

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

INSTITUTO DE FILOSOFIA - IFILO

VICTOR LUCAS CAIXETA

**FOUCAULT E A HISTÓRIA: UM ENCONTRO COM HEGEL E
NIETZSCHE**

UBERLÂNDIA

2022

VICTOR LUCAS CAIXETA

Foucault e a história: um encontro com Hegel e Nietzsche

Trabalho de Conclusão de Curso ao
Instituto de Filosofia da Universidade Federal
de Uberlândia como requisito parcial para
obtenção do título de bacharel em Filosofia

Área de concentração: Filosofia
contemporânea/ Filosofia da história

Orientadora: Fillipa Carneiro Silveira

Uberlândia

2022

VICTOR LUCAS CAIXETA

**FOUCAULT E A HISTÓRIA: UM ENCONTRO COM HEGEL E
NIETZSCHE**

Trabalho de Conclusão de Curso ao
Instituto de Filosofia da Universidade Federal
de Uberlândia como requisito parcial para
obtenção do título de bacharel em Filosofia

Área de concentração: Filosofia
contemporânea/ Filosofia da história

Uberlândia, 11 de agosto

Banca examinadora:

Nome – Titulação (sigla da instituição)

Nome – Titulação (sigla da instituição)

Nome – Titulação (sigla da instituição)

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Gilmar e Sandra, pelo suporte incondicional, a compreensão, o carinho, as possibilidades proporcionadas e o amor ao longo de toda a minha jornada.

Agradeço aos meus irmãos, Thayse e Igor, pessoas de enorme caráter e bom humor, por todas as vivências compartilhadas, cuja lembrança sempre me deram força.

Agradeço à Júlia, pelo amor, a afeição, o carinho, a alegria, o deboche, a diversão, o companheirismo, por ser esteio e acolhimento nos momentos mais difíceis.

Agradeço à minha orientadora Fillipa Carneiro Silveira, pela confiança, pela paciência e compreensão homéricas, pela liberdade que me deu para escrever esse trabalho. Também sou grato a muitos professores com os quais naveguei pelo oceano da filosofia. Desses bons timoneiros me lembrarei os bons ensinamentos, as boas dúvidas e as boas paixões pelo filosofar e pelo humano.

Agradeço a todos os meus parceiros de jornada, amigos e amigas, chegados e chegadas, colegas. Não só me deram mais leveza na caminhada, mas também, com cada um, pude aprender muito sobre o outro, sobre mim e sobre a vida.

Agradeço a todas essas grandes almas que não silenciaram diante do grande Mistério e nos legaram em palavras, sons e cores as suas impressões. É pela sensibilidade e sabedoria desses mestres imortais que posso não só aprender a pensar e sentir, como também mergulhar nas obscuridades minhas e dos outros, aclará-las e desemaranhá-las, afagar sentimentos, reconhecer pensamentos os mais íntimos, imaginar e sonhar mundos, e acalmar um coração turbulento.

Agradeço, finalmente, a todos os que insistiram e não desistiram, não arredaram, fincaram pé e permaneceram até o fim da novela. Acabei!!!

*“Não me tragam estéticas
Não me falem em moral!
Tirem-me daqui a metafísica!
Não me apregoem sistemas completos, não me enfileirem conquistas
Das ciências (das ciências, Deus meu, das ciências!) –
das ciências, das artes, da civilização moderna!”*

Lisbon Revisited, Álvaro de Campos (F.P.)

*“Ora, pois, nesse mesmo andamento, para nós
são os destinos, para nós o mundo; para nós há luz,
para nós troveja; o criador e as criaturas, tudo é para
nós. Esse é o alvo e o ponto que a universalidade das
coisas visa.”*

