

Paulo Domenech Oneto\*

## A originalidade da ideia de “arqueologia dos saberes” e seus desdobramentos políticos

The originality of the “archeology of knowledge” and it’s  
political developments

### RESUMO

A ideia de uma “arqueologia” no plano do pensamento, proposta por Michel Foucault (1926-1984), gerou e continua a gerar confusões e polêmicas. Assim tem sido desde os primeiros debates em torno do seu clássico *As palavras e as coisas* (1966), como vemos, por exemplo, na resposta dada por Sartre e outros marxistas ao livro. As leituras destes consistiram basicamente em denunciar ali uma recusa da história, o que acarretaria prejuízos para a ação política. Além desta polêmica, permanece uma confusão do empreendimento arqueológico com um esforço para indicar comportamentos ou mentalidades que estariam na base dos saberes, apenas inspirando discursos e práticas. O objetivo deste artigo é, nesse sentido, duplo: por um lado, reforçar a ideia de arqueologia do saber como avessa a uma história de ideias (mentalidades ou comportamentos); por outro, mostrar que uma de suas consequências é justamente o contrário do que se pôde pensar. Trata-se de ampliar o campo de ação política.

**Palavras-chave:** Foucault. Arqueologia. Práticas discursivas e não-discursivas. Verdade. Poder.

### ABSTRACT

The idea of an “archeology” in the plane of thought, as proposed by Michel Foucault (1926-1984), generated and continues to generate confusion and controversy. Thus since the first debates around his classic *The Order of Things* (1966), as we see, for example, in the answer given by Sartre and other Marxists to the book. The readings of these authors consisted in denouncing a denial of history, which would entail

---

\* Doutor em Filosofia e professor da UFRJ.

obstacles for political action. Besides this controversy, there remains a confusion of the archaeological enterprise as an effort to indicate behaviours or mentalities purportedly acting under knowledge and inspiring discourses and practices. The aim of this article is, in this sense, twofold: on the one hand, to reinforce the idea of archeology of knowledge as opposed to a history of ideas (mentalities or behaviours); on the other, to show that one of its consequences is precisely the opposite of what one might think. It is about broadening the field of political action.

**Keywords:** Foucault. Archeology. Discursive and non-discursive practices. Truth. Power.

## A originalidade da arqueologia foucaultiana

Dentre as inúmeras confusões suscitadas pela obra multifacetada de Michel Foucault (1926-1984), uma das mais comuns e frequentes talvez seja a que tende a ver sua proposta de uma "arqueologia dos saberes" como mais uma variedade de história das ideias. No primeiro capítulo da parte IV da *Arqueologia do saber* (1969), ao discutir a utilidade desse tipo de análise "arqueológica", bem como a eficácia descritiva das novas noções introduzidas por ele (formações discursivas, positividade, enunciado, arquivo etc.), o próprio Foucault se indaga se não teria, no fim das contas, se alojado precisamente nesse campo. Em outras palavras, será que ele não passaria apenas de um novo historiador das ideias, com vergonha de confessá-lo e presunçoso a ponto de se pretender um inovador? (FOUCAULT, 1969, p. 156). Parece claro, porém, que a pergunta aqui é retórica e que seu esforço, no capítulo em questão, consiste em enfatizar a *originalidade do projeto arqueológico*, esmiuçando e reforçando algo que já estava esboçado no Prefácio de *As Palavras e as Coisas*, de três anos antes.

Na realidade, a questão da eventual originalidade da arqueologia foucaultiana talvez não seja importante por si só. O interesse maior não parece residir em sabermos se ela implica realmente a abertura de um novo campo de estudos, mas sim em analisarmos o seu *alcance filosófico*. Em suma, o que importa é menos a "eficácia descritiva" dos conceitos criados do que aquilo que eles implicam em termos do modo de recolocar questões-chave de certa tradição e de modos habituais de pensar como, por exemplo, *verdade*, *ciência* e outras. Minha hipótese central é de que o deslocamento operado por Foucault sobre essas noções implica um novo cenário de pensamento com conseqüente abertura do campo de ação política.

