

## 2

### 2.1

#### **Arqueologia como *Crítica Analítica* das ciências do homem:**

Este trabalho, como destacado anteriormente, tem como objetivo estabelecer relações ou possibilidades de relações entre a filosofia do direito com o legado crítico de Michel Foucault. Não poderia, portanto, cumprir seu desiderato sem, ao menos, oferecer uma exposição, ainda que talvez demasiadamente breve e esquemática, dos principais momentos percorridos, atravessados pelo pensamento inquieto e inconstante de Foucault. Adotaremos, para este fim, uma divisão já por demais conhecida de seu trabalho, aquela que o coloca sob a tripartição formada inicialmente pela arqueologia, transformada depois em genealogia para desdobrar-se, ao fim e ao cabo, numa ética da subjetividade. A estratégia arqueológica, presente, ainda que de forma cada vez modificada em *História da Loucura* (1961), *O Nascimento da Clínica* (1963), *As Palavras e as Coisas* (1966) e, finalmente, em *A Arqueologia do Saber* (1969), livro de método em que Foucault expõe rigorosamente e de forma sistemática, no quadro de um balanceamento geral, o modelo arqueológico previamente esboçado ao longo das obras já citadas. Podemos dizer que a finalidade dessa obra que marca o fim de sua fase puramente arqueológica é a de explicitar os procedimentos que buscam “colocar novamente em questão as teleologias e as totalizações”<sup>1</sup>, buscando sacudir a poeira de nosso pensamento antropológico<sup>2</sup> ao

---

<sup>1</sup> “Na medida em que se trata de definir um método de análise histórica que esteja liberado do tema antropológico, vê-se que a teoria, que vai ser esboçada agora, se encontra, com as pesquisas já feitas, em uma dupla relação. Ela tenta formular, em termos gerais (e não sem muitas retificações e elaborações), os instrumentos que essas pesquisas utilizaram ou criaram para atender às necessidades de causa. Mas, por outro lado, ela se reforça com os resultados então obtidos para definir um método de análise que esteja isento de qualquer antropologismo. O solo sobre o qual repousa é o que ela mesma descobriu. As pesquisas sobre a loucura e o aparecimento de uma psicologia sobre a doença e o nascimento de uma medicina clínica, sobre as ciências da vida, da linguagem e da economia, foram tentativas de certa forma cegas: mas elas se esclareciam sucessivamente, não somente porque precisavam, pouco a pouco, seu método, mas porque descobriram – neste debate sobre o humanismo e antropologia – o ponto de sua possibilidade histórica”. FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 1997, pp. 18/19.

liberar um modelo analítico preocupado com as condições históricas de emergência, de funcionamento, de transformação, de ruptura, de dispersão ou mesmo de desaparecimento das práticas discursivas que nós, através das “figuras gêmeas do humanismo e da antropologia” pressupostas pelo tradicionalismo da “história das idéias”, da “história do pensamento, da ciência, da filosofia, da literatura”, fazemos sempre remontar à soberania de um sujeito, de uma mentalidade coletiva, de uma consciência fundadora, de forma não arbitrária mas, ao contrário, determinada de antemão pela configuração epistêmica de nosso pensamento moderno<sup>3</sup>, em que, através da continuidade que estabelecemos entre essas grandes unidades discursivas, em si mesmas questionáveis, garantimos a presença infinitamente recuada de uma origem, revertendo o sujeito, sem dúvida produzido e deslocado pelas sucessivas transformações arqueológicas, para uma situação exterior, estável, constituinte, fundadora e diretora em relação a esses grupos de saber que ele recria retrospectivamente para sobreviver, através da qual ele liga, sem considerar sua função constituída, dimensões arqueológicas heterogêneas numa teleologia linear, dialética, infinitamente ascendente em direção à uma racionalidade cada vez mais depurada.

A arqueologia, como método estruturalista histórico voltado para uma analítica do funcionamento histórico das ciências, dos sistemas de dispersão de seus enunciados, das estruturas profundas que determinam a permanência, a transformação, a dispersão e os limiares de formalização desses saberes trata de mostrar que os conhecimentos “não se organizam como um edifício progressivamente dedutivo, nem como um livro sem medida que se escreveria, pouco a pouco, através do tempo, nem como a obra de um sujeito coletivo”<sup>4</sup>. Ela

<sup>2</sup> Ao final de uma entrevista concedida a A Badiou em 27 de fevereiro de 1965, Foucault assim sintetiza a necessidade da Crítica filosófica hoje: “Eu diria que houve simplesmente uma espécie de sono antropológico no qual a filosofia e as ciências do homem se fascinaram, de algum modo, e se adormeceram umas às outras, e que é preciso acordar desse sono antropológico, como outrora acordou-se do sono dogmático”. FOUCAULT, Michel. “Filosofia e Psicologia”. In: *Ditos & Escritos*, v. I. Rio de Janeiro, ed. Forense Universitária, p. 209.

<sup>3</sup> Sobre a *epistémê* moderna como *analítica da finitude*, Foucault esclarece dizendo que “A antropologia como analítica do homem teve indubitavelmente um papel constituinte no pensamento moderno, pois que em grande parte ainda não nos desprendemos dela. Ela se tornara necessária a partir do momento em que a representação perdera o poder de determinar, por si só e num movimento único, o jogo de suas sínteses e de suas análises. Era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do ‘Eu penso’. Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limita, isto é, na finitude do homem – finitude que é tanto a da consciência quanto a do indivíduo que vive, fala e trabalha”. FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo, ed. Martins Fontes, 1999, pp. 470/471.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p.43.

se apresenta, ao contrário, como um instrumento adaptado à descrição dos fatos de discursos, tomando os enunciados, as séries por eles formadas, ou mesmo as séries de séries (o que Foucault chamava de *quadro*) que os agrupa desta ou daquela maneira na positividade que lhes é própria, revelando-nos uma ordem de discurso inteiramente ininteligível ao nosso olhar antropologizado, “libertando-os de todos os grupamentos considerados como unidades naturais, imediatas e universais”<sup>5</sup>, abrindo para nós, simultaneamente, a possibilidade de descrevermos outras unidades arqueologicamente controladas, ou seja, não arbitrárias, ou ainda, não condicionadas pela *epistémê* moderna que determina, do interior das estruturas mais profundas de nosso saber, a descrição e a correlação que fazemos invariavelmente entre os fatos históricos das ciências e do saber dentro de nossas mais variadas teleologias e totalizações históricas. Trata-se de revelar relações desconhecidas de existência e coexistência entre os enunciados, suas sucessões, seu funcionamento recíproco, suas determinações profundas e as rupturas porventura existentes.

A arqueologia, como descrição das mutações históricas do saber, é indissociável de conceitos estruturalistas tais como “descontinuidade”, “ruptura”, “limite”, “série”, “limiar”, “transformação”, pois ela visa, em última análise, captar o jogo das diferenças, da emergência do novo, da alteridade epistemológica irredutível ao mesmo de nossas concepções antropológicas, buscando a temporalidade, a historicidade própria de cada acontecimento, a especificidade de escala que ele impõe, o irredutível de sua cronologia única, libertando-se de “todo um jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade”<sup>6</sup>, como as noções de “tradição”, “influência”, “desenvolvimento”, “evolução”, “mentalidade”, “espírito”<sup>7</sup>, etc.

---

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 33.

<sup>6</sup> *Idem, ibidem*, p. 23.

<sup>7</sup> Em relação às tendências que animam, do interior de nossa moderna forma de pensamento, todas as historiografias com as quais garantimos a sobrevivência de nossa condição transcendental, Foucault é enfático ao programar que “há, em primeiro lugar, um trabalho negativo a ser realizado: trata-se de todo um jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade. Elas, sem dúvida, não têm uma estrutura conceitual bastante rigorosa, mas sua função é precisa. Assim é a noção de tradição: (...); permite repensar a dispersão da história na forma desse conjunto; autoriza reduzir a diferença característica de qualquer começo, para retroceder, sem interrupção, na atribuição indefinida da origem; graças a ela, as novidades podem ser isoladas sobre um fundo de permanência, e seu mérito transferido para a originalidade, o gênio, a decisão própria dos indivíduos. O mesmo ocorre com a noção de influência que fornece um suporte – demasiado mágico para poder ser bem analisado – aos fatos de transmissão e de comunicação; (...); que liga, à distância e através do tempo – como por intermédio de um meio de

Se a crítica de Foucault é arqueológica em seu método e genealógica em sua finalidade, não poderemos avançar sobre as considerações genealógicas sem antes apreender, ainda que minimamente, o conjunto de problemas e questões suscitadas pela arqueologia em relação à moderna antropologia subjacente a todas as histórias e concepções do saber. Os tópicos deste primeiro capítulo buscarão caracterizar a arqueologia através da análise sucinta de suas relações com a epistemologia francesa e com o estruturalismo, constituída num método que nos permite, como arqueólogos, um certo distanciamento positivo em relação aos saberes que nos constituem como sujeitos de fala, de vida e de trabalho (*As Palavras e as Coisas*), em relação às práticas discursivas e institucionais que constituíram um certo saber, uma certa percepção histórica da loucura (*História da Loucura*)<sup>8</sup>, ou mesmo em relação aos discursos médicos sobre a doença, vinculados à uma certa função desempenhada pelo “olhar” médico, indissociável de um conjunto histórico muito definido formado por certos códigos de saber, por instituições e regulamentos, práticas terapêuticas, formas de organização do campo hospitalar, cuja transformação através de sucessivos deslocamentos acabou por tornar possível o surgimento da medicina clínica no século XIX (*Nascimento da Clínica*).

---

propagação -, unidades definidas como indivíduos, obras, noções ou teorias”. *Idem, ibidem*, pp. 23/24.