Apologia de Raymond Sebond, Ensaio, Michel de Montaigne

RESUMO

Instados pelo atribulado momento presente, despertados pelo fim da quimera de um mundo unipolar regido por princípios universais, temos como objetivo principal, neste trabalho, apreender uma perspectiva sobre a nossa história que melhor se ajuste à situação presente. Aceitando que a história possa de alguma forma ser tornada inteligível, porém sem que se considere intrínseco a ela um projeto de continuidade progressiva, seguimos o entendimento que propõe um esquema constituído por conformações algo autônomas, que não se vinculam essencialmente, separadas umas das outras por rupturas que as tornam não só inéditas como descontínuas entre si. Para tanto, devemos indicar as carências dos princípios de uma história inteligível por si, fundada numa metafísica essencialista, de modo a defender na outra, uma perspectiva mais afim à experiência humana no seu incessante devir e multiplicidade de formas. Assim é que evocamos e relacionamos as concepções de três importantes autores que, de uma maneira ou de outra, se debruçaram sobre a questão da história, cada um deles vivenciando-a em momentos diferentes, embora, de certa maneira, consecutivos: Hegel, filósofo alemão cuja produção está compreendida à primeira parte do século XIX; Nietzsche, também alemão, que escreveu na segunda parte deste mesmo século; e Foucault, pensador francês que labora suas teorias na segunda metade do século XX. Primeiro, expomos em linhas gerais a filosofia hegeliana da história, tal como exposto nas *Lições* sobre o tema, articulando-a com desenvolvimentos teóricos anteriores. Depois, esclarecido o caráter metafísico essencialista da perspectiva histórica de Hegel, fazemos a crítica do mesmo, convocando para isso o pensamento nietzscheano conforme entendido por Foucault. Finalmente, discorrendo sobre o método arqueológico de Foucault, tentaremos estabelecer, na sua dívida para com o pensamento nietzscheano e sua crítica da metafísica, uma relação entre sua perspectiva histórico-filosófica e o pensamento hegeliano, de modo a mostrar a primeira como uma alternativa mais frutífera e plausível de compreensão da história humana face ao segundo.

Palavras-chave: Foucault; História; Metafísica; Genealogia; Arqueologia

ABSTRACT

Urged on by the turbulent present moment, awakened by the end of the pipe dreams of a unipolar world governed by universal principles, our main objective in this work is to grasp a perspective on our history that best fits the current situation. Accepting that history can in some way be made intelligible, but without considering it intrinsic to a project of progressive continuity, we follow the understanding that proposes a scheme made up of somewhat autonomous conformations, which are not essentially linked, separated from each other by ruptures that make them not only unprecedented but also discontinuous. To this end, we must point out the shortcomings of the principles of a history that is intelligible in itself, founded on an essentialist metaphysics, in order to defend the other, a perspective that is more in tune with human experience in its incessant becoming and multiplicity of forms. This is how we evoke and relate the conceptions of three important authors who, in one way or another, have addressed the question of history, each of them experiencing it at different times, although, in a way, consecutively: Hegel, a German philosopher whose work dates back to the first part of the 19th century; Nietzsche, also German, who wrote in the second part of the same century; and Foucault, a French thinker who worked on his theories in the second half of the 20th century. First, we outline the Hegelian philosophy of history, as set out in the *Lessons* on the subject, articulating it with previous theoretical developments. Then, having clarified the essentialist metaphysical nature of Hegel's historical perspective, we critique it, calling on Nietzschean thought as understood by Foucault. Finally, by discussing Foucault's archaeological method, we will try to establish, in his debt to Nietzschean thought and its critique of metaphysics, a relationship between his historical-philosophical perspective and Hegelian thought, in order to show the former as a more fruitful and plausible alternative for understanding human history compared to the latter.

Keywords: Foucault; History; Metaphysics; Genealogy; Archaeology

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I – A FILOSOFIA HEGELIANA DA HISTÓRIA.....	13
CAPÍTULO II – GENEALOGIA NIETZSCHEANA: CRÍTICA DA HISTÓRIA METAFÍSICA.....	26
CAPÍTULO III – A HISTÓRIA ARQUEOLÓGICA DE FOUCAULT	39
CONCLUSÃO.....	52
REFERÊNCIAS.....	54