A *Arqueologia do saber* pode ser vista basicamente como uma revisão auto-crítica (no sentido de uma avaliação geral) do trabalho empreendido por Foucault até então. O livro faz eco e explica, em particular, a ambição de *As Palavras e as coisas*. Depois disso (anos 1970), o filósofo partirá na direção de uma investigação sobre o poder, que aparecerá como domínio correlato ao campo do saber. Com isso, revelar-se-ão com nitidez cada vez maior quatro pontos que este artigo pretende destacar sobre a importância da obra foucaultiana, a saber: 1) a inseparabilidade radical entre as duas esferas do saber e do poder; 2) a afirmação dessas esferas como resultantes de práticas múltiplas, só fazendo sentido falar em sa-

beres e poderes (no plural); 3) a centralidade da noção de "prática discursiva" para a compreensão do elo saber-poder, antes mesmo da introdução da noção de "dispositivo"; 4) uma compreensão da filosofia como "política da verdade".

Vejam inicialmente do que trata a história das ideias e o que ela pressupõe em termos de saber, conforme vemos na parte IV da obra em questão. Apesar de ser uma disciplina difícil de caracterizar – de objeto incerto, fronteiras mal traçadas, métodos emprestados de outras áreas –, é possível, segundo Foucault, vê-la cumprindo dois papéis. Por um lado, a história das ideias cumpre a função de traçar a trajetória de conhecimentos tidos como imperfeitos, que não conseguiram atingir o status da cientificidade. Por outro, ela atende a uma necessidade de se dar conta de continuidades do pensamento que apenas estariam obscuras. O que aqui se pressupõe é a possibilidade de se aferir o valor de nossas ideias em termos de cientificidade; mas também, por conseguinte, a existência de determinados princípios que permitem que essas ideias entrem, saiam, permaneçam, ou se revelem cronicamente incapazes de pertencer ao quadro do conhecimento (FOUCAULT, 1969, p. 157-158).

Em outras palavras, o que está posto é (1) um ideal de cientificidade e (2) o desenvolvimento contínuo do pensamento que esse ideal assegura. Nos dois casos, podemos já adiantar, pressupõe-se um ideal de verdade à parte de certas "imperfeições na trajetória do conhecimento", separado, portanto, de injunções de poder.

Indo no sentido de uma crítica a esses pressupostos sutis que despolitizam o saber, mantendo voluntária ou involuntariamente algum tipo de dominação, Foucault destaca quatro diferenças essenciais entre sua ideia de "arqueologia" e uma história das ideias.

A primeira delas é, certamente, a mais importante. É dela que derivam as demais. A disciplina arqueológica inventada por Foucault não tem caráter interpretativo, pois já não crê num nível mais profundo (de critérios de cientificidade) do que o nível discursivo concreto de suas formações por meio de enunciados. Estes, aliás, aparecerão adiante no livro de Foucault como a unidade elementar do discurso (FOUCAULT, 1969, p. 91), mas seu "referencial" não é constituído de "coisas", de "fatos", de "realidades", ou de "seres", mas de leis de possibilidade que eles próprios fazem aparecer (FOUCAULT, 1969, p. 104-105). Um ato de enunciação permite que coisas sejam feitas (como um *speech act*<sup>1</sup>), mas, no caso dos enunciados como peças de um discurso, o que pode ser feito não está inicialmente, nem ficará necessariamente, fora dele próprio. Os enunciados que compõem o discurso (e que podem ou não vir a exercer uma função *speech act* de fazer acontecer algo fora do discurso) são unidades paradoxalmente discretas e onipresentes, resultantes elas próprias de práticas. Surge, então o conceito foucaultiano de "prática discursiva". Trata-se de

um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa". (FOUCAULT, 1969, p. 136).