<sup>8</sup> É interessante observar, aliás como já o foi sobejamente, que em *História da Loucura*, primeira grande obra de Foucault, notamos uma certa preocupação ontológica de Foucault em relação à loucura em si mesma, em sua realidade “muda e fechada sobre si”, anterior a toda experiência prática e discursiva que a constituísse historicamente, como se a loucura, anterior e absolutamente primeira em relação à tragédia de seu aprisionamento histórico numa rede de instituições ligadas a práticas discursivas que lhe são correlatas, representasse, no fulgor de sua realidade inatingível, o grande Outro de nossas sociedades, a grande Alteridade em relação às nossas individualidades racionais. Em seus livros posteriores, Foucault abandonará esta posição ontológica, hermenêutica – a arqueologia chegará a rejeitar a hermenêutica como instância de possibilidade de captura de uma realidade primeira dos discursos, como mera prática exegética de ploriferação dos discursos, aprisionada pelo paradoxo consistente em dizer pela primeira vez aquilo que já estava implicitamente dito pelo discurso interpretado – para preocupar-se fundamentalmente com o “como” dos discursos, dos saberes e, posteriormente, do poder. Todavia, como muito bem salientou Roberto Machado, “é importante, deste modo, notar, o que ao meu ver não tem sido feito, que essa loucura fundamental, essencial, não é propriamente uma realidade, uma coisa, um objeto, e sim um fenômeno de linguagem. (...), o que, bem na linha de Nietzsche, parece inclusive remeter ao *logos* grego, do qual o prefácio da *História da Loucura* diz que ‘não tem contrário’. Não me parece haver sentido em dizer, como já se fez, que o livro teria tudo a ganhar se tivesse eliminado todo o recurso à ontologia. O interessante é compreender o livro no que ele é, isto é, como ele funciona, e não a partir da obra posterior de Foucault, ou do que o intérprete gostaria que ela fosse. (...), o objetivo de Foucault não era a verdade psicológica da doença mental, mas a busca de uma verdade ontológica da loucura”. MACHADO, Roberto. “A loucura”. In. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro, ed. Jorge Zahar, 2000, p. 27.

O objetivo deste capítulo dedicado à arqueologia é claro: para entendermos devidamente a genealogia do indivíduo moderno (objetivado) sob a forma de uma analítica do poder, das formas positivas (efetivas) de poder engendradas pelas sociedades modernas, devemos antes de tudo entender de que forma Foucault utilizou-se da arqueologia como ferramenta crítica, como analítica das relações de saber, das formas históricas mediante as quais as ciências do homem se apresentaram, uma vez que é, afinal de contas, por questões de impasse relativamente à capacidade descritiva e explicativa da arqueologia que Foucault transformará seus métodos, lançar-se-á em alto mar novamente, procurando entender o funcionamento do saber como peça central das estratégias positivas de dominação (genealogia). Em outras palavras, não mais buscar o funcionamento histórico dos enunciados através dos jogos de dispersão relativamente autônomos observáveis pelo olhar arqueológico sobre os grandes campos do saber, não mais buscar as estruturas profundas (*epistémês*), os conjuntos de relações que podem unir, em cada época diferente, as práticas discursivas geradoras das ciências, das disciplinas diversas com os limiares de formalização requeridos pelos conhecimentos “sérios” de cada época, não mais abordar as relações de saber sob a perspectiva da autonomia relativa de suas mutações históricas, mas articulá-los às estratégias de dominação e subjetivação inventadas por nossas sociedades capitalistas – e socialistas – para controlar os indivíduos, produzi-los numa rede de relações orientada para a maximização de suas forças produtivas, para a elevação do gradiente de sua força econômica e para a minimização, anulação, neutralização de sua força política, eliminando, virtualmente, seu potencial de desobediência civil<sup>9</sup>. Passagem, portanto, das relações de saber para o estudo das relações de poder/saber.

---

<sup>9</sup> Tal é o papel desempenhado pelas disciplinas: uma *anátomo-política* do corpo cuja função, independentemente das diferentes instituições sociais nas quais se encarnam, é a de sujeitar os corpos individuais, tomados numa multiplicidade reduzida e fechada, inserindo-os numa relação de docilidade política e utilidade econômica. Já a dimensão de normalização inerente ao biopoder é dirigida não mais aos corpos individuais que se quer sujeitar, mas aos indivíduos considerados como espécie biológica de uma população qualquer, a partir de uma *biotécnica-política* das populações. As relações disciplinares de poder são estudadas em *Vigiar e Punir*, ao passo que os dispositivos do biopoder, suas complexas articulações com o Direito, serão estudadas mais

### 2.1.1

#### Arqueologia e a Epistemologia Histórica francesa :

“Todos os atos individuais são anti-sociais. Os loucos são as vítimas individuais por excelência da ditadura social; em nome dessa individualidade intrínseca ao homem, exigimos que sejam soltos esses encarcerados da sensibilidade, pois não está ao alcance das leis prender todos os homens que pensam e agem”.<sup>10</sup>

Se quisermos compreender devidamente a trajetória arqueológica de Michel Foucault, deveremos situá-la teoricamente em relação à epistemologia histórica francesa e ao estruturalismo, pois é no distanciamento efetuado pela arqueologia referentemente a ambos que o projeto arqueológico definirá seus contornos, os delineamentos ou os níveis em que se situam seus postulados analíticos em relação às possibilidades históricas dos saberes. Canguilhem, Bachelard, Koyré, todos os grandes representantes da tradição histórica da epistemologia erigida em oposição aos pressupostos compartilhados pela tradição da epistemologia positivista, preocupada fundamentalmente com os critérios a-históricos, lógicos e empíricos de racionalidade e cientificidade que devem presidir o evoluir de todas as ciências, introduzirão certas noções que a arqueologia utilizará, mas de forma modificada, adaptada à especificidade de sua própria epistemologia histórica.<sup>11</sup>

A filosofia da ciência, para a epistemologia francesa, se quiser dar conta da historicidade própria de seus objetos (as diversas ciências clarificadas pela filosofia histórica que em torno delas se constitui), das regiões específicas de

---

detalhadamente no primeiro volume da história da sexualidade: *A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, ed. Graal, 1999.

<sup>10</sup> ARTAUD, Antonin. “Carta aos Médicos-chefes dos Manicômios”. In. *Escritos de Antonin Artaud*. Seleção e notas de Cláudio Willer. Porto Alegre, ed. L&PM, 1986, p. 30.

<sup>11</sup> Sobre o contexto filosófico reinante na França na década de 60, do qual emerge a trajetória filosófica de Foucault, inicialmente voltada exclusivamente para os problemas colocados pela arqueologia, pela historicidade própria que ela constrói em oposição à historiografia tradicional das idéias e das ciências, Foucault assim situa sua própria filosofia: “Houve, portanto, um freudo-estruturalismo-marxismo: onde a fenomenologia estava desqualificada, pelas razões que acabo de dizer, há apenas pretendentes que tomam, cada uma, a mão de Marx, e fazem uma bela roda. (...) Penso naqueles que se interessavam pela história das ciências, que, na França, foi uma tradição muito importante, sem dúvida a partir de Comte. Particularmente em torno de Canguilhem, que foi, na universidade francesa, na jovem universidade francesa, extremamente influente. Ora, muitos de seus alunos não eram nem marxistas, nem freudianos, nem estruturalistas. E aí, se você

racionalidade em que cada ciência em particular se desenvolve, das cronologias próprias imanentes a cada uma dessas regiões e sub-regiões de racionalidade, deverá constituir-se como ruptura com a metafísica do positivismo lógico cujo lema sempre foi o de procurar *ordenar filosoficamente as ciências*. Ao contrário, para os epistemólogos franceses a filosofia deve subordinar-se às ciências em sua atualidade conceitual e metodológica, situar-se no presente de seu limiar epistemológico, sem nenhuma imposição de dogmas metafísicos ou positivistas, devendo “ser ordenadas por elas, assumir sua condição de discurso ‘segundo’ em relação às ciências”<sup>12</sup>, pois só assim poderá apreender, a partir de um modelo normativo instituído sobre a cientificidade, a racionalidade das ciências da vida (Canguilhem), da Matemática, da Física e da Química (Bachelard), das Físicas de Copérnico e de Newton (Koyré), as descontinuidades, as rupturas e os acontecimentos que marcam a heterogeneidade do desenvolvimento histórica de cada ciência em particular<sup>13</sup>. Em outras palavras, a epistemologia francesa estabelece uma ligação, uma indissociabilidade entre a filosofia da ciência e a história, uma história descontínua voltada para a superação interminável dos obstáculos epistemológicos, colocando o discurso científico, dotado de pretensão de verdade, ainda que jamais ultrapassando a fronteira das verdades aproximadas, no campo das reformulações possíveis, tomando o conjunto dos conhecimentos científicos como conjunto de conhecimentos sancionados, mas ordenados, na série descontínua das heterogeneidades e dos acontecimentos, pela norma da racionalidade científica.<sup>14</sup>

Para Bachelard, toda região de luz projeta sobre seu próprio campo regiões de sombras; todo contexto histórico-epistemológico contém obstáculos

---

quiser, me refiro a mim”. FOUCAULT, Michel. “Estruturalismo e Pós-estruturalismo”. Op. cit., p. 312.

<sup>12</sup> SIMON, Maria Célia. *Notas Introdutórias à Metodologia Científica*, mimeo.

<sup>13</sup> Foucault, sobre essa concepção histórica de “verdade”, junta que “É essa referência à ordem do verdadeiro e do falso que dá a essa história sua especificidade e sua importância. De que forma? Concebendo que ela se relaciona com a história dos ‘discursos verídicos’, ou seja, com os discursos que se retificam, se corrigem, e que operam em si mesmos todo um trabalho de elaboração finalizado pela tarefa do ‘dizer verdadeiro’. As ligações históricas, que os diferentes momentos de uma ciência podem ter uns com os outros, têm, necessariamente, essa forma de descontinuidade que constituem os remanejamentos, as reorganizações, a revelação de novos fundamentos, as mudanças de nível, a passagem para um novo tipo de objetos (...). FOUCAULT, Michel. “A Vida: a Experiência e a Ciência. In. *Ditos & Escritos*, v. II: *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Ed. cit., p. 359.