INTRODUÇÃO

Seja lá bem longe, na velha Europa, onde irrompe mais uma vez a troca mútua de acusações, a desfaçatez muito calculada, a hipocrisia de sempre, o ressonar das sirenes, o estrondo das bombas, seja em nossos trópicos não menos intransigentes, à mercê de um passado resiliente e da promessa de um futuro nunca cumprida, grande é o destempero a desterrar e enterrar, calar e inflamar, paralisar, radicalizar e tiranizar alma e corpo. Se crise é palavra de ordem, obedientes, mesmos se rebeldes, sentimos e agimos com espírito estremecido, meio que ou totalmente. Que tarefa difícil se tornou andar iludido, sonhador e distraído sem tropeçar em medo, em hostilidade, em violência, em ressentimento, em fome! Como impermeabilizar o espírito, torná-lo incólume, impassível da necessidade de viver, acolher, gerar e manter tudo isso que infesta nosso tempo? O que fazer para não ter que ver com essas prédicas torpes, essas imprecações gratuitas, esses moralismos de sepulcros caiados, essas felicidades e infelicidades que sabemos fingidas e ainda desejamos, esses farisaísmos, essas falsas escolhas ou falsos deveres, essa submissão aos piores cinismos que nos rebaixa a inteligência e envenena o coração? Como entrever qualquer rumo se uma névoa de impasses mistura tudo em caos e paira densa sobre a própria encruzilhada? No meio dela, só podemos distinguir suas cores mórbidas ou gritantes, tatear suas formas voláteis, ouvir seus murmúrios e estrépitos, sentir o odor e o gosto férreo de seu silêncio. As mudanças ambientais; o prospecto de crises sanitárias cada vez mais recorrentes; a nova era de inovação tecnológica e seus impactos num mundo do trabalho desmobilizado; o destino da democracia enquanto possibilidade política numa sociedade entorpecida pelas telas e dirigida por algoritmos destinados a nos suscitar as paixões mais nocivas; o medo, o ódio e o revanchismo como afetos dominantes; o deslocamento do eixo econômico e a luta pelo poder geopolítico; o exaurimento das forças da civilização ocidental para se afirmarem como paradigma dominante; a reação dessas mesmas forças moribundas ante a emergência e afirmação de identidades nacionais, religiosas e subjetivas heteróclitas. Disso, em grande medida, se compõe nossa crise.

É comum, nesses momentos em que se torna impossível a nós, sem poderes de vaticínio, enxergar à frente, volver os olhos para trás, para o passado, como se, pelos desenvolvimentos históricos anteriores, pudéssemos, se não antecipar um caminho plausível capaz de dissipar a sombra de um porvir tão opaco, talvez compreender melhor a constituição fundamental desse caminho. Nossa pesquisa nasce da inquietude de tudo isso que nos atravessa. Diante da profusão de conflitos, de aporias, de transformações incontornáveis, dessa nova época que nos ronda

como um espectro para quem se disputa um corpo, da completa indeterminação que experimentamos nos acontecimentos cotidianos, ou mesmo na impermanência dos conhecimentos, na abundância das opiniões no que tange ao homem, é que passamos a nos indagar pelo melhor modo de inteligir a história, assumindo, claro, que haja um.

Desde os pré-socráticos, passando pela filosofia de Platão e sua influência em toda a tradição subsequente, conhecer verdadeiramente envolveria reconhecer a unidade subjacente à multiplicidade, o que é estável e invariante nas coisas sujeitas ao devir, o fluxo perene da geração e da corrupção. Porque haurido pela inteligência, pelo pensamento oriundo da faculdade racional caracterizada por determinar, dividir, cotejar, diferenciar, sintetizar, julgar e, assim, extrair do objeto uma ordenação que provenha as suas razões de ser, é dito conhecimento inteligível. Procurar a inteligibilidade da realidade, a compreensão dos fundamentos que determinam os modos de ser das coisas, seus princípios constituintes e ordenadores, é, então, há muito, a base e a ambição dos esforços epistêmicos da civilização ocidental.

Pensamos não ser difícil para as mentes aguçadas que nos leram o tom preocupado, que nossa pesquisa certamente não implica em otimismo epistemológico, mas tampouco abdica de todo e qualquer conhecimento. Céticos, *pero no mucho*, nos posicionamos a favor de uma inteligibilidade para os fatos históricos. Mas aqui trata-se de fazer uma pequena distinção. De fato, não pensamos ser possível captar da história uma inteligibilidade tal qual pretendem a física para o movimento dos corpos, a química para o comportamento da matéria ou a biologia para a estrutura orgânica dos seres vivos. Isto porque, para nós, não haveria, nos fatos humanos, uma inteligibilidade a partir da qual estaríamos aptos a construir um conhecimento firme e seguro, com leis e regras em virtude das quais poderíamos explicá-los em sua universalidade, de modo até mesmo a poder prever um curso para o seu devir. Porém, a intrincada rede que constitui o processo histórico não indisponibiliza para o intelecto uma possibilidade de ordenação dos dados históricos aos quais ele se debruça. Tomamos parte de uma perspectiva segundo a qual os eventos são organizáveis, pois que manifestam em seu conjunto uma economia, uma determinada solidariedade cuja ordem pode ser conhecida racionalmente, o que não significa que eles se manifestem segundo a direção de uma razão universalmente imanente, em função da qual os acontecimentos se efetivam, ganham sentido e são unificados em virtude de uma finalidade universal e necessária. Não abrigamos, portanto, para o objeto história a concepção de um cerne verdadeiro, uma essência, que se dispõe à decifração pelo homem de conhecimento. A razão pode, sim, agir de maneira a encontrar uma modalidade de compreensão