Resumidamente: a) enunciados não se referem a algo anterior que eles pretendem exprimir; b) enunciados não surgem para que algo seja feito, mas para

<sup>1</sup> O *speech act* (normalmente traduzido em português como "ato de fala") é um conceito criado pelo filósofo britânico John Langshaw Austin a partir de sua obra principal intitulada *How to do things with words* (1962).

marcar domínios; c) enunciados formam discursos a partir de práticas cujas regras foram definidas antes, anônima e historicamente, a fim de permitir enunciar. E, com isso, traçar os contornos do que Foucault denomina "saber".

Essa diferença entre a arqueologia foucaultiana e uma história das ideias já nos permite avançar bastante. Só há discursos, e eles constituem saberes cuja positividade não repousa sobre algo de exterior a eles. O saber possuirá, por conseguinte, uma positividade puramente *imane*nte, estando associado a outras práticas que dele derivam e que servirão pra legitimá-lo, e não a algum tipo de comportamento ou mentalidade capaz de explicá-lo. Não se trata, portanto, de interpretar os discursos, mas de descrever sua formação em termos de regularidades, conforme a parte II do livro de Foucault.

Em seguida, o filósofo enumera as demais diferenças essenciais. Sem ideal de verdade capaz de orientá-la, a arqueologia do saber não pode buscar pretensas transições contínuas e insensíveis que ligariam, de modo geral, os mais diversos discursos. Muito pelo contrário, seu problema será o de definir a especificidade de cada discurso em termos das regras próprias (imanes) de que se valem (2). Em terceiro lugar, ela não se pode se ordenar pela figura soberana da obra, pois já não vê esse lugar de convergência (obra) a partir do qual os discursos poderiam encontrar sua articulação (3). Por fim, a arqueologia não se propõe a estranha tarefa de reconstituir o pensado ou experimentado numa quimérica unidade com identidade. Ela é basicamente uma reescritura que assume a transformação dos seus discursos-objeto (4).

Em suma: no domínio dos saberes não há níveis mais profundos (1); não existe continuidade a ser assegurada e desvendada (2); não há ponto de convergência na totalidade de uma obra (3); não existe identidade de origem a ser retracada (4) (FOUCAULT, 1969, p. 159-160). Nas entrelinhas dessas diferenças podemos nos antecipar e apontar alguns aspectos políticos que serão desdobrados por Foucault nos anos 1970 e 1980: o campo de emergência dos discursos como terreno de rivalidade, as rupturas como inerentes ao processo de desenvolvimento dos saberes, as articulações discursivas como locais e não globais; a leitura e escritura como rearticulação ou transformação, sempre possível a partir de novas problematizações e forças que não cessam de surgir.

Com isso, a originalidade do projeto de uma arqueologia dos saberes aparece razoavelmente mapeada. O que se dá, em última instância, é uma substituição das noções comuns de ciência, mentalidade e afins – que pressupõem o modo pelo qual é possível pensar e conhecer e que, por isso mesmo, se pretendem legítimas independentemente de sua gênese concreta – por uma noção mais elemental: a noção de *saber* – que desloca o foco da análise "epistemológica" da busca de um fundamento das ciências para o campo da investigação acerca de positivities intrínsecas ao discurso, positivities passíveis de serem constatadas por um levantamento histórico.

De modo simplificado, usando uma linguagem quase kantiana e em contraste com epistemologias tradicionais, podemos dizer que a arqueologia foucaultiana tem por objeto as condições de possibilidade *históricas* de nossos saberes, sem que essa história seja linear. Assim, até mesmo a noção de "condições históricas" se mostra bastante original, como podemos ver, por exemplo, pelas análises de tipo foucaultiano empreendidas por Paul Veyne(1971), que fala em "revolução

na história" ou Arlette Farge(1997), que fala de "lugares para a história", entre outros. É que, para Foucault, o importante não são os documentos como signos de algo mais profundo, conforme geralmente posto pelos historiadores, e sim os "monumentos" – termo que ele toma de Georges Canguilhem para designar "o que está aí sem remeter à outra ordem além daquela de sua existência naquele lugar". Um discurso encarado como *documento* é sempre sobre algo a desvendar, sobre fatos históricos a serem interpretados de variadas maneiras. Em contrapartida, o discurso pensado em termos de *monumento* é considerado em seu volume próprio, em articulações que necessitam ser pensadas a partir de sistemas de poder imanescentes à formação dos saberes. O que importa não são objetos supostos os mesmos com suas variadas representações, mas a formação desses objetos por meio de problematizações que implicam práticas. E estas, por sua vez, implicam relações de força, exercícios de poder; como Foucault se encarregará de deixar cada vez mais claro ao longo dos anos 1970. Como destaca Farge:

