos, entretanto, que o final do século XVIII marca a transformação desses saberes em biologia, economia e filologia, conhecimentos sintéticos que tematizam a vida, o trabalho e a linguagem. Desde esse momento, “a representação perdeu o poder de fundar, a partir de si mesma, em seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos”⁴³. Assim, “as coisas escapam, em sua verdade fundamental, do espaço do quadro; em vez de serem apenas a constância que distribui segundo as mesmas formas suas representações, elas se enrolam sobre si mesmas, se dão um volume próprio, se definem um espaço *interno* que, para nossa representação, está no *exterior*”.⁴⁴ O aparecimento das sínteses objetivas e da analítica da finitude não destrói, entretanto, a existência da representação. Pelo contrário, ao escaparem ao seu primado, elas vão possibilitar a existência de análises da representação que não devem ser entendidas como continuação ou herança das realizadas na época clássica, na medida em que a configuração do saber não permaneceu mais a mesma.

Se a representação não é mais objeto das ciências empíricas nem da filosofia, em que sentido se pode falar de sua existência na modernidade? A tese de Foucault é que agora ela vai se referir ao homem. Deixando de ser co-extensiva ao saber, ela se torna um “fenômeno de ordem empírica que se produz no homem”⁴⁵, um produto da consciência do homem que tem relação com as coisas no sentido de que se dá como um fenômeno, um efeito, uma aparência dos objetos empíricos que, escapando à representação, se encontram no seu exterior.

Existe um texto de *As palavras e as coisas* particularmente importante para a compreensão do que significa a representação na modernidade. Depois de se referir à instauração das novas positividades empíricas com Cuvier, Ricardo e os primeiros filólogos, afirma Foucault: “Assim, a representação deixou de valer para os seres vivos, para as necessidades e para as palavras como seu lugar de origem e a sede primitiva de sua

verdade; com relação a eles, ela é apenas um efeito, seu respondente mais ou menos confuso que os apreende e os restitui. A representação que nos fazemos das coisas não tem mais que desdobrar, em um espaço soberano, o quadro de sua ordenação; ela é, do lado do indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno — menos ainda talvez, a aparência — de uma ordem que pertence agora às próprias coisas e à sua lei interior. Na representação, os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano. Este, com seu ser próprio, com seu poder de criar representações, surge em um vazio preparado pelos seres vivos, os objetos de troca e as palavras quando, abandonando a representação que tinha sido até então seu lugar natural, eles se retiram na profundidade das coisas e se enrolam sobre si mesmos segundo as leis da vida, da produção e da linguagem.”⁴⁶ A representação não dá mais um conhecimento das empiricidades; ela se mantém no exterior desses objetos a partir dos quais estas empiricidades existem referidas ao homem.

É a representação que o homem se faz dos objetos empíricos — representação que não é mais uma forma de conhecimento — que é o objeto das ciências humanas. Os objetos das ciências empíricas são mecanismos, funcionamentos econômicos, biológicos e filológicos que apresentam um modo determinado de existência com suas leis próprias. A representação que o homem se faz a partir deles não é um aprofundamento daquilo que são esses objetos, mas, pelo contrário, seu avesso, sua marca negativa.⁴⁷ Os homens, pelo fato de viverem, trabalharem e falarem, constroem representações sobre a vida, o trabalho e a linguagem: essas representações são justamente os objetos das ciências humanas. Estas estudam o homem enquanto ele se representa a vida na qual está inserida sua existência corpórea, a sociedade em que se realiza o trabalho, a produção e a distribuição, e o sentido das palavras. E esse estudo — efetuado pela psicologia, sociologia e análise das literaturas e dos mitos enquanto tematizam o homem que se representa suas atividades básicas — só pode existir como uma reduplicação⁴⁸ dos saberes empíricos. Encontramos assim, mesmo que em outro contexto, a mesma propriedade fundamental que definia o signo na *episteme* clássica: a representação reduplicada.

Como característica das ciências humanas, a reduplicação é possível a partir de três modelos capazes de organizar todo o espaço da representação, modelos constituintes por meio dos quais a representação, que é um fenômeno, se apresenta na modernidade como objeto de saber.^c Foucault

não analisa os principais temas, as grandes discussões que ocupam as ciências humanas; contenta-se, em sua descrição arqueológica, com a determinação dos conceitos fundamentais que as tornam possíveis como saberes. Essas categorias relacionam as ciências humanas com os saberes que as constituem no sentido de que são transferidas deles e manifestam para com eles uma dependência absoluta. Os modelos constituintes das ciências humanas são os pares conceituais função e norma, conflito e regra, significação e sistema, sendo que o privilégio de um deles definirá arqueologicamente a psicologia, a sociologia, e o estudo da literatura e dos mitos.

A psicologia é fundamentalmente um estudo do homem em termos de função e norma, mas esse modelo fundamental pode ser interpretado pelos outros dois, que aparecem então como modelos secundários. O modelo fundamental articula a psicologia com a biologia através do conceito de função e com a filosofia por meio do conceito de norma, que é a condição de possibilidade da função. A psicologia reduplica assim o objeto de uma ciência empírica e o tema do transcendental da filosofia moderna. A sociologia tem como modelo fundamental os conceitos de conflito e regra e os dois outros modelos como derivados. Para ela, o homem, seu objeto de estudo, aparece como sujeito a um conflito que sempre procura regulamentar. O conflito é a representação dos conceitos da economia, enquanto a regra, que ao mesmo tempo limita e torna possível o conflito, reduplica o tema do impensado como o outro de uma filosofia do mesmo. Finalmente, a análise da literatura e dos mitos é um estudo do homem para quem sua conduta apresenta um sentido e constitui um sistema de signos. Ela se articula, por um lado, com a linguagem, objeto da filologia, através do conceito de significação e, por outro, com o tema filosófico do recuo da origem por meio do conceito de sistema. Esse modelo fundamental pode no entanto ser traduzido em termos de função e norma ou conflito e regra, permitindo uma “psicologização” ou uma “sociologização” da análise da literatura e dos mitos.⁴⁹ Assim, a teoria dos três modelos permite situar arqueologicamente as ciências humanas explicitando o tipo de relação constitutiva que elas mantêm com os saberes empíricos e com a filosofia. Os modelos constituintes são o núcleo central da análise arqueológica das ciências humanas, e toda a argumentação de *As palavras e as coisas* tem como principal finalidade defini-los.

Sua importância do ponto de vista da arqueologia é tal que através deles é possível resolver uma série de problemas que tem ocupado o estudo das ciências humanas. Além de esclarecer as discussões propriamente epistemológicas a respeito do método das ciências humanas,⁵⁰ a teoria dos três modelos permite traçar sua história arqueológica pelo sucessivo privilégio da função, do conflito e da significação como categorias de análise, isto é, a influência predominante da biologia, da economia e da filologia e da lingüística sobre as ciências humanas, sendo que esse privilégio da lingüística produz um deslocamento da importância do primeiro para o segundo termo de cada par constituinte.⁵¹

Finalmente, os três modelos permitem estabelecer uma distinção entre consciência e representação. Esta última pode ser consciente, quando o estudo privilegia os primeiros termos dos modelos, mas é necessariamente inconsciente quando, a partir de Freud, o estudo se desloca para os conceitos mais fundamentais de norma, regra e sistema. A representação não é a consciência, e a importância cada vez maior do inconsciente para as ciências humanas não as faz escapar do campo da representação. A aparência crítica que elas apresentam nada mais é do que a passagem de um aspecto da representação ao outro, espécie de “mobilidade transcendental” que se deve ao fato de elas reduplicarem tanto os saberes empíricos quanto a filosofia. Por isso Foucault pode finalmente concluir o seu estudo afirmando: “Existe ‘ciência humana’ não sempre que se trata do homem, mas sempre que se analisam, na dimensão própria do inconsciente, normas, regras, conjuntos significantes que desvelam à consciência as condições de suas formas e de seus conteúdos.”⁵²

II

Pretendi, até o momento, salientar, em meio às riquezas de análise de *As palavras e as coisas*, a estrutura e os passos de uma argumentação rigorosa e sistemática, embora não muito aparente, com o objetivo de esclarecer sua tese central. Essa tese é de que as ciências humanas se constituem, na modernidade, a partir das transformações, ocorridas no nível do saber, que deram nascimento às ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem e a um tipo de filosofia que, apesar de orientações diferentes, Foucault caracteriza como analítica, como “filosofia do mesmo”, no sentido

de que o transcendental por ela tematizado é a repetição da empiricidade que as ciências começam a conhecer. Em outras palavras, o aparecimento do homem como empírico e como transcendental — objeto das ciências empíricas e da filosofia moderna — é a condição de possibilidade do aparecimento do homem como representação, tal como é estudado pelas ciências humanas.

As palavras e as coisas é o livro mais ambicioso de Foucault. Não só devido a seu conteúdo, que estende a um grupo de saberes, não sem modificações importantes, alguns resultados das análises antes realizadas a respeito da psiquiatria e a medicina, constituindo-se como uma verdadeira teoria geral das ciências humanas, mas sobretudo pelo modo como formula e aplica o método arqueológico. Acompanhando o próprio desenvolvimento da pesquisa, esse livro — que promete que os problemas metodológicos que a arqueologia propõe serão estudados no livro seguinte, publicado com o título *A arqueologia do saber*⁵³ — encerra um verdadeiro discurso do método que o possibilitou. É essa concepção da história arqueológica tal como é realizada nesse momento — que não coincide com o que havia sido feito antes nem com o que será feito depois — que pretendo agora analisar.

A característica mais importante dessa reflexão metodológica é a definição da especificidade do objeto de análise como sendo a *episteme*, definição que permite situar a originalidade da arqueologia e legitimar sua validade com relação às histórias das ciências e das idéias. Para compreender o que é a *episteme* é preciso partir da noção de saber.

A arqueologia, tal como se apresenta nesse momento, é uma história dos saberes. A grande idéia metodológica que perfaz todas as análises de *As palavras e as coisas* é de que o saber tem uma positividade. Idéia nova na história arqueológica. Até então a palavra positividade era empregada por Foucault no sentido que lhe dá a epistemologia, como característica do discurso científico. A mudança de significado do termo positividade a partir de *As palavras e as coisas* assinala justamente a introdução do conceito de saber como nível específico da análise e, por conseguinte, a transformação da arqueologia em uma arqueologia do saber. O que diz agora Foucault é que, pelo fato de ter uma positividade, o saber não pode ser analisado a partir de algo que não ele mesmo, seja uma forma de saber mais perfeita, posterior e superior, que permitiria julgá-lo por critérios de cientificidade, seja algo que não o próprio saber, como a estrutura econômica e social, de que o saber seria como a expressão, a projeção.

Isso inclusive vai distinguir a história arqueológica das histórias das idéias ou das ciências. Em nenhum momento de suas análises sobre a economia, a filologia ou a biologia Foucault se pergunta se esses saberes são científicos ou não; isso não seria relevante para a análise. Além disso, a importância que tem o discurso filosófico para a demonstração da tese sobre as ciências humanas mostra como a arqueologia realizada em *As palavras e as coisas* não se limita à consideração da ciência. Chegados a esse momento das investigações arqueológicas não podemos ter mais dúvidas em relação a esse ponto elementar, determinante desse novo tipo de história. O que caracteriza a reflexão de Foucault em *As palavras e as coisas* é especificamente a investigação de uma ordem interna constitutiva do saber.

É então que a questão da *episteme* se coloca. *Episteme* não é sinônimo de saber; significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente. A *episteme* é a ordem específica do saber; a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época, e que lhe confere uma positividade como saber.

Essa ordem do saber pode ser compreendida pela distinção de dois aspectos complementares da *episteme*. Em primeiro lugar, seu aspecto geral; sua globalidade. “Em uma cultura e em dado momento só existe uma *episteme*, que define as condições de possibilidade de todo saber.”⁵⁴ Uma época determinada caracteriza-se por uma única *episteme* que rege o conjunto das formas do saber. *As palavras e as coisas* não é a análise de um autor, um livro, uma obra; também não se limita às fronteiras de uma disciplina. Percorre saberes aparentemente sem relação, como a história natural, a análise das riquezas, a gramática geral nos séculos XVII e XVIII ou a biologia, a economia e a filologia no século XIX. Além disso, também analisa a filosofia nessas duas épocas para, finalmente, situar a posição que ocupam as ciências humanas no campo dos saberes da modernidade. Não se trata, portanto, de história de uma ciência ou de um conceito. A investigação se faz em domínios diferentes, sobre conceitos de diferentes saberes, com o objetivo de estabelecer inter-relações conceituais. Vida, trabalho e linguagem são conceitos básicos de saberes que não tiveram nenhum contato entre si. A arqueologia procura relacionar esses saberes, investiga se não é possível articulá-los, avalia se não haverá semelhanças entre esses três domínios, como também se transformações do mesmo tipo não

afetaram, ao mesmo tempo, esses saberes. Não será que a heterogeneidade dos saberes pode dar lugar a uma homogeneidade mais fundamental capaz de assinalar coerências, compatibilidades, semelhanças em determinada época, e mutações, incompatibilidades, diferenças em épocas diferentes? A grande ambição de *As palavras e as coisas* é assinalar as continuidades sincrônicas e as discontinuidades diacrônicas entre os saberes: “a arqueologia, dirigindo-se ao espaço geral do saber, a suas configurações e ao modo de ser das coisas que nele aparecem, define sistemas de simultaneidade assim como a série das mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma nova positividade.”⁵⁵ O que lhe interessa é estabelecer a rede que define a configuração geral do saber de determinada época, sua emergência e sua transformação.^d

É então que se impõe o aspecto complementar da noção de *episteme*: a profundidade. A arqueologia é a análise histórica dos saberes a partir daquilo que os caracteriza mais fundamentalmente. Em *As palavras e as coisas* a justificação do objeto da análise arqueológica e sua relação com as histórias das idéias ou das ciências são feitas pela oposição entre um nível de superfície, em que as outras histórias se situam, e o nível da profundidade, de que só a arqueologia é capaz de dar conta. Na superfície, o que se encontram são opiniões, que só podem dar lugar a uma doxologia.⁵⁶ A arqueologia é a análise dos saberes a partir do que Foucault chama de *a priori* histórico. A presença desse termo não deve, entretanto, enganar. Seria um contra-senso imaginar, por exemplo, que a história arqueológica seja *a priori*. Também não se deve pensar em um *a priori* formal do tipo kantiano. O que pretende Foucault com o termo *a priori* é assinalar o elemento a partir do qual a *episteme* é condição de possibilidade dos saberes de determinada época ou em que sentido a análise arqueológica se realiza no nível da profundidade: “Houve, sem dúvida, nesta região que agora chamamos a vida, várias outras pesquisas que não os esforços de classificação, várias outras análises que não as das identidades e diferenças. Mas todas repousavam em uma espécie de *a priori* histórico que as autorizava em sua dispersão, em seus projetos singulares e divergentes, que tornava igualmente possíveis todos os debates de opiniões de que elas eram o lugar.”⁵⁷ E depois de afirmar que o *a priori* histórico não é constituído pelo conjunto dos problemas constantes, nem por um determinado estado dos conhecimentos, nem mesmo pela mentalidade de uma época, continua Foucault: “Este *a priori* é o que, em determinada época, recorta na

experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que nele aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode enunciar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro.”⁵⁸ No caso dos seres vivos o *a priori* histórico é a existência de uma história natural. E o que permite falar de *episteme* clássica é que a concepção do conhecimento como ordenação que caracteriza qualquer projeto de história natural nos séculos XVII e XVIII também se encontra na análise das riquezas e na análise dos discursos, existindo, além disso, em coerência com a teoria da representação concebida como “fundamento geral de todas as ordens possíveis.”⁵⁹ Do mesmo modo, o homem, ou a dimensão antropológica, é o *a priori* histórico da reflexão filosófica moderna, o que torna possível relacioná-la com as ciências empíricas.

Em suma, a arqueologia analisa as semelhanças e diferenças entre saberes pelo estabelecimento da *episteme* de uma época considerada como “uma rede única de necessidades”⁶⁰ a partir de suas condições de possibilidade, a partir do *a priori* histórico capaz de revelar, no nível da profundidade, uma homogeneidade básica, elementar, fundamental.



Situada, assim, em sua horizontalidade e verticalidade, isto é, como uma característica global e profunda do saber de uma época, a *episteme* permite situar a relação da arqueologia com a história das idéias, ou das ciências, e com a história epistemológica.

São três as críticas básicas que a história das idéias ou das ciências recebe em *As palavras e as coisas*. Em primeiro lugar, ela permanece exterior aos saberes estudados, na medida em que tem como finalidade explicá-los pela busca de origens, motivos e causas. São, desse modo, situadas como causas da pretensa existência, no século XVII, de uma ciência da vida: a observação e a invenção do microscópio, a física e o novo modelo de racionalidade, a economia e o interesse pela agricultura, as viagens dos naturalistas e a curiosidade por plantas e animais exóticos.⁶¹ O projeto explicativo dos historiadores é incapaz de dar conta da especificidade do saber, permanecendo exterior ao objeto a ser explicado, seja através da consideração de condições econômicas, seja pela

consideração de outros saberes ou experiências que lhe teriam determinado a existência. É contra essa perspectiva que Foucault se insurge, retomando a crítica feita pela epistemologia à história das ciências como comumente é realizada: essas histórias, mesmo que tenham pretensão explicativa, são factuais, isto é, incapazes de dar conta do conceito. Assim, no exemplo estudado, os historiadores pressupõem a existência do conceito de vida, no século XVIII, que um dos objetivos de *As palavras e as coisas* é justamente negar: “Querem fazer histórias da biologia no século XVIII; mas não se dão conta de que a biologia não existia, e que o recorte do saber que nos é familiar há mais de cento e cinquenta anos não pode ter validade para um período anterior. E que, se a biologia era desconhecida, havia uma razão bem simples para isso: é que a própria vida não existia. Existiam somente seres vivos, que apareciam através de uma rede do saber constituída pela história natural.”⁶²

As palavras e as coisas situa-se no interior e no exterior de determinado saber, detecta seus conceitos básicos e estabelece inter-relações conceituais, mas sempre permanecendo no nível do saber. Foucault não somente não refere o saber a condições de possibilidades extrínsecas — econômicas e sociais — como insiste no fato de que a arqueologia deve definir a *episteme*, demarcar as periodizações, estabelecer as mutações a partir das propriedades intrínsecas do saber. Não que ignore a relação do saber com o que lhe é exterior, mas porque o objetivo do livro é outro: neutralizando as relações com o social, estabelecer as condições históricas de possibilidade internas ao próprio saber.

Em segundo lugar, as análises das histórias das idéias estão sempre procurando, numa mesma época, as contradições entre diferentes teorias. Eis alguns exemplos: na história natural, a oposição entre método e sistema, no que diz respeito à possibilidade de realizar o projeto classificatório; na análise das riquezas, a oposição entre fisiocratas e utilitaristas; na economia política, a oposição entre Ricardo e Marx; na filosofia, as oposições entre o positivismo, a dialética e a fenomenologia. Em todos os casos de contradições verificadas em uma mesma época, as análises de *As palavras e as coisas* obedecem, em geral, a um mesmo princípio: as contradições são um efeito de superfície; no nível arqueológico o saber tem uma base homogênea definida pelo *a priori* histórico. O que faz surgir uma importante exigência metodológica: “Pode-se escrever uma história do pensamento na época clássica tomando esses debates como pontos de

partida ou como temas. Mas só se fará a história das opiniões, isto é, das escolhas realizadas segundo os indivíduos, os meios, os grupos sociais; o que implica todo um método de pesquisa. Se se quiser realizar uma análise arqueológica do próprio saber, não são estes debates célebres que devem servir de fio condutor e articular os conceitos. É preciso reconstituir o sistema geral de pensamento cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É esta rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema; é ela que é portadora da historicidade do saber.”⁶³ Assim, sobre a oposição entre método e sistema, Foucault afirma: “Apesar dessas diferenças, método e sistema repousam sobre o mesmo solo epistemológico. Solo epistemológico que pode ser definido dizendo-se que no saber clássico o conhecimento dos indivíduos empíricos só pode ser adquirido no quadro contínuo, ordenado e universal de todas as diferenças possíveis.”^e Os fisiocratas e os utilitaristas, por seu lado, representam formas alternativas de um saber econômico que tem as riquezas como domínio: “Entre esses dois modos de análise não existem outras diferenças a não ser o ponto de origem e a direção escolhidos para percorrer uma rede de necessidade que permanece idêntica.”⁶⁴ É idêntica a posição da arqueologia em relação às oposições da filosofia moderna: “Vê-se que rede compacta liga, apesar das aparências, os pensamentos de tipo positivista ou escatológico (o marxismo se encontrando na linha de frente) e as reflexões inspiradas na fenomenologia. A aproximação recente não é uma conciliação tardia: no nível das configurações arqueológicas elas eram necessárias umas e outras — e umas às outras — desde a constituição do postulado antropológico, isto é, desde o momento em que o homem apareceu como um duplo empírico-transcendental.”⁶⁵ Portanto, de modo geral, as oposições entre saberes são consideradas por *As palavras e as coisas* como superficiais. E, quando elas realmente existem, repousam sobre uma disposição única e necessária que só pode ser detectada pela análise arqueológica, que descobre o *a priori* histórico e geral de cada um dos saberes e estabelece, no nível da profundidade, uma coerência, uma compatibilidade fundamental.