para os acontecimentos históricos, de instituir para certos grupos de acontecimentos certas relações, donde se deriva uma configuração geral limitada que mostra as leis próprias segundo as quais esses acontecimentos irromperam e tomaram sua forma peculiar de existência. Entretanto, para nós, é infundado que a razão presuma que a existência humana se manifeste e tome o seu curso histórico segundo a direção e o sentido dado pelas categorias inerentes a si. Conceber assim a história é nada mais que reduzir o homem ao império das determinações essenciais e dos projetos de sua faculdade racional, descurando das intenções de todo o resto de sua interioridade, de seus outros inúmeros elementos constitutivos, muitas vezes tão inacessíveis a essa mesma racionalidade quanto as forças naturais exteriores e incontroláveis que intervêm na vida humana. Assim, contra a noção de uma inteligibilidade na história, em que a concretude dos fatos, não importa quão diversos em seu conteúdo e seu movimento, é exteriorização de uma essência interior, acompanhamos uma concepção da história que faça jus à experiência de estar no mundo e de pensá-lo, uma experiência sempre em mutação, irreduzível a uma única instância ontológica. Se a primeira procura uma lógica interna aos fatos, de modo que é compreensão do inteligível para além do aparecimento, como sua causa e sua verdade inaparente, vemos naquela um empreendimento de organização que, circunscrevendo uma jurisdição para a análise dos eventos restrita a seu estatuto de efeitos, de efetividades manifestas, procura a partir deles e entre eles mesmos, nas suas características singulares e nas relações que podem ou não manter, as condições de possibilidade de sua existência. Não lida com uma inteligibilidade intrínseca doadora de ordem, que torna a história um projeto autônomo a caminho da realização de uma verdade renunciada. De pretensão mais modesta ante a multiplicidade e aleatoriedade da realidade humana, entendemos mais adequada essa inteligibilidade restrita e mutável, relativa às peculiaridades dos grupos de acontecimentos analisados, que privilegia não a continuidade entre os eventos, mas as rupturas que tornam a história um processo descontínuo. Ela não toma a necessidade como pressuposto, mas conserva o devir na sua contingência e no seu ineditismo manifestos.

O trabalho se desenvolve, assim, num excursão argumentativo que pretende mostrar a insustentabilidade de se aplicar categorias metafísicas eminentemente essencialistas para explicar os fatos históricos concernentes ao homem, e uma proposta de organização dos mesmos que se desenvolveu segundo a crítica desse pensamento que se arrogava como momento último de uma história inteligível em si mesma. Assim é que, num primeiro momento, apresentamos um pensamento para o qual a história não só pode ser conhecida como é cognoscível porque lhe é intrínseca uma inteligibilidade que é corolário de um mundo

governado pela razão, a filosofia da história de Hegel. Ali, procuraremos expor, sumariamente, como, para o filósofo idealista alemão, a história se desenvolve segundo um movimento lógico, posto que a razão governa o mundo, o que justifica a primazia da filosofia em relação à história. Para Hegel, a melhor maneira de explicar os fatos históricos está no procedimento e nos expedientes filosóficos de certa maneira clássicos, que tentam encontrar no mundo uma ordenação que irradia necessariamente de um centro inteligível, de uma inteligência, de uma racionalidade unívoca que dá forma às coisas e as dirige para uma determinada finalidade. Na sua explicação filosófica da história, o inteligível subordina o concreto a seus próprios fins, compreendendo o movimento do mundo concreto como reflexo do movimento da razão. Assim, Hegel imbrica à história prática, das ações humanas, os valores e finalidades da história da racionalidade, dos sistemas filosóficos, de modo que a transformação do mundo humano se dá segundo o fio da história do Espírito que é razão, calcada que está na aquisição de sua verdade essencial, a liberdade.