Uma das abordagens constantes de Foucault, trabalhando sobre o material histórico, é partir dos objetos em termos de produção e vislumbrar suas regras de funcionamento. Sua intuição fundamental consiste em pensar que "os fatos humanos não existem por si mesmos" (Paul Veyne), e que a curiosidade consiste em se perguntar por que não seria possível pensar de outro modo [...]

Os historiadores trabalham habitualmente sobre objetos (o corpo, a alimentação, o casamento, a solidão etc.) para determinar a evolução das práticas que lhes dizem respeito e encontrar mutações e descontinuidades. Eles tentam também captar os esquemas de representações da sociedade e das classes sociais frente a esses objetos e trabalham sobre reações sociais.

Foucault não analisa estes gestos e estas tensões enquanto tais, mas se questiona sobre a formação dos saberes e sobre os "sistemas de poder que regulam suas práticas". (FARGE, 1984 p. 116 e 117).

Em termos epistemológicos, o que ocorre é uma recusa de duas pretensões enraizadas na reflexão sobre o saber: 1) de proceder a uma análise das condições de possibilidade do conhecimento em geral (à maneira filosófica, estabelecida por Kant no século XVIII), pressupondo o sujeito que conhece fora de suas práticas; 2) de delimitar para cada caso o que seria propriamente científico, pressupondo os objetos dignos de saber fora de seu processo histórico de formação. Em sua "Resposta ao Círculo de Epistemologia", escrita um ano antes da *Arqueologia*, a crítica foucaultiana a essas reduções transparece no ataque desferido à chamada "extrapolação epistemológica", lado a lado de sua recusa da "extrapolação genética" que colocaria as condições históricas como externas. O essencial é tomar as estruturas formais do discurso científico como resultado de um processo histórico sem, todavia, colocar este processo como derivado de práticas externas ao próprio fazer científico. Com isso historiciza-se e politiza-se o próprio processo do saber:

Fazer surgir a dimensão do saber como dimensão específica não é recusar as diversas análises da ciência. É destrinchar, o mais amplamente possível, o espaço em que essas análises podem se alojar. É, antes de tudo, se livrar de duas formas de extrapolação [...]: a extrapolação epistemológica e extrapolação genética.

A extrapolação epistemológica não se confunde com a análise (sempre legítima e possível) das estruturas formais que podem caracterizar um discurso científico. Mas ela permite supor que estas estruturas bastam para definir, no caso de uma ciência, a lei histórica de sua aparição e de seu desenrolar. A extrapolação genética não se confunde com a descrição (sempre legítima e possível) do contexto [...] no qual uma ciência aparece; mas ela permite supor que a organização interna de uma ciência e suas normas podem ser descritas a partir de suas condições externas. (FOUCAULT, 1994, I, p. 726-727).

A originalidade da proposta arqueológica de Foucault está em reformular o conceito de *episteme* à luz de uma nova forma de compreender o próprio pensamento. Em vez de designar o espaço por excelência do saber seguro, como em Platão, o termo indica a desarticulação de todos os espaços previamente delineados, conforme o prefácio de *As Palavras e as coisas* sugere. *Episteme* passa agora a designar um conjunto de relações que unem, em determinado período histórico, as diversas práticas discursivas dando lugar a sujeitos e objetos de conhecimento.

Trata-se, em Foucault, de apontar para uma espécie de "fora absoluto constitutivo do pensamento", coextensivo a ele, remetendo a uma "experiência nua da ordem" – tema declarado de *As Palavras e as coisas*. Vemos que a originalidade da arqueologia se estende para além do mero diálogo com a epistemologia moderna, de Kant a Gaston Bachelard. Foucault é original no próprio modo de conceber o pensamento – não mais dado em sua ordem –, mas como a ser engendrado sobre um fundo de relações de força que atravessam o pensamento.