Em terceiro lugar, a história das idéias é continuísta. Imagina a existência de biologia no século XVIII; situa Lamarck como evolucionista, fazendo-o precursor de Darwin. Postula a existência de ciências humanas na época clássica. Faz a história das riquezas aplicando critérios retrospectivos da economia política moderna. A arqueologia critica e pretende invalidar a

visão de história que têm os historiadores das idéias. Mas isso não significa que seja a negação da história. Inclusive porque essa crítica da historicidade da ciência como sendo constituída por um progresso contínuo é a retomada de uma exigência metodológica da história epistemológica, que, investigando a historicidade no nível dos conceitos, nega as pretensas continuidades estabelecidas pelas análises retrospectivas que privilegiam os temas ou teorias. Neste sentido, como história conceitual, a arqueologia — como a epistemologia — é descontinuísta. Mas isso também não significa dizer que a arqueologia descobre o mesmo tipo de descontinuidade que a epistemologia. Mesmo se a crítica à história retrospectiva, factual, continuísta aproxima a arqueologia da história epistemológica, a análise histórica que realiza é específica. E a questão da descontinuidade e dos critérios que permitem estabelecê-la é uma ótima ocasião não só de situar suas diferenças, tal como aparecem e se formulam em *As palavras e as coisas*, como também de aprofundar a análise do conceito de *episteme*, que é, em última análise, o que possibilita as diferenças e constitui sua especificidade.



Sabemos que a epistemologia tem como objeto as ciências, por ela investigadas a partir da constituição histórica de seus conceitos, isto é, quanto ao tipo de progresso que os caracteriza, quanto à conquista da objetividade, quanto à produção de verdade, quanto à instauração de critérios de racionalidade etc. A arqueologia, dando-se como objeto o saber, reivindica a independência de suas análises com relação ao projeto epistemológico e seus critérios, a partir da primordialidade do saber em relação à ciência: “Se é verdade que toda ciência, quando é interrogada no nível arqueológico e quando se procura fazer aparecer o solo de sua positividade, sempre revela a configuração epistemológica que a tornou possível, em compensação, toda configuração epistemológica, mesmo se ela é perfeitamente assinalável em sua positividade, pode muito bem não ser uma ciência: ela não se reduz por isso a uma impostura.”⁶⁶ A distinção entre ser ciência ou não é posterior, obedece a critérios de objetividade e sistematicidade, e tem na existência do saber sua condição de possibilidade. Essa é uma aquisição fundamental da abordagem metodológica de Foucault

a partir de *As palavras e as coisas*. É verdade que desde o início das investigações arqueológicas ele nunca privilegiou a questão da cientificidade e a própria idéia de arqueologia sempre esteve ligada ao projeto de escapar da perspectiva epistemológica. Daí a importância conferida, em *História da loucura*, à percepção e, em *Nascimento da clínica*, ao olhar. Agora, o que distingue os dois tipos de abordagem histórica é a formulação da diferença de dois níveis próprios de análise: a arqueologia, tendo como objeto o saber, e a epistemologia, cujo objeto é a ciência. Mas o que também é novo e característico de *As palavras e as coisas* é o modo como reflete sobre esta diferença do ponto de vista da historicidade do saber, ou melhor, no que diz respeito à questão da descontinuidade histórica e dos critérios que a tornam possível.

De modo geral, pode-se dizer que aquilo que distingue a arqueologia do saber das histórias das idéias ou das ciências é não analisar um saber a partir de seu futuro atual ou de seu passado; a única análise possível de um saber, segundo *As palavras e as coisas*, deve se realizar a partir de seu próprio presente; nem pelo antes, nem pelo depois, mas pelo contemporâneo. A história arqueológica nem é evolutiva nem retrospectiva, nem mesmo recorrente; ela é epistêmica; não postula a existência nem de um progresso contínuo, nem de um progresso descontínuo; pensa a descontinuidade neutralizando a questão do progresso. O que é possível na medida em que abole a atualidade da ciência como critério de julgamento de um saber do passado. Isto não significa, porém, que a arqueologia pretenda invalidar a possibilidade e a legitimidade de uma análise epistemológica: aceita seu nível específico de análise como uma conseqüência da distinção que ela mesma elabora entre a ciência e o saber. É por isso que — embora a questão não seja muito explicitada em *As palavras e as coisas* — a posição da arqueologia é diferente quando se trata de história das idéias ou das ciências de modo geral, cujas conclusões são julgadas errôneas, e quando se trata da história epistemológica, momento em que se nota menos uma crítica do que a reivindicação de um espaço próprio — o espaço do saber — como seu objeto, que seria independente e primordial com relação à ciência, objeto da epistemologia. E a especificidade da arqueologia como análise histórica das condições de possibilidade dos saberes tem no projeto de partir do contemporâneo uma de suas marcas distintivas. É o que mostra, por exemplo, esta longa e esclarecedora citação: “Os homens dos séculos XVII e XVIII não pensam a

riqueza, a natureza ou as línguas com o que lhes tinham deixado as épocas precedentes e na linha daquilo que logo seria descoberto; eles as pensam a partir de uma disposição geral que não lhes prescreve apenas conceitos e métodos, mas que, mais fundamentalmente, define um determinado modo de ser para a linguagem, os indivíduos da natureza, os objetos da necessidade e do desejo; este modo de ser é a representação. Desde então todo um solo comum aparece em que a história das ciências figura como um efeito de superfície. O que não quer dizer que a partir de então se possa deixá-la de lado; mas que uma reflexão sobre o histórico de um saber não pode mais se contentar em seguir através dos tempos a sucessão dos conhecimentos; estes, com efeito, não são fenômenos de hereditariedade e de tradição; e não se diz o que os tornou possível enunciando o que era conhecido antes deles e o que eles ‘trouxeram de novo’, como se diz. A história do saber só pode ser feita a partir do que lhe foi contemporâneo, e não, certamente, em termos de influência recíproca, mas em termos de condições e de *a priori* constituídos no tempo. É neste sentido que a arqueologia pode dar conta da *existência* de uma gramática geral, de uma história natural e de uma análise das riquezas e liberar assim um espaço sem fissuras em que a história das ciências, das idéias e das opiniões poderão, se quiserem, divertir-se.”⁶⁷ Esta passagem, importante para a definição da arqueologia, situa de maneira clara a relação entre a descontinuidade e a *episteme* — pois é dela fundamentalmente que se trata. A arqueologia é uma história descontinuista. Mas a descontinuidade que ela estabelece é bastante diferente da ruptura epistemológica. Não diz respeito a uma ciência e menos ainda a um único conceito. É muito mais vasta: tem a extensão da própria *episteme*, atinge o conjunto dos saberes de determinada época. Diz respeito, no exemplo citado, ao que tornou possível o conjunto da *episteme* clássica, isto é, às noções de representação e de conhecimento como ordenação. Mas sobretudo é produto de uma história que analisa o saber sem considerá-lo na perspectiva do progresso, sem situá-lo como fragmento de um percurso orientado. Não é estabelecida a partir da racionalidade científica progressiva, na medida em que a arqueologia não considera o saber a partir de sua relação com um fim que seria o aprofundamento de sua verdade.

É então que surge o problema crucial dos critérios da análise arqueológica. Podemos dizer que a arqueologia do saber não é normativa?^f Sem dúvida, quando se é epistemólogo e se compara *As palavras e as coisas* com a história recorrente. Não existe no livro nenhum julgamento de um saber do passado a partir de um critério de julgamento fornecido pelo presente. É impossível encontrar traços de recorrência nessa pesquisa sobre a constituição histórica das ciências humanas. Nunca se evoca a razão, a objetividade, a verdade atual. Do mesmo modo, todas as considerações que envolvem o progresso ficam abolidas. Assim, por exemplo, a distinção epistemológica entre passado superado e passado sancionado perde o sentido, na medida em que a arqueologia, pretendendo definir “sistemas de simultaneidades” e “séries de mutações”, caracteriza uma época por uma *episteme* única que rege o conjunto das formas do saber e dá lugar a uma nova *episteme* por descontinuidade ou ruptura arqueológica radical.

Mas isso não significa que a análise seja factual ou simplesmente descritiva. O próprio caráter distintivo da arqueologia com relação às histórias das idéias ou das ciências e à epistemologia indica sua normatividade. Existe em *As palavras e as coisas* uma normatividade específica que se manifesta no próprio conceito de *episteme*. Uma prova disso é o seu caráter de necessidade no qual Foucault insiste durante todo o livro. Melhor do que um julgamento, a normatividade arqueológica é a ordenação dos saberes de uma época a partir do próprio saber considerado em sua generalidade, profundidade e contemporaneidade, isto é, a partir da *episteme*. É preciso não esquecer que a epistemologia não é, do exterior, a norma da ciência: a ciência possui uma normatividade interna e é a própria ciência em sua atualidade que serve de critério. A arqueologia abandona os critérios de verdade definidos pela ciência e, mais ainda, pela atualidade de uma ciência. Ou melhor, desloca duplamente a questão dos critérios: da ciência para o saber e da atualidade para a contemporaneidade. A arqueologia não neutraliza inteiramente a questão da verdade; não parte dela como critério de avaliação do passado da ciência, mas procura defini-la no interior do próprio saber da época estudada, para estabelecer as condições de possibilidade desses saberes, e não suas condições de validade, como faz a epistemologia. Independentemente da ciência e de sua atualidade, é a própria época que define os seus critérios epistêmicos de verdade cujo fundamento é o *a priori* histórico.

Estamos agora finalmente em condições de compreender, em todas as suas implicações, o texto mais denso e completo de *As palavras e as coisas* sobre o seu projeto arqueológico. “Esta análise” — isto é, a análise dos tipos de ordem que constituem o solo dos conhecimentos que se desenvolvem na época clássica e na modernidade — “não diz respeito à história das idéias ou das ciências: é antes de tudo um estudo que procura encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo que espaço de ordem se constitui o saber; na base de qual *a priori* histórico e em que tipo de positividade idéias puderam aparecer, ciências se constituir, experiências se refletir em filosofias, racionalidades se formar para, talvez, logo se desfazerem e desvanecerem. Não se trata portanto, de conhecimentos descritos em seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência atual poderia finalmente se reconhecer; o que se gostaria de colocar em evidência é o campo epistemológico, a *episteme* em que conhecimentos, considerados independentemente de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas a de suas condições de possibilidade; nesta narrativa, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às diversas formas do conhecimento empírico. Mais do que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma ‘arqueologia’.”^g

^a É nesse momento que desaparece a série contínua dos três ou quatro reinos da natureza. A partir de então o fundamental se torna a oposição entre o vivo e o não-vivo, entre o orgânico e o inorgânico. Cf. *Les mots et les choses*, p.244-5 (citarei como *M.C.*).

^b A arqueologia da filosofia moderna realizada em *As palavras e as coisas* lembra a história da filosofia moderna das ciências feita por Jean Cavaillès em *Sur la logique et la théorie de la science*, texto que, dadas as semelhanças de algumas análises e do plano geral da investigação, pode ter sido importante para o estudo de Foucault. Cavaillès situa o início da reflexão moderna sobre a ciência em Kant, cuja abordagem se caracteriza por uma redução do material e do empírico ao formal e ao *a priori* ou puro, redução que nele só é possível por um apelo à consciência transcendental como fundamento dos atos de conhecimento. Em seguida, mostra como a partir de Kant a “doutrina da ciência” toma duas direções: uma primeira baseada na noção de sistema formal, de teoria demonstrada, concepção de Bolzano e dos formalistas; a segunda representada por filosofias como as de Brunschvicg e Brouwer que se norteiam pela idéia de *organon* matemático. Mas Cavaillès define sua posição — a necessidade de uma filosofia do conceito — sobretudo a partir da crítica a Husserl que, segundo ele, pretende ser uma síntese aprofundada do logicismo e da teoria da

consciência. A crítica dessa síntese levará Cavallès à afirmação que tanto o empirismo lógico quanto o psicologismo permanecem subjacentes ao desenvolvimento fenomenológico.

^c Cf. *M.C.*, p.368. Foucault distingue os modelos constituintes das ciências humanas dos modelos de formalização e dos modelos metafóricos.

^d Esse aspecto global da episteme foi bastante criticado nos textos sobre *As palavras e as coisas*. O que talvez tenha levado *A arqueologia do saber* a redefinir de modo mais circunscrito, mais específico, o conceito de *episteme*, criticando não tanto a formulação inicial, mas sobretudo sua má compreensão: “Em *As palavras e as coisas* a ausência de balizamento metodológico pôde dar a impressão de que se tratava de análises em termos de totalidade cultural.” (*L’Archeologie du savoir*, p.27.) Não acredito porém que haja má interpretação. Uma prova é que um conhecedor e defensor da obra de Foucault, como Georges Canguilhem, no artigo mais rigoroso sobre *As palavras e as coisas*, (“Mort de l’homme ou épuisement du, Cogito?”, *Critique*, nº 242, jul 1967) interpreta a *episteme* como um sistema universal de referência que possibilita a variedade dos saberes de uma época (p.611) ou como um húmus sobre o qual só determinadas formas de discurso podem brotar (p.612).

^e *M.C.*, p.157. Solo epistemológico, campo epistemológico, disposição epistemológica e *episteme* são expressões sinônimas.

^f “Não há, atualmente, filosofia menos normativa do que a do Foucault, mais alheia à distinção entre normal e patológico.” Canguilhem, *op.cit.*, p.612.

^g “Os problemas de método colocados por essa ‘arqueologia’ serão examinados em um próximo livro.” (nota do original)

CAPÍTULO 4

Epistemologia, arqueologia, genealogias

Com suas análises históricas da loucura, da clínica médica e dos saberes sobre o homem, *História da loucura*, *Nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas* apresentaram conclusões de uma surpreendente novidade para o estudo desses temas. Mas assinalaram também o nascimento e o desenvolvimento de um tipo de investigação original em relação aos métodos da história das idéias ou das ciências que sempre apresentou modificações importantes a cada pesquisa realizada. Se os dois primeiros livros passaram, em um primeiro momento, praticamente despercebidos, ou pelo menos não despertaram grande interesse, o mesmo não se deu com *As palavras e as coisas*. A arqueologia dos saberes sobre o homem deu lugar a uma série de artigos que, entretanto, em sua grande maioria, ignoraram ou interpretaram mal o que efetivamente Foucault pretendia. Daí a necessidade sentida por ele de elucidar algumas questões de método.

A arqueologia do saber não é mais uma pesquisa histórica. É um livro que, embora não se proponha construir, em sentido rigoroso, uma teoria ou uma metodologia da história arqueológica, tem como objetivo principal refletir sobre o procedimento utilizado, e por vezes explicitado, no trabalho de pesquisa dos livros anteriores. Levando em consideração o que foi escrito sobre eles, partindo até mesmo de questões que lhe foram formuladas, Foucault procura, com esse novo livro, precisar melhor suas categorias de análise, superar dificuldades encontradas na própria pesquisa ou apontadas por outros e propor novas direções para seu projeto teórico.^a Neste sentido, *A arqueologia do saber* é um testemunho de que o trabalho teórico de Foucault é um projeto que propõe, revê, aprofunda, retifica. Projeto que, percebendo sua novidade e sempre descobrindo novas possibilidades, faz, com este novo livro, uma análise reflexiva que, através

de uma revisão crítica das pesquisas já efetuadas, procura sistematizar teoricamente o que, em momentos diferentes e de modo não homogêneo, foi praticado e, mais uma vez, redefinir a história arqueológica.

Pretendo, como conclusão deste estudo sobre a formação do conceito de história arqueológica, primeiro, expor o método arqueológico tal como o define *A arqueologia do saber*, a partir de seus objetos: o discurso, o enunciado, o saber; em seguida, estabelecer uma relação entre essa nova formulação e as formulações metodológicas anteriores, para apresentar de modo mais sistemático a trajetória da arqueologia, suas transformações internas e os sucessivos deslocamentos com relação à epistemologia; enfim, estabelecer um balizamento temporal à história arqueológica expondo, de modo sintético, o projeto filosófico de Foucault depois de *A arqueologia do saber*.

A arqueologia do saber

O novo livro define a arqueologia como uma análise de discursos. Isto à primeira vista pode parecer não conter novidade, mesmo porque já assinalei a relação dos trabalhos de Michel Foucault com a história das idéias e das ciências. Mas o que significa exatamente essa definição?

Antes de tudo, os discursos são abordados em um nível anterior à sua classificação em tipos. A análise é feita sem obedecer às distribuições tradicionais dos discursos em ciência, poesia, romance, filosofia etc., sendo assim capaz de dar conta do que se diz em todos esses domínios sem se sentir limitada por essas divisões. Mas, rejeitados os balizamentos aceitos tradicionalmente, como reencontrar a unidade que ao menos eles permitiam, possibilitando situar o objeto da pesquisa histórica? Essas unidades, segundo Foucault, nem sempre existiram (categorias como literatura ou política como as compreendemos hoje são, por exemplo, bastante recentes), precisam justificar sua legitimidade e, portanto, exigem uma teoria. Mas será possível propor um novo tipo de unidade ou se deve aceitar os discursos como pura dispersão?

Foucault formula quatro hipóteses, analisadas e rejeitadas, sobre o que faz a unidade de um discurso (como a medicina, a gramática, a economia política). Primeiro, o que faz a unidade de um discurso não é o objeto a que ele se refere. Não é a unidade do objeto loucura que constitui a unidade da

psicopatologia. Ao contrário, é a loucura que foi construída pelo que se disse a seu respeito, pelo conjunto dessas formulações. Segundo, a organização de um discurso também não é presidida por sua forma de encadeamento, um modo constante de enunciação, um “estilo”. Trata-se antes de um grupo de enunciações heterogêneas que coexistem em uma disciplina, como a clínica médica por exemplo. Terceiro, a unidade de um discurso não pode ser buscada em um sistema fechado de conceitos compatíveis entre si, que seria o núcleo de base a partir do qual os outros seriam derivados, e que formaria uma espécie de “arquitetura conceitual”. É preciso explicar o aparecimento de novos conceitos, alguns até incompatíveis com os outros, o que só é possível pela definição de um sistema das regras de formação dos conceitos. Quarto, não é a presença de um mesmo tema que serve de princípio de individualização dos discursos: tema evolucionista, na biologia, fisiocrático, na economia. No caso do evolucionismo, Foucault mostra a existência de um mesmo tema em dois tipos de discurso diferentes: história natural no século XVIII, biologia no século XIX. No caso da fisiocracia, trata-se de explicar o tema da formação do valor na análise das riquezas, que também admitia a explicação utilitarista a partir dos mesmos conceitos. Um único tema pode ser encontrado em tipos diferentes de discurso, do mesmo modo que um único discurso pode produzir temas diferentes. Assim, será preciso definir, na análise dos discursos, um campo de possibilidades temáticas, a regra de formação dos temas possíveis.¹ Os discursos não têm, portanto, princípios de unidade. E daí surge a idéia de analisá-los como pura dispersão. A dita unidade de um discurso, como uma ciência por exemplo, unidade procurada nos níveis do objeto, do tipo de enunciação, dos conceitos básicos e dos temas, é na realidade uma dispersão de elementos.

Aí está a razão pela qual a arqueologia desrespeita o estabelecido e analisa os discursos neutralizando as possíveis unidades. Os discursos são uma dispersão no sentido de que são formados por elementos que não estão ligados por nenhum princípio de unidade como os acima enumerados. O que permite precisar ainda mais o ponto de partida de *A arqueologia do saber*: a análise dos discursos será a descrição de uma dispersão. Mas com que objetivo? Para estabelecer regularidades que funcionem como lei da dispersão, ou formar sistemas de dispersão entre os elementos do discurso como uma forma de regularidade. Em outras palavras, trata-se de formular regras capazes de reger a formação dos discursos. A essas regras, que são as

condições de existência de um discurso, e devem explicar como os discursos aparecem e se distribuem no interior de um conjunto, Foucault chama “regras de formação”.²

Como explicitar esse conceito de “regras de formação”, fundamental para a arqueologia? Criticou-se, primeiramente, a possibilidade de estabelecer uma unidade a partir de objetos, enunciados, conceitos e temas. Como eles não são considerados critérios pertinentes, a análise, então, se inverte: se esses componentes não servem de regra, eles são regulados em seu aparecimento e transformação. A descoberta dessas regras, que disciplinam objetos, tipos enunciativos, conceitos e temas, caracteriza o discurso como regularidade e delimita o que Foucault chama de “formação discursiva”. Um sistema de regras de formação determina uma “formação discursiva”. Em suma, um discurso, considerado como dispersão de elementos, pode ser descrito como regularidade, e portanto individualizado, descrito em sua singularidade, se suas regras de formação forem determinadas nos diversos níveis.

1) No nível dos objetos. Trata-se de definir os objetos “relacionando-os ao conjunto das regras que permitem formá-los como objetos de um discurso e constituem assim suas condições de aparecimento histórico”³. Se não se trata de um único objeto, mas de objetos que aparecem, coexistem e se transformam, pode se circunscrevê-los através da definição de um “espaço comum”. Segundo Foucault, para definir o espaço comum aos objetos é preciso estabelecer um conjunto de relações entre as instâncias de emergência, delimitação e especificação dos objetos.⁴

2) No nível dos tipos enunciativos. Vimos que foi deixada de lado a pretensão de caracterizar um discurso por um modo determinado de enunciação. A medicina clínica no século XIX, por exemplo, era formada por diversos tipos: “descrições qualitativas, narrativas biográficas, demarcação, interpretação e recorte dos signos, raciocínios por analogia, dedução, estimativas estatísticas, verificações experimentais e muitas outras formas de enunciados”⁵. Se não se tem uma forma única, é preciso então descrever uma coexistência de formas diversas para situar uma determinada articulação. “O que se deve caracterizar como medicina clínica é a coexistência desses enunciados dispersos e heterogêneos; é o sistema que rege sua repartição, o apoio de uns nos outros, o modo como se implicam

ou se excluem, a transformação que sofrem, o jogo de sua mudança, de sua disposição e sua substituição.”⁶ Assim, analisar um discurso é determinar as regras que tornam possível a existência de enunciações diversas.