Já o capítulo sobre Nietzsche tem por fito, a partir de um texto foucaultiano, justamente criticar os fundamentos de uma filosofia que compreende a história como dotada de inteligibilidade própria, guiada sob os auspícios de uma razão suficiente, e expor o seu método histórico genealógico. Ali, evidenciaremos a denúncia de uma concepção do homem (ou de qualquer objeto histórico concernente a ele) como essência imutável, com uma origem continente de uma finalidade, de modo que a história é vista como um movimento contínuo tendente à realização desse fim essencial. Nossa argumentação, portanto, se utiliza da crítica nietzscheana ao que Foucault denomina uma “história platônica” para mostrar no que uma história que se quer inteligível em si mesma é falha. Depois disso, por fim, procuraremos expor a história arqueológica de Foucault enquanto tributária do pensamento nietzscheano e de seu combate a essa perspectiva metafísica essencialista da história, de modo que, compreendendo o homem como ontologicamente em eterno e real devir, somos capazes de acolher uma maneira - julgamos - mais adequada de entender o processo histórico do humano.

CAPÍTULO I – A FILOSOFIA HEGELIANA DA HISTÓRIA

No primeiro capítulo da introdução de sua obra “*Lições sobre a Filosofia da História*”, Hegel nos apresenta um breve excuro crítico sobre as formas de historiografia existentes até a sua contemporaneidade. Começa pelo que denomina história original, cujo conteúdo provém de fontes primárias ou secundárias. Passa depois para o que chama história geral, em que se tem a totalização de um povo, país ou mesmo do mundo, de cujo conteúdo retira-se um sentido global para as ações e acontecimentos, para depois distinguir outro tipo de história, a história pragmática. Esta recupera o passado para, transportando o seu espírito para o presente, estabelecer uma reflexão sobre a situação contemporânea e dar-lhe uma direção diversa. Tal como Sêneca ou os moralistas franceses extraem ou justificam um agir ético a partir de exemplos, o historiador pragmático evoca fatos passados, deriva suas consequências e procura atribuir analogicamente a mesma relação de causalidade ao que acontece no momento presente, na tentativa de admoestar seus contemporâneos a agirem segundo o princípio surgido da comparação temporal.¹

Depois de uma breve análise do desenvolvimento de uma crítica da historiografia efetuada por seus compatriotas germânicos², Hegel nos introduz a história conceitual³. Como toda história reflexiva, tem os olhos postos numa inteligibilidade da história, pois busca estruturas universais, porém com um escopo diferente daquele pragmático. É um trabalho balizado em redor do decurso no tempo de determinada manifestação cultural de um povo, como arte, direito, religião ou política. Na análise de toda a extensão de uma região específica do espírito de um povo, investiga-se a presença de um fio condutor que aja como guia da expressão cultural em questão, como se ela fosse constituída segundo um propósito fundamental que ordena e direciona essas manifestações tais quais elas ocorrem. Daí Hegel associar a história conceitual à história filosófica objeto de sua obra, pois ali a generalidade que se propõe é calcada numa racionalidade fundante dos fatos, isto é, os acontecimentos vêm à tona em função de uma lógica interna e significativa da (e para) a realidade total à qual pertencem.

Chegamos, então, ao objeto de nosso interesse, que é o que ele define como filosofia da história ou história filosófica, uma observação refletida da história. Enquanto exercício

¹ *Lições sobre a Filosofia da História*, pg.11 – 15.

² *Ibid.*, pg.15-16

³ *Ibid.*, pg.16

reflexivo, a filosofia se propõe a evidenciar pormenorizadamente os objetos na crueza de sua aparição para, despindo-os da imediatidade do dado, num esforço depurativo, trazer a lume a sua matriz fundamental, o princípio ordenador subjacente à sua superfície. Contudo, continua ele, é ideia corrente a inadequação da filosofia para o correto exame da história, na medida em que, posto que pensamento especulativo, eminentemente abstrato, produziria conceitos apartados da realidade. Se para tal perspectiva, ao contrário, “*o pensar está subordinado ao real existente, tendo-o por fundamento e guia*”⁴, então, a substância e pedra de toque do pensamento provém fundamentalmente da materialidade dos acontecimentos. Fundado em si mesmo, não seria legítimo ao pensamento filosófico julgar a história, posto que ela “*é tanto mais verídica quanto mais se ativer ao dado*”⁵. Logo, preponderância da história, diga-se, descritiva, sobre a filosofia. A um plano de menos importância seriam relegadas as pretensões epistêmicas da filosofia de ir às profundezas da realidade histórica partindo, sim, dos dados materiais, mas prosseguindo e extraindo conclusões a partir do encadeamento lógico de proposições e categorias inerentes à própria faculdade racional. De fato, restaria a ela contentar-se em construir seu saber a partir da exuberância do sensível. O que Hegel se propõe a desfazer é justamente esta aparente subordinação da filosofia à história, invertendo a relação e outorgando àquela a autêntica propriedade judicativa sobre esta, condicionando-a dentro de seu campo de investigação.