<sup>14</sup> Nesse sentido, “fazer a história das ciências é construir a história das teorias e dos conceitos científicos, é elucidar em que medida as noções, as atitudes ou os métodos ultrapassados foram em sua época ultrapassamento”. *Idem, ibidem*, p. 355.

imperceptíveis aos próprios cientistas, aos próprios operadores de uma determinada região científica que se dá a partir de um certo limiar epistemológico<sup>15</sup>. É tarefa da epistemologia, portanto, *clarificar* o conhecimento científico, projetar suas luzes sobre essas regiões de sombra, ao mesmo tempo em que se *retro*-alimenta da ciência ordenando-se a partir de sua racionalidade atual, de sua cientificidade existente em ato através do estudo da normatividade própria à uma determinada região científica que é tomada por objeto, buscando-se, a partir desse regime normativo, o estabelecimento da historicidade própria e da racionalidade que não se separa dessa configuração normativa. A história da ciência deverá sempre ser constantemente refeita e refletida, sempre recomeçada, pois acompanha as descontinuidades que funcionam como lei da história dos desenvolvimentos científicos.<sup>16</sup> Caberá, portanto, à filosofia da ciência, renovada pela epistemologia histórica, multiplicar as séries de acontecimentos, de rupturas que refazem as ciências e sua história a cada instante, buscando esclarecer a prática científica relativamente à sua especificidade epistemológica, multiplicando a história geral da ciência num sem número de histórias regionais relativas aos vários campos distintos no interior dos quais as práticas científicas se dão no irreduzível de suas cronologias, de seus conceitos, métodos e procedimentos, em direção à uma racionalidade cada vez mais depurada mas que é, em toda sua

<sup>15</sup> Precisando a noção de “obstáculo epistemológico”, Bachelard estabelece que “Quando se procuram as condições psicológicas do progresso da ciência, chega-se logo a essa convicção de que é em termos de obstáculos que se torna preciso apresentar o problema do conhecimento científico. E não se trata de considerar obstáculos externos, como a complexidade e fugacidade dos fenômenos, nem de incriminar a fragilidade dos sentidos e do espírito humano: é no próprio ato de conhecer, intimamente, que aparecem, por uma espécie de imperiosidade funcional, as lentidões e as dificuldades. (...) aí é que discernimos causas de inércia que chamaremos de obstáculos epistemológicos. O conhecimento do real é uma luz que projeta sempre em alguma parte de sombras. (...) De fato, conhecemos contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal feitos, superando-se o que, no próprio espírito, cria obstáculo à espiritualização”. BACHELARD, Gaston. *Epistemologia*. (trechos escolhidos por Dominique Lecourt). Rio de Janeiro, ed. Jorge Zahar, 1983, p. 119. Cf., também: BACHELARD, Gaston. *O Novo Espírito Científico*. Rio de Janeiro, ed. Tempo Brasileiro, 2000.

<sup>16</sup> Alexandre Koyré nos dá um excelente exemplo dessas rupturas presente na história das ciências, centrando sobre o acontecimento que representou o surgimento da ciência moderna no século XVII a idéia de descontinuidade em relação à física-ontológica aristotélica pré-copernicana ou pré-galileana: “A revolução científica do século XVII, época do nascimento da ciência moderna, tem, por si mesma, uma história bastante complicada. (...) Vou caracterizá-la então pelos seguintes traços: a) Destruição do Cosmos, ou seja, substituição do mundo finito e hierarquicamente ordenado de Aristóteles e da Idade Média, por um Universo infinito, ligado pela identidade de seus elementos componentes e pela uniformidade de suas leis; b) Geometrização do espaço, ou seja, substituição do espaço concreto (conjunto de ‘lugares’) de Aristóteles pelo espaço abstrato da geometria euclidiana daqui para frente considerado como real”. KOYRÉ, Alexandre. “Da influência das concepções filosóficas sobre a evolução das teorias científicas”. In. *Estudos de História do Pensamento Filosófico*. Rio de Janeiro, Ed. Forense Universitária, 1991, p. 205.

inteireza, ao longo de todo seus devires históricos, completamente indissociável do erro.

Foucault, que situa expressamente sua trajetória filosófica como influenciada pela tradição histórica da epistemologia francesa, por oposição à fenomenologia e ao existencialismo, denominadas por ele de “filosofias do sujeito, da experiência e do vivido”, aplicará em sua arqueologia alguns dos conceitos e dos pressupostos fundamentais trabalhados pelos epistemólogos, mas transformados, adaptados para dar conta da especificidade própria de seu objeto: as ciências humanas. Assim como seus predecessores, a arqueologia é indissociável da história, de um tipo de história cuja marca fundamental é a descontinuidade. Conceitos como os de ruptura, limiar, acontecimento, mutação, transformação serão retomados pela análise arqueológica, porém não mais utilizados numa historiografia das ciências que toma como norma a cientificidade, as racionalidades inerentes à atualidade de seus limiares epistemológicos. No lugar da ciência e da racionalidade, a arqueologia colocará em primeiro plano o “saber” em sua positividade de “arquivo”<sup>17</sup>.

A finalidade das análises arqueológicas será identificar o solo epistemológico comum às formações discursivas heterogêneas que se dão simultaneamente num certo período histórico, pré-determinando suas condições de possibilidade, situando-as positivamente no interior da configuração epistêmica que as constitui e somente na qual podem desdobrar-se em sua positividade única. Analítica dos *a priori* históricos dos saberes, não referenciada por nenhuma norma de cientificidade, pois considera que todos os saberes, como práticas discursivas, são dotados de positivities, de regras de formalização, de aparecimento, de existência e coexistência, de organização, de transformação e dispersão. Os saberes, no nível arqueológico, serão sempre tomados como independentes das ciências, desdobrando-se antes no interior de uma prática discursiva.

A história arqueológica, assim como a história epistemológica, é conceptual, “porém sem o objetivo de determinar a cientificidade dos

<sup>17</sup> “Por ‘arquivo’, entendo o conjunto de discursos efetivamente pronunciados; e esse conjunto é considerado não somente como um conjunto de acontecimentos que teriam ocorrido de uma vez por todas e que permaneceriam em suspenso, nos limbos ou no purgatório da história, mas também como um conjunto que continua a funcionar, a se transformar através da história, possibilitando o surgimento de outros discursos”. FOUCAULT, Michel. “Michel Foucault explica seu último livro”. Entrevista com J.-J. Brochier, Magazine littéraire, n° 28, abril-maio de 1969, pp. 23-25. In. *Ditos & Escritos*, vol. II. Ed cit., p. 145.

conceitos”;<sup>18</sup> ela em si mesmo não é normativa, não se refere a um critério maior de cientificidade, mas toma os saberes a partir das práticas discursivas que os constituem, com todas as complexidades histórico-arqueológicas a elas inerentes, de forma não valorativa, não progressiva e não explicativa (a arqueologia é apenas descritiva, pois sabe que toda e qualquer explicação das transformações que se dão ao nível das passagens entre uma *epistémê* a outra apenas pode se dar por referência a uma moldura epistemológica profunda (profundidade de superfície), a elas imanente que dá a essa explicação um lugar, uma configuração específica no interior da *epistémê* da qual faz parte irredutivelmente), tomando-as no espaço de seu funcionamento efetivo, situado entre os limites arqueológicos de suas positivities. Foucault, que sempre se interessou pela maneira como os sujeitos se compreendem em nossas sociedades como seres humanos<sup>19</sup>, deslocou todo este aparato conceptual elaborado pelos epistemólogos para o campo das ciências do homem, desvinculando-se das questões relativas ao grau de cientificidade desses saberes para, ao contrário, considerá-los na especificidade de sua disposição epistemológica, cujos limites maiores, ao mesmo tempo exteriores

<sup>18</sup> Para um estudo mais pormenorizado sobre as relações existentes entre arqueologia e epistemologia histórica francesa, cf. PORTOCARRERO, Vera. *Algumas noções sobre o pensamento de Michel Foucault*, mimeo.

<sup>19</sup> Essa preocupação de Foucault com o “auto-entendimento” dos sujeitos enquanto constituição de uma forma histórica de subjetividade não é apenas genealógica, mas arqueológica. Aliás, essa preocupação é um dos diferenciais da arqueologia em relação à tradição francesa formada pelos historiadores das ciências, *in verbis*: “O que me interessou, partindo do quadro geral evocado há pouco (o quadro histórico formado pela filosofia francesa na segunda metade do século XX), eram justamente as formas de racionalidade que o sujeito humano aplicava a si mesmo. Enquanto os historiadores das ciências na França estavam interessados essencialmente no problema da constituição de um objeto científico, a questão que me coloquei foi a seguinte: como ocorre que o sujeito humano se torne próprio um objeto de saber possível, através de que formas de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço? Minha questão é a seguinte: a que preço o sujeito pode dizer a verdade sobre ele mesmo enquanto louco? Ao preço de constituir o louco como o outro absoluto, e pagando não apenas esse preço teórico, mas também um preço institucional e mesmo um preço econômico, tal como determinado pela organização da psiquiatria. (...) Foi isso que tentei restituir. Talvez seja um projeto totalmente louco, muito complexo, do qual eu pude evidenciar apenas, em certos momentos, alguns pontos particulares, como o problema do que é o sujeito louco: Foram meus dois primeiros livros. *As Palavras e as Coisas* se perguntava: a que preço se pode problematizar e analisar o que é o sujeito falante, o sujeito que trabalha, o sujeito que vive? (...) E, depois, me coloquei o mesmo tipo de questões a respeito do criminoso e do sistema punitivo: como dizer a verdade sobre si mesmo, na medida em que se pode ser um sujeito criminoso? É o que vou fazer a respeito da sexualidade, remontando a muito mais atrás: como o sujeito pode dizer a verdade sobre ele mesmo, na medida em que ele é um sujeito de prazer sexual, e a que preço?” FOUCAULT, Michel. “Estruturalismo e Pós-estruturalismo”. In. *Ditos & Escritos*, v. II. Ed. cit., pp. 318/319.

e imanentes, são os da antropologia que perpassa, de ponta a ponta, a analítica da finitude própria da *epistémê* moderna.<sup>20</sup>

### 2.1.2

#### Arqueologia e Estruturalismo:

Situar as relações existentes entre o estruturalismo e a arqueologia é tarefa indispensável nesse trabalho, pois a análise arqueológica, apesar das inúmeras negativas de Foucault, é ainda para muitos um desdobramento diferenciado do que é considerado normalmente como método estrutural. Primeiramente, devemos considerar a análise estruturalista como um método específico de formalização passível de ser aplicado às mais diversas disciplinas. Foucault, numa conferência pronunciada na Universidade de Keio em outubro de 1970,<sup>21</sup> cita o exemplo de Franz Boas, por ele considerado o fundador do método estrutural em etnologia.