3) No nível dos conceitos. Não se trata de analisar os próprios conceitos no sentido de determinar a “arquitetura dedutiva” formada pelos principais conceitos de uma ciência. Trata-se de considerar as regras que tornaram possível o aparecimento e a transformação dos conceitos, isto é, a organização do campo discursivo em que se encontram os conceitos analisados, em um nível mais elementar do que o dos próprios conceitos, e que Foucault chama de “pré-conceitual”: “Tal análise diz respeito, portanto, em um nível de certo modo *pré-conceitual*, ao campo em que os conceitos podem coexistir e às regras a que este campo está submetido.”⁷ É preciso assim definir, na análise dos discursos, as regras de formação dos conceitos, as regras que permitem relacioná-los em um sistema comum. Esse sistema de formação conceitual deve dar conta da emergência simultânea ou sucessiva de conceitos dispersos, heterogêneos e até mesmo incompatíveis.

4) No nível dos temas e teorias, isto é, das “estratégias”. Foucault dá como exemplo o tema de uma língua originária, para a gramática do século XVIII; o tema da evolução das espécies, para a história natural; a teoria do parentesco das línguas indo-européias e de um idioma arcaico, para a filologia do século XIX; a teoria da circulação das riquezas a partir da produção agrícola, para a análise das riquezas dos fisiocratas.⁸ Como a presença de uma estratégia determinada não individualiza um discurso, o objetivo será definir um sistema de relações entre diversas estratégias que seja capaz de dar conta de sua formação. “Uma formação discursiva será individualizada se é possível definir o sistema de formação das diferentes estratégias que nela se desenvolvem; em outros termos, se é possível mostrar como todas derivam (apesar de sua diversidade às vezes extrema e sua dispersão no tempo) de um mesmo jogo de relações.”⁹ Essas relações são estabelecidas a partir da determinação dos pontos de difração possíveis do discurso, ou seja, a propriedade que têm os discursos de formarem subconjuntos, o que os caracteriza como uma unidade de distribuição que abre um campo de opções estratégicas possíveis; a partir, em seguida, da determinação de instâncias específicas de decisão, isto é, as escolhas estratégicas efetivamente realizadas que dependem da configuração

discursiva em que se insere o discurso e que permite ou exclui certos temas ou teorias.

A análise desses diversos níveis do discurso mostra assim em que sentido, para *A arqueologia do saber*, falar de discurso é falar de relações discursivas ou de regularidade discursiva. O ponto importante da análise é que as regras que caracterizam um discurso como individualidade se apresentam sempre como um sistema de relações. São as relações entre objetos, entre tipos enunciativos, entre conceitos e entre estratégias que possibilitam a passagem da dispersão à regularidade. Assim, enquanto se processam emergências e transformações, na medida em que se estabelece a regularidade da relação, o sistema permanece com características que permitem individualizá-lo.

Surge, então, um problema. Como falar de sistema único, quando na verdade vimos a possibilidade de constituição de quatro sistemas diferentes? Qual deles é fundamental ou prioritário? Enfim, qual deles individualiza? Segundo Foucault, esses quatro feixes de relações estão também relacionados entre si, formando um sistema único. Não há justaposição nem autonomia absoluta, mas um sistema vertical de dependência. E essa hierarquia de relações também não privilegia nível algum, na medida em que se dá nos dois sentidos, fazendo um nível sempre depender do outro em sua formação.¹⁰

Isso não quer dizer, no entanto, que as análises arqueológicas, que devem definir as regras de formação dos objetos, das enunciações, dos conceitos e estratégias, não possam privilegiar algum dos níveis. Segundo Foucault, o ponto difícil da análise, e que pedia mais atenção, nem sempre foi o mesmo.¹¹ Na *História da loucura* o problema maior era a emergência dos objetos e, assim, a análise procurou prioritariamente definir as regras de formação dos objetos para individualizar o discurso sobre a loucura. No *Nascimento da clínica*, como a questão importante eram as modificações que se efetuaram nos tipos de enunciação do discurso médico, o estudo procurou, sobretudo, definir a regularidade que presidia essas modificações. Já *As palavras e as coisas* privilegiou o estudo das regras de formação dos conceitos, que se prestavam melhor à inter-relação de saberes que se pretendia realizar.

Enfim, a análise arqueológica como descrição dos discursos não deve se fechar no interior do próprio discurso: deve articular o acontecimento discursivo com o não-discursivo, as formações discursivas com as não-

discursivas. Ela não permanece unicamente no nível do discurso, embora este seja o seu objeto próprio, aquilo para o qual tudo converge, mas busca estabelecer uma relação com acontecimentos de outra ordem, seja ela técnica, econômica, social ou política: “Fazer aparecer em sua pureza o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever nele e fora dele jogos de relações.”¹² E essas análises que articulam duas ordens são realizadas a partir de cada nível do discurso.

Como articular essas duas ordens? Serão as formações não-discursivas as determinantes das formações discursivas? Emanarão os discursos dos acontecimentos econômicos e sociais como reflexo ou expressão desses últimos? Para Foucault, essa relação é muito mais complexa, e sua tentativa é mostrar que articular discurso e não-discurso é articular regras de formação dos discursos e formação não-discursiva. Mas ele mesmo confessa não ter sistematizado essas relações, e neste sentido *A arqueologia do saber* não elabora uma teoria.¹³

Em todo caso, essa articulação das formações discursivas com o político, o social, o econômico é uma tarefa que quase sempre esteve presente nas obras de Foucault – em graus variados, é bem verdade, dependendo do assunto a ser tratado. O motivo é, segundo *A arqueologia do saber*, que toda formação discursiva não é do mesmo modo permeável aos acontecimentos não-discursivos, e por isso a análise arqueológica procura descobrir formas específicas de articulação. Assim Foucault critica o que chama “análise simbólica”, que estabelece entre o discursivo e o não-discursivo uma correspondência em que os reflexos se dão nos dois sentidos; mas também uma “análise causal”, que procuraria situar de que maneira as práticas políticas e econômicas determinam a consciência dos homens e vêm assim influenciar seus discursos: “Se a arqueologia aproxima o discurso médico de um determinado número de práticas, é para descobrir relações muito menos ‘imediatas’ do que a expressão, mas muito mais diretas do que as de uma causalidade mediatizada pela consciência dos sujeitos que falam. Ela quer mostrar não como a prática política determinou o sentido e a forma do discurso médico, mas como e por que ela faz parte de suas condições de emergência, de inserção e de funcionamento.”¹⁴



A análise arqueológica, que tematiza os discursos pela definição de suas regras de formação, explicita sua condição de possibilidade pela definição do discurso como conjunto de enunciados. Daí a necessidade de dizer o que é o enunciado, e mostrar em que sentido a arqueologia, análise das formações discursivas, é uma descrição dos enunciados.

Para a definição do enunciado é preciso, em primeiro lugar, estabelecer o que o diferencia da proposição e da frase.¹⁵ Darei algumas indicações de como procede Foucault. O problema surge quando se pensa o discurso em termos de enunciados, isto é, na medida em que o enunciado é concebido como unidade elementar — elemento último da decomposição do discurso — que forma um discurso entrando em relação com outras do mesmo tipo, permitindo definir o discurso como família de enunciados. Se designar um objeto próprio é indispensável para que a arqueologia possa se justificar, em que sentido a unidade elementar da arqueologia se distingue, por um lado, da proposição, da lógica, por outro, da frase, da gramática?

Para a lógica, expressões como “Ninguém ouviu” e “É verdade que ninguém ouviu” são uma mesma proposição, podem ser simbolizadas da mesma maneira. Mas como enunciados elas não são equivalentes, não podem ocupar o mesmo lugar no discurso. Na linha inicial de um romance, a primeira indica uma constatação, enquanto a segunda pode fazer parte de um monólogo interior. Inversamente, pode-se ter um enunciado simples e completo quando se tem uma proposição complexa, “O atual rei da França é calvo”, ou fragmentar, “Minto”. Para a gramática, a frase é a unidade básica. Pode-se dizer que havendo frase há enunciado. Entretanto, existem enunciados que não correspondem a frase alguma. Um quadro classificatório das espécies botânicas, uma árvore genealógica são constituídos de enunciados, mas não de frases. As palavras “amo, amas, ama” escritas em uma gramática latina não formam uma frase embora sejam o enunciado da conjugação de um verbo. A série de letras A, Z, E, R, T, em um manual de datilografia, não é uma frase, embora seja o enunciado da ordem alfabética adotada para as máquinas francesas.

Essas distinções são importantes porque servem para mostrar como não se utilizam critérios lógicos ou gramaticais quando se faz uma análise arqueológica. O enunciado não está no mesmo nível que essas duas

unidades, e não constitui uma unidade existente ao lado delas. Para que se possa falar de frase ou proposição é preciso que haja enunciado. Elas são afetadas pela presença de um enunciado que as faz existir em tempo e espaço determinados. O enunciado é, portanto, uma função de existência. “Não é de espantar que não se tenha podido encontrar critérios estruturais de unidade para o enunciado; é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que as faz aparecer com conteúdos concretos, no tempo e no espaço.”¹⁶

Foucault vai, então, procurar caracterizar essa forma original de existência própria dos signos verbais como enunciados. Com esse objetivo ele fixará, em primeiro lugar, a relação do enunciado com seu correlato, isto é, com aquilo que ele enuncia. A esse correlato ele chama de “referencial” e define como um conjunto de domínios que são “regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas.”¹⁷ Esse referencial é a condição de possibilidade do aparecimento, diferenciação e desaparecimento dos objetos e relações que são designados pela frase ou que podem verificá-la. Assim, essa função de existência relaciona as unidades de signos, que podem ser proposições ou frases, com um domínio ou campo de objetos possibilitando que determinados objetos possam ser mencionados.

Em seguida, formulará a relação que o enunciado tem com um sujeito. Quem é o sujeito de um enunciado? Ele não é nem o sujeito da frase, nem o seu autor. O enunciado é uma função vazia onde diferentes sujeitos podem vir a tomar posição e, assim, ocupar esse lugar quando formulam o enunciado; é uma posição determinada, um espaço vazio a ser preenchido por indivíduos diferentes: “Se uma proposição, uma frase, um conjunto de signos podem ser ditos ‘enunciados’ não é portanto na medida em que houve, um dia, alguém para proferi-los ou para depositar em algum lugar seu traço provisório; é na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito.”¹⁸

O modo de existência do enunciado apresenta ainda uma terceira característica. Ele exige que haja um domínio a ele associado. Um enunciado não existe isoladamente, como pode existir uma frase ou uma proposição. Para que estas se tornem enunciados é preciso que sejam um elemento integrado a um conjunto de enunciados. Só existe enunciado

localizado, e por isso é indispensável a existência de um “campo adjacente” ou “espaço colateral”. Esse espaço é sempre um conjunto de formulações constituído por aquelas onde um enunciado se situa como elemento, por aquelas a que o enunciado se refere ou que torna possível no futuro e, finalmente, pelo conjunto maior das formulações que o caracterizam como um tipo determinado de discurso.¹⁹ “Todo enunciado se encontra assim especificado: não existe enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente, mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, apoiando-se neles e se distinguindo deles: ele sempre se integra em um jogo enunciativo, em que tem sua parte, por pouco importante ou ínfima que seja.”²⁰

Finalmente, uma última condição é constitutiva do enunciado: sua existência material. Como caracterizar esse regime de materialidade? Foucault começa distinguindo o enunciado de uma enunciação. Tem-se uma enunciação toda vez que alguém emite um conjunto de signos. Ela se dá como uma singularidade que, portanto, impede uma repetição. Sempre se tratará de uma outra enunciação. Um enunciado, ao contrário, é passível de repetição. Duas enunciações podem, assim, conter um único enunciado, mesmo pronunciadas por pessoas diferentes e até mesmo em circunstâncias, tempo e espaço diferentes. Isso porém nem sempre acontece, justamente porque a identidade e, portanto, a repetição de um enunciado depende de sua materialidade. O importante é determinar essa “materialidade repetível” do enunciado. Não se trata de materialidade sensível que envolva tinta, papel, disposição gráfica etc. A materialidade constitutiva do enunciado é de ordem institucional. Uma frase dita na vida cotidiana, escrita em um romance, fazendo parte do texto de uma constituição ou integrando uma liturgia religiosa não constitui um mesmo enunciado. Sua identidade depende de sua localização em um campo institucional. A instituição constitui a materialidade do que é dito e, por isso, não pode ser ignorada pela análise arqueológica.

Em suma, o enunciado é uma função que possibilita que um conjunto de signos, formando unidade lógica ou gramatical, se relacione com um domínio de objetos, receba um sujeito possível, coordene-se com outros enunciados e apareça como um objeto, isto é, como materialidade repetível. É pelo enunciado que se tem o modo como existem essas unidades de signos. Ele lhes dá as modalidades particulares de existência, estipula as

condições de existência dos discursos. Descrever um enunciado é descrever uma função enunciativa que é uma condição de existência.

Não existe, portanto, incompatibilidade entre análise do discurso e descrição dos enunciados. Os discursos são analisados no nível do enunciado, e o que circunscreve, delimita e regula um grupo de enunciados é uma formação discursiva. Não existe contradição e sim correspondência entre discurso e enunciado, correspondência que se realiza entre os quatro tipos de regras de formação que caracterizam uma formação discursiva e as quatro relações que determinam o modo de existência do enunciado: “Descrever enunciados, descrever a função enunciativa de que são portadores, analisar as condições nas quais se exerce esta função, percorrer os diferentes domínios que ela supõe e a maneira como eles se articulam é procurar desvelar o que poderá se individualizar como formação discursiva.” E Foucault continua explicitando a relação que nos interessa estabelecer: “O que foi definido como ‘formação discursiva’ escande o plano geral das coisas ditas no nível específico dos enunciados. As quatro direções em que a analisamos (formação dos objetos, formação das posições subjetivas, formação dos conceitos, formação das escolhas estratégicas) correspondem aos quatro domínios em que se exerce a função enunciativa.”²¹

Essa introdução do termo “enunciado”, sua articulação com a análise do discurso, é indispensável para que se possa definir com maior precisão o objeto da análise arqueológica: um discurso é um conjunto de enunciados que têm seus princípios de regularidade em uma mesma formação discursiva. Trata-se de um conjunto finito, de um grupo limitado, circunscrito, de uma seqüência finita de signos verbais efetivamente formulados. A arqueologia não se interessa pelos discursos possíveis, discursos para os quais se estabelecem princípios de verdade ou de validade a serem realizados; ela estuda os discursos reais, efetivamente pronunciados, existentes como materialidade.

Neste sentido, ela não faz uma análise das palavras, signos de outra coisa, nem uma análise das próprias coisas, objetos da experiência, designados pelas palavras. O discurso é um conjunto de regras dado como sistema de relações. Essas relações constituem o discurso em seu volume próprio, em sua espessura, isto é, caracterizam-no como prática. Considerá-lo como prática, “prática discursiva”, significa defini-lo como “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço

que definiram em uma época dada e para determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de existência da função enunciativa”²².



Vimos que Foucault situa sua pesquisa no campo da história e mais particularmente da história das idéias, do pensamento ou das ciências. Aí se localiza seu debate, aí aparecem os problemas que tenta resolver, aí se processam as transformações que apontam na direção de uma arqueologia.

Uma das características mais fundamentais do tipo de transformação por que passam as pesquisas históricas, segundo *A arqueologia do saber*, é sua posição face ao documento. Qual o estatuto do documento para a história? Ela não o trata mais, ou não deve mais tratá-lo, como signo de outra coisa, que precisa ser interpretado para que se desvele através dele, superando ou reduzindo sua opacidade, a verdade que o habita e deve ser decifrada. Não se trata mais de descobrir, atrás de uma manifesta opacidade, o elemento transparente localizado na profundidade. A história pretende trabalhar e elaborar o documento, “ela o organiza, recorta, distribui, ordena, reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, delimita elementos, define unidades, descreve relações. O documento, pois, não é mais, para a história, a matéria inerte através da qual ela procura reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que passou e de que apenas o rastro permanece: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações.”²³

Essa transformação consiste em tratar os documentos como monumentos, ou, mais precisamente, no caso de uma história das idéias que se pretende uma arqueologia, em tratar o discurso não como “documento”, mas como “monumento”²⁴. A arqueologia é uma história dos discursos considerados como monumentos, isto é, em sua espessura própria, na materialidade que os caracteriza; ela procura determinar as condições de existência do discurso tomado como acontecimento em relação a outros acontecimentos, discursivos ou não. Isso significa dizer que a arqueologia analisa os discursos como práticas que obedecem a regras de formação: dos objetos, dos modos de enunciação, dos conceitos e dos temas e teorias, como procurei mostrar. Analisar as regras de formação dos discursos é

estabelecer o tipo de positividade que os caracteriza. E essa positividade é a positividade de um saber e não a de uma ciência. Quando a arqueologia descreve uma “formação discursiva”, determinando em seus quatro níveis suas regras de formação, aquilo que está sendo definido é um saber.

Podemos, finalmente, afirmar que a arqueologia tem no saber seu campo próprio de análise, o que permite compreender em que sentido a ciência não é propriamente seu objeto de estudo. O saber não é uma exclusividade da ciência. “O saber não está investido apenas em demonstrações, ele também pode estar em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas.”²⁵ É por meio de documentos científicos, filosóficos, literários ou outros — que a arqueologia considera como formações discursivas — que se define um saber. Os saberes são independentes das ciências, isto é, também se encontram em outros tipos de discurso; mas toda ciência se localiza no campo do saber e pode ser analisada como tal. Para a arqueologia a questão da cientificidade ou não de um discurso não tem importância.

Para que haja ciência é preciso que os discursos obedeçam a determinadas leis de construção das proposições, regras que dão aos discursos o caráter distintivo de ciência. A questão da cientificidade do conhecimento científico é a própria razão de ser da epistemologia. É esta que, como história filosófica das ciências, história repensada, retificada, recorrente, investiga a formação dos conceitos científicos, a constituição dos objetos da ciência, a passagem de um nível pré-científico ao nível propriamente científico. A história epistemológica “é necessariamente escandida pela oposição da verdade e do erro, do racional e do irracional, do obstáculo e da fecundidade, da pureza e da impureza, do científico e do não-científico”²⁶. Investigando a validade ou a racionalidade do conhecimento, ela necessariamente se situa em uma perspectiva normativa no sentido de que tem na ciência constituída um princípio de julgamento de seu passado.

Foucault cita como exemplos desse tipo de epistemologia os trabalhos de Gaston Bachelard e Georges Canguilhem e afirma explicitamente a não-existência de incompatibilidade entre história arqueológica e história epistemológica. A razão é a distinção entre o limiar de cientificidade, que somente alguns discursos atingem, e o limiar de positividade, indispensável para a individualização e autonomia de um discurso. Para haver saber basta a existência de uma prática discursiva, e a análise arqueológica tem como

objetivo determinar suas regras de formação. Assim, se do ponto de vista da racionalidade dos conhecimentos pode-se distinguir história e pré-história da ciência, do ponto de vista da positividade dos discursos essa distinção não tem sentido. Enquanto a epistemologia, situando-se em uma perspectiva normativa, recorrente, pretende estabelecer a legitimidade de conhecimentos, a arqueologia, neutralizando a questão da cientificidade, interroga as condições de existência de discursos, até mesmo quando os discursos analisados são ou se pretendem científicos.

Sabemos que Foucault privilegiou as ciências em suas análises arqueológicas. Trata-se, porém, segundo *A arqueologia do saber*, de um privilégio momentâneo, que se deve ao fato de ser mais fácil determinar relações arqueológicas através da análise de discursos que se dão ou procuram se dar normas de verificação e de coerência. Nunca, porém, nesses casos, a arqueologia procura estudar a ciência em sua estrutura específica, mas como saber.

Foucault ainda chama de análise da *episteme* essa análise das formações discursivas que leva em consideração ciências ou conhecimentos que aspiram a ser científicos.²⁷ Mas é interessante assinalar que *episteme*, termo que especifica o nível da análise arqueológica em *As palavras e as coisas*, é agora por ele definido como “o conjunto das relações que se pode descobrir, em determinada época, entre as ciências quando são analisadas no nível das regularidades discursivas”²⁸. Definição, como vemos, bastante diferente das que encontramos em *As palavras e as coisas*. É que agora a arqueologia se encontra em uma nova etapa de sua trajetória.