Hegel começa sua argumentação afirmando que o exercício filosófico atinente à história é a contemplação da razão que é subjacente à mesma, de modo que, ainda que a história se dê como fato material, ela se desenvolve segundo um fundamento racional. Pressuposto para a história, heteronomia aplicada pela filosofia aos fatos, a noção de um império da razão sobre o mundo não seria aspiração injustificada para a filosofia. De fato, Hegel nos diz que a razão enquanto substância infinita, geradora do todo, “*é em si mesma a matéria infinita de toda forma de vida natural e espiritual, e também a forma infinita a realização de seu próprio conteúdo*”⁶. Ou seja, toda manifestação ontológica, material ou espiritual, proveniente da experiência ou do pensamento puro, a totalidade do mundo físico e da cultura humana, tem raiz no princípio que é a razão, carregando em si seus aspectos essenciais e se desenvolvendo segundo seus desígnios. Mas qual argumento Hegel nos fornece para nos persuadir dessa assunção de fundamentalidade da razão para o mundo?

⁴ Ibid, pg.16

⁵ Ibid, pg.17

⁶ Ibid, pg.17

Conforme sabemos pelos desenvolvimentos teóricos anteriores do pensamento de Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), e na própria obra aludida por ele nestas *Lições* enquanto “conhecimento especulativo”, a *Ciência da Lógica* (1812-1816), a maior tarefa do espírito é o autoconhecimento⁷, caracterizando-se eminentemente por ser consciência. Contudo, não se trata de uma consciência desde sua origem continente de plenos poderes de apreensão inteligível da realidade. Ela necessariamente percorrerá um caminho que leva do múltiplo do sensível percebido pelos sentidos, sua reunião em representações, e o subsequente aprofundamento e busca pela inteligibilidade do fundamento de toda a realidade, o absoluto. O refinamento mesmo dos processos de investigação do objeto engendra, paralelamente, a descoberta da subjetividade, do si mesmo. Contudo, essa hiperbólica dissecação de si e do mundo leva à dissensão extrema entre sujeito e objeto de modo que ambos os polos constituintes da verdade estão isolados, confinados à sua própria esfera. Depara-se, pois, o Espírito com um problema que reclama a reconciliação entre esses dois elementos, a consciência mesma e as coisas. A solução é dada, segundo Hegel, por uma modalidade superior do pensamento filosófico, que coroa todo o esforço da consciência em sua busca pela verdade do real, a partir da qual apreende-se a natureza do ser fundamental comum às realidades subjetiva e objetiva: o ser puro, substancial ao todo da realidade, que determina ontologicamente, em suas manifestações necessárias e contingentes, todas as instâncias do mundo. Uma vez que a *arkhé* primordial é um princípio ordenador que permeia o todo, de modo que todos os aparecimentos particulares se efetivam segundo a regra dada por esse princípio, ele é racional, é *lógos*. Sendo precipuamente abstrato, pois que sua assimilação não é disponibilizada para a consciência mediante determinações provenientes da sensibilidade – não se encontra dele um índice na experiência que preencha o conteúdo de uma representação –, somente um modo de operar afim do pensamento puro é capaz de vislumbrar e apreender esse princípio. Hegel concede à filosofia, atividade racional e abstrata por excelência, e mais especificamente à sua filosofia especulativa exposta e desenvolvida na obra *Ciência da Lógica*, a prerrogativa de perscrutar e desvelar tal fundamento, expressando-o para a consciência na forma determinada do conceito. O ser puro que contém o princípio que subjaz à toda realidade, é dito a Ideia. Quando há a concepção dessa instância absoluta, ou seja, a sua determinação pela consciência a partir de operações racionais, têm-se o Conceito⁸. Entretanto, a abertura e efetivação integral e absoluta

⁷ “O ponto mais importante para a natureza do espírito é a relação não apenas do que ele é em si, como que ele é efetivamente, mas sim de como ele se sabe; esse saber de si é, porque ele [é] essencialmente consciência, determinação fundamental de sua efetividade.” (pg.38, Prefácio à *Ciência da Lógica*)

⁸ Contra o empirismo que vê o conceito como mero resultado de uma atividade abstrativa da mente, afirma Hegel a sua fundamentalidade, como podemos depreender do seguinte trecho: “É absurdo admitir que haveria

desse conteúdo para a consciência na atividade filosófica, expressão da consciência que produz o conceito, depende de uma epopeia do pensamento, historicamente manifesta enquanto cultura humana.