Boas critica um modelo de história etnológica existente em sua época: o taylorismo, que pensava a história como história da evolução das sociedades, das mais simples às mais complexas, tomando como referência o modelo evolucionista de Darwin. Para o etnólogo americano, o problema consistia precisamente em liberar a história etnológica desse método evolucionista, etnocêntrico. Um problema, portanto, histórico. Buscou, para tanto, pensar as sociedades, sejam elas “simples” ou “complexas”, a partir do *conjunto de relações internas que as definissem em sua singularidade histórica*. Esse mesmo conjunto de relações foi por ele denominado de *estrutura* da sociedade. É errado, portanto, supor que o método estrutural suprime o ponto de vista histórico. Pelo menos, não

<sup>20</sup> “Estas últimas (as ciências humanas), conquanto não possuam os critérios formais de um conhecimento científico, pertencem, contudo, ao domínio positivo do saber. Seria, portanto, tão vão e injusto analisá-las como fenômenos de opinião, quanto confrontá-las, pela história ou pela crítica, com as formações propriamente científicas; mais absurdo ainda seria tratá-las como uma combinação que misturasse, segundo proporções variáveis, ‘elementos racionais’ com outros que não o fossem. É preciso recolocá-las ao nível da positividade que as torna possíveis e determina necessariamente sua forma. A arqueologia tem, pois, para com elas, duas tarefas: determinar a maneira como elas se dispõem na *epistémê* que se enraízam; mostrar também em que sua configuração é radicalmente diferente daquela das ciências no sentido estrito. (...) Elas constituem, na sua figura própria, ao lado das ciências e sobre o mesmo solo arqueológico, *outras* configurações do saber”. FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Ed. cit., p. 506.

<sup>21</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. “Retornar à História”. In. *Ditos & Escritos*, v. II. op. cit, pp. 283 ss.

necessariamente. O problema era liberar a etnologia de uma história cuja função era elidir a história propriamente.

Ele busca, também, as condições mediante as quais podemos pensar as transformações que podem ocorrer no interior de uma determinada estrutura social, ou de um conjunto de estruturas relacionadas como totalidade. A rigor, não existe uma definição clara e unívoca do que vem a ser o estruturalismo.<sup>22</sup> A análise estrutural, em si mesma, como forma geral de análise, não existe. Em outras palavras, não existe um modelo geral que se poderia definir como estruturalismo, mas tão somente *estruturalismos*, desenvolvidos criticamente como instrumento de análise passível de ser aplicado aos mais diversos campos do conhecimento, todos eles absolutamente distintos: análises de certos conjuntos delimitados por narrativas folclóricas, lendas ou religiões indo-européias, no caso de Dumézil; a lingüística estrutural desenvolvida por Saussure, a psicanálise de Lacan, para quem o inconsciente é estruturado como linguagem; a semiologia e a crítica literária desenvolvidas por Roland Barthes, a antropologia estrutural de Lévi-Strauss, o estruturalismo genético de Piaget, a arqueologia dos saberes de Foucault, etc.

Quando Roland Barthes produziu seus estudos sobre crítica literária em meados da década de 50, existiam dois grandes modelos de história literária: o primeiro centrado sob o primado do autor, operando individualizações, erigindo os acontecimentos ligados à vida do autor, à sua psicologia, como critério

<sup>22</sup> Citarei, contudo, uma boa definição do que se convencionou designar por “estruturalismo”, capaz de assumir a diversidade de suas manifestações concretas: “Tem-se dito, freqüentemente, que é difícil caracterizar o estruturalismo, pois ele se revestiu de formas por demais variadas para que possam apresentar um denominador comum, a as ‘estruturas’ invocadas adquiriram significações cada vez mais diferentes. (...) Entregando-se a esta dissociação, deve-se então reconhecer que existe um ideal comum de inteligibilidade que alcançam ou investigam todos os ‘estruturalistas’, ao passo que suas intenções críticas são infinitamente variáveis: para uns, como nas matemáticas, o estruturalismo se opõe à compartimentagem dos capítulos heterogêneos reencontrando a unidade graças a isomorfismos; para outros, como nas sucessivas gerações de lingüistas, o estruturalismo se distanciou sobretudo das pesquisas diacrônicas, que se estribam em fenômenos isolados, para encontrar sistemas de conjunto em função da sincronia; (...) *nas discussões correntes vê-se o estruturalismo queixar-se do historicismo, do funcionalismo e, às vezes mesmo, de todas as formas de recurso ao sujeito humano em geral.* (...) Em compensação, centrando-se sobre os caracteres positivos da idéia de estrutura, encontram-se, pelo menos, dois aspectos comuns a todos os estruturalismos: de uma parte, um ideal ou esperança de inteligibilidade intrínseca, fundadas sobre o postulado de que uma estrutura se basta a si própria e não requer, para ser apreendida, o recurso a todas as espécies de elementos estrangeiros à sua natureza; por outro lado, realizações, na medida em que se chegou a atingir efetivamente certas estruturas e em que sua utilização evidencia alguns caracteres gerais e aparentemente necessários que elas apresentam, apesar de suas variedades. (...) Em resumo, uma estrutura compreende os caracteres de totalidade, de transformações e de auto-regulação”. PIAGET, Jean. *O Estruturalismo*. São Paulo, ed. Difusão Européia do Livro, 1970, pp. 7/8.

principal de inteligibilidade da obra. Várias biografias, psicanalíticas inclusive, foram escritas nesse sentido. O outro modelo, confusamente representado por expressões como “espírito da época”, “mentalidade coletiva”, realizava sua “história literária” como algo ligado a uma época global, ao *Zeitgeist* de um povo, às Figuras de uma época, etc. Barthes, buscando abrir novas possibilidades para a história da literatura sem que ela tivesse que apelar para noções vagas como as que mencionamos, colocou-se num nível de análise que toma uma determinada obra literária não como o resultado artístico do trabalho efetuado por um sujeito-autor que traria, no conjunto de suas vivências pessoais, no psiquismo que manifestaria ao longo de sua existência, o princípio de inteligibilidade e de ordenação crítica de sua própria obra, como supõe toda e qualquer leitura biográfica moderna de um texto. Tampouco considera essa obra como um “reflexo” literário de sua própria época, reunindo, na espessura que lhe é própria, os costumes, o espírito do tempo em que emerge, ou mesmo revelando, através da genialidade de seu autor, a mentalidade coletiva da qual ele faz parte, ainda que como intérprete autorizado.

Quando Barthes fala no “grau zero da escrita”, ele nos mostra seu objetivo de tomá-la a partir de seu próprio interior, buscando estabelecer relações, ou um conjunto de relações que podem se dar na estrutura mesma da “obra” (esse termo é inexato, pois carrega consigo o princípio do autor, a proeminência da leitura biográfica do texto), da escrita que se dá como tal sem referi-la a nenhum contexto histórico anterior a ela, mas mostrando, a partir da dinâmica de suas próprias relações, das modificações passíveis de se produzirem entre seus elementos, alguns aspectos *históricos* de *seu* tempo, da sociedade que a produziu, que de outra forma não poderiam ser descobertos<sup>23</sup>. Portanto, é um erro supor, como fizeram os críticos mais encarniçados dos métodos estruturais, como Sartre<sup>24</sup>, por

<sup>23</sup> “O que Barthes quis fazer, introduzindo a noção de escrita, era descobrir um certo nível específico a partir do qual se pudesse fazer a história da literatura enquanto literatura, enquanto ela tem uma especificidade particular, enquanto ultrapassa os indivíduos e nela se situam os indivíduos e, de outro lado, na medida em que ela é, dentre todas as outras produções culturais, um elemento perfeitamente específico, tendo suas leis próprias de condicionamento e de transformação. Introduzindo essa noção de escrita, Barthes quis estabelecer uma nova possibilidade de história literária”. FOUCAULT, Michel. “Retornar à História”. In: *Ditos & Escritos*, vol. II. Ed. cit., p. 284.

<sup>24</sup> As críticas “raivosas” de Sartre aos estruturalistas em geral, e ao Foucault de *As Palavras e as Coisas*, são bastante conhecidas. Não obstante, esse confronto é bastante elucidativo acerca do problema do estruturalismo em geral, razão pela qual optei por reproduzi-la: “Uma tendência dominante, pelo menos, pois o fenômeno não é geral: é a recusa da história. O destino que teve o último livro de Foucault é característico. O que encontramos em *Les mots et les choses*? Não uma

exemplo, que ele anula a história, ou que ele seria, em si mesmo, anti-histórico. Da mesma forma, quando Althusser aplica o método estrutural para analisar os textos de Marx, o que ele faz é resgatar as possibilidades do marxismo das sucessivas antropologias que os marxistas depois de Marx não cessaram de produzir, abrindo novas possibilidades históricas de leitura para o marxismo, para uma ciência marxista da *história*.

Curiosamente, os críticos que se apoiavam na história para denunciar a negação da história praticada pelo estruturalismo mais não faziam do que pressupor como certo, indiscutível, um certo modelo historicista que apenas pode pensar a história como sucessão, recolocando os acontecimentos ou as rupturas sob o fundo de um grande continuísmo que anula, em última instância, esses mesmos acontecimentos, diluindo-os numa totalidade teleológica, antropológica que é a nossa.

Não obstante, o que é importante considerar, aquilo que devemos reter dessas críticas, e o uso ou a concepção que fazem da história nos mostra isso muito bem, é a própria condição soberana do sujeito que lutam por preservar. Afinal de contas, se a linguagem é uma estrutura, se o inconsciente apenas pode ser decifrado em termos de estrutura, como fica essa dimensão constituinte tão fundamental ao sujeito que o faz capaz de dar sentido ao “vivido”, que o coloca numa certa posição “trans-histórica” de consciência, de certo modo exterior à

---

arqueologia das ciências humanas. O arqueólogo é alguém que procura os vestígios de uma civilização desaparecida para tentar reconstruí-la. Estuda um estilo que foi concebido e posto em prática por homens. Esse estilo, posteriormente, pôde impor-se como uma situação natural e tomar o aspecto de algo dado. Nem por isso deixa de ser o resultado de uma *práxis*, cujo desenvolvimento o arqueólogo retraça. O que Foucault nos apresenta é, como viu muito bem Kanters, uma geologia: a série das camadas sucessivas que formam o nosso ‘solo’. Cada uma dessas camadas define as condições de possibilidade de certo tipo de pensamento que triunfou durante certo período. Mas Foucault não nos diz o que seria mais interessante, a saber, como cada pensamento é construído a partir dessas condições, nem como os homens passam de um pensamento para outro. Para isso, ele teria que fazer intervir a *práxis*, logo a história, e é precisamente isso que ele recusa. Certamente, sua perspectiva continua sendo histórica. Ele distingue épocas, um antes e um depois. Mas substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades”. SARTRE, Jean-Paul. “Jean-Paul Sartre répond”. In. *L’Arc*, nº 30, 1966, p. 87, *apud* ERIBON, Didier. “Sartre e Beauvoir (Foucault e Dumézil, IV)”. In. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro, ed. Jorge Zahar, pp. 102/103. Foucault responderá a essa crítica em *A Arqueologia do Saber*, numa nota em que, após estabelecer alguns postulados gerais da arqueologia anti-antropológica, através de conceitos e métodos inegavelmente estruturalistas, como “séries”, “séries de séries”, pergunta-se se “Será preciso assinalar, para os mais desatentos, que um ‘quadro’ (e sem dúvida, em todos os sentidos do termo) é formalmente uma ‘série de séries’? De qualquer forma, não se trata de uma pequena imagem fixa que se coloca diante de uma lanterna mágica, para grande decepção das crianças, que, nessa idade, preferem, é claro, a vivacidade do cinema”. FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro, ed. Forense Universitária, 1997, p. 12.

linguagem e à história, que ele apenas retoma em seu interior, mas para ao final e desde o início reproduzir-se como instância soberana doadora de sentido. A fenomenologia e o existencialismo, em nome de uma história que eles mesmos denunciam como sendo sua própria história, vêm nos desenvolvimentos dos métodos estruturais a morte do sujeito que tão tenazmente buscaram garantir<sup>25</sup>.