A trajetória da arqueologia

A arqueologia do saber é um livro intrinsecamente relacionado às pesquisas históricas realizadas por Foucault, no sentido de que sem referência a elas seria impossível compreender o seu significado. Não se trata, porém, da formulação do método que teria sido utilizado nessas pesquisas. É impossível assimilar as posições metodológicas estabelecidas por *A arqueologia do saber* e o modo como as análises arqueológicas foram efetivamente realizadas nos livros anteriores. Esse novo livro é uma revisão — do ponto de vista não dos resultados, mas da efetuação da análise — de um projeto que sofreu críticas, sempre procurou se reformular e mais uma

vez se avalia com o objetivo de estabelecer novos princípios. Seu significado e sua importância são menos a explicitação do que havia sido feito, do que a instauração de novas bases para a história arqueológica.

Não se deve entretanto imaginar que ele estabeleça uma descontinuidade, no sentido de inaugurar uma etapa inteiramente diferente do projeto teórico de Foucault considerado em sua totalidade. Os princípios de análise definidos e ilustrados em *A arqueologia do saber* se relacionam mais com as pesquisas históricas sobre as ciências do homem antes realizadas do que com o tipo de análise que os livros seguintes farão sobre o poder ou a subjetividade, que Foucault denominará “genealogia”. Assim, se os quatro livros que analisamos apresentam, quando considerados do ponto de vista do método, grande heterogeneidade, quando comparados com os seguintes, apresentam uma homogeneidade mais fundamental, que justamente torna possível identificar o projeto de uma história arqueológica e diferenciá-lo, tanto de uma epistemologia quanto de uma genealogia. A história arqueológica é datada no âmbito do projeto teórico de Foucault, e, na trajetória que ela seguiu, *A arqueologia do saber* representa mais um ponto final do que um recomeço radical. Assim, *A arqueologia do saber* nem é a explicitação conceitual de uma metodologia antes aplicada e ainda não definida, nem o estabelecimento de um novo método de análise dos saberes que irá guiar as pesquisas posteriores. É mais uma etapa — a última — de uma trajetória em que a arqueologia, para clarificar o seu exercício, define sua especificidade.



Até o momento, portanto, pretendendo dar conta de cada um dos livros dessa fase, analisei a trajetória da arqueologia. Para concluir essa análise, explicitarei, agora de modo mais sistemático, retomando para isso as questões do conceito, da descontinuidade e da normatividade, o sentido desse percurso.

Antes de mais nada, porém, assinalo um ponto importante no que diz respeito ao conteúdo das pesquisas explicitamente chamadas de arqueológicas: *História da loucura*, *Nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas* são marcados por grande homogeneidade temática. *História da loucura* tem toda sua argumentação orientada para elucidar a questão da

natureza da psiquiatria. Descobre uma especificidade do discurso psiquiátrico em relação ao discurso científico no sentido de que — e nisso o discurso psiquiátrico é o resultado de um processo que se realiza desde o século XVI — o “conhecimento” da loucura que ele enuncia é enganoso ou, mais precisamente, é o inverso da produção de uma verdade cada vez mais depurada dos erros iniciais. Mas isso ainda não é o mais importante. Pois não é no nível da teoria da loucura — jurídica, médica ou psiquiátrica — que se encontra o essencial da relação histórica entre razão e loucura: é na relação direta com o louco na exclusão institucional e nos critérios sociais que a possibilitam. Privilégio de um nível mais fundamental e profundo — chamado “percepção” — que é, nesse momento, a razão de a história ser considerada arqueológica.

Superando essa dicotomia estrutural entre conhecimento e percepção, *Nascimento da clínica* estuda a produção de conhecimento não mais sobre a loucura, mas sobre a doença em geral, na época clássica e na modernidade, a partir de dois aspectos diferentes mas intrinsecamente relacionados: o olhar e a linguagem. *Nascimento da clínica* prolonga assim a investigação de *História da loucura* no que diz respeito a uma história da medicina. *História da loucura* foi levada a estudar a medicina, sobretudo na época clássica, na medida em que a teoria clássica da loucura como doença fazia parte da medicina classificatória — mesmo que não tenha conseguido se elaborar coerentemente e completamente segundo sua racionalidade —, enquanto a psiquiatria, formulando o conceito de doença mental, se dá como *medicina specialis* em relação à medicina moderna. O que *Nascimento da clínica* faz é retomar a análise histórica do conhecimento da doença já esboçada no livro anterior, procurando estabelecer as características básicas da ruptura entre a medicina classificatória e a clínica médica moderna.

As palavras e as coisas, prolongando o estudo da relação da medicina com seus saberes constituintes, nas épocas clássica e moderna, desloca a pesquisa do âmbito da medicina para o da história natural e da biologia, estudando a configuração de cada uma e a ruptura existente entre elas. Mas sua ambição é muito maior: relaciona a biologia com os outros saberes da modernidade, economia e filologia — denominando a todos “ciências empíricas” —, opondo-lhes os saberes analíticos da época clássica sobre os seres vivos, as riquezas e o discurso; situa as relações entre estes saberes analíticos e empíricos respectivamente com a filosofia clássica da

representação e do ser e com a antropologia filosófica moderna; demonstra, finalmente, como as ciências humanas têm nestes saberes empíricos e filosóficos sobre o homem suas condições históricas de possibilidade. Teses que já se encontravam esboçadas ao menos desde *Nascimento da clínica*, que já situava a oposição entre história natural e anatomia em termos de ruptura entre saberes analíticos e empíricos, mostrava que os saberes empíricos e filosóficos da modernidade fazem aparecer a questão da finitude do homem²⁹ e, até mesmo, afirmava ser a clínica, como conhecimento do indivíduo, um saber constituinte das ciências humanas.³⁰

Há, portanto, homogeneidade temática entre as pesquisas arqueológicas de Foucault quando consideradas em suas grandes linhas. A ponto de podermos caracterizá-las como uma única e extensa pesquisa centrada na questão dos saberes sobre o homem na modernidade. Pois, no fundo, trata-se de uma análise histórica que, estabelecendo um mesmo recorte temporal para os saberes ocidentais do século XVI até o século XIX — Renascimento, época clássica e modernidade —, tem dois objetivos intrinsecamente relacionados: por um lado, procura destruir o mito da existência de um saber sobre o homem em outras épocas que não a moderna; por outro, evidencia o papel privilegiado que o homem ocupa nos saberes da modernidade, pelo estudo dos nascimentos do humanismo terapêutico psiquiátrico, da clínica como conhecimento do corpo doente individual, das ciências empíricas e da filosofia que instituem o homem como ser empírico e transcendental e, finalmente, das ciências humanas que o representam como interioridade psicológica ou exterioridade social.

Retomemos agora a trajetória metodológica da história arqueológica. E, em primeiro lugar, a relação da arqueologia com o conceito. Em todas as suas pesquisas, a história arqueológica se distingue das histórias factuais das idéias ou das ciências e se define como uma história conceitual. Neste sentido ela situa-se em continuidade com a história epistemológica, mais especificamente com a realizada por Georges Canguilhem, como reconhece o próprio Foucault: “É a ele que devo o fato de ter compreendido que a história da ciência não se encontra necessariamente na alternativa: crônica das descobertas ou descrição das idéias e opiniões que cercam a ciência pelo lado de sua gênese indecisa ou de suas recaídas externas; mas que se devia, que se podia fazer a história da ciência como a de um conjunto coerente e transformável de modelos teóricos e instrumentos conceituais.”³¹ Vimos que a epistemologia se diferencia das histórias descritivas que

limitam sua pesquisa à coleta de dados, celebração de datas, exposição de teorias, invenção de precursores, desconhecendo que a ciência, como sistema de produção de conhecimentos e lugar próprio da verdade, tem no conceito seu elemento mais importante. Quando retoma da epistemologia a crítica das histórias factuais e segue a exigência de a história ser conceitual, a arqueologia, porém, não estabelece a mesma relação entre conceito e ciência. Pois ela não realiza uma análise da filiação, mesmo que seja descontínua, de um conceito, isto é, a análise da formação, deformações e reformulações de determinado conceito, como a realizada, por exemplo, por Canguilhem com relação ao movimento reflexo. Neste sentido, a arqueologia não é propriamente uma análise do conceito. Segundo *A arqueologia do saber*, ela é uma análise do discurso, das formações discursivas, que pretende determinar as regras de formação dos objetos, das modalidades enunciativas, dos conceitos e dos temas e teorias. A formação dos conceitos é, portanto, um nível, entre outros, da análise arqueológica dos discursos. Nível que entretanto não se confunde com o sistema conceitual de uma ciência: é “pré-conceitual”, isto é, nível das regras que tornam possível o aparecimento dos conceitos, suas compatibilidades e incompatibilidades.

A definição das “formações discursivas” e suas regras, isto é, do saber e sua positividade, permite a esse último livro arqueológico de Foucault situar-se com relação à epistemologia e sua análise do conceito científico. A história arqueológica, porém, desde o início de sua trajetória procurou definir sua especificidade pela tentativa de dar conta conceitualmente da não-cientificidade do discurso. E isso foi feito de duas maneiras diferentes. Em *História da loucura e Nascimento da clínica* a especificidade da arqueologia, ao se definir pelos níveis da percepção ou do olhar, permanece ainda bastante ligada à originalidade dos objetos estudados, psiquiatria e medicina, discursos que não podem ser considerados científicos, propriamente falando.^b Quando se pretende estudar historicamente um discurso não-científico, como o da psiquiatria do século XIX, é evidente que a história epistemológica é um instrumento inadequado. A razão pode ser facilmente compreendida depois de tudo que disse: ela se deve à impossibilidade de estabelecer com relação a esse tipo de saber os critérios de cientificidade que permitirão realizar uma história recorrente. Considerando qualquer uma das chamadas “ciências humanas” será possível definir qual é sua última linguagem, onde se encontra sua

atualidade, o que constitui verdadeiramente o seu presente? Será possível determinar o sentido de seu progresso através da análise da formação, deformação e retificação de seus conceitos? Acredito que não; como acredito também que aí reside a importância de um estilo de análise como o de Michel Foucault.^c

A modificação que, em seguida, se produzirá, e significará uma extensão do projeto, é a definição de uma “arqueologia do saber”. A arqueologia que, de início, aparece como adequada para dar conta de disciplinas não propriamente científicas ou que têm pretensão à cientificidade, a partir de *As palavras e as coisas* se torna capaz de analisar qualquer saber.

Uma prova dessa inflexão no projeto arqueológico é a maneira como foi concebida a idéia de positividade. A partir do momento em que o saber aparece, com *As palavras e as coisas*, como aquilo que especifica o nível da análise, esse nível se define pela positividade do que foi efetivamente dito e é, inclusive, condição de possibilidade da constituição das ciências. Independentemente dos critérios de validação estabelecidos pelas ciências, todo saber tem uma positividade, e é ela que deve ser examinada. Idéia retomada por *A arqueologia do saber* quando considera a positividade um limiar capaz de distinguir a arqueologia da epistemologia, situada no limiar da cientificidade, e de caracterizar e individualizar um discurso como saber. Antes de *As palavras e as coisas*, porém, Foucault aceita a idéia de positividade tal como é formulada pela epistemologia, que a relaciona intrinsecamente à idéia de cientificidade. Assim, em *História da loucura*, se bem que a positividade não qualifique exatamente o conhecimento científico, ela diz respeito ao discurso teórico que pretende à cientificidade, e ao qual será oposto o nível da percepção. Limitar-se à positividade ou privilegiá-la aparece, nesse momento, como um modo de escamotear a análise. *Nascimento da clínica* emprega a palavra “positiva” entre aspas referindo-se à medicina moderna, normalmente considerada positiva, isto é, científica, pretendendo com isso indicar que não houve “psicanálise” do conhecimento médico. Dois casos, portanto, em que a arqueologia ainda se distanciava do termo positividade, que posteriormente servirá para designar o nível próprio da arqueologia.

Essa modificação na trajetória da arqueologia, que a conduz a se definir como arqueologia do saber, tem também conseqüência na maneira de tratar a relação dos discursos com as práticas econômicas, políticas e institucionais. Segundo *A arqueologia do saber* a análise não deve se

limitar ao discurso, mas articulá-lo com as formações não-discursivas. O livro não estabelece, porém, de modo *a priori*, como essa relação deve ser feita; critica qualquer tipo de relação de causalidade ou de determinação entre os dois níveis, indicando que só a pesquisa concreta pode descobrir as formas específicas dessa articulação. Ora, independentemente dessas indicações gerais, é preciso reconhecer que a consideração das práticas sociais tem sua importância progressivamente diminuída nas pesquisas arqueológicas.

Ela é, sem dúvida, fundamental em *História da loucura*. A razão é que, quando se tratou de analisar historicamente as condições de possibilidade da psiquiatria, o próprio desenvolvimento da pesquisa apontou as práticas institucionais do internamento, o saber que as acompanha e as transformações econômicas e políticas que a elas se articulam, como mais relevantes, para elucidar o problema estudado, do que as teorias médicas a respeito da loucura. Privilégio, portanto, da “percepção” do louco em relação ao “conhecimento” da loucura. *Nascimento da clínica*, por sua vez, articula os diversos tipos de medicina seja com instituições como o hospital e a escola, seja, em uma perspectiva mais geral, com transformações políticas, sobretudo na época da Revolução Francesa. Situa, por exemplo, incompatibilidades entre a concepção clássica da doença e o hospital; relaciona a constituição da clínica com a questão política da reorganização do ensino, do exercício médico e do hospital. Mas, embora importante, a consideração das práticas sociais perde o privilégio em *Nascimento da clínica* a tal ponto que é possível entender sua tese sem lhe fazer referência. O objetivo do livro — analisar, nos níveis do “olhar” e da “linguagem”, os princípios constitutivos do conhecimento médico moderno definindo o tipo específico de ruptura que ele estabelece — exigia o privilégio do discurso médico. Já *As palavras e as coisas*, estudando a constituição das ciências humanas a partir do estabelecimento de uma rede conceitual dos saberes que lhes servem de condição de possibilidade, deixa inteiramente de lado a relação entre os saberes e as estruturas econômicas e políticas. Situando pela primeira vez de maneira clara e sistemática o saber — e não mais a percepção ou o olhar — como o nível próprio da análise arqueológica, Foucault se interessa fundamentalmente em explicitar as condições de possibilidade intrínsecas do nascimento e da transformação de determinados saberes, o que o leva a procurar desclassificar todo tipo de história que queira explicá-los a partir do exterior, do não-discursivo.

Curiosamente, como veremos, a “genealogia” dos saberes que Foucault iniciará logo depois de *A arqueologia do saber* seguirá uma direção bastante diferente e, sob esse aspecto, mais próxima de *História da loucura*.



Retomemos, em segundo lugar, o estudo da relação da arqueologia com a descontinuidade histórica. Seguindo um princípio da epistemologia, a história arqueológica procurou, em todas as suas pesquisas, detectar descontinuidades. Mas isso nem é feito de modo homogêneo nos diversos livros, nem significa o estabelecimento de rupturas epistemológicas. A descontinuidade histórica é um dos temas principais de *A arqueologia do saber*, livro que, mais uma vez, reafirma sua atenção às diferenças, e ao sistema que as possibilita, contra a história das idéias que tem na busca de continuidades uma constante. Relaciona a ruptura com sua teoria do discurso, definindo-a como uma transformação que se produz nas formações discursivas, seus elementos e suas regras, tendo sempre uma extensão circunscrita: “A ruptura é o nome dado às transformações que atingem o regime geral de uma ou várias formações discursivas.”³² Definição da ruptura que se adequa à da arqueologia como descrição da rede conceitual a partir das regularidades intrínsecas do discurso, com o objetivo de estabelecer compatibilidades e incompatibilidades.

Esse caráter regional e limitado da análise da descontinuidade — esta nem atinge todas as formações discursivas de uma época nem é um processo homogêneo —, que a circunscreve a formações discursivas determinadas, a uma “configuração interpositiva”, pretende, sem dúvida, retificar a amplitude que *As palavras e as coisas* conferia às rupturas.³³ Pois vimos como essa pesquisa arqueológica caracteriza uma época pela existência de uma única *episteme* que rege o conjunto dos saberes, pretendendo encontrar na heterogeneidade de saberes particulares uma homogeneidade mais fundamental capaz de ordená-los. Em *As palavras e as coisas* a ruptura é pensada a partir dessa extensão global conferida à *episteme*: é a passagem de uma *episteme* a outra.^d

De modo geral, podemos dizer que as rupturas assinaladas pela arqueologia dizem respeito não a um determinado conceito, mas a um conjunto de saberes caracterizado a partir de inter-relações conceituais

estabelecidas em determinada época. Mas a extensão das descontinuidades variou em cada uma das investigações arqueológicas. Se em *As palavras e as coisas* ela pretende cobrir o saber de uma época, atingindo o máximo de extensão, em *Nascimento da clínica* sua extensão é mínima, pois o livro se limita propositadamente ao âmbito da medicina, estudada a partir de seus saberes fundadores. Já *História da loucura* leva em consideração vários saberes diferentes, mas a especificidade da análise é perfeitamente determinada. Os discursos de disciplinas distintas são sempre analisados em função da questão da loucura e do louco em diversos momentos da história, que é a questão central do livro.

História da loucura, entretanto, apresenta duas diferenças importantes no modo de considerar a descontinuidade. A primeira é sua concepção vertical da ruptura. Esse livro não pretende balizar as diversas concepções da loucura por uma análise exclusivamente interna dos conceitos da medicina, da psiquiatria ou de qualquer outra disciplina; vimos mesmo que ele privilegia o exterior desses saberes, analisando as práticas econômicas e políticas relevantes para explicar a situação do louco na sociedade. Em consequência desse privilégio concedido ao aspecto institucional do problema, o estabelecimento de rupturas arqueológicas se dá menos pela emergência de novas disciplinas que tematizam a loucura do que pelo aparecimento de novas práticas políticas de controle do louco e dos saberes a elas diretamente ligados, saberes e práticas que desempenham um papel intrínseco na constituição dos próprios conceitos de loucura em diferentes épocas. Neste sentido, podemos dizer que as condições históricas de possibilidade da psiquiatria são mais institucionais do que teóricas.

Por outro lado, as condições de possibilidade são antecedentes. Uma grande diferença da análise da descontinuidade tal como a realiza *História da loucura* em relação às futuras pesquisas arqueológicas é o fato de ela nunca estabelecer rupturas absolutas entre diferentes épocas. *História da loucura* é o livro menos descontinuísta de Foucault, isto é, para ele a descontinuidade nunca é total. Enquanto em *As palavras e as coisas*, por exemplo, avaliada pelos critérios intrínsecos à ordem do saber que traz em si mesmo suas condições de possibilidade, uma ruptura entre duas épocas é radical, no sentido de que depende apenas da *episteme*, que define os “sistemas de simultaneidade”, em *História da loucura* os discursos e as práticas de uma época dependem sempre do acontecido anteriormente. A razão dessa diferença é que as diversas configurações históricas da

problemática da loucura são analisadas nesse momento por Foucault como etapas de um itinerário teórico e político. Se há, sem dúvida, descontinuidades, elas são sempre o resultado de condições estabelecidas previamente. É assim que a psiquiatria não é apenas uma nova teoria da loucura e uma nova prática de controle do louco: é a radicalização de um processo histórico. Para *História da loucura*, portanto, a história é descontínua, mas é, ao mesmo tempo, um processo orientado, idéia que, ainda dependente das categorias epistemológicas, desaparecerá das outras análises arqueológicas.



Somos assim naturalmente levados à questão da normatividade da arqueologia. Sabemos que, tematizando a racionalidade do conhecimento científico, a epistemologia situa-se necessariamente em uma perspectiva normativa no sentido de que, como história recorrente, institui o presente de uma ciência como princípio de avaliação de seu passado. A posição da arqueologia frente à recorrência não apenas é diferente da epistemologia como sofreu uma importante modificação interna.

História da loucura é ainda bastante marcada pelo projeto epistemológico: a análise arqueológica da loucura é inteiramente orientada por uma recorrência às avessas. Essa primeira pesquisa histórica de Foucault é um discurso normativo — no sentido de detectar uma direção na história das práticas e das teorias que dizem respeito à loucura — que revela como uma realidade originária da loucura foi progressivamente encoberta, e não descoberta, pelo fato de se constituir como um perigo para a sociedade. Se falei de recorrência a seu respeito foi para assinalar que *História da loucura* julga a verdade das teorias da loucura caracterizando-as como o contrário de um conhecimento. E se criei a expressão “recorrência às avessas” foi para deixar claro que o critério de julgamento que ela utiliza não se encontra de modo algum na atualidade de uma ciência: é atemporal, não é estabelecido por nenhuma ciência e, além disso, diz respeito a uma experiência. Daí uma importante diferença dessa pesquisa em relação aos outros livros de Foucault: ela não apenas avalia os discursos sobre a loucura do ponto de vista da verdade ou da falsidade de suas pretensões, mas também não se limita à loucura como discurso ou mesmo às figuras

concretas do louco considerado como desrazoado ou alienado. É uma experiência fundamental da loucura — mascarada, dominada, mas não destruída, pela história — que serve de critério de julgamento da loucura produzida teórica e institucionalmente. Eis como e por que a questão da recorrência não está ausente de *História da loucura*.