De fato, foi dito acima que o cerne da razão é a vontade de conhecer a si. Para tanto, ela coloca um meio externo a si, que ao mesmo tempo não é ela, mas que compartilha de sua essência, pois que dela deriva necessariamente. Ora, conhecer positivamente só é possível mediante a determinação de traços estáveis, cujos limites e aspectos podem ser divisados pela consciência. Se a razão quer se conhecer, é necessário que ela mesmo se determine, que coloque um limite para si a fim de constituir-se enquanto identidade, o que só é possível em relação a um outro. A individuação essencial do pensamento, da consciência, do Espírito, então, exige a existência de um outro, pois é pela limitação do outro, da instituição do domínio do diferente, que uma identidade se desenvolve na especificidade de seus aspectos constitutivos. Assim, o pensamento não pode existir enquanto tal sem uma contraparte que, confrontando-lhe, age em virtude de sua delimitação. O outro do pensamento, a matéria, fazendo-se sua negação, torna-se na mesma medida sua condição de existência. O autoconhecimento da consciência, do pensamento enquanto tal, se dará, portanto, mediante a interação contínua e contraditória com o seu outro, uma relação denominada por Hegel de dialética. De fato, a perene intenção de conhecê-lo (pois determiná-lo é construir condições para a própria determinação) e a recalcitrante responsividade do mesmo conduzem ao já aludido crescente autocentramento. O grande salto para a consciência de fato filosófica, que é denominada por Hegel como a consciência que o Espírito adquire de si mesmo, é justamente o movimento de deixar a experiência objetiva em direção à própria subjetividade, para a reflexão de si, para o pensamento do ser daquele pensar que é a sua essência, dos elementos ontológicos que lhe constituem, quando implicado com o objeto. É alcançar os domínios do *lógos*, instituindo a lógica como atividade investigativa por excelência. A partir daqui o objeto de consideração da consciência, da reflexão, deixa de ser o outro da natureza, para se tornar o que Hegel denomina o Si, a forma universal da subjetividade. Ora, sendo o pensamento o veículo do ser, apreender

primeiro os objetos que formam o conteúdo de nossas representações, e posteriormente viria nossa atividade subjetiva, que por meio da operação do abstrair, antes mencionada, e do reunir do que é comum aos objetos, formaria os seus conceitos. O conceito é, antes, o verdadeiramente primeiro, e as coisas são o que são pela atividade do conceito a elas imanente, e que nelas se revela. Em nossa consciência religiosa isso ocorre de modo que dizemos que Deus criou o mundo do nada, ou, exprimindo diversamente, que o mundo e as coisas finitas procederam da plenitude do pensamento divino e dos desígnios divinos. Assim se reconhece que o pensamento, e mais precisamente o conceito, é a forma infinita ou atividade criadora e livre, que não precisa de uma matéria dada, fora dela, para realizar-se.” (§163, Adendo 2, pg.298, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, Vol. 1, Ciência da Lógica*)

a forma mais universal do pensamento será nada mais nada menos que apreender o ser em sua plenitude, em sua expressão absoluta.

Quando a consciência alcança esse grau de universalidade do pensamento, ela se eleva para além de um pensamento representacional, cujo conteúdo é a matéria contingente e fluida da natureza, que se dá apenas como fenômeno sucessivamente no tempo (portanto, somente como momento de um vir-à-ser); ela se alça para além de um pensamento condicionado pela natureza, galgando um patamar que lhe permite visar o ser fundamental da realidade em totalidade e as maneiras pelas quais essa realidade é efetivada; ela se encaminha para o pensamento da infinitude a partir da qual todas as determinações finitas se derivam, da universalidade que engloba em si cada particularidade em sua possibilidade de manifestação concreta. E é mesmo pela intelecção de sua própria história, do determinar para si a estrutura de seu devir mediante a análise das várias figuras que assume em sua relação epistêmica com o objeto e suas reiteradas tentativas de apreensão da essência destes, que se lhe torna possível conhecer a si mesma em unidade determinada, e conseqüentemente, a realidade, já que pensar e ser se implicariam mutuamente, uma vez que realidade objetiva é dada para e pela consciência.