Um exemplo típico dessa tendência é o ataque de Sartre que, em nome de um certo marxismo, denunciava o estruturalismo e a arqueologia como uma das “últimas fortalezas da burguesia”, que ao “anular” a história, reconduziria o jogo da dominação ideológica burguesa. Na verdade, e isso é importante, não devemos esquecer que o estruturalismo surge inicialmente na União Soviética estalinista como uma alternativa intelectual ao dogmatismo de partido marxista que era imposto de forma oficial. Apenas por um descuido ou por uma precipitação indevida o estruturalismo pode ser considerado algo de antitético em relação a um “autêntico” marxismo, e os trabalhos de Althusser são a melhor prova disso. Assim, a maior parte da esquerda atacava o estruturalismo, ainda mais se considerarmos que ele se constituía como alternativa à imposição esterilizante de uma ideologia única de partido. Em todo caso, é esse papel transcendental do sujeito, que a filosofia ocidental, desde Descartes, e em particular a filosofia moderna desdobrada como analítica da finitude que se busca assegurar.

Dito isso, busquemos analisar as relações existentes entre os métodos estruturais de formalização com a analítica arqueológica das formas históricas dos saberes<sup>26</sup>. Pelo que já foi exposto, já sabemos que ambos marcam o limiar a partir

<sup>25</sup> Respondendo a uma observação de José G Merquior no sentido de que a filosofia ocuparia hoje uma posição mais modesta em relação ao seu passado, de que teria diminuído o domínio de sua reflexão, Foucault responde “Certo. De Hegel a Sartre, o campo dos objetos filosóficos foi proliferante. Hegel, Schopenhauer e Sartre falaram, por exemplo, de sexualidade. Agora se verifica um estreitamento do campo filosófico. Uma espécie de deslocamento. O que havia de comum entre a filosofia de Hegel e de Sartre, e entre todas as tentativas de pensar a totalidade do concreto, é que todo esse pensamento se articulava em torno do problema: ‘Como é possível que tudo isso aconteça a uma consciência, a um ego, a uma liberdade, a uma existência?’ Ou inversamente: ‘Como é possível que o ego, a consciência, o sujeito ou a liberdade tenham emergido no mundo da história, da biologia, da sexualidade, do desejo?’” FOUCAULT, Michel. “Entrevista com Michel Foucault, por Sergio P. Rouanet e J. G. Merquior”. In. *O Homem e o Discurso: A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro, ed. Tempo Brasileiro, 1996, p. 28.

<sup>26</sup> Para um estudo detalhado dessas diferenças, v. a conclusão de *A Arqueologia do Saber*, em que Foucault expõe de forma resumida os distanciamentos que operou, através de seu método arqueológico, relativamente ao estruturalismo. No entanto, seu método não deixa de ser, por isso, estruturalista. Devemos entender sua recusa como resultado de muita confusão, agressões e mal-entendidos. Todo o ressentimento e desgaste gerado pela “polêmica estruturalista” sobre o grupo reduzido daqueles que o tinham efetivamente inventado como instrumento de análise em certas áreas específicas, contribuíram, talvez, para afastá-lo dessa rubrica. As análises a esse respeito de Didier Eribon são extremamente esclarecedoras: “Certamente Foucault sentiu uma verdadeira

do qual o sujeito perde sua função constituinte da história, das disciplinas e dos saberes diversos. O sujeito de conhecimento só existe como *derivada*, no sentido de *não constituinte*. Sua unidade epistemológica e antropológica foi descartada pelo estruturalismo e denunciada pela arqueologia como estratégia antropológica da finitude moderna, como instância que busca recuperar a soberania do *cogito* em sua condição transcendental sobre toda experiência ou, como diz Foucault em *As Palavras e as Coisas*, “era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do ‘eu penso’”.<sup>27</sup> Tanto o arqueologista quanto o estruturalista buscam pensar as transformações e as condições mediante as quais todas as transformações de um determinado conjunto de estruturas são possíveis, fazendo da historicidade que se desdobra sob suas análises o caminho de “despacho” do sujeito, exercendo o papel de “despertador” que Kant atribuíra a David Hume ao sacudir a filosofia de seu sono antropológico.

Na verdade, apesar de algumas diferenças demasiadamente sutis para serem trabalhadas num trabalho como este, a arqueologia de Foucault é indiscutivelmente estruturalista, não obstante seus ataques àqueles que buscavam classificá-lo como estruturalista. De todo modo, poderíamos resumi-las dizendo o seguinte: enquanto os estruturalismos se constituem como técnicas específicas de formalização das relações entre elementos de uma estrutura que se busca isolar, em prol de uma história efetivamente histórica, a arqueologia opõe-se muito particularmente ao historicismo moderno que condiciona o que conhecemos como “História das idéias”, dos conhecimentos, das ciências, da filosofia, da literatura para se constituir-se (conectando-se aos últimos desenvolvimentos da chamada “história nova”, sobretudo em torno do desenvolvimento mais recente da velha categoria histórica representada pela noção de “acontecimento”, do novo estatuto atribuído a esse conceito) como história descritiva das relações existentes nos conjuntos discursivos formados pelas ciências humanas. Essa história se desdobra como multiplicação das rupturas, das “séries de transformações” definitivamente libertas do modelo antropológico, sendo, portanto, capaz de *descrevê-las* em seu

---

sensação de sufocamento no desenrolar dos debates, freqüentemente muito polêmicos, às vezes violentos, que acompanharam a publicação de seu livro. A maneira pela qual todo um conjunto de pensadores, teóricos de horizontes e de disciplinas diferentes se encontraram englobados na ‘vulgata’ de uma ‘ideologia estruturalista’ acabara por fechar toda possibilidade de discussão”. ERIBON, Didier. “A Dependência do Sujeito (Foucault e Lacan)”. In. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Ed. cit., p. 144.

<sup>27</sup> *As Palavras e as Coisas*. Ed. cit., pp. 470/471.

funcionamento histórico efetivo, situando-se, para tanto, num nível que é o da “superfície” de suas positivities históricas, no *a priori* histórico de seus funcionamentos, captando-lhes, nessa dimensão que é a do “arquivo”, as regras de sua existência, de suas coexistências, transformações, desaparecimentos, etc.

De qualquer maneira, as relações de convergência são muito mais profundas que as diferenças que porventura possam existir entre arqueologia e estruturalismo: tratar-se-ia, para ambos, da dissolução do sujeito, de um tipo de historicidade que a fenomenologia e o existencialismo lutaram ferozmente para afirmar. Essa desconstituição da soberania do sujeito marca a ruptura mais importante da filosofia contemporânea. A linguagem<sup>28</sup>, o inconsciente, a etnologia são exemplos que mostram que por detrás dessas “estruturas”, o sujeito é o primeiro a desaparecer, e é isso o que estava em jogo desde o início da polêmica estruturalista: os privilégios do sujeito doador de sentido, abandonado quando se verificou que o sujeito trans-histórico da fenomenologia não podia mais dar conta da historicidade das ciências, do inconsciente estruturado como linguagem, etc. Poderíamos mesmo dizer que a controvérsia estruturalista revive uma querela mais antiga, travada entre filosofia do sujeito e filosofia da ciência, entre o idealismo de uma interioridade do cogito e o formalismo das relações que se dão num campo conceptual de objetos.

A arqueologia delimita muito bem seu objeto: o conjunto histórico formado pelo funcionamento efetivo de certas práticas discursivas, mostrando, um pouco como Nietzsche e mais tarde como a genealogia aplicada às relações de poder/saber subjetivadoras, que a profundidade própria dessas grandes unidades de discurso isoladas pelo método arqueológico é *superficial*<sup>29</sup>, no sentido em que

<sup>28</sup> “Não mais pôr a questão: como é que a liberdade de um sujeito se pode inserir na espessura das coisas e dar-lhe sentido, como é que ela pode animar, a partir do interior, as regras de uma linguagem e tornar desse modo claros os desígnios que lhe são próprios? Colocar antes as questões seguintes: como, segundo que condições e sob que formas, algo como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? Que lugar pode o sujeito ocupar em cada tipo de discurso, que funções pode exercer e obedecendo a que regras? Em suma, trata-se de retirar ao sujeito (ou ao seu substituto) o papel de fundamento originário e de o analisar como uma função variável e complexa do discurso”. FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?” In. *O que é um autor?* Lisboa, ed. Vega, 2000, pp. 69/70.