Já *Nascimento da clínica* situa-se, sob esse aspecto, em uma perspectiva bastante diferente. Com esse livro a arqueologia continua a neutralizar a questão da cientificidade e, portanto, da recorrência histórica; não analisando a medicina como processo finalizado em direção à verdade, em nenhum momento ele aceita a anátomo-clínica como princípio de julgamento do passado da medicina. Por outro lado, *Nascimento da clínica* também não apresenta nenhum traço de recorrência às avessas; nenhum critério extramédico é utilizado para julgar da racionalidade da medicina. A ruptura entre a medicina moderna e a medicina clássica — questão central do livro — é estabelecida a partir da análise do próprio conceito de conhecimento médico e suas transformações, privilegiando os critérios que cada época define como verdadeiros e que são explicitados através da análise da correlação entre o olhar e a linguagem. Com esse livro a história dos discursos de determinada época é esclarecida não por critérios posteriores ou anteriores — e portanto exteriores — mas por condições de possibilidade internas e profundas. Idéia que é retomada no livro seguinte.

A grande novidade de *As palavras e as coisas* é haver situado as rupturas no nível específico do saber, elidindo da análise arqueológica as considerações sobre a “percepção”, o “olhar”, a “experiência”, o “conhecimento”. Definindo-se como uma arqueologia do saber, a análise histórica encontra-se agora em melhores condições para situar seu lugar com relação à história epistemológica, inclusive quanto à questão da recorrência. O ponto importante é que desaparece da definição do saber toda consideração de processo ou de progresso: um saber posterior não é, por esse motivo, superior ao anterior. Ora, desaparecendo da análise do saber o aspecto teleológico do conhecimento científico, desaparece também a possibilidade de estabelecimento de uma recorrência histórica.^e

A abolição da recorrência vai ter uma importante consequência sobre o modo como a arqueologia considera a verdade. Sabemos que a epistemologia subordina a verdade à ciência. A ciência é o lugar próprio da verdade no sentido de que não tem que se adequar a uma verdade que lhe seria exterior, pois só seus procedimentos são capazes de produzi-la; a

questão da verdade se reduz à dos critérios do conhecimento verdadeiro, critérios esses definidos pela ciência em sua atualidade. A arqueologia desloca radicalmente essa problemática. Privilegiando em sua análise não mais a ciência, mas o saber, a história arqueológica também neutraliza a questão da verdade. Ou melhor, desvincula a reflexão histórico-filosófica sobre a verdade da ciência e sua atualidade, eliminando a utilização de qualquer critério externo de verdade para julgar o que é dito nos discursos. A arqueologia aceita a verdade como uma configuração histórica e examina seu modo de produção unicamente a partir das normas internas dos saberes de determinada época. Radicalização que permite especificar a ruptura arqueológica com relação à ruptura epistemológica. No nível do saber é possível estabelecer uma pluralidade de rupturas igualmente importantes, isto é, que não invalidam o passado no sentido de transformá-lo em negatividade, mas apenas revelam a presença de outros princípios de organização dos saberes, uma incompatibilidade histórica entre discursos que entretanto conservam, cada um, sua positividade.

Assim, abolindo o julgamento recorrente, a arqueologia não abandona a exigência de normatividade postulada pela história epistemológica. O que faz é deslocar e modificar os critérios, com o objetivo de estabelecer princípios históricos de organização dos discursos. E isso de modo diferente em cada pesquisa arqueológica: em *História da loucura* pelo julgamento da percepção e do conhecimento da loucura a partir da experiência originária tomada como norma; em *Nascimento da clínica* pelo balizamento de uma ruptura arqueológica entre dois tipos históricos de medicina a partir da análise do olhar loquaz considerado como dimensão de profundidade do conhecimento; em *As palavras e as coisas* pelo estabelecimento da ordem interna constitutiva dos saberes em sua positividade a partir da *episteme* concebida como critério de ordenação. *A arqueologia do saber* não abandona a idéia de normatividade. Segundo ela, a arqueologia tem por objetivo descrever conceitualmente a formação dos saberes, sejam eles científicos ou não, para estabelecer suas condições de existência, e não de validade, considerando a verdade como uma produção histórica cuja análise remete a suas regras de aparecimento, organização e transformação no nível do saber. Assim, na última etapa da trajetória da arqueologia, a exigência de normatividade da análise histórica se manifesta através do projeto de uma descrição capaz de elucidar a regularidade intrínseca dos saberes,

estabelecer compatibilidades e incompatibilidades e individualizar formações discursivas.

As genealogias

Quando consideramos a produção teórica desses quatro primeiros livros e, minimizando suas pequenas ou grandes diferenças, a comparamos em bloco ao que será realizado logo depois, percebemos claramente abrir-se um novo caminho para as análises históricas dos saberes. Se Foucault não invalida o passado, ele agora parte de outra questão. Seu objetivo não é principalmente analisar as compatibilidades e incompatibilidades entre saberes a partir da configuração de suas positivities; o que pretende, em última análise, é explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes, ou melhor, que, imanentes a eles — pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante —, os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política. É essa análise dos saberes, que pretende explicar sua existência e suas transformações situando-os como peças de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político, que utilizando um termo nietzschiano Foucault chama “genealogia.”³⁴

A palavra “genealogia” foi introduzida em *Vigiar e punir*, onde seu sentido aparece mais claramente. Citemos essas passagens: “O objetivo deste livro: uma história correlata da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário em que o poder de punir se apóia, recebe suas justificações e suas regras, entende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade”; “A história desta ‘microfísica’ do poder punitivo seria então uma genealogia da ‘alma’ moderna ou uma peça para uma genealogia da ‘alma’ moderna”; “É possível fazer a genealogia da moral moderna a partir de uma história política dos corpos?”³⁵ Foucault também utiliza essa terminologia em *A vontade de saber* e em alguns cursos do Collège de France.³⁶ Em geral, o que notamos no modo como esse termo é empregado é a idéia de que a questão central das novas pesquisas é o poder e sua importância para a constituição dos saberes. A mutação essencial assinalada por livros como *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade*, foi a introdução da questão do poder como instrumento de

análise capaz de explicar a produção dos saberes. A genealogia é uma análise histórica das condições políticas de possibilidade dos discursos. Nesse momento, como veremos, muda também de modo radical o tipo de questão metodológica colocado por Foucault. Pois, não se tratando mais de justificar a especificidade da história arqueológica, momento em que as questões do conceito, da descontinuidade e da normatividade apareciam em primeiro plano, desaparece todo posicionamento em relação à história epistemológica. Na época em que escreveu *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, a questão metodológica dizia respeito sobretudo ao poder e sua relação com o saber. Vejamos quais são os princípios básicos dessa genealogia do poder.

Uma coisa é clara nas análises genealógicas do poder: elas produzem um importante deslocamento com relação à ciência e à filosofia políticas, que privilegiam em suas investigações sobre o poder a questão do Estado. Estudando a formação histórica das sociedades capitalistas, através de pesquisas precisas e minuciosas sobre o nascimento da instituição carcerária e a constituição do dispositivo de sexualidade, Foucault, a partir de uma evidência fornecida pelo próprio material de pesquisa, viu delinear-se claramente uma não-sinonímia entre Estado e poder. O que de modo algum é inteiramente novo ou inusitado. Quando revemos suas pesquisas anteriores sob essa perspectiva, principalmente a *História da loucura*, não será indiscutível que aquilo que poderíamos chamar de condições de possibilidades políticas de saberes específicos, como a medicina ou a psiquiatria, podem ser encontradas, não por uma relação direta com o Estado, considerado como um aparelho central e exclusivo de poder, mas por uma articulação com poderes locais, específicos, circunscritos a uma pequena área de ação, que Foucault analisava em termos de instituição? Com a análise genealógica, essa questão não só foi explicitada com maior clareza, mas formulada de modo mais minucioso e sistemático. O que aparece então claramente é a existência de formas de exercício do poder diferentes do Estado, a ele articuladas de maneiras variadas e indispensáveis inclusive à eficácia de sua ação.

Essa atenção a um tipo específico de poder deu-se através de uma distinção entre uma situação central ou periférica e um nível macro ou micro que, mesmo utilizando uma terminologia espacial que não parece dar conta inteiramente da novidade que a análise contém, facilita a compreensão da tese. Ela visa a mostrar a diferença entre as grandes

transformações do sistema estatal, as mudanças de regime político no nível dos mecanismos gerais e dos efeitos de conjunto e a mecânica de poder que se expande por toda a sociedade, assumindo as formas mais regionais e concretas, investindo em instituições, tomando corpo em técnicas de dominação. Poder esse que intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos — o seu corpo —, e se situa no nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana, e por isso pode ser caracterizado como micropoder ou subpoder. O que Foucault chama de “microfísica do poder”³⁷ significa um deslocamento tanto do espaço da análise quanto do nível em que esta se efetua. Dois aspectos intimamente ligados: a consideração do poder em suas extremidades, a atenção a suas formas locais, a seus últimos lineamentos tem como correlato a investigação dos procedimentos técnicos de poder que realizam um controle detalhado, minucioso do corpo — gestos, atitudes, comportamentos, hábitos, discursos.

Realidades distintas, mecanismos heterogêneos, os dois tipos específicos de poder se articulam e obedecem a um sistema de subordinação que não pode ser compreendido sem se levar em consideração a situação concreta e o tipo singular de intervenção. O importante é que as análises indicaram claramente que os poderes periféricos e moleculares não foram confiscados e absorvidos pelo aparelho de Estado, nem, se nasceram fora dele, foram inevitavelmente reduzidos a uma forma ou manifestação do aparelho central. Os poderes são exercidos em níveis variados e em pontos diferentes da rede social, e nesse complexo os micropoderes existem integrados ou não ao Estado, distinção que não foi muito relevante ou decisiva para a orientação das análises.

Essa relativa independência ou autonomia da periferia com relação ao centro significa que as transformações no nível capilar, minúsculo, do poder não estão necessariamente ligadas às mudanças ocorridas no âmbito do Estado. Isso pode acontecer ou não, e não pode ser postulado aprioristicamente. Sem dúvida, Foucault salientou a importância da Revolução Francesa na criação ou transformação de saberes e poderes que dizem respeito à medicina, à psiquiatria ou ao sistema penal. Mas nunca fez dessas análises concretas uma regra de método. A razão é que o aparelho de Estado é um instrumento específico de um sistema de poderes que não se encontra unicamente nele localizado, mas o ultrapassa e complementa. Isto inclusive aponta para uma consequência política contida em suas análises,

que, evidentemente, não têm apenas como objetivo dissecar, esquadrihar teoricamente as relações de poder, mas servir como instrumento de luta, articulado com outros instrumentos, contra essas mesmas relações de poder. É que nem o controle nem a destruição do aparelho de Estado são suficientes, como muitas vezes se pensa, para fazer desaparecer ou transformar, em suas características fundamentais, a rede de poderes que vigora em uma sociedade.

Do ponto de vista metodológico, uma das principais precauções de Foucault é procurar dar conta desse nível molecular de exercício do poder sem partir do centro para a periferia, do macro para o micro. Tipo de análise que ele próprio chama de descendente³⁸, no sentido de que deduziria o poder partindo do Estado e, procurando ver até onde ele se prolonga nos escalões mais baixos da sociedade, penetra e se reproduz em seus elementos mais atomizados. É verdade que livros como *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, além de entrevistas, artigos ou cursos desse período, não refletem explicitamente sobre o Estado e seus aparelhos, como fazem em relação aos poderes mais diretamente ligados aos objetos de suas pesquisas. Não se trata, porém, de minimizar o papel do Estado nas relações de poder existentes em determinada sociedade. O que Foucault pretende é se insurgir contra a idéia de que o Estado seria o órgão único de poder, ou de que a rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado, um simples prolongamento de seu modo de ação, o que significaria destruir a especificidade dos poderes que a análise pretende focalizar.

Daí a necessidade de utilizar um procedimento inverso: partir da especificidade da questão colocada — a dos mecanismos e técnicas infinitesimais de poder que estão intimamente relacionados à produção de determinados saberes sobre o criminoso, a sexualidade, a doença, a loucura etc. — e analisar como esses micropoderes, que possuem tecnologia e história específicas, se relacionam com o nível mais geral do poder constituído pelo aparelho de Estado. A análise ascendente que Foucault propõe e realiza estuda o poder não como uma dominação global e centralizada que se difundiria e repercutiria nos outros setores da vida social de modo homogêneo, mas como tendo existência própria e formas específicas no nível mais elementar. O Estado não é o ponto de partida necessário, o foco absoluto que estaria na origem de todo tipo de poder social, e de que também se deveria partir para explicar a constituição dos saberes nas sociedades capitalistas. Foi muitas vezes fora dele que se

instituíram as relações de poder, essenciais para situar a genealogia dos saberes modernos, que, com tecnologias próprias e relativamente autônomas, foram utilizadas e transformadas pelas formas de dominação do aparelho de Estado.

Quando Foucault foi levado a distinguir no poder uma situação central e periférica e um nível macro e micro de exercício, o que pretendeu foi detectar a existência e explicitar as características de relações de poder que se diferenciam do Estado e seus aparelhos. Mas isso não significa querer situar o poder em outro lugar que não o Estado, como sugere a palavra periferia. O interessante da análise é sugerir que os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, em relação ao qual não existe exterior possível. Daí a importante e polêmica idéia de que o poder não é algo que se detém como uma coisa, uma propriedade, que se possui ou não.³⁹ Não existe de um lado os que detêm o poder e de outro os que se encontram alijados dele. Rigorosamente falando, o poder não existe; existem práticas ou relações de poder. O que significa dizer que poder é algo que se exerce, que funciona. E funciona como uma maquinaria, como uma máquina social que não está situada em um lugar privilegiado ou exclusivo, mas se dissemina por toda a estrutura social. Não é um objeto, uma coisa, mas uma relação. E esse caráter relacional do poder implica que as próprias lutas contra seu exercício não podem ser travadas de fora, de outro lugar, do exterior, pois nada está isento de poder. Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder, teia que se estende por toda a sociedade e da qual ninguém pode escapar: ele está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de força. E como onde há poder há resistência, não existe propriamente o lugar da resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social.⁴⁰ Foucault rejeita, portanto, uma concepção do poder inspirada pelo modelo econômico, que o considera como mercadoria. E se um modelo pode ser elucidativo de sua realidade, é na guerra que ele pode ser encontrado.⁴¹ Ele é luta, confronto, relação de força, situação estratégica. Não é um lugar que se ocupa, nem um objeto que se possui. Ele se exerce, se disputa. E não é uma relação unívoca, unilateral; nessa disputa ou se ganha ou se perde. Isso com relação à situação do poder na sociedade.

Mas a análise se completa pela investigação de seu modo de ação, o que leva a genealogia a desenvolver uma concepção não-jurídica do poder, segundo a qual é impossível entendê-lo se for definido como um fenômeno que diz respeito fundamentalmente à lei ou à repressão. De modo geral, Foucault faz referência a dois tipos de teoria.⁴² Por um lado, as teorias que têm origem nos filósofos do século XVIII que definem o poder como direito originário que se cede, se aliena para constituir a soberania e tem como instrumento privilegiado o contrato; teorias que, em nome do sistema jurídico, criticarão o arbítrio real, os excessos, os abusos de poder, formulando a exigência de que o poder se exerça como direito, na forma da legalidade. Por outro lado, as teorias que, radicalizando a crítica ao abuso do poder, criticam não apenas o poder por transgredir o direito, mas o próprio direito, por ser um modo de legalizar o exercício da violência, e o Estado, órgão cujo papel é realizar a repressão. Assim é também na ótica do direito que se elaboram essas teorias, na medida em que o poder é concebido como violência legalizada.

A idéia básica de Foucault é que as relações de poder não dizem respeito fundamentalmente ao direito, nem à violência; nem são basicamente contratuais nem unicamente repressivas. Ninguém desconhece, por exemplo, que a difícil questão da repressão está sempre polemicamente presente em *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, livros que estão constantemente querendo demonstrar que é falso definir o poder como algo que diz “não”, impõe limites, castiga. A uma concepção negativa que identifica o poder com o Estado e o considera essencialmente como aparelho repressivo, no sentido de que seu modo básico de intervenção sobre os cidadãos se daria em forma de violência, coerção, opressão, Foucault opõe uma concepção positiva que pretende dissociar os termos dominação e repressão. O que suas análises quiseram mostrar é que a dominação capitalista não conseguiria se manter se fosse exclusivamente baseada na repressão.

Sabemos que não existe em Foucault, nesse período, uma pesquisa específica a respeito da ação do Estado nas sociedades modernas. Mas o que a consideração dos micropoderes mostra, em todo caso, é que o aspecto negativo do poder — sua força destrutiva — não é tudo e talvez não seja o mais fundamental, ou que, ao menos, é preciso refletir sobre seu lado positivo, isto é, produtivo, transformador: “É preciso parar de sempre descrever os efeitos do poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ele

‘reprime’, ele ‘recalca’, ele ‘censura’, ele ‘abstrai’, ele ‘mascara’, ele ‘esconde’. De fato, o poder produz; ele produz real; produz domínios de objeto e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter dizem respeito a essa produção.”⁴³ O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma “positividade”. E é justamente esse aspecto que explica o fato de ele ter como alvo o corpo humano, não para supliciá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo. Não se explica inteiramente o poder quando se procura caracterizá-lo por sua função repressiva. Pois o seu objetivo básico não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: aumento do efeito de seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contrapoder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente. Portanto, aumentar a utilidade econômica e diminuir os perigos políticos; aumentar a força econômica e diminuir a força política.⁴⁴

Mas é preciso observar que as análises de Foucault sobre o poder fazem parte de investigações históricas delimitadas, circunscritas, com objetos bem demarcados. Por isso, embora às vezes suas afirmações tenham uma ambição englobante, inclusive pelo tom não raro provocativo e polêmico que as caracteriza, é importante não perder de vista que se trata de análises particularizadas, que não podem e não devem ser aplicadas indistintamente a novos objetos, fazendo-lhes assumir uma postura metodológica que lhes daria universalidade. Se Foucault começou a formular explicitamente a questão do poder foi em resposta a questões levantadas pela pesquisa que realizava sobre a história da penalidade, quando apareceu para ele o problema de uma relação específica de poder sobre os indivíduos enclausurados que incidia sobre seus corpos e utilizava uma tecnologia própria de controle.⁴⁵ E essa tecnologia não era exclusiva da prisão; encontrava-se também em outras instituições como o hospital, a caserna, a escola, a fábrica, como indicava o texto mais explícito sobre o assunto, o *Panopticon*, de Jeremy Bentham.

Foi esse tipo específico de poder que Foucault chamou de “disciplina” ou “poder disciplinar”.⁴⁶ É importante notar que a disciplina nem é um aparelho de Estado, nem uma instituição: ela funciona como uma rede que os atravessa sem se limitar a suas fronteiras;⁴⁷ é uma técnica, um dispositivo, um mecanismo, um instrumento de poder; são “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade”;⁴⁸ é o diagrama de um poder que não atua do exterior, mas trabalha o corpo dos homens, manipula seus elementos, produz seu comportamento, enfim, fabrica o tipo de homem necessário ao funcionamento e manutenção da sociedade industrial, capitalista. Ligada à explosão demográfica do século XVIII e ao crescimento do aparelho de produção, a dominação política do corpo que ela realiza responde à necessidade de sua utilização racional, intensa, máxima, em termos econômicos. Mas, por outro lado — e isso é um aspecto bastante importante da análise —, o corpo só se torna força de trabalho quando trabalhado pelo sistema político de dominação característico do poder disciplinar.

Eis suas características mais importantes. Em primeiro lugar, a disciplina é um tipo de organização do espaço. É uma técnica de distribuição dos indivíduos através da inserção dos corpos em um espaço individualizado, classificatório, combinatório. Isola em um espaço fechado, esquadrinhado, hierarquizado, capaz de desempenhar funções diferentes segundo o objetivo específico que dele se exige. Mas, como as relações de poder disciplinar não precisam necessariamente de espaço fechado para se realizar, essa é sua característica menos importante. Em segundo lugar, e mais fundamentalmente, a disciplina é um controle do tempo. Isto é, estabelece uma sujeição do corpo ao tempo, com o objetivo de produzir o máximo de rapidez e o máximo de eficácia. Neste sentido, não é o resultado da ação que lhe interessa, mas seu desenvolvimento. E esse controle minucioso das operações do corpo, ela o realiza através da elaboração temporal do ato, da correlação de um gesto específico com o corpo que o produz e, finalmente, pela articulação do corpo com o objeto a ser manipulado. Em terceiro lugar, a vigilância é um de seus principais instrumentos de controle. Não uma vigilância que reconhecidamente se exerceria de modo fragmentar e descontínuo; mas que é ou precisa ser vista pelos indivíduos que a ela estão expostos como contínua, perpétua, permanente; que não tenha limites, penetre nos lugares mais recônditos, esteja presente em toda a extensão do

espaço. “Indiscrição” com respeito a quem ela se exerce que tem como correlato a maior “discrção” possível da parte de quem a exerce. Olhar invisível — como o do *Panopticon* de Bentham, que permite ver tudo permanentemente sem ser visto — que deve impregnar quem é vigiado, de tal modo que este adquira de si mesmo a visão de quem o olha. Finalmente, a disciplina implica um registro contínuo de conhecimentos. Ao mesmo tempo que exerce um poder, produz um saber. O olhar que observa para controlar não é o mesmo que extrai, anota e transfere as informações para os pontos mais altos da hierarquia de poder?