Enfim, a arqueologia deve mais à genealogia nietzschiana do que a qualquer outra corrente, justamente por se preocupar mais com as condições de modificação ou interrupção de sentido do que com as condições de sua aparição (Kant) e variação específica (Bachelard e a epistemologia francesa de então). É talvez a partir daí que é possível pensar os próprios limites do projeto. Tais limites seriam, em primeiro lugar, limites com relação ao próprio modo de ler e de se valer da filosofia de Nietzsche. O inatual ou extemporâneo nietzschiano não implica apenas uma dimensão de descontinuidade conforme enfatizada por Foucault. Ele aponta também para uma análise das forças que produzem algo. Esse tipo de análise, em que as descontinuidades do saber são explicadas em função de novas relações de força, pelas quais um sentido é produzido, parece ausente do Foucault no período dos trabalhos arqueológicos. Mas é algo que se torna evidente com o projeto genealógico dos anos subsequentes, até como resposta às críticas feitas por Sartre e outros, logo após o lançamento de *As Palavras e as coisas*.

## Desdobramentos políticos

Numa entrevista para a revista *L'Arc*, Sartre criticava o que entendia ser uma "recusa da história", própria daquele momento intelectual francês, atribuindo o sucesso do clássico de Foucault a essa situação e rejeitando por isso mesmo o emprego do termo "arqueologia":

O que encontramos em *As palavras e as coisas*? Não uma "arqueologia" das ciências humanas. O arqueólogo é alguém que busca os traços de uma civilização desaparecida para tentar reconstruí-la. [...]

O que Foucault nos apresenta é, como viu muito bem Kanters, uma geologia: a série das camadas sucessivas que formam 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 o mais interessante: a saber, como cada pensamento é construído a partir dessas condições, nem como os homens passam de um pensamento a outro. Seria preciso, para tanto, fazer intervir a práxis, por conseguinte a história, e é precisamente isto que ele recusa. Certamente, sua perspectiva permanece histórica. Ele distingue épocas, um antes e um depois. Mas substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades. (SARTRE, 1966, p. 1).

A polêmica com Sartre acabou se revelando duplamente útil: por um lado, ela permitiu que Foucault elucidasse melhor o que seria a tal descontinuidade dos processos históricos que tanto parecia lhe interessar; por outro, obrigou o autor de *As Palavras e as coisas* e *A Arqueologia do saber* a se pronunciar sobre as questões de gênese e de movimento, precisamente a partir da noção de *práticas* (primeiramente discursivas e, em seguida não-discursivas) que não se confundiriam com uma práxis humana naturalmente orientada.

Com relação a esse segundo ponto ("práticas" imanentes a relações de força, explicitadas por um exercício de poder concreto e não por uma práxis humana naturalmente orientada), o debate com o filósofo norte-americano Noam Chomsky (HOLANDA, 1971) foi revelador. Foucault buscava enfatizar o caráter crítico de seu trabalho. Para ele, é mais importante esmiuçar os processos de formação dos saberes e verdades nos meios institucionais com o intuito de revelar os poderes que se exercem através deles, do que definir e propor uma alternativa "mais verdadeira". Qualquer proposta feita sem esse trabalho prévio ou, por assim dizer, sem uma "crítica nietzschiana", é encarada como arriscada. Contrariamente a Chomsky, Foucault parece quase adotar uma posição de "suspensão de juízo" no debate. Seu trabalho é descritivo sem, aparentemente, se preocupar em avançar teses "positivas" sobre como se dá o processo de aquisição do conhecimento em geral ou sobre como engendrar formas políticas melhores dos que as existentes. Qualquer definição de um modo universal de conhecer, de uma "natureza humana" ou de um princípio de justiça universal (preocupações de Chomsky) parecem ser extrapolações indevidas a partir de nosso próprio meio e interesses. Poderíamos dizer que este seria também o problema do conceito de "práxis", cujo pressuposto é o de uma tendência imutável inerente às práticas concretas descritas ao longo da história.