<sup>29</sup> Segundo Foucault, os sistemas de formação dos discursos “não devem ser tomados como blocos de imobilidade, formas estáticas que se impoem ao discurso e definiriam, de uma vez por todas, seus caracteres e possibilidades. Não são coações que teriam sua origem nos pensamentos dos homens, ou no jogo de suas representações; mas não são, tampouco, determinações que, formada ao nível das instituições ou das relações sociais ou da economia, viriam transcrever-se, à força, na superfície dos discursos. Esses sistemas – já insistimos nisso – residem no próprio discursos; ou antes (já que não se trata de sua interioridade e do que ele pode

o jogo de seus desdobramentos históricos realiza-se ao nível de uma pura superficialidade de enunciados. A arqueologia é anti-hermenêutica ou, melhor dizendo, ela é capaz de descrever, de situar o funcionamento das hermenêuticas, particularmente da hermenêutica moderna, no espaço geral de distribuição dos saberes na modernidade.<sup>30</sup>

## 2.2

### Arqueologia e Teoria Crítica habermasiana da sociedade:

Trataremos, aqui, de situar arqueologicamente a teoria da sociedade de Jürgen Habermas no “solo” epistemológico moderno. De que maneira podemos dizer que há uma antropologia essencial do homem que fala em Habermas? Como seu discurso filosófico recobre essa finitude antropológica numa crítica transcendental dos limites que devemos renunciar a transpor como seres racionais, capazes de fala, ação, entendimento e juízo? Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault vincula a temática do humanismo, o que em Habermas equívale dizer, a utopia de uma sociedade isenta de conflitos, ao *a priori* histórico característico da *epistémè* moderna, fazendo da filosofia uma incessante retomada de si como “repetição do mesmo”, oscilando, perpetuamente, entre os termos do jogo pendular da filosofia moderna, ou seja, uma filosofia cujo sujeito não pode deixar de ser, simultaneamente, o sujeito transcendental da experiência e de todo conhecimento que pode se dar nos limites dessa mesma experiência, e sujeito objetivado pelo seu próprio saber, “sujeito-objeto” que *vive, fala e trabalha*.<sup>31</sup>

Esse transcendentalismo da filosofia moderna vem recobrir aquilo que a filosofia clássica resguardava na soberania do *Cogito*, opondo-se em relação à grande massa obscura do não-pensado, àquilo que é impossível conhecer. A

---

conter, mas de sua existência específica e de suas condições) em suas fronteiras, nesse limite em que se definem as regras específicas que fazem com que exista como tal”. FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Ed. cit., pp. 81/82.

<sup>30</sup> Cf., sobre esse ponto específico atinente às técnicas modernas de interpretação que constituem a própria possibilidade moderna da hermenêutica, abrindo-lhe o espaço arqueológico em que ela pode se dar, o colóquio promovido em Royaumont, em julho de 1964, intitulado “Nietzsche, Freud, Marx”, in. *Ditos & Escritos*, vol. II. Ed. Cit., p. 41 e ss.

<sup>31</sup> “Nessa Dobra, a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental. E eis que nessa Dobra a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia”. FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Ed. cit., p. 471.

crítica negativa faz do discurso transcendental o efeito positivo daquilo que ela mostra como impossível de ser conhecido. Assim, segundo Foucault, se o que existe para além de nossas fronteiras críticas do conhecimento é pura obscuridade, puro desconhecimento, em contrapartida, todas as objetivações e empiricidades do homem que trazem para si essas impossibilidades de cognição podem ser rebatidas num discurso filosófico transcendental (*Cogito/não-pensado*), permanentemente assediado pelo fantasma da Origem sempre conjurado para reaparecer, sub-repitiçamente, sob as figuras múltiplas do retorno.

Giddens, em seu estudo sobre Habermas, distingue dois momentos importantes em sua trajetória: o primeiro, estritamente epistemológico, assentado em sua tese sobre a unidade entre Conhecimento e Interesse, busca promover uma elaboração sistemática das ligações existentes entre teoria e práxis no nível de uma teorização do conhecimento, e o segundo, desenvolvido sob a forma de uma teoria crítica da racionalização e da modernização social sob as bases de uma teoria da comunicação<sup>32</sup>. Basicamente, podemos dizer que em sua teoria epistemológica Habermas sustenta que a espécie humana possui três grandes Interesses antropológicos subjacentes às três grandes formas do conhecimento ocidental: um Interesse em *explicar* racionalmente os fatos e as leis constitutivas do mundo natural (ciências “empírico-analíticas”), condição fundamental para o domínio racional do homem sobre a natureza; um Interesse em *compreender* a realidade concernente ao universo histórico-social dentro da qual estamos irremediavelmente situados, representado pelas ciências “histórico-hermenêuticas”, e um Interesse maior, em si mesmo englobando os outros dois: o Interesse que a humanidade tem em emancipar-se, em tornar-se “madura”, responsável.

Esses três grandes Interesses correspondem a uma divisão das formas de investigação que têm suas unidade, seu alicerce na própria Razão. Segundo Rajchman, em obra já mencionada, “tal esquema classificatório pode ser

<sup>32</sup> “La obra de Habermas puede dividirse, hablando ampliamente, en dos fases principales. La primera culminó con la publicación de *Erkenntnis und Interesse (Conocimiento e interés)* en 1968. (...) Intentó proponer una nueva concepción de la teoría crítica, basándose en la constitución del conocimiento a través de los intereses. Pero el interés en la emancipación parecía exxistir sólo como un momento de la conjunción de los otros dos intereses constitutivos del conocimiento. La obra posterior de Habermas puede considerarse como un intento de encarnar el potencial emancipatorio del análisis social”. GIDDENS, Anthony. “Razón sin revolución? La *Theorie des Kommunikativen Handelns* de Habermas”. In. *Habermas y la modernidad*. Madrid, Ediciones Cátedra, S.A., 1988, pp. 154/155.

encontrado no plano da universidade alemã no século XIX<sup>33</sup>. Podemos discernir aqui a primeira das grandes séries antropológicas de Habermas, marca arqueológica da filosofia moderna, ao postular Interesses universais de conhecimento constitutivos da espécie. Esse transcendentalismo dos Interesses cognitivos são rebatidos numa irreducibilidade histórica positiva representada pelo evoluir histórico dessas ciências, exemplificando muito bem o que Foucault chamou de duplo empírico-transcendental do sujeito<sup>34</sup>. *Conhecimento e Interesse* foi publicado em 1968, ou seja, um ano antes de Foucault concluir *A Arqueologia do Saber*. Se Habermas está preocupado em *teorizar* sobre as relações entre teoria e *práxis*, o arqueologista buscará desenvolver conceitos instrumentais<sup>35</sup> que o

<sup>33</sup> O autor prossegue dizendo que “Habermas, é claro, defende que os interesses derivam da história da raça humana compreendida como um processo autoformativo (*Bildungsprozess*). Mas o resultado é fazer com que o seu esquema da unidade da razão pareça uma vasta projeção da universidade nos processos educacionais da espécie, como se a raça humana estivesse obtendo seu diploma de *Mündigkeit* (maturidade) em alguma grande Universidade sem paredes. As ‘faculdades’ dessa Universidade seriam os Interesses do Homem e os requisitos para a graduação seriam superar todo o dogmatismo e toda autoridade ilegítima. (...) Habermas tornaria ‘prática’ a unidade do conhecimento transferindo-a da Universidade para o Partido, e assim introduziria uma variante no típico tema utópico de uma sociedade para e pela Escola”. RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1987, pp. 71/72.

<sup>34</sup> Flávio Beno Siebeneicher, numa obra que busca sintetizar a filosofia crítica habermasiana, sobre a diáde antropológica-positiva ou apriorística-histórica, estabelece que “os interesses que conduzem os dois tipos antropológicos da ação, a instrumental e a comunicativa, constituem uma moldura ou quadro que é, ao mesmo tempo, a priori e histórico. É uma moldura a priori porque no seu interior a espécie humana reproduz sua vida e organiza todas as suas experiências antes de qualquer ciência e antes de qualquer ação concreta. É histórica, porque se configura através das condições básicas da espécie humana que se auto-constitui e se reproduz na história”. SIEBENEICHER, Flávio B. *Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação*. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1994, p. 79.

<sup>35</sup> Deleuze e Guatarri definem o filósofo como aquele que é capaz de criar conceitos. Se o velho sábio do Oriente pensa por “figuras”, o filósofo, pretendente à sabedoria, lutando com seus rivais que também se apresentam como desejosos da sabedoria, deve ser capaz de criar conceitos, ferramentas para o pensamento. É nesse sentido que o arqueologista, o nominalista histórico, é um filósofo. Mais adiante, buscando compreender o cerne da atividade filosófica, concluem: “Vemos ao menos o que a filosofia não é: ela não é contemplação, nem reflexão, nem comunicação, mesmo se ela pôde acreditar ser ora uma, ora outra coisa, em razão da capacidade que toda disciplina tem de engendrar suas próprias ilusões, e de se esconder atrás de uma névoa que ela emita especialmente. (...) E a filosofia não encontra nenhum refúgio último na comunicação, que não trabalha em potência a não ser de opiniões, para criar o ‘consenso’ e não o conceito. A idéia de uma conversação democrática ocidental entre amigos não produziu nunca o menor conceito; ela vem talvez dos gregos, mas estes dela desconfiavam de tal maneira, e a faziam sofrer um tratamento tão rude, que o conceito era antes como o pássaro-solilóquio-irônico que sobrevoava o campo de batalha das opiniões rivais aniquiladas (os convidados bêbados do banquete). A filosofia não contempla, não reflete, não comunica, se bem que ela tenha de criar conceitos para estas ações ou paixões. A contemplação, a reflexão, a comunicação não são disciplinas, mas máquinas de constituir Universais em todas as disciplinas. (...), e a filosofia não se engrandece mais apresentando-se como uma nova Atenas e se desviando sobre Universais da comunicação que forneceriam as regras de um domínio imaginário dos mercados e da mídia (idealismo intersubjetivo). Toda criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica é sempre uma singularidade”. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo, ed. 34, 2000, pp. 14/15.

tornem apto a considerar seriamente os discursos “científicos”, sem se subordinar ao jogo de seus significantes, à uma tarefa infinita de “interpretação”, de multiplicação do já dito traduzida numa “busca do sentido”. Ao contrário, as práticas discursivas, os atos ilocucionários de discurso devem ser estudados no interior de um conjunto de relações discursivas que em si mesmas condicionam possibilidades de enunciação. A crítica positiva deve procurar apreender-lhes a dinâmica arqueológica, aquilo que Foucault denominará, a partir da década de 70, a “ordem do discurso”. Nesse sentido, o arqueologista é pós-hermenêutico ou, melhor dizendo, anti-hermenêutico, na medida em que ele deverá “restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante”.<sup>36</sup> A regra arqueológica da *exterioridade* prescreve que “não devemos passar do discurso para o seu núcleo interior e escondido, para o âmago de um pensamento ou de uma significação que se manifestariam nele; mas, a partir do próprio discurso, de sua aparição e de sua regularidade, passar às suas condições externas de possibilidade, àquilo que dá lugar à série aleatória desses acontecimentos e fixa suas fronteiras”.<sup>37</sup>

Foucault, desde o início de sua trajetória, nega-se a relacionar a história a quaisquer hipóteses fundamentais acerca de nossa natureza (o que equivaleria a uma negação da história), ao mesmo tempo que rechaça o tema especulativo da história como auto-realização da humanidade, subjacente ao sonho de uma sociedade racional. A crítica de Foucault se dá num nível analítico que rejeita toda e qualquer forma hermenêutica de justificação. Ele quer repensar, problematizar as experiências em torno das quais se cristalizam nossas lutas políticas, e não assumir uma teoria crítica geral e abstrata do Estado administrativo ou da economia capitalista. Sua filosofia não assume a forma de uma teoria crítica dialética ou ideológica, nem tampouco concebe as ciências como modelos de discursos teóricos dotados de pretensões de validade orientados para o entendimento ou elucidação recíproca. São antes de tudo positivities históricas de saber, regimes de enunciados que se dão e se transformam numa série múltipla

<sup>36</sup> FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo, ed. Loyola, 1999.