Essas características do poder disciplinar são aspectos inter-relacionados. Assim, por exemplo, quando a medicina, com a psiquiatria, inicia um controle do louco, ela cria o hospício, ou hospital psiquiátrico, como um espaço específico; institui a utilização ordenada e controlada do tempo, que deve ser empregado sobretudo no trabalho, desde o século XIX considerado o meio terapêutico fundamental; monta um esquema de vigilância total que, se não está inscrito na organização espacial do hospício, se baseia em uma “pirâmide de olhares” formada por médicos, enfermeiros, serventes; extrai da própria prática os ensinamentos capazes de aprimorar seu exercício terapêutico.⁴⁹ Mas, além de serem inter-relacionadas, umas servindo de ponto de apoio às outras, essas técnicas se adaptam às necessidades específicas de diversas instituições que, cada uma à sua maneira, realizam um objetivo similar, quando consideradas do ponto de vista político.

Vimos seus objetivos do ponto de vista tanto econômico quanto político: tornar o homem “útil e dócil”. E pelo que mostrou a análise das instituições disciplinares, realizada em *Vigiar e punir*, ou das relações de poder ainda mais sutis, móveis e dispersas no campo social existente nos dispositivos de sexualidade, realizada em *A vontade de saber*, essas técnicas não podem, rigorosamente falando, ser chamadas de repressivas, sem que se confundam os meios específicos de ação dos poderes nas sociedades capitalistas.

A grande importância estratégica que as relações disciplinares de poder desempenham nas sociedades modernas desde o século XIX vem justamente do fato de elas não serem negativas, mas positivas, quando tiramos desses termos qualquer juízo de valor moral e pensamos unicamente na tecnologia política empregada. E então surge uma das teses fundamentais da genealogia: o poder é produtor de individualidade. O indivíduo é uma produção do poder e do saber.

Que significa essa tese, à primeira vista absurda, de que o indivíduo é um efeito do poder? Compreendê-la é penetrar no âmago da questão da disciplina. As análises genealógicas não discerniram o indivíduo como um elemento existindo em continuidade nos vários períodos históricos, como uma espécie de matéria inerte anterior e exterior às relações de poder que seria por elas atingido, submetido e finalmente destruído. Tornou-se um hábito explicar o poder capitalista como algo que descaracteriza, massifica; o que implica a existência anterior de algo como uma individualidade com características, desejos, comportamentos, hábitos, necessidades, que seria investida pelo poder e sufocada, dominada, impedida de se expressar.

Para Foucault, não foi isso o que aconteceu. Atuando sobre uma massa confusa, desordenada e desordeira, o esquadramento disciplinar faz nascer uma multiplicidade ordenada no seio da qual o indivíduo emerge como alvo de poder. O nascimento da prisão, por exemplo, em fins do século XVIII, não representou uma massificação com relação ao modo como anteriormente se era encarcerado. O isolamento celular — total ou parcial — é que foi a grande inovação dos projetos e das realizações de sistemas penitenciários. O nascimento do hospício também não destruiu a especificidade da loucura. Antes de Pinel e Esquirol é que a loucura era um subconjunto de uma população mais vasta, uma região de um fenômeno não só mais amplo e englobante, mas que lhe determina a configuração como desrazão. É o hospício que produz o louco como doente mental, personagem individualizado a partir da instauração de relações disciplinares de poder. Em suma, o poder disciplinar não destrói o indivíduo; ao contrário, o fabrica. O indivíduo não é o outro do poder, que seria anulado por ele; é um de seus efeitos mais importantes.

Essa análise, porém, é histórica e específica. Não é, certamente, todo poder que individualiza, mas um tipo específico que, seguindo uma denominação que aparece freqüentemente em médicos, psiquiatras, militares, políticos etc., do século XIX, Foucault intitulou disciplina. Além disso, esse poder é característico de uma época, de uma forma específica de dominação. A existência de um tipo de poder que pretende instaurar uma dissimetria entre os termos de sua relação, no sentido de que se exerce o mais possível anonimamente e deve ser sofrido individualmente é, segundo Foucault, uma das grandes diferenças entre a sociedade em que vivemos e as sociedades que a precederam. Enquanto em uma sociedade como a medieval “a individualização é máxima do lado em que se exerce a

soberania e nas regiões superiores do poder ..., em um regime disciplinar a individualização, em contrapartida, é ‘descendente’: à medida que o poder se torna mais anônimo e funcional, aqueles sobre quem ele se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados; e isso por vigilâncias mais do que por cerimônias, por observações mais do que por narrativas comemorativas, por medidas comparativas, que têm a ‘norma’ como referência, e não por genealogias que apresentam os ancestrais como pontos de referência; por ‘separações’ mais do que por proezas.”⁵⁰

O adestramento do corpo, o aprendizado do gesto, a regulação do comportamento, a normalização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história a figura singular, individualizada do homem como produção do poder. Mas também, e ao mesmo tempo, como objeto de saber. Das técnicas disciplinares, que são técnicas de individualização, nasce um tipo específico de saber: as ciências do homem.

A constituição histórica das ciências do homem é uma questão central das investigações de Foucault. Vimos como ela aparece e é estudada, em seus primeiros livros, na perspectiva de uma arqueologia dos saberes. Mas ela é retomada e transformada pelo projeto genealógico. Agora, o objetivo principal é explicitar, aquém do nível dos conceitos, dos objetos teóricos e dos métodos, não propriamente como — objeto das análises arqueológicas — mas por que as ciências do homem apareceram.

Uma grande novidade dessa pesquisa foi não procurar as condições de possibilidade históricas das ciências do homem nas relações de produção, na infra-estrutura material, situando-as como uma resultante superestrutural, um epifenômeno, um efeito ideológico.⁵¹ A questão não foi relacionar o saber — considerado como idéia, pensamento, fenômeno de consciência — diretamente com a economia, situando a consciência dos homens como reflexo e expressão das condições econômicas. O que fez a genealogia foi considerar o saber — compreendido como materialidade, prática, acontecimento — como peça de um dispositivo político que, como tal, se articula com a estrutura econômica. Ou, mais especificamente, a questão da genealogia foi a de como se formaram domínios de saber a partir de práticas políticas disciplinares.⁵²

Outra importante novidade dessas investigações foi não considerar pertinente para as análises a distinção entre ciência e ideologia. Foi a opção

de não estabelecer ou procurar critérios de demarcação entre uma e outra que fez Foucault situar a arqueologia, no final de sua trajetória, como uma história do saber. O objetivo da genealogia foi neutralizar a idéia que faz da ciência um conhecimento em que o sujeito vence as limitações de suas condições particulares de existência instalando-se na neutralidade objetiva do universal e da ideologia um conhecimento em que o sujeito tem sua relação com a verdade perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência. Todo conhecimento, seja ele científico ou ideológico, só pode existir a partir de condições políticas que são a base para que se formem tanto o sujeito quanto os domínios do saber. A investigação do saber não deve remeter a um sujeito de conhecimento que seria sua origem, mas a relações de poder que lhe constituem. Não há saber neutro. Todo saber é político. E isso não porque cai nas malhas do Estado e é apropriado por esse Estado, que dele se serve como instrumento de dominação, desvirtuando seu núcleo essencial de racionalidade, mas porque todo saber tem sua gênese em relações de poder.

O fundamental da análise é que saber e poder se implicam mutuamente: não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, e, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício do poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber. Assim, o hospital não é apenas local de cura, “máquina de curar”, mas também instrumento de produção, acúmulo e transmissão do saber. Do mesmo modo, a escola está na origem da pedagogia, a prisão da criminalidade, o hospício da psiquiatria. E, em contrapartida, todo saber assegura o exercício de um poder. Cada vez mais se impõe a necessidade de o poder se tornar competente: vivemos cada vez mais sob o domínio do perito. Mais especificamente, a partir do século XIX todo agente do poder vai ser um agente de constituição de saber, devendo enviar, aos que lhe delegaram poder, um determinado saber correlativo do poder que exerce. É assim que se forma um saber experimental ou observacional. Mas a relação ainda é mais intrínseca: é o saber como tal que se encontra dotado estatutariamente, institucionalmente, de determinado poder. O saber funciona na sociedade dotado de poder. É como saber que tem poder.⁵³

Esses são, *grosso modo*, alguns princípios da genealogia dos poderes realizada por Michel Foucault nos anos 70 em livros como *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*.^f Penso, porém, ter insistido suficientemente no caráter hipotético, específico e transformável tanto das análises arqueológicas quanto das análises genealógicas para que não se tomem essas investigações como uma palavra final, um caminho definitivo, um método universal.

E, de fato, a análise genealógica encontrou novos rumos, quando Foucault abandonou — mas seria melhor dizer complementou — essa genealogia da sociedade disciplinar, já no último capítulo de *A vontade de saber*. Pois, com o correr da pesquisa, ele descobriu que os dispositivos de sexualidade não são apenas do tipo disciplinar, isto é, não atuam unicamente para formar e transformar o indivíduo pelo controle do tempo, do espaço, da atividade e pela utilização de instrumentos como a vigilância e o exame. Além de constituírem uma “anátomo-política do corpo humano”, centrada no corpo considerado como máquina, eles também se realizam por uma “biopolítica da população”, pela regulação das populações, por um “biopoder” que age sobre a espécie humana, sobre o corpo como espécie, com o objetivo de assegurar sua existência. Questões como as do nascimento e da mortalidade, do nível de vida, da duração da vida estão ligadas não apenas a um poder disciplinar, mas a um tipo de poder que se exerce no âmbito da espécie, da população, com o objetivo de gerir a vida do corpo social. O que não significa que as estratégias e táticas de poder substituam o indivíduo pela população. A posição de Foucault é que, mais ou menos na mesma época, cada um foi alvo de mecanismos heterogêneos, mas complementares, que os instituíram como objeto de saber e de poder. Neste sentido, se as ciências do homem têm como condição de possibilidade política a disciplina, as “regulações da população”, os “dispositivos de segurança” estão na origem de ciências sociais como a estatística, a demografia, a economia, a geografia etc.^g

Depois de *A vontade de saber*, o pensamento de Foucault segue duas direções principais, que podem ser definidas como uma genealogia do “governo de si” e do “governo dos outros”, para empregar os termos dos títulos de seus últimos cursos no Collège de France.

Por um lado, o estudo da gestão dos indivíduos e das populações, que desponta em *A vontade de saber*, mas ainda é realizado em termos de relações ou de técnicas de poder, se desenvolve a partir de 1977 como

estudo do governo dos homens, da arte de governar. E talvez os documentos que melhor permitam compreender essa pesquisa em sua globalidade sejam as conferências realizadas na Universidade de Stanford, em outubro de 1979, “‘Omnes et singulatim’: para uma crítica da razão política”, onde a questão do governo considerado como um conjunto de procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens se apresenta de dois modos: como poder pastoral e como razão de Estado. E, a respeito dos dois aspectos dessa análise que ficou dispersa e inacabada, enquanto o curso do Collège de France “Segurança, território e população” (1977-78) e a conferência “A tecnologia política dos indivíduos” feita em 1882 na Universidade de Vermont, constituem uma boa introdução ao tema da razão de Estado, o curso de 1979-80 do Collège, intitulado “Do governo dos vivos”, é esclarecedor dos procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens no poder pastoral.⁵⁴

O poder pastoral, inexistente entre os gregos e os romanos, é um poder de origem religiosa. É introduzido em Roma pelo cristianismo primitivo, desenvolve-se na Idade Média e principalmente no século XVI, com a Reforma e a Contra-Reforma, vigorando até a segunda metade do século XVIII. Ele se caracteriza pelo projeto de dirigir os homens, nos detalhes de sua vida, do nascimento até a morte, para obrigá-los a um comportamento capaz de levá-los à salvação. Foi com o cristianismo que nasceu a idéia de considerar os homens em geral como um rebanho obediente e alguns homens em particular como pastores, isto é, com a missão de velar pela salvação de todos, encarregando-se da totalidade de suas vidas de maneira contínua e permanente, exigindo obediência incondicional. Trata-se, portanto, de um poder que não se exerce sobre um território, mas sobre uma multiplicidade de indivíduos, velando por cada um deles em particular. E Foucault se dedica a mostrar como esse poder se exerce sobre o indivíduo com o objetivo de conhecimento exaustivo de sua interioridade, da produção de sua verdade subjetiva, através das técnicas da confissão, do exame de consciência, da direção espiritual.

O outro tipo de gestão dos indivíduos e das populações estudado por Foucault nessa época foi a racionalidade de uma arte de governar voltada para o Estado, a racionalidade política moderna que se desenvolveu nos séculos XVII e XVIII, mais precisamente, o tipo de racionalidade política produzido pelo Estado moderno. Foi, portanto, nesse momento que a questão do Estado, até então não tematizada diretamente, adquiriu grande

importância para a genealogia. Pois só então aparece nos estudos de Foucault o projeto de explicar a gênese do Estado a partir das práticas de governo que têm na população seu objeto, na economia seu saber mais importante e nos dispositivos de segurança seus mecanismos básicos.⁵⁵ Essa emergência de uma “governamentalidade” política moderna, ou de uma racionalidade própria da arte moderna de governar, se manifesta através da doutrina da “razão de Estado”, de uma nova razão governamental no sentido de um governo racional capaz de conhecer e aumentar a potência do Estado. E nesse projeto biopolítico de gestão das forças estatais visando a sua intensificação, Foucault privilegia uma nova tecnologia de poder ou, mais precisamente, uma tecnologia governamental: a “polícia” considerada no século XVIII um conjunto de técnicas de governo próprias da administração do Estado.

Por outro lado, correlacionado ao estudo do governo de uns sobre os outros, a pesquisa genealógica de Foucault centrou-se no governo de si, apresentada em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, livros de 1984 que deixam transparecer profunda serenidade diante da proximidade da morte. O interesse de Foucault pelo governo de si já é manifestado na “Mesa redonda de 20 de março de 1978”, quando ele diz: “Meu problema é saber como os homens se governam (a si próprios e aos outros) através da produção de verdade... .”⁵⁶ Mas é a partir de 1980, como atesta o curso do Collège de France “Subjetividade e verdade”, que o tema começa a adquirir importância em seus estudos. A introdução de um novo tema é assinalada claramente quando ele escreve no início do resumo desse curso do ano letivo 1980-81: “Com o título geral de ‘subjetividade e verdade’, inicia-se uma pesquisa sobre os modos instituídos do conhecimento de si e sobre a sua história...” É nesse momento que ele privilegia em suas análises as “técnicas de si” pelas quais os indivíduos se constituem como sujeito moral, na prática pagã e no cristianismo primitivo, na filosofia antiga e no ascetismo cristão.

Quando estabelece as técnicas de si como fio condutor da pesquisa sobre o governo de si, Foucault está pensando, de modo geral, em procedimentos encarregados de fixar a identidade dos indivíduos em função de determinados fins, graças ao domínio de si e ao conhecimento de si. A conferência de 1981 “Sexualidade e solidão”, cuja primeira versão é de setembro de 1980 — sendo assim um dos primeiros textos a abordar o novo tema pela correlação entre sexualidade, subjetividade e verdade —, as

define como técnicas que “permitem aos indivíduos efetuar, por si próprios, um determinado número de operações sobre seus corpos, suas almas, seus pensamentos, suas condutas de modo a produzir em si próprios uma transformação, uma modificação, e atingir um determinado estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural”⁵⁷. E *O uso dos prazeres*, identificando técnicas de si e “artes da existência”, as define como “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não apenas se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos critérios de estilo”⁵⁸.

Assim, seguindo um caminho diferente do explorado em *A vontade de saber*, uma importante inflexão na análise levará Foucault a duas modificações: em primeiro lugar, a deslocar a análise do poder normalizador e da sujeição para os modos de subjetivação, em que o sujeito se constitui a partir de práticas que permitem ao indivíduo estabelecer uma determinada relação consigo; em segundo lugar, a recuar no tempo e concentrar sua atenção não só na importância que tem a sexualidade para os modernos, como também a “carne” para os cristãos e os *aphrodisia* para os gregos. Pois, percebendo que a genealogia do homem de desejo — objetivo principal de sua pesquisa sobre a sexualidade desde o primeiro projeto —, que pretende investigar “de que maneira os indivíduos foram levados a exercer, sobre si próprios e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo”⁵⁹, só poderá ser efetivamente realizada em contraponto com o cristianismo primitivo, o estoicismo tardio e o pensamento grego clássico, Foucault encontrará o tema que orientará sua *História da sexualidade* a partir de então: os modos de relação consigo.

Daí seu interesse pelo tema que teria dominado a reflexão moral, desde o *Alcibíades* de Platão até se transformar em uma verdadeira cultura de si com Sêneca, Plutarco, Epiteto, Marco Aurélio: a prática de si, o cuidado de si, o domínio de si, a elaboração de si, o governo de si.⁶⁰ Governo de si, condição do governo do outro, que o cristianismo influiu em direção da hermenêutica de si e da decifração de si próprio como sujeito de desejo. E, a esse respeito, uma das idéias mais interessantes dessa genealogia dos modos de subjetivação é a hipótese de que, entre o século IV a.C. até o século II de nossa era, os gregos e depois os romanos formularam uma estética da existência, no sentido de uma arte de viver entendida como cuidado de si, de uma elaboração da própria vida como uma obra de arte, da

injunção de um governo da própria vida que tinha por objetivo lhe dar a forma mais bela possível.

Infelizmente essas pesquisas sobre o governo de si e o governo dos outros, que ocuparam o pensamento de Foucault nos últimos anos de sua vida, ficaram inconclusas. E, sendo a investigação de alguém que, pondo sempre em questão as evidências, escrevia para ser diferente do que era e modificar o que pensara, é impossível apontar em que direção ela seguiria.

^a Sabemos que um livro sobre os “problemas de método” levantados pela história arqueológica já havia sido prometido no prefácio de *As palavras e as coisas*. Entretanto, é importante não esquecer que *A arqueologia do saber* tem origem em dois textos escritos em 1968 — *Resposta a uma questão* e *Resposta ao Círculo de Epistemologia (D.E., I)* — que são respostas a questões efetivamente formuladas a Foucault por professores e alunos da École Normale Supérieure de Paris e leitores da revista *Esprit*. Cf. *L’Archeologie du savoir*, p.27 (citarei como *A.S.*).

^b Tratando-se desses dois livros, nos parece inteiramente fundada a distinção entre epistemologia e arqueologia a partir da diferença entre ciência e pré-ciência tal como estabelecia Michel Serres em seu texto sobre *História da loucura*. “Uma ciência que atingiu a maturidade é uma ciência que consumiu completamente a ruptura entre seu estado arcaico e seu estado atual. A história das ciências poderia então se reduzir à exploração do intervalo que as separa deste ponto preciso de ruptura de recorrência, no que diz respeito à explicação genética. Este ponto é facilmente determinável a partir do momento em que a linguagem utilizada neste intervalo torna incompreensível as tentativas anteriores. Além deste ponto, trata-se de *arqueologia*.” “Géométrie de l’incommunicable: la folie” in *Hermès ou la communication*, p.189. Essa idéia de que “a arqueologia descreve disciplinas que não são efetivamente ciências enquanto a epistemologia descreveria ciências que puderam se formar a partir (ou a despeito) das disciplinas existentes”, que acredito ser a de Foucault nessa época, é criticada em *L’Archeologie du savoir*; cf. p.232-4.

^c A análise de duas investigações epistemológicas fortemente marcadas pelo projeto de Bachelard e Canguilhem — a de Louis Althusser com relação ao marxismo, tal como é realizada em *Pour Marx e Lire le Capital* e a de Pierre Bourdieu com relação à sociologia, tal como é realizada em *Le métier de sociologue* — certamente confirmaria esta hipótese.

^d É verdade que esta inegável ambição de totalidade do livro — tão criticada — é compensada por uma análise detalhada de saberes específicos, que converge em um sentido preciso: determinar a posição que ocupam as ciências humanas entre os saberes da modernidade. Aí reside a grande importância do livro e é nesta direção que a arqueologia seguirá sua trajetória, confirmando, aliás, uma característica bastante clara de suas primeiras pesquisas.

^e “... esta abordagem recorrente tem também e principalmente como justificação positiva o fato de que a recorrência da história da ciência é o *correlato* do aspecto inegavelmente

teleológico do conhecimento científico.” Suzanne Bachelard, op.cit., p.41.

^f Se prefiro caracterizar os estudos dessa época como uma genealogia do poder, e não do saber, é para assinalar que, embora o objetivo final das análises tenha continuado a ser a constituição dos saberes, Foucault deteve-se fundamentalmente na investigação dos poderes que lhe estão intrinsecamente ligados.

^g A respeito da relação entre a disciplina e a regulação consideradas como dois pólos do poder sobre a vida, cf. *V.S.*, p.182-91. É interessante observar que já em 1974, na conferência no Instituto de Medicina Social da Uerj intitulada “O nascimento da medicina social” (in *Microfísica do poder*), Foucault parte das concepções do corpo como realidade política e da medicina como estratégia biopolítica para expor a formação de três tipos de medicina social: a medicina de Estado alemã, a medicina urbana francesa e a medicina inglesa da força de trabalho.