O "perigo de nada tentar propor" (segundo Chomsky) não é, em Foucault, uma proposta puramente cética e sim uma reserva necessária para que se desloque o plano de discussão filosófica para o campo dos diagnósticos em lugar de defender "bandeiras" como no marxismo e na proposta anarco-federalista chomskyana. Foucault não defende de modo algum que não se tenha em vista uma proposta e sim que se coloque essa proposta como parte de jogos de verdade e de poder como tantos outros. Como ele sugere a Chomsky: noções de bondade, justiça, natureza humana etc. não devem ser utilizadas para justificar um combate político sob o risco de ignorar o poder que anima essas noções de seu próprio cerne. E vale acrescentar, ainda no campo propriamente arqueológico: tais pressuposições ainda impedem uma análise minuciosa do processo de constituição dos saberes que naturalizam verdades (bondade, justiça, natureza humana etc.).

É evidente que isso está conectado ao primeiro ponto mencionado acima. Pois se é possível afirmar uma descontinuidade dos processos históricos, é unicamente porque o que coloca a história "em movimento" não é uma práxis humana naturalizada atuando do exterior sobre os saberes, mas sim práticas inseparáveis de relações de força sempre instáveis (o "monumento" de Canguilhem tornado "acontecimento" em Foucault):

Meu problema não foi absolutamente de dizer: viva a descontinuidade, estamos nela e nela ficamos; mas de colocar a questão: como é possível que se tenha em certos momentos e em certas ordens de saber, estas mudanças bruscas, estas precipitações de evolução, estas transformações que não correspondem à imagem tranquila e continuísta que normalmente se faz? Mas o importante em tais mudanças não é se serão rápidas ou de grande amplitude, ou melhor, esta rapidez e esta amplitude são apenas o sinal de outras coisas: uma modificação nas regras de formação dos enunciados que são aceitos como cientificamente verdadeiros. Não é, portanto, uma mudança de conteúdo (refutação de erros antigos, nascimento de novas verdades), nem tampouco uma alteração da forma teórica (renovação do paradigma, modificação dos conjuntos sistemáticos). O que está em jogo é o que *rege* os enunciados e a forma como estes *se regem* entre si [...]. Em suma, problema de regime, de política de enunciado científico. Neste nível não se trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder, como e por que em certos momentos ele se modifica de maneira global.

São estes regimes diferentes que tentei delimitar e descrever em *As Palavras e as coisas*, esclarecendo que no momento não tentava explicá-los e que seria preciso tentar fazê-lo num trabalho posterior. Mas o que faltava no meu trabalho era este problema do "regime discursivo", dos efeitos de poder próprios do jogo enunciativo. (FOUCAULT, 1979, p. 3-4).

Podemos dizer que os "efeitos de poder do jogo enunciativo" são um dos objetos da genealogia foucaultiana dos anos 1970. Porém, àquela altura, estes efeitos serão pensados já em sua articulação com práticas de tipo não-discursivo, dentro daquilo que Foucault virá a chamar de "dispositivo de poder". Em 1977, na entrevista sobre a sequência da *História da sexualidade (As Confissões da carne)*, Foucault definirá dispositivo como um conjunto heterogêneo de discursos e práticas não necessariamente discursivas associadas, veiculadas por instituições, regras, medidas e leis que estabelecem relações móveis entre si (FOUCAULT, 1994, III, p. 299).

Como mostra Gilles Deleuze em suas notas sobre Foucault – publicadas *post mortem* sob o título *Desejo e prazer* –, é justamente por meio do conceito de "dispositivo de poder" que será possível ultrapassar a dualidade entre formações discursivas e formações não-discursivas, colocando a questão crucial das relações entre as duas instâncias sem subordinar uma à outra (DELEUZE, 1994, p. 1). Contudo, conforme ressaltado acima, é importante aqui destacar a centralidade da noção de "prática discursiva" antes mesmo da ênfase nos dispositivos de poder. Assim, por exemplo, em *Michel Foucault: Archéologie et généalogie*, ao falar sobre "As práticas discursivas e seus objetos", Angèle Kremer-Marietti, por exemplo, marca a ausência de unidade nos discursos e também a especificidade deste tipo

de prática, assentada em enunciados que permanecem irreduzíveis a práticas não-discursivas (MARIETTI, 1985, p. 107).