<sup>37</sup> SIEBENEICHLER, Flávio B. *Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação*. Ed. cit., p. 53.

de historicidades que determinam, aprioristicamente, a posição ou a função do sujeito de conhecimento em relação a esses saberes<sup>38</sup>.

As incompatibilidades entre o pensamento crítico de Habermas e de Foucault existem já a partir das relações assumidas entre teoria e prática por ambos. Ao contrário de Habermas, Foucault jamais procurou estabelecer uma “teoria” sobre essas relações, exceto, talvez, em *A Arqueologia do Saber*. Nesse ponto, faço minha as observações de Rajchman, para quem “o uso de Foucault da teoria em lutas críticas não se coaduna com esse modelo geral. Habermas parte do pressuposto de que a filosofia articulou os ideais que a teoria crítica deve tornar práticos. Foucault, por seu lado, parte do pressuposto de que ideais e normas já são ‘práticos’; a finalidade da crítica é analisar as práticas em que aquelas normas realmente figuram e que determinam espécies particulares de experiência. As normas não necessitam de uma prática; elas já são elementos num complexo que é tarefa do pensamento crítico expor. Assim, ao admitir que as teorias *são* práticas, Foucault transforma a relação tradicional da teoria com a prática encontrada nas distinções ideal/material e constitutivo/regulativo”.<sup>39</sup>

Como dissemos anteriormente, após essa fase eminentemente epistemológica, Habermas abandona suas preocupações exclusivamente epistêmicas para desenvolvê-las numa teoria mais ampla da racionalidade e da modernização social, sem jamais abandonar a prioridade crítica em fornecer os elementos hermenêuticos de reconstrução, assim como os elementos pragmáticos de ação que possibilitem a tão almejada maturidade prática da humanidade racional. Sua reconstrução da “teoria” crítica de Marx, assim como da teoria psicanalítica de Freud nos moldes de uma teoria consensual da verdade, de um descentramento da “filosofia da consciência” na racionalidade intersubjetiva da

<sup>38</sup> “Desde o começo a filosofia pressupôs que a autonomia e a responsabilidade (*Mündigkeit*) postuladas como a estrutura da linguagem são não só antevistas mas reais. (...) Somente quando a filosofia descobre no curso dialético da história os traços de violência que deformam as repetidas tentativas de diálogo e fechem repetidamente o caminho para a comunicação irrestrita é que ela favorece o processo cuja suspensão, em caso contrário, legitima: a evolução da humanidade para a autonomia e a responsabilidade”. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon, 1971), pp. 314-315. Contraste-se com Foucault, em *Power/Knowledge*, p. 114: ‘Tanto a dialética, como lógica das contradições, quanto a semiótica, como estrutura da comunicação, não podem explicar a inteligibilidade intrínseca dos conflitos. A ‘dialética’ é um modo de evadir a sempre aberta e contingente realidade do conflito, reduzindo-o a um esqueleto hegeliano, e a ‘semiologia’ é um modo de evitar o seu caráter violento, sanguinolento e letal, reduzindo-o à calma forma platônica de linguagem e diálogo’. HABERMAS, J/FOUCAULT, M. *apud* RAJCHMAN, John. “Transformação da Crítica”. In. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Ed. cit., p. 82.

comunicação, numa pragmática da mediação universal da linguagem<sup>40</sup> pressupõe certos postulados ligados a uma teoria do conhecimento e da racionalidade, a um modo de teorização das relações entre *práxis* e conhecimento que condicionam o uso que seu modelo filosófico geral faz da hermenêutica e da história, assim como o *status* de “ciência crítica-emancipatória” atribuído ao marxismo e à psicanálise.

Para Habermas, a filosofia encontra-se intimamente vinculada a certas ciências sociais, empíricas e hermenêuticas, como se as mesmas fornecessem o modelo para a primeira de uma atividade interpretativa voltada para a reconstrução teórica de *capacidades* ou *competências* co-constitutivas da espécie, como é o caso, por exemplo, do Estruturalismo Genético de Piaget ou da Gramática Transformacional ou generativa de Chomski. O discurso científico, como discurso teórico vinculado aos *Interesses* constitutivos da espécie, limita-se, nessa perspectiva, a erguer *pretensões de validade* em busca de um consenso sempre falsificável (retomada do falibilismo popperiano), representado pelo entendimento provisoriamente compartilhado por comunidades de cientistas acerca do estado de coisas existente relativo a um determinado objeto. O mesmo modelo transcendental-antropológico é compartilhado pelas ciências denominadas “histórico-hermenêuticas” (ciências sociais em geral) e “crítico-emancipatórias” (marxismo e psicanálise), resguardados os diferenciais epistemológicos que variam em função dos diferentes Interesses antropológicos embutidos em cada um. Para Foucault, os *saberes* também comportam certos interesses: todavia, eles são práticos, humildes e mutáveis, e não “quase-transcendentais”; são descobertos muito mais a partir da pesquisa histórica do que da reflexão filosófica antropológica.

Nesse sentido, Foucault descobre “interesses que não se ajustam nas ‘faculdades’ de Habermas e ciências em suas faculdades que não possuem os interesses que ele lhes atribui. Na ciência social, os objetivos não são esgotados por predição, compreensão e emancipação. Foucault prefere apontar o objetivo de disciplinar o corpo, normalizar o comportamento e administrar a vida das

<sup>39</sup> RAJCHMAN, John. *op. cit.*, p. 70.

<sup>40</sup> A filosofia habermasiana “da mediação universal é ainda, creio eu, uma maneira de elidir a realidade do discurso. Isto, apesar da aparência. Pois parece, à primeira vista, que ao encontrar em toda parte o movimento de um logos que eleva as singularidades até o conceito e que permite à consciência imediata desenvolver finalmente toda a racionalidade do mundo, é o discurso ele próprio que se situa no centro da especulação”. FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Ed. cit., p. 48.

populações. E aponta ainda o objetivo de inserir as pessoas, ou induzi-las a inserirem-se, em sistemas de categorias e procedimentos de auto-descrição através dos quais elas tornam-se governáveis”.<sup>41</sup>

Ora, a própria concepção do marxismo e da psicanálise como “ciências” de emancipação é muito discutível. Segundo Foucault, o termo “ciência”, arqueologicamente, designa um conjunto de procedimentos, de práticas discursivas muito bem delimitadas historicamente, cujas aparições, transformações, dispersões não se vinculam à soberania do sujeito ou de seus Interesses universais. Sobre esse aspecto, ouçamos as palavras inequívocas do próprio Foucault, nessa mesma entrevista concedida a Sergio Paulo Rouanet e José Guilherme Merquior, já citada neste trabalho: “(...) Existem hoje na França algumas pessoas que consideram como incontestáveis duas proposições, ligadas entre si por um nexo um pouco obscuro: (1) o marxismo é uma ciência, e (2) a psicanálise é uma ciência. Essas duas proposições me deixam pensativo. Principalmente porque não consigo ter da ciência uma idéia tão elevada assim. Acho – e muitos cientistas concordariam comigo – que não se deve fazer da ciência uma idéia tão elevada a ponto de rotular como ciência algo de tão importante como o marxismo, ou tão interessante como a psicanálise. No fundo, não existe uma ciência em si. Não existe uma idéia geral ou uma ordem geral que se possa intitular ciência, e que possa autenticar qualquer forma de discurso, desde que aceda à norma assim definida. A ciência não é um ideal que atravessa toda a história, e que seria encarnado sucessivamente, primeiro pela matemática, depois pela biologia, depois pelo marxismo e pela psicanálise. Precisamos livrar-nos de todas essas noções. A ciência não tem normatividade nem funciona efetivamente como ciência numa época dada, segundo certo número de esquemas, modelos, valorizações e códigos; é um conjunto de práticas discursivas muito modestas, perfeitamente enfadonhas e cotidianas, que se repetem incessantemente. Existe um código desses discursos, existem normas para essas práticas, aos quais devem obedecer esses discursos e práticas. (...) São contra-ciências humanas. Não há

<sup>41</sup> RAJCHMAN, John. *Foucault: A Liberdade da Filosofia*. Ed. cit., p. 72. Ainda segundo o autor, quando “Habermas pensa que quando os cientistas sociais medem, eles têm interesse em explicar, mas quando falam com seus sujeitos têm interesse em compreender. A análise de Foucault das práticas de contagem, que dominaram as ciências sociais no século XIX, encontra um outro objetivo: o controle do desvio. Ao ‘dialogarem’ com seus pacientes, os médicos de desviantes no século XIX não estavam se afastando desse objetivo. Diálogo e mediação figuravam numa prática

nada no marxismo ou na psicanálise que nos autorize a chamá-los contra-ciências, se entendemos por ciência a matemática e a física. (...) isso significaria impor a essas disciplinas condições tão duras e tão exigentes que para o seu próprio bem seria preferível não chamá-las de ciências. E eis o paradoxo: os que reclamam o estatuto de ciência para a psicanálise e o marxismo manifestam ruidosamente seu desprezo pelas ciências positivas, como a química, a anatomia patológica ou a física teórica. Só escondem um pouco seu desprezo em relação à matemática. Ora, de fato sua atitude mostra que têm pela ciência um respeito e uma reverência de ginasianos. Têm a impressão de que se o marxismo fosse uma ciência, e que aqui eles pensam em algo tangível, como uma demonstração matemática, poderiam ter certeza de sua validade. Eu acuso essa gente de ter da ciência uma idéia mais alta do que ela merece, e de ter um secreto desprezo pela psicanálise e pelo marxismo. Eu os acuso de insegurança. É por isso que reivindicam um estatuto que não é tão importante assim para aquelas disciplinas”.<sup>42</sup>

Habermas representa o reaparecimento de um tipo de filosofia que Foucault repudiava. A figura universal do *professor-crítico*, implacável com os desvios de outros filósofos, representa muito bem o círculo fechado da filosofia

---

histórica com um propósito para o qual a divisão de faculdades humanas de Habermas não tem lugar”. *Idem, ibidem*, pp. 72/73.