Notas

A história epistemológica de Georges Canguilhem (p.14-47)

1. Cf. Canguilhem, “Le rôle de l’épistémologie dans l’historiographie scientifique contemporaine”, in *Ideologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie*, p.20.
2. Sobre o conceito de racionalismo regional, cf. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, cap.VII.
3. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, p.19.
4. *La formation du concept de reflexe aux XVII^{eme} et XVIII^{eme} siècles*. (Citarei como *Formation...*).
5. “L’Histoire des sciences dans l’oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard”, in *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, p.184 (Citarei como *Études...*).
6. “L’Objet de l’histoire des science”, in *Études...*, p.18. Cf. também *ibid.*, p.15.
7. *Ibid.*, p.12.
8. *Le rationalisme appliqué*, p.48.
9. *L’Activité rationaliste de la physique contemporaine*, p.86.
10. Cf. Canguilhem, “Galilée: la signification de l’oeuvre et la leçon de l’homme”, in *Études...*, p.46.
11. Cf. “Le rôle de l’épistémologie dans l’historiographie scientifique contemporaine”, in *Idéologie et rationalité*, p.21.
12. “Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard”, in *Études...*, p.200.
13. “L’Objet de l’histoire des sciences”, in *Études...*, p.19.
14. Cf., por exemplo, *Formation...*, p.38; *Études...*, p.9, 294, 360.
15. “L’Objet de l’histoire des sciences”, in *Études...*, p.17.
16. Cf. *Formation...*, p.3.
17. *Ibid.*, p.140.
18. *Ibid.*, p.148.
19. *Formation...*, p.101.
20. Cf. *Idéologie et rationalité*, p.81-99.
21. Cf. *Le normal et le pathologique*.
22. Cf. “Le vivant et son milieu”, in *La connaissance de la vie*, p.129-54.
23. “L’Histoire des sciences dans l’oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard”, in *Études...*, p.177.
24. Sobre o assunto, cf. também “Machine et organisme”, in *La connaissance de la vie*, p.114, 115.

25. Sobre as análises de Descartes e Willis, cf. *Formation...*, cap. II e III.
26. Cf. *Études...*, p.15. Fundamentalmente, como ele mesmo indica, Canguilhem retoma a crítica do externalismo feita por Koyré em “Perspective sur l’histoire des sciences”, in *Études d’histoire de la pensée scientifique*. Cf. sobretudo p.395-9.
27. Cf. sobre este ponto “L’Objet de l’histoire des sciences” in *Études...*, p.18.
28. Cf. *La connaissance de la vie*, p.106-10.
29. In *Études...*, p.376. É importante assinalar que “Du social au vital”, capítulo de *Le normal et le pathologique*, tem como objetivo distinguir a normalização da sociedade da normatividade propriamente biológica.
30. Bachelard, Gaston, *L’Activité rationaliste de la physique contemporaine*, p.24-5.
31. In *L’Engagement rationaliste*, p.138-9.
32. “Pathologie et physiologie de la thyroïde au XIX^{ème} siècle” in *Études...*, p.277.
33. *Formation...*, p.172.
34. “L’Objet de l’histoire des sciences”, in *Études...*, p.17-8.
35. *Ibid.*, p.20.
36. Cf. *La connaissance de la vie*, p.43-7.
37. “L’Actualité de l’histoire des sciences”, in loc. cit., p.140.
38. “La théorie cellulaire”, in *La connaissance de la vie*, p.44.
39. *Ibid.*, p.47. O conceito de obstáculo epistemológico será explicitado posteriormente.
40. “L’Objet de l’histoire des sciences”, in *Études...*, p.14.
41. Cf. *Formation...*, p.156. É importante observar que Canguilhem fala de sucessão de teorias e não de filiação de conceitos.
42. Cf. *Formation...*, p.156.
43. A reflexão de Canguilhem sobre a história epistemológica das ciências se encontra disseminada em todos os seus escritos, com exceção de *Le normal et le pathologique*, sua tese de medicina. Os textos que tratam explicitamente do problema são: “L’Objet de l’histoire des sciences”, “Le rôle de l’épistémologie dans l’historiographie scientifique contemporaine”, “Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?”. Pode-se acrescentar a esses, o artigo sobre Bachelard, “L’Histoire des sciences dans l’oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard”, na medida em que os princípios da epistemologia histórica de Bachelard, sobretudo quando expostos pelo próprio Canguilhem, constituem um bom documento para a análise desse epistemólogo que jamais criticou o método do mestre, mas, ao contrário, pretendeu aplicá-lo no domínio das ciências da vida.
44. Essas palavras de Jean Cavaillès (*Sur la logique et la théorie de la science*, p.78) são citadas por Canguilhem, que as faz suas. Cf. “Le rôle de l’épistémologie...”, in *Ideologie et rationalité*, p.24.
45. “L’Objet de l’histoire des sciences”, in *Études...*, p.21. A crítica do precursor se encontra nas p.20-3. Alexandre Koyré também critica a busca de precursores. Cf. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^{ème} siècle allemand*, p.77 (nota), p.120 (nota), *La révolution astronomique*, p.79 (nota 3).
46. Bachelard, *La formation de l’esprit scientifique*, p.239.

47. Bachelard, G., *Le rationalisme appliqué*, p.102.
48. Cf *La philosophie du non*, p.144; *Études...*, p.207.
49. Bachelard, G., *Le matérialisme rationnel*, p.104-5.
50. “Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard”, in *Études...*, p.196.
51. “Les concepts de ‘lutte pour l’existence’ et de ‘sélection naturelle’ en 1858: Charles Darwin et Alfred Russel Wallace”, in *Études...*, p.100-1. Curioso esse emprego do termo antecipação no sentido de pressentimento para caracterizar a abordagem continuista.
52. Cf. “Le rôle de l’épistémologie...”, in *Idéologie et rationalité*, p.25.
53. *Formation...*, p.117.
54. *Études...*, p.184.
55. *Ibid.*, p.235.
56. *Formation...*, p.131.
57. *Études...*, p.295-304.
58. *Ibid.*, p.295-6.
59. Cf. *ibid.*, p.296-8.
60. Cf. *ibid.*, p.301.
61. *Ibid.*, p.303, 304.
62. Cf. as “Définitions” propostas por M. Pécheux e E. Balibar in M. Fichant e M. Pécheux, *Sur l’histoire des sciences* p.8-12.
63. *Formation...*, p.74.
64. *Ibid.*, p.77.
65. *Ibid.*, p.72.
66. *Ibid.*, p.170.
67. *Ibid.*, p.70.
68. Sobre estas análises, cf. *ibid.*, p.159-67.
69. *Formation...*, p.161.
70. Cf. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, p.168-9.
71. *L’Activité rationaliste de la physique contemporaine*, p.24.
72. *La formation de l’esprit scientifique*, p.17.
73. A expressão é de Canguilhem in *Idéologie et rationalité*, p.13.
74. “L’Histoire des sciences dans l’oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard”, in *Études...*, p.178.
75. Cf., por exemplo, sobre este assunto, “L’Objet de l’histoire des sciences”, in *Études...*, p.12, 13; “L’Histoire des sciences...”, in *Études...*, p.179-80.
76. Bachelard, “L’Actualité de l’histoire des sciences”, in *loc.cit.*, p.146.
77. “L’Objet de l’histoire des sciences”, in *Études...*, p.11-2.
78. *Ibid.*, p.13.
79. É o próprio Canguilhem quem salienta a importância desses textos para a compreensão do conceito de história das ciências em Bachelard. Cf. “L’Historie des sciences dans l’oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard”, in *Études...*, p.181.

80. “L’Actualité de l’histoire des sciences”, in loc cit, p.142.
81. “L’Histoire des sciences dans l’oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard”, in *Études...*, p.178-9.
82. “A história das ciências é a história das derrotas do irracionalismo.” *L’Activité...*, p.27.
83. *Ibid.*, p.26.
84. Cf., por exemplo, *Études...*, p.182.
85. *Formation...*, p.41.
86. *Ibid.*, p.35-6.
87. *Ibid.*, p.51.
88. *Ibid.*, p.68.
89. *Ibid.*, p.77-8.
90. *Ibid.*, p.50.
91. Cf. a análise da constituição do histórico do reflexo, no último capítulo do livro.
92. *Formation...*, p.5-6. Cf. também, além da introdução, p.36-42, 46-8, p.155-9.
93. *Formation...*, p.166-7.

A história arqueológica de Michel Foucault

Uma arqueologia da percepção (p.51-85)

1. Sobre essas análises, cf. *Historie de la folie*, p.27-33 (citarei como *H.F.*).
2. Cf. *H.F.*, p.33-7.
3. Cf. *ibid.*, p.47-53.
4. *Ibid.*, p.46.
5. *Ibid.*, p.57.
6. *Ibid.*, p.60.
7. *Ibid.*, p.61.
8. *Ibid.*, p.66. Sobre a positividade do gesto de internação, cf. p.92-4, 96, 116.
9. *Ibid.*, p.117.
10. O estudo desses três domínios que constituem a população do mundo correcionário do Grande Enclausuramento é realizado em *H.F.*, parte 1, cap.III.
11. *H.F.*, p.131-2.
12. *Ibid.*, p.203.
13. Citado em *ibid.*, p.204.
14. Em *H.F.* o estudo da medicina classificatória se encontra entre as p.203-8. Essas análises, porém, serão retomadas e aprofundadas no primeiro capítulo de *Nascimento da clínica*. O estudo da história natural clássica, saber que serve de fundamento à medicina classificatória, é realizado em *As palavras e as coisas*, capítulo V.
15. Cf. *H.F.*, p.212-23.

16. Cf. *ibid.*, p.217-20.
17. Cf. *ibid.*, p.295-6.
18. *Ibid.*, p.221.
19. *Ibid.*, p.189.
20. *Ibid.*, p.203.
21. Cf., por exemplo, *ibid.*, p.269.
22. *Ibid.*, p.202.
23. Cf. *ibid.*, p.383.
24. Sobre a análise das “forças penetrantes”, cf. *ibid.*, p.385-91.
25. *Ibid.*, p.397.
26. *Ibid.*, p.400.
27. Cf. *ibid.*, p.418.
28. Cf. *ibid.*, p.418-21.
29. *Ibid.*, p.430.
30. *Ibid.*, p.432-5.
31. *Ibid.*, p.435-8.
32. Esta descrição se encontra entre as p.446-82 de *H.F.*
33. *Ibid.*, p.457.
34. *Ibid.*, p.463.
35. *Idem.*
36. *Ibid.*, p.469.
37. *Ibid.*, p.473-8.
38. Cf., sobre essas análises, *ibid.*, p.541-7.
39. *Ibid.*, p.541.
40. Sobre a análise dos procedimentos utilizados por Tuke e Pinel, cf. *ibid.*, p.501-30.
41. Esse prefácio foi retirado da 2ª edição do livro. Ele pode ser lido em *Dits et écrits I*, p.159-67 (citarei como *D.E.*).
42. *H.F.*, p.124. Curiosa a utilização da palavra arqueologia nesse sentido.
43. *Ibid.*, p.231-2.
44. *Ibid.*, p.174.
45. *Ibid.*, p.407.
46. *Ibid.*, prefácio da 1ª edição, *D.E.*, I, p.159-60.
47. *H.F.*, p.94.
48. *Ibid.*, prefácio da 1ª edição, *D.E.*, I, p.160.
49. A palavra *estrutura*, que desaparece com *As palavras e as coisas*, está freqüentemente presente em *História da loucura*. Eis algumas páginas em que ela pode ser encontrada: *H.F.*, p.190, 201, 203, 234, 341, 349, 364, 399, 415, 416 (nota), 446, 526, 531, 533, 541, 547 etc.
50. *H.F.*, p.446.
51. *Ibid.*, p.93.

52. Ibid., p.414.
53. Ibid., p.106.
54. Ibid., p.119.
55. Ibid., p.138-9, 445-6, 225, respectivamente.
56. *L'Archeologie du savoir*, p.64.
57. *H.F.*, p.189.
58. Cf. *ibid.*, p.40-1.
59. *Ibid.*, p.39-40.
60. *Ibid.*, p.176.

Uma arqueologia do olhar (p.87-109)

1. Citado in *Naissance de la clinique*, p.107 (citarei como *N.C.*).
2. Cf. *N.C.*, p.149.
3. Cf. *ibid.*, p.3-4.
4. Citado em *ibid.*, p.6.
5. Cf. *ibid.*, p.1.
6. *Ibid.*, p.8.
7. *Ibid.*, p.9.
8. Cf. *ibid.*, p.56. A apresentação das histórias da medicina que consideram a clínica dimensão positiva de todo saber médico que se opõe à teoria é feita nas p.53-6.
9. *Ibid.*, p.59. A análise da estrutura da protoclinica é feita nas p.58-62.
10. *Ibid.*, p.60.
11. *Ibid.*, p.88, 1ª edição. Há algumas diferenças, às vezes importantes, entre a 1ª e a 2ª edições; por isso, todas as vezes que citar uma frase da 1ª edição que tiver sido suprimida na 2ª indicarei a edição.
12. *Ibid.*, p.IX.
13. *Ibid.*, p.105.
14. Esta relação da clínica com seus modelos constituintes é estabelecida por *Nascimento da clínica* no cap.VI, que se intitula justamente “*Dos signos e dos casos*”.
15. *N.C.*, p.90.
16. Cf. *ibid.*, p.91.
17. Cf. *ibid.*, p.92-5.
18. *Ibid.*, p.95.
19. *Ibid.*, p.108.
20. “*Condillac, Essai sur l'origine des connaissances humaines (Oeuvres complètes, ano VI), T.I., p.262.*” [Nota do original.]
21. *Ibid.*, p.92.
22. *Ibid.*, p.97.
23. Cf. *ibid.*, p.98-105.

24. Ibid., p.116.
25. Cf. ibid., p.112-5.
26. Ibid., p.109.
27. Ibid., p.149.
28. Ibid., p.127.
29. Ibid., p.130.
30. Idem.
31. Ibid., p.123.
32. Ibid., p.131.
33. Ibid., p.132.
34. Ibid., p.137-8.
35. Ibid., p.139-41.
36. Ibid., p.164.
37. Ibid., p.190.
38. Ibid., p.193-4.
39. Ibid., p.197.
40. Cf. ibid., p.53-8.
41. Ibid., p.56.
42. Ibid., p.126-7.
43. Ibid., p.VI.
44. Ibid., p.158, 169, 184, 197, 199, respectivamente.
45. Ibid., p.199.
46. Ibid., p.XI.
47. Ibid., p.XIV.
48. Cf. ibid., p.XIV.
49. Ibid., p.VII-VIII.
50. Ibid., p.7.

Uma arqueologia do saber (p.111-141)

1. Sobre essa questão, cf. *Les mots et les choses*, p.360-2 (citarei como *M.C.*).
2. Cf. *M.C.*, p.145.
3. Cf. ibid., p.172.
4. Cf. ibid., p.146.
5. Ibid., p.147.
6. Ibid., p.155.
7. Ibid., p.238.
8. O primeiro momento é estudado no cap.VII, item III; o segundo, no cap.VIII, item III.
9. *M.C.*, p.239.

10. Citado por Foucault, *ibid.*, p.241-2.
11. *Ibid.*, p.243-4.
12. *Ibid.*, p.276.
13. *Ibid.*, p.277.
14. *Ibid.*, p.277-80.
15. *Ibid.*, p.280.
16. A “análise das riquezas” é estudada no cap.VI; Adam Smith no cap.VII, item II; Ricardo no cap.VIII, item II.
17. *M.C.*, p.264.
18. *Ibid.*, p.324.
19. *Ibid.*, p.267.
20. *Ibid.*, p.269.
21. A respeito da questão da historicidade na biologia e sua relação com a historicidade econômica, cf. *ibid.*, p.287-92.
22. *Ibid.*, p.325.
23. Sobre os fundamentos do saber renascentista cf. *ibid.*, cap.II, em que a semelhança aparece como a categoria que possibilita o conhecimento concebido como interpretação.
24. Descartes, *Oeuvres et lettres*, Pléiade, p.44.
25. *M.C.*, p.67.
26. *Ibid.*, p.68.
27. *Idem.*
28. *Ibid.*, p.86. As definições da *mathesis* e da *taxinomia*, a relação entre elas e sua importância para a compreensão do saber clássico encontram-se no cap.III, itens II e VI.
29. Expressão que se encontra em *M.C.*, p.83.
30. *Ibid.*, p.253.
31. *Ibid.*, p.255. A distinção saber-pensamento, um dizendo respeito aos conhecimentos empíricos que têm ou tendem a ter cientificidade, o outro referindo-se à filosofia, percorre todo o livro.
32. A referência de Foucault a essas questões, formuladas na *Crítica da razão pura* e na *Lógica*, encontra-se em *ibid.*, p.352.
33. *Ibid.*, p.353. A tese de que a filosofia moderna é fundamentalmente uma antropologia já é enunciada por Foucault pelo menos desde *História da loucura* (cf. p.169).
34. Cf. *ibid.*, p.256.
35. *Ibid.*, p.258.
36. Cf. *ibid.*, p.329-31.
37. *Ibid.*, p.326.
38. *Idem.* Cf. também *ibid.*, p.358. Esses quatro temas básicos da filosofia moderna são estudados no capítulo IX.
39. *Ibid.*, p.318.
40. *Ibid.*, p.329.

41. Cf. *ibid.*, p.78.
42. *Ibid.*, p.79.
43. *Ibid.*, p.251.
44. *Ibid.*, p.252.
45. *Ibid.*, p.374.
46. *Ibid.*, p.323-4.
47. *Ibid.*, p.363.
48. *Ibid.*, p.365.
49. *Ibid.*, p.369.
50. *Ibid.*, p.370.
51. *Ibid.*, p.371-2.
52. *Ibid.*, p.376.
53. Cf. *ibid.*, p.13, nota.
54. *Ibid.*, p.179.
55. *Ibid.*, p.14.
56. Sobre a oposição superfície-profundidade cf., por exemplo, p.46, 77, 251, 287, 289-91, 328-9, 339.
57. *Ibid.*, p.170-1.
58. *Idem.*
59. Cf. *ibid.*, p.14.
60. *Ibid.*, p.77.
61. Cf. *ibid.*, p.137-8.
62. *Ibid.*, p.139.
63. *Ibid.*, p.89.
64. *Ibid.*, p.204.
65. *Ibid.*, p.332.
66. *Ibid.*, p.376. É seguindo esse caminho que serão aprofundadas em *A arqueologia do saber* as relações entre arqueologia e epistemologia.
67. *Ibid.*, p.221.

Epistemologia, arqueologia, genealogias (p.143-181)

1. Sobre a análise dessas quatro hipóteses, cf. *L'Archeologie du savoir*, p.45-52 (citarei como *A.S.*)
2. *A.S.*, p.53.
3. *Ibid.*, p.65.
4. Cf. *ibid.*, p.56-8.
5. *Ibid.*, p.68.
6. "Réponse au Cercle d'Epistémologie" in *Cahiers pour l'analyse*, nº 9, verão de 1968, p.24; *D.E.*, I, p.714.

7. Ibid., p.81.
8. Cf. ibid., p.85.
9. Ibid., p.91.
10. Sobre essas análises cf. ibid., p.96-7.
11. Cf. ibid., p.86-7.
12. Ibid., p.41.
13. “Entrevista com Michel Foucault” por S.P. Rouanet e J.G. Merquior in *O homem e o discurso*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971. Cf. p.17-26. *A arqueologia do saber* também explica o fato de esse livro não fundar uma teoria. Cf. p.149 e 150.
14. *A.S.*, p.213.
15. Esta comparação é realizada no 1º capítulo da 3ª parte do livro. Além dos casos da proposição e da frase, Foucault também estabelece a diferença entre o enunciado e o *speech act* da filosofia analítica inglesa.
16. *A.S.*, p.115.
17. Ibid., p.120.
18. Ibid., p.126.
19. Cf. ibid., p.129-30.
20. Ibid., p.130.
21. Ibid., p.151 e 152.
22. Ibid., p.153-4.
23. Ibid., p.14.
24. Ibid., p.182. A interpretação da arqueologia como estudo de monumentos aparece pela primeira vez no artigo de Canguilhem sobre *As palavras e as coisas*. Cf. op.cit., p.602.
25. Ibid., p.239.
26. Ibid., p.248.
27. Ibid., p.249.
28. Ibid., p.250.
29. Cf. *N.C.*, p.201-3.
30. Cf. *N.C.*, p.36, p.201.
31. *L'Ordre du discours*, p.73-4.
32. *A.S.*, p.231.
33. “... em *As palavras e as coisas* a ausência de balizamento metodológico pôde dar a impressão de análises feitas em termos de totalidade cultural.” Ibid., p.27.
34. Sobre a leitura da genealogia nietzschiana feita por Foucault, cf. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” in *Hommage à Jean Hyppolite*; trad. bras. in *Microfísica do poder*, coletânea de textos de Foucault, de 1971 a 1978, que organizei.
35. *Surveiller et punir*, p.27, 34, quarta capa, respectivamente. (Citarei como *S.P.*)
36. Cf. *Histoire de la sexualité*, I, *La volonté de savoir*, p.158. (Citarei como *V.S.*) Cf. também o curso do Collège de France de 14 de janeiro de 1976 em *Microfísica do poder*.
37. Cf., por exemplo, *S.P.*, p.31, 32-3, 34, 140, 151.