A "prática" foucaultiana difere, portanto, de uma práxis no sentido posto e defendido por Sartre a partir do marxismo. Ela estabelece um primeiro elo entre discursos e não-discursos, remetendo ambas as esferas a relações de força que aparecem cristalizadas nos dispositivos. Fica então bastante claro que a ideia de dispositivo de poder completa algo que já estava em curso: a afirmação mais ou menos explicitada de que o pensamento é uma prática; e que, enquanto tal, sempre implica um poder e, conseqüentemente, uma ampliação do que devemos compreender como campo de ação política.

É evidente que o exame dos dispositivos concretos de poder permite um diagnóstico efetivo das redes de saber-poder que se constituem em nossas sociedades ao longo da história. Não obstante, é pela afirmação simples de práticas – práticas que poderíamos denominar locais, anônimas e a serem reinventadas permanentemente – que Foucault continuará buscando compreender, não apenas a gênese e o movimento das redes de saber-poder que se constituem nas sociedades através da história e se materializam em dispositivos, como também possibilidades de resistência. Estas últimas, escapando aos dispositivos, nada mais são do que outro tipo de práticas; o que, no campo da verdade, implica uma tensão entre "verdades do poder" e "poder de verdades que se afirmam como múltiplas" porque não negam o solo de onde emergem. Daí a questão decisiva para Foucault do papel do intelectual na sociedade; papel mais modesto do que o que os que se arvoram "detentores do saber" reivindicavam ou ainda tentam reivindicar, mas ainda assim crucial. Como observa Deleuze:

[...] se os dispositivos de poder são constitutivos de verdade, se há uma verdade do poder, deve haver aí, como contra-estratégias, uma espécie de poder da verdade contra os poderes. Donde, em Michel, o problema do papel do intelectual, donde sua maneira de reintroduzir a categoria de verdade, o que me leva a perguntar o seguinte: renovando completamente essa categoria, ao fazê-la depender do poder, ele encontrará nessa renovação uma matéria retornável contra o poder? Mas aqui não vejo como. É preciso esperar que Michel, no nível da microanálise, diga essa nova concepção de verdade. (DELEUZE 1994, p. 6).

Sabemos hoje em dia, com as publicações dos vários cursos de Foucault no *Collège de France*, como essas microanálises de Foucault se abriram para uma pesquisa em torno da coragem da verdade (*A Coragem da verdade*) do *dizer-verdadeiro* (*parrhesia*) grego que ele acabaria indo buscar na Escola Cínica. Entretanto, por mais que esses estudos de seu último ano de vida (1984) indiquem uma direção de pesquisa nova, eles ainda podem (e talvez devam) ser encarados como dentro da mesma longa série diferencial de intuições tipicamente foucaultianas.

Esta série se estende da arqueologia por meio do conceito de "prática discursiva", passando pela genealogia do poder de caráter nietzschiano, para chegar à *parrhesia* como desdobramento político da questão inicial sobre os saberes e a verdade. E, longe de implicar uma recusa da história e um conseqüente distanciamento da política, esse caminho trilhado por Foucault implica a mais radical ampliação do campo de ação política, na medida em que torna cada pesquisa

uma tomada de posição – o deslocamento de um problema capaz de engendrar novas práticas.