<sup>42</sup> FOUCAULT/ROUANET/MERQUIOR/ESCOBAR/LECOURT. “Entrevista com Michel Foucault, por Sergio P. Rouanet e J. G. Merquior”. In. *O Homem e o Discurso: A Arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1996, pp.34/36. Em outro lugar, Foucault dirá que Marx e Freud, relativamente à ordem dos discursos, encontram-se, diferentemente dos fundadores de certos limiares de cientificidade como Galileu, Newton, numa certa posição “transdiscursiva” em relação às discursividades que fundam: “Afigura-se-me porém que, ao longo do século XIX europeu, apareceram tipos de autor bastante singulares, que não se podem confundir com os grandes autores literários, nem com os autores de textos religiosos canônicos, nem com os fundadores de ciências. Chamemos-lhe então, de forma um pouco arbitrária, ‘fundadores de discursividade’. Estes autores têm isto de particular: não são apenas os autores das suas obras, dos seus livros. Produziram alguma coisa mais: a possibilidade e a regra de formação de outros textos. (...) Freud não é simplesmente o autor da *Traumdeutung* ou do *Mot d’Esprit*; Marx não é simplesmente o autor de *O Manifesto* ou de *O Capital*: eles estabeleceram uma possibilidade indefinida de discursos. Evidentemente, é fácil fazer uma objeção. Não é verdade que o autor de um romance seja apenas o autor do seu próprio texto; (...) Mas creio que se pode responder a essa objeção assim: o que os instauradores da discursividade tornaram possível (tomo como exemplo Marx e Freud, porque penso que são simultaneamente os primeiros e os mais importantes) foi uma coisa completamente diferente daquilo que um autor de romance torna possível. (...) Eles abriram o espaço para outra coisa diferente deles e que, no entanto, pertence ao que eles fundaram. Dizer que Freud fundou a psicanálise não quer dizer que encontramos o conceito da libido ou da técnica de análise dos sonhos em Abraham ou Mélaïne Klein, quer dizer que Freud tornou possível um certo número de diferenças relativamente aos seus textos, aos seus conceitos, às suas hipóteses que relevam do próprio discurso psicanalítico”. FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?” In. *O que é um autor?* Ed. cit., pp.57/60;

universitária, escolástica<sup>43</sup> de “instituição” alemã do século XIX. Ao contrário, para Foucault, o intelectual crítico é o intelectual específico.<sup>44</sup> Em contrapartida, as considerações de Habermas sobre os chamados “pós-modernos”, os “jovens-conservadores”<sup>45</sup>, têm um tom agressivo que elide a possibilidade do diálogo<sup>46</sup>. O interlocutor aqui não é mais aquele existente numa comunidade ideal de comunicação voltada para o *consenso*, para o *entendimento* ou para qualquer espécie de *cogito intersubjetivo*. É, antes de tudo, um inimigo nocivo que se busca neutralizar. O teórico consensual da verdade resta desmascarado. Ao invés de encarnar a figura do debatedor, mais condizente com os postulados transcendentais assumidos por sua teoria da ação comunicativa, Habermas revela-se um verdadeiro “polemista”, no sentido que Foucault atribui a esse qualificativo: “Gosto da discussão e quando me fazem perguntas tento respondê-las. Mas é verdade que não gosto de polêmica. Quando abro um livro e vejo que o autor acusa seu adversário de ‘esquerdismo infantil’, fecho-o imediatamente (...) Esta

<sup>43</sup> Pierre Hadot, para quem a filosofia antiga, historicamente, era constituída não somente por um conjunto de discursos que poderíamos chamar “filosóficos”, mas também, e indissolavelmente, por um conjunto correlato de práticas ascéticas, caracterizadas por “opções existenciais”, por um modo de vida que se encarna não apenas no discurso filosófico, mas sobretudo na pessoa e na vida, nos hábitos do filósofo. A escolástica teria operado uma espécie de mutilação na filosofia antiga ao reduzi-la ao plano da mera conceptualização estéril, influenciando decisivamente a filosofia moderna. Cf. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo, ed. Loyola, 1999.

<sup>44</sup> Foucault distingue historicamente alguns tipos de intelectuais: o “intelectual-jurista”, como Voltaire, Rousseau e Montesquieu, que opõem a racionalidade universal da justiça e da equidade aos abusos contra-natureza dos poderes constituídos; o “intelectual-escritor” do século XIX, como Zola, Victor Hugo, Sartre, como espécies do *intelectual universal*. Sobre o papel do intelectual hoje, cf. FOUCAULT, M./DELEUZE, G. “Os intelectuais e o poder”. In. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, ed. Graal, 1995.

<sup>45</sup> “Permitam-me distinguir rapidamente o anti-modernismo dos jovens-conservadores, o pré-modernismo dos antigos conservadores e o pós-modernismo dos neoconservadores. Os jovens-conservadores se apropriam da experiência fundamental da modernidade estética, o desvelamento da subjetividade descentrada, liberta de todas as restrições da cognição e da atividade voltada para fins, de todos os imperativos do trabalho e da utilidade – e, com ela, se afastam do mundo moderno. Com uma atitude modernista fundam um irreconciliável antimodernismo. Transferem para o remoto e arcaico as forças espontâneas da imaginação, da experiência de si, da afetividade, opondo maniqueisticamente à razão instrumental um princípio ainda apenas acessível à evocação, princípio que pode ser a vontade de potência ou a soberania, o ser ou uma força dionisíaca do poético. Na França, essa linha vai de George Bataille até Derrida, passando por Foucault. Sobre todos paira, naturalmente, o espírito de Nietzsche, ressuscitado nos *anos 70*” (*sic!*). HABERMAS, Jürgen. “Modernidade – Um Projeto Inacabado”. In. *Um Ponto Cego no Projeto habermasiano*. Paulo Arantes (org). São Paulo, ed. Brasiliense, 1995.

<sup>46</sup> Refiro-me aqui principalmente às conferências pronunciadas e reunidas em *O Discurso Filosófico da Modernidade*. As quatro primeiras foram pronunciadas em março de 1983, no *Collège de France*. Apesar de Habermas afirmar ter sido convidado por Foucault, foi Paul Veyne quem o fez, sem que Foucault soubesse. Foucault estava presente nesse dia, mas não assistiu a nenhuma das conferências de Habermas, pois “não queria perder tempo”. Sobre os bastidores da presença de Habermas em Paris em março de 1983, cf. ERIBON, Didier. “A impaciência da Liberdade (Foucault e Habermas)”. In. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro, ed. Jorge Zahar, 1996.

diferença me parece essencial: toda uma moral, que diz respeito à pesquisa da verdade e à relação com o outro, está em jogo (...). No jogo sério de perguntas e respostas, no trabalho de elucidação recíproca, os direitos de cada pessoa são, de certo modo, recíprocos. Dependem unicamente da situação de diálogo (...). Ao contrário, o polemista avança armado de privilégios que possui logo de saída, e nunca aceitará fazer perguntas. Por princípio, ele detém o direito que o autoriza a guerrear e a fazer dessa batalha um empreendimento justo. A pessoa que ele tem diante de si não é um parceiro a procura da verdade, mas um adversário, um inimigo que não tem razão, que é nocivo, e cuja existência constitui uma ameaça”<sup>47</sup>.

Se os objetivos da crítica filosófica de Foucault estão voltados para a localização, sob aquilo que se passa, sob aquilo que nos é repetidamente passado comouniversal, necessário, transcendental, de nossas contingências históricas que nos fizeram ser o que somos<sup>48</sup>, o papel burocrático atribuído à filosofia crítica por Habermas será a de uma *Guardadora de lugares*. Erigindo-se contra a metafísica e a tradição do empirismo positivista, a filosofia, no seu entender, deve abandonar o “posto” de *Indicadora de lugares* para assumir a posição de *Lugar-tenente*, de “Guardadora de lugar” das ciências: o filósofo como *Guardião da Razão*.<sup>49</sup> Colocando-nos no interior dessa liça, dessa justa, desse *agôn* tão

<sup>47</sup> “Polémique, politique, et problématisations”. In. *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, 591/592, *apud* ORTEGA, Francisco. “Habermas e Foucault: apontamentos para um debate impossível”. In. *Rev. Síntese*, v. 26, n° 85, 1999.

<sup>48</sup> A oposição entre Foucault e Habermas é muito clara, sobretudo quando analisamos o papel da filosofia em ambos os autores. Foucault se pergunta: “Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua”. FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*, v. II: *O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro, ed. Graal, 1998, p. 13. Para Habermas, para quem a transformação da filosofia da consciência numa crítica pós-metafísica sob a forma de uma filosofia descentrada sobre a mediação universal da linguagem não diz respeito tão somente à filosofia, mas aos próprios pressupostos performativos desenvolvidos historicamente pelo agir comunicativo, esse projeto “não constitui propriedade da filosofia. A esta cabe simplesmente a tarefa de *cooperar* (grifo meu) com as ciências reconstrutivas, iluminando as situações nas quais nos encontramos; ela pode contribuir para que aprendamos a interpretar as ambivalências que nos atingem como sendo outros tantos apelos a uma responsabilidade crescente em meio a espaços de ação em via de se encolherem cada vez mais”. HABERMAS, Jürgen. “A Unidade da Razão na Multiplicidade de suas Vozes”. In. *Pensamento Pós-Metafísico: Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro, ed. Tempo Brasileiro, 1990, p. 182.

<sup>49</sup> “Mas, se essa perspectiva não é enganosa, não é inteiramente errado perguntar se a filosofia não poderia, relativamente a algumas ciências, trocar o papel insustentável do *indicador* de lugar pelo papel de um guardador de lugar —um guardador de lugar para teorias empíricas com pretensões universalistas, que são objeto de arremetidas sempre renovadas das cabeças produtivas em cada

característico do *modus operandi* filosófico representado aqui pelo debate Foucault/Habermas em torno da problemática das Luzes, poderíamos dizer, arqueologicamente, que se trata da transformação de uma *crítica antropológica* em uma *crítica histórica da antropologia*, ao passo que o objeto preciso dessa dissertação de mestrado é instrumentalizar (mais do que anunciar sua possibilidade) essa crítica transformada no interior da Filosofia do Direito.