38. Cf. *V.S.*, p.122; cf. também o curso do Collège de France de 14 de janeiro de 1976, em *Microfísica do poder*, p.184.
39. Cf. *S.P.*, p.179; *V.S.*, p.123.
40. Sobre essa idéia de luta como resistência, cf. *V.S.*, p.125-7.
41. Cf. *S.P.*, p.170; *V.S.*, p.123.
42. Sobre as principais características da representação jurídica do poder e sua crítica, cf. *V.S.*, p.109-18; cf. também o curso do Collège de France de 14 de janeiro de 1976, em *Microfísica do poder*.
43. *S.P.*, p.196.
44. Cf. *ibid.*, p.139; p.220.
45. Sobre a relação entre a disciplina e o direito, cf. *ibid.*, p.185-6; 223-5.
46. A exposição mais completa da disciplina é feita em *ibid.*, p.135-229.
47. Cf. *ibid.*, p.217.
48. *Ibid.*, p.139.
49. O ensino de Foucault no Collège de France no ano letivo 1973-1974 teve como tema “o poder psiquiátrico”.
50. *S.P.*, p.194-5.
51. Cf. *A verdade e as formas jurídicas*, 1ª Conferência.
52. Sobre o assunto, cf. o estudo de Foucault a respeito do “exame” em *S.P.*, p.186-96.
53. Sobre a relação de imanência entre o saber e o poder, cf. *V.S.*, p.129-30.
54. “‘Omnes et singulatim’: vers une critique de la raison politique”, in *D.E.*, IV, p.134-61; “La technologie politique des individus”, *ibid.*, p.813-28.
55. Cf., sobre o assunto, o curso do Collège de France de 1º de fevereiro de 1978. Esse curso está publicado na *Microfísica do poder* com o título “A governamentalidade”.
56. “Mesa redonda de 20 mar 1978”, in *D.E.*, IV, p.27.
57. “Sexualité et solitude”, in *D.E.*, IV, p.171.
58. *L’Usage des plaisir*, p.16-7.
59. *Ibid.*, p.11.
60. Os melhores textos sobre o assunto são o curso do Collège de France de 1981-1982 “A hermenêutica do sujeito” e o capítulo “A cultura de si” do livro *O cuidado de si*.

Bibliografia

Georges Canguilhem

a) Livros

Traité de logique et de morale (colab. com C. Planet), Marselha, F. Robert, 1939.

Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique (tese de Medicina).
Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, fasc. 100, Clermont-Ferrand, La Montagne, 1943; Paris, Belles Lettres, 2ª ed. 1950.

La connaissance de la vie, Paris, Hachette, 1952; Paris, Vrin, 2ª ed. aument. 1965

Besoins et tendances, Paris, Hachette, 1952.

La formation du concept de réflexe aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles (tese principal de doutorado em Letras), PUFParis, PUF, 1955; Paris, Vrin, 2ª ed. rev. 1977.

Le normal et le pathologique (3ª ed. da tese de Medicina aumentada de *Nouvelles réflexions sur le normal et le pathologique*), Paris, PUF, 1966.

O normal e o patológico, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978.

Introduction à l'histoire des sciences. I: Eléments et instruments (colab. com S. Bachelard et al.), Paris, Hachette, 1970.

Introduction à l'histoire des sciences. II: Objet, Méthode, Exemples (colab. com S. Bachelard et al.), Paris, Hachette, 1971.

Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie, Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences, Paris, Vrin, 1977.

La santé. Concept vulgaire & question philosophique, Toulouse, Sables, 1988.

Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie, Paris, Vrin, 7ª ed. aument. 1994.

b) Traduções

De veritatibus aeternis apud Cartesium, Paris, Alcan, 1927. (Tradução francesa da tese latina de Emile Boutroux)

c) Organizações

Sur la logique et la théorie de la science, Paris, PUF, 1947. (Organização, colab. com Ch. Ehresman, da obra póstuma de Jean Cavailles)

d) Artigos e estudos

- “Descartes et la technique”. *Travaux du IX^{ème} congrès international de philosophie*, II, Paris, Hermann, 1937.
- “Activité technique et création”. *Société toulousaine de philosophie: Communications et discussions*, II^a série, 1938.
- “Commentaire du III^{ème} chapitre de l’*Evolution créatrice* de Bergson”. *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg*, abr-jun 1943.
- “Jean Cavaillès, résistant”, *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, dez 1945.
- “La théorie cellulaire en biologie”. *Mélanges 1945*, IV, Études philosophiques, *Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, fasc. 107, Paris, Les Belles Lettres, 1945, republicado em *La connaissance de la vie*.
- “Milieu et normes de l’homme au travail”. *Cahiers Internationaux de Sociologie* vol. III, 1947.
- “Jean Cavaillès, l’homme et l’oeuvre”, *Memorial de la Faculté des Lettres de Strasbourg 1939-1945*, Paris, Les Belles Lettres.
- “Maurice Halbwachs, l’homme et l’oeuvre”, *Memorial de la Faculté des Lettres de Strasbourg 1939-1945*, Paris, Les Belles Lettres.
- “Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, jul-out 1947.
- “Rôle de l’histoire des sciences dans la philosophie des sciences: l’établissement des faits fondamentaux de la dynamique”, Paris, Publications du Centre National D’Études Pédagogiques, 1949.
- Prefácio à tradução de Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, Vrin, 1949.
- “Hegel en France”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuse*, nº4, 1948-1949.
- “Le normal et le pathologique”, in “Somme de Médecine Contemporaine”, *La Recherche*, Paris, La Diane Française, 1951, republicado em *La connaissance de la vie*.
- “Réflexions sur la création artistique selon Alain”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, abr-jun 1952.
- “La signification de l’enseignement de la philosophie” e “L’enseignement de la philosophie en France”, *L’Enseignement de la philosophie*, pesquisa internacional da Unesco, 1953.
- “De la philosophie comme débouché”, *Education Nationale*, 11 mar e 18 mar 1954.
- “Organisme et modèles mécaniques”, *Revue Philosophique*, jul-set 1955.
- “Le problème des régulations dans l’organisme et dans la société”, *Cahiers de L’Alliance Israélite Universelle*, set-out 1955.
- “La pensée de René Leriche”, *Revue Philosophique*, jul-set 1956.
- “Sur une épistémologie concordataire”, in *Hommage à Gaston Bachelard*, Paris, PUF, 1957.
- “Fontenelle, philosophe et historien des sciences”, *Annales de L’Université de Paris*, jul-set 1957; republicado em *Etudes*.
- “Qu’est-ce que la psychologie?”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, jan-mar 1958; republicado em *Etudes*.

- “La philosophie biologique d’A. Comte et son influence en France au XIX^{ème} siècle”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n° esp. no centenário da morte de A. Comte, 1958; republicado em *Etudes*.
- “La physiologie animale au XVIII^{ème} siècle” in *Histoire générale des sciences* de Taton, t. II, *La science moderne*, Paris, PUF, 1958.
- “Physiologie et pathologie de la glande thyroïde au XIX^{ème} siècle”, *Thalès*, IX, 1958; republicado em *Etudes*.
- “Les concepts de lutte pour l’existence et de sélection naturelle en 1858: Ch. Darwin e A.R. Wallace”, *Conférence du Palais de la Découverte*, série D, n° 61, 1959; republicado em *Etudes*.
- “Thérapeutique, expérimentation, responsabilité”, *Revue de L’Enseignement Supérieur*, n° 2, 1959; republicado em *Etudes*.
- “L’Homme et l’animal du point de vue psychologique selon Ch. Darwin”, *Revue D’Histoire des Sciences*, XIII, 1960; republicado em *Etudes*.
- “Nécessité de la ‘diffusion scientifique’”, *Revue de L’Enseignement Supérieur*, n° 3, 1961.
- “Physiologie animale au XIX^{ème} siècle”, in Taton, *Histoire générale des sciences*, t. III, 1^a parte, *La Science Moderne*, Paris, PUF, 1961.
- “L’Ecole de Montpellier jugée par Auguste Comte”, *Scalpel*, n° 3, 1961; republicado em *Etudes*.
- “La monstruosité et le monstrueux”, *Diogène*, 40, out-dez 1962.
- “Du développement à l’évolution au XIX^{ème} siècle” (colab. com Lapassade, Piquemal, Ulman), *Thalès*, t. XI, 1960.
- “The role of analogies; and models in biological discovery”, *Scientific Change*, Londres, Heinemann, 1963; republicado em *Etudes*.
- “L’Histoire des sciences dans l’oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard”, in *Annales de L’Université de Paris*, n° I, 1963; republicado em *Etudes*.
- “Gaston Bachelard et les philosophes”, *Sciences*, n° 24, mar-abr 1963; republicado em *Etudes*.
- “Dialectique et philosophie du non chez G. Bachelard”, *Revue Internationale de Philosophie*, n° 66, IV, 1963; republicado em *Etudes*.
- “La constitution de la physiologie comme science”, introdução histórica a Kayser, *Traité de physiologie*, Paris, Flammarion, 1963; republicado em *Etudes*.
- “L’Homme de Vésale dans le monde de Copernic: 1543”, in *Commémoration solennelle du 4^{ème} centenaire de la mort de Vésale*, Bruxelles, 1965; republicado em *Etudes*.
- “Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte”, in *Mélanges Koyré II*, Paris, Hermann, 1964; republicado em *Etudes*.
- “Galilée: la signification de l’oeuvre et la leçon de l’homme”, *Archives Internationales D’Histoire des Sciences*, n° 68-69, jul-dez 1964; republicado em *Etudes*.
- “Le concept de réflexe au XIX^{ème} siècle”, *Von Boerhaave bis Berger*, Stuttgart, G. Fisher, 1964; republicado em *Etudes*.

- “L’Idée de médecine expérimentale selon Claude Bernard”, *Conférence du Palais de la Découverte*, D 101, 1965; republicado em *Etudes*.
- “Claude Bernard et Bichat”, *XI^{eme} Congrès International D’Histoire des Sciences*, Varsóvia-Cracóvia, 1965; republicado em *Etudes*.
- “Le tout et la partie dans la pensée biologique”, *Etudes Philosophiques*, 1966, nº 1, republicado em *Etudes*.
- Prefácio à reedição de Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Vrin, 1966.
- “Le concept et la vie”, *Revue Philosophique de Louvain*, t. 64, mai 1966; republicado em *Etudes*.
- “Théorie et technique de l’expérimentation chez Claude Bernard”, in *Philosophie et méthodologie scientifiques de C. Bernard*, Paris, Masson, 1967; republicado em *Etudes*.
- “Un physiologiste philosophe, Claude Bernard”, *Dialogue*, V, 4, Montreal, 1967.
- “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito?” *Critique*, nº 242, jul 1967.
- “Biologie et philosophie”, in R. Klibansky (org.), *Contemporary Philosophy, a Survey*, vol. II, Florença, La Nuova Italia, 1968.
- Apresentação de Gaston Bachelard, *Etudes*, Paris, Vrin, 1970.
- “Jean Hyppolite (1907-1968)”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 2, 1969.
- “Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?”, *Organon*, revista da Academia Polonesa de Ciências (História das Ciências), nº 7, 1970; republicado em *Idéologie et rationalité...*
- “De la science et de la contre-science”, in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971.
- “Logique du vivant et histoire de la biologie”, *Sciences* nº 71, mar-abr 1971.
- Verbete “Physiologie”, in *Encyclopedia Universalis*, Paris.
- “L’Histoire des sciences de la vie depuis Darwin”, comunicação à sessão inaugural do XIIIº Congresso Internacional de História das Ciências, Moscou, ago 1971; republicado em *Idéologie et rationalité....*
- “John Brown (1735-1788): La théorie de l’irritabilité de l’organisme et son importance historique”, comunicação ao XIII Congresso Internacional de História das Ciências, Moscou, ago 1971; republicado em *Idéologie et rationalité....*
- “L’Idée de nature dans la pensée et la pratique médicales”, *Médecine de L’Homme*, nº 43, mar 1972.
- Apresentação de Gaston Bachelard, *L’Engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972.
- Prefácio a M.M. Vachon, Rousseau et Laissus (orgs.), *Inédits de Lamarck*, Paris, Masson, 1972.
- “Qu’est-ce qu’une doctrine informe?”, prefácio da obra coletiva *La mathématisation des doctrines informes*, Paris, Herman, 1972.
- Verbete “Régulation”, in *Encyclopedia Universalis*, Paris.
- Verbete “Gaston Bachelard”, in *Scienzeziati e tecnologici contemporanei*, Milão, Mondadori, 1973.
- Verbete “Auguste Comte”, in *Enciclopedia Est Biografica*, Milão, Mondadori, 1973.

- “La question de l’écologie: la technique ou la vie?”, *Dialogue*, Bruxelas, Caderno 22, mar 1974.
- “La question de la normalité dans l’histoire de la pensée biologique”, Colóquio Internacional de História e Filosofia das Ciências, Jywäskylä, Finlândia, jun-jul 1973; republicado em *Idéologie et rationalité...*
- “La formation du concept de régulation biologique aux XVIII^{eme} et XIX^{eme} siècles”, Seminários Interdisciplinares do Collège de France, in *L’Idée de régulation dans les sciences*, Paris, Maloine, 1977; republicado em *Idéologie et rationalité...*
- “Histoire de l’homme et nature des choses selon Auguste Comte dans le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*”, *Les Etudes philosophiques*, jul-set 1974.
- “L’Effet de la bactériologie dans la fin des ‘théories médicales’ au XIX^{eme} siècle”, in *Idéologie et rationalité...*
- “Nature dénaturée et Nature naturante”, in *Savoir, faire, espérer, les limites de la raison*, Bruxelas, Faculté Universitaire Saint-Louis, 1976.
- “Le rôle de l’épistémologie dans l’historiographie scientifique contemporaine”, in *Scienza e tecnica* 1976, Milão, Mondadori, 1975; republicado em *Idéologie et rationalité...*
- “Marc Klein, 1905-1975”, in *Archives Internationales D’Histoire des Sciences*, vol. 26, nº 98, jun 1976.
- “Vie et mort de Jean Cavailès”, *Les Carnets de Bandasser*, nº 10, Abialet, Pierre Laleure, 1976.
- “De la biologie à la culture, Jacques Ruffié”, in *Universalis*, Encyclopedia Universalis, 1977.
- “Souvenir de Lucien Herr”, *Bulletin de la Société des Amis de L’Ecole Normale Supérieure*, nº 138, mar 1977.
- “Une pédagogie de la guérison est-elle possible?”, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XVII, primavera 1978.
- “Le concept d’idéologie scientifique”, entrevista com Gabriel Gohau, *Raison Présente*, nº 46, 1978.
- “Puissance et limites de la rationalité en médecine”, confêrencia, 7dez 1978, Séminaire sur les Fondements des Sciences, Université Louis Pasteur, de Strasbourg, por ocasião do centenário de Claude Bernard (1813-1878). Publicado em *Études*.
- “L’Histoire des sciences de l’organisation: de Blainville et l’abbé Maupied”, *Revue D’Histoire des Sciences*, XXXII-I, 1979.
- “Marc Klein, historien de la biologie”, introdução Marc Klein, *Regards d’un biologiste*, coletânea póstuma, Paris, Herman, 1980.
- “Le cerveau et la pensée”, conferência na Sorbonne feita para o M.U.R.S., publicada em *Prospective et Santé*, nº 14, verão 1980.
- “Le statut épistémologique de la médecine”, Conférence Internationale: Médecine et Epistémologie: santé, maladie et transformation de la connaissance, Perúgia, Itália, 17-20 abr 1985. Publicado em *Études*.

«Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui?», discurso a 10 mar 1990 na École Normale Supérieure, a convite da Société des Amis de Jean Cavailles. Publicado no site <http://membres.lycos.fr/qmd/textes/canguilhem.html>.

Michel Foucault

a) Livros

Maladie mentale et psychologie, Paris, PUF, 1954; 2ª ed. 1966.

Doença mental e psicologia, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.

Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961; 2ª ed. Gallimard, 1972, acrescida de “Mon corps, ce papier, ce feu” e “La folie, l'absence d'oeuvre”.

História da loucura, São Paulo, Perspectiva, 1978.

Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1963; 2ª ed. 1972.

O nascimento da clínica, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1977.

Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963.

Raymond Roussel, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999.

Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.

As palavras e as coisas, São Paulo, Martins Fontes, 1981.

L'Archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

A arqueologia do saber, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1986.

L'Ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971.

A ordem do discurso, São Paulo, Loyola, 1996.

Ceci n'est pas une pipe, Montpellier, Fata Morgana, 1973.

Isto não é um cachimbo, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

A verdade e as formas jurídicas, trad. de cinco conferências na PUC/RJ, *Cadernos da PUC*, 1974; Rio de Janeiro, Nau Editora, 1999.

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère..., coordenado por M. Foucault; Paris, Gallimard-Julliard, 1973.

Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão..., Rio de Janeiro, Graal, 1977.

Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975.

Vigiar e punir, Petrópolis, Vozes, 1978.

Histoire de la sexualité. I: La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

História da sexualidade. I: A vontade de saber, Rio de Janeiro, Graal, 1977.

Herculine Barban dite Alexina B, apresentado por Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1978.

Herculine Barban. O diário de um hermafrodita, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.

Microfísica do poder, organizado por Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 1979.

Le désordre des familles, Lettres de cachet des Archives de la Bastille, apresentado por Arlette Farge e Michel Foucault, Paris, Gallimard, Julliard, 1982.

Histoire de la sexualité II, L'Usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984.
História da sexualidade II, O uso dos prazeres, Rio de Janeiro, Graal, 1984.
Histoire de la sexualité III, Le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984.
História da sexualidade III, O cuidado de si, Rio de Janeiro, Graal, 1985.

b) Traduções

VEIZSAECKER, V. von, *Le cycle de la structure*, com D. Roche, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.
KANT, E., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964.
SPITZER, L., *Études de style* (em colaboração), Paris, Gallimard, 1962.

c) Artigos, conferências, aulas, entrevistas

Dits et écrits, Paris, Gallimard, 4 vols., 1994.
Ditos e escritos. I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1999.
Ditos e escritos. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.
Ditos e escritos. III: Estética: literatura e pintura, música e cinema, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2001.
Ditos e escritos. IV: Estratégia, poder-saber, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.
Ditos e escritos. V: Ética, sexualidade, política, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004.

d) Cursos do Collège de France

Résumé des cours, 1970-1982, Paris, Julliard, 1989 [trad. bras.: *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997].
La volonté de savoir, 1970-1971 (inédito).
Théories et institutions pénales, 1971-1972 (inédito).
La société punitive, 1972-1973 (inédito).
Le pouvoir psychiatrique, 1973-1974, Paris, Seuil, 2003 [trad. bras.: *O poder psiquiátrico*, São Paulo, Martins Fontes, 2006].
Les anormaux, 1974-1975, Paris, Seuil, 1997.
“*Il faut défendre la société*”, 1975-1976, Paris, Seuil, 1997 [trad. bras.: “*É preciso defender a sociedade*”, São Paulo, Martins Fontes, 2002].
Sécurité, territoire et population, 1977-1978, Paris, Seuil, 2004.
Naissance de la biopolitique, 1978-1979 (inédito).
Du gouvernement des vivants, 1970-1980 (inédito).
Subjectivité et vérité, 1980-1981 (inédito).

L'Herméneutique du sujet, 1981-1982, Paris, Seuil, 2001 [trad. bras.: *A hermenêutica do sujeito*, São Paulo, Martins Fontes, 2004].

Le gouvernement de soi et des autres, 1982-1983 (inédito).

Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité, 1983-1984 (inédito).

Bibliografia complementar de epistemologia

ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965.

_____, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspéro, 1972.

_____, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspéro, 1973.

_____, *Eléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1973.

_____, *Positions*, Paris, Sociales, 1976.

_____ et al. *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, 1965.

BACHELARD, G., *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934.

_____, *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1935.

_____, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938.

_____, *La philosophie du non*, Paris, PUF, 1940.

_____, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949.

_____, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1951.

_____, *L'Engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972.

_____, "L'Actualité de l'histoire des sciences", in *L'Engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1972.

BACHELARD, S., "Epistémologie et Histoire des Sciences", XII Congrès International d'Histoire des Sciences, 1968: *Colloques, textes des rapports*, Paris, Albin Michel, 1968.

BOUDIEU, P., J.C. Passeron, J.-C. Chamboredon, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton/Bordas, 1969.

CAVAILLÈS, J., *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 1960.

_____, "La pensée mathématique", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, 1946.

JACOB, F., *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970.

KOYRÉ, A., *Etudes galiléennes*, Paris, Herman, 1940.

_____, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, Johns Hopkins Press 1957 [trad. fr. *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, PUF, 1962; Gallimard, 1973].

_____, *La révolution astronomique*, Paris, Herman, 1961.

_____, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, A. Colin, 1962.

_____, *Newtonian Studies*, Harvard University Press, 1965 [trad. fr. *Études newtoniennes*, Gallimard, 1968].

_____, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, PUF, 1966.

_____, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^{ème} siècle allemand*, Paris, Gallimard, 1971.

SERRES, Michel, *Hermès I, II, III, IV, V*, Paris, Minuit, 1969-1977.

_____, *Hermes, uma filosofia das ciências*, org. por Roberto Machado e Sophie Poirot-Delpech, Rio de Janeiro, Graal, 1990.

Copyright © 2007, Roberto Machado

Copyright desta edição © 2007:

Jorge Zahar Editor Ltda.

Marquês de S. Vicente 99 – 1º andar

22451-041 Rio de Janeiro, RJ

tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787

editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Capa: Miriam Lerner

Ilustração da capa: © AFP

Este livro foi originalmente publicado sob o título *Ciência e saber: a trajetória arqueológica de Foucault*.

1ª edição: 1982 (Zahar Editores)

2ª edição: 1988

3ª edição: 2007 (revista e ampliada)

2ª reimpressão da 3ª edição: 2012

Edição digital: junho 2012

ISBN: 978-85-378-0838-2

Arquivo ePub produzido pela **Simplíssimo Livros**