Uma passagem estranhamente engajada de *As Palavras e as coisas* – livro tido como árido e distante de questões propriamente políticas – nos traz, afinal de contas, ao âmago da questão. Por meio dela podemos ver o quanto a preocupação de pensar a filosofia como política, mas jamais no sentido simplista de engajada para uma ação exterior, animava Foucault desde sempre:

O pensamento, ao nível de sua existência, desde sua forma mais matinal, é, em si mesmo, uma ação – um ato perigoso. Sade, Nietzsche, Artaud e Bataille o souberam, por todos aqueles que o quiseram ignorar; mas é certo também que Hegel, Marx e Freud o sabiam. Pode-se dizer que o ignoram, em seu profundo simplismo, aqueles que afirmam que não há filosofia sem escolha política; que todo pensamento é "progressista" ou "reacionário"? Sua inépcia está em crer que todo pensamento "exprime" a ideologia de uma classe [...]. (FOUCAULT, 1966, p. 344).

A ignorância a que se alude aqui está em se pensar, segundo Foucault, *modernamente demais*: pensar sempre e ainda em termos de uma mentalidade política que se ordenaria filosoficamente, quando o pensamento (filosófico ou qualquer) já seria, de saída, *uma prática* e, enquanto tal, atravessado de uma ponta à outra por *uma política*. Do que se pensa e de como se pensa, podemos enxergar – na trilha de Nietzsche, Foucault ou dos cínicos gregos com sua coragem – com maior ou menor facilidade; não se um pensador é "progressista" ou "reacionário" (segundo a ideologia pretensamente expressa por meio dele), mas sim o quanto ele é capaz de problematizar aquilo que avaliamos como urgente para a reinvenção de nossas vidas. Esta reinvenção (uma estética da existência) não é buscada, por sua vez, a partir de uma história linear e da práxis que lhe seria correlata. Ela depende, ao contrário, da coragem para pensar e agir fora de linhas e práxis naturalizadas.

A célebre máxima do poeta latino Horácio – citada na abertura do texto de Kant como resposta à questão *O que é o esclarecimento?* – parece retornar transmutada em Foucault: *Sapere aude* ("Ouse saber") não nos remete mais a um saber a ser buscado e trazido a público, mas sim a um saber cuja ousadia consiste em não ocultar suas articulações políticas, e a exigir que elas possam ser permanentemente refeitas.

## Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles. "Désir et plaisir". *Magazine Littéraire*. Paris, n. 325, oct. 1994. <http://files.grupo-limiar.webnode.com/200000033-8705f87ff2/DELEUZE,%20Gilles.%20Desejo%20e%20Prazer.pdf>

\_\_\_\_\_. *Foucault*. Paris: Gallimard, 1986.

FARGE, Arlette, "Frente à história", In: ESCOBAR, Carlos Henrique. *Michel Foucault. O Dossier – Últimas entrevistas*. Tradução de Ana Maria de A. Lima. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.

FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.

\_\_\_\_\_. *Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969 [Arqueologia do saber. 3. ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1987].

\_\_\_\_\_. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-1984*. Paris: Seuil, Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits* (4 tomes). 1954-1988. Édition de Daniel Defert, François Ewald e Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la sexualité: l'usage des plaisirs*, v. 2. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966 [As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. 4ª edição brasileira. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1987].

\_\_\_\_\_. "Réponse au Cercle d'Épistémologie". In: *Dits et écrits I (1954-1969)*. Paris: Gallimard, 1994.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: *O que é "esclarecimento"?* (1784). Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 3. ed. Vozes: Petrópolis, RJ. 2005.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Michel Foucault: Archéologie et généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.

SARTRE, Jean-Paul. "Jean-Paul Sartre répond. In: *L'Arc 30: Sartre Aujourd'hui*, oct. 1966. [http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre\\_repond\\_in\\_Arc](http://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre_repond_in_Arc)

VEYNE, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Éditions Albin Michel, 2008.

---

#### Sobre o autor

Paulo Domenech Oneto, professor adjunto da Escola de Comunicação da UFRJ. Doutor em Filosofia Université de Nice, França. E-mail: pgdomenechoneto@gmail.com

Recebido em 21/11/2018

Aprovado em 11/4/2019

#### Como referenciar esse artigo

ONETO, Paulo Domenech. A originalidade da ideia de "arqueologia dos saberes" e seus desdobramentos políticos. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 11, n. 21, p. 26-36, jan.- jun. 2019.