Nota-se que a existência tributária de uma necessária imbricação com a materialidade, o movimento de conhecimento da identidade a partir do outro, não pode ser ao Espírito, à razão universal, imediato, pois as suas determinações particulares só aparecem para a consciência enquanto efetivadas. Em outras palavras, somente quando todas as modalidades de relação da consciência com o objeto se fizerem alguma vez presentes na história do Espírito, é que está dada a ele a condição de conhecer a si mesmo. Aí é que se torna imprescindível para o Espírito servir-se de um meio no qual seja possível estar em contato imediato com a matéria. O homem é este ser natural, limitado pela finitude. Para que o objetivo do Espírito se cumpra são necessárias sucessivas gerações, florescimentos, consolidações, desaparecimentos, paulatinos ciclos de manifestações da vida dos homens. O que Hegel chama razão especulativa, a dobra do pensamento sobre si, a última conquista lógica do Espírito, cumpre o papel de torná-lo autoconsciente na medida em que extrai um fundamento inteligível capaz de sintetizar numa unidade o movimento característico da consciência ao longo do tempo, marcado pela dinâmica de afirmação e negação, impositação e entrechoque de sistemas de pensamento contraditórios entre si. É seguindo o fio histórico dos sucessivos momentos concretos da consciência, das várias tentativas registradas de entendimento da realidade, que a filosofia especulativa penetra o seu olhar abreviador, de modo a captar para o pensamento em geral uma estrutura essencial,

uma lógica interna fundante que explica e soluciona o impasse identificado pela razão dialética.⁹ De fato, tanto o mais relapso e negligente quanto o mais assíduo e aplicado frequentador da história do pensamento pode ter a impressão de que a multidão de partes desagregadas, tão desarmoniosa no aniquilamento mútuo dos conteúdos produzidos no interior do movimento da consciência, parece proscrever a esta, naturalmente, qualquer capacidade de tocar o domínio da verdade. À necessidade de desfazimento do enganoso ruído das querelas filosóficas, é que a filosofia especulativa se estabelece legitimamente como a modalidade mais acabada do pensamento. Ciosa da condição fundante desse movimento, a contradição, ela não só a desagrava da recorrente acusação de destruir qualquer possibilidade de conhecer, mas, apreendendo sua inteligibilidade, a eleva ao próprio método de compreensão e à estrutura mesma do movimento da realidade, de maneira tal que a razão dialética se torna imprescindível para o advento da razão especulativa.¹⁰

A filosofia hegeliana é composta de um sistema cuja base é a *Ciência da Lógica*, a filosofia especulativa, pois seu objeto é nada mais que o princípio de toda realidade, como pudemos depreender do que acabou de ser exposto. Contudo, mesmo que tal fundamento tenha sido apreendido, a tarefa do pensamento não está completa. Com efeito, as determinações gerais, sob a forma conceitual, dessa substância pura da realidade que é a razão tendente a conhecer a si mesma, tem o condão de se aplicarem aos domínios particulares do mundo, de modo que ele se nos torne inteligível em cada uma de suas dimensões. O Conceito não se detém na esfera etérea do pensado, mas dirige o material que se exterioriza e pode ser percebido sensivelmente no tempo e no espaço. A história material humana, então, realizada em seus gestos e ações, na luta renhida da infinda mixórdia de suas paixões, em seus triunfos e debacles,

⁹ John W. Burbidge nos apresenta a forma da razão, sumariamente, nos seguintes termos: “For Hegel, rational thinking involves integrating all three operations into a single complex process of thinking. A category is fixed by understanding; that in itself leads over to thinking its opposite in a dialectical transition; thought then reflects on the whole development to identify its essential dynamic and set it within a more general context. But the process does not stop there. For the result of speculative reflection is a complex thought, whose components need to be fixed by understanding and whose internal dialectical relations need to be defined. Once that is done, the complexity collapses into a singular term that understanding must again determine and fix. If understanding, consistently followed through, leads on to dialectical reason, and if the paradoxes of dialectical require speculative reason, the syntheses of speculation must themselves be understood and fixed determinately in thought. Reason is a process of thinking that moves on from one of its distinct operations to the next. It requires both the variety of their differences and the integrity of their relation to be fully complete. It unites their differences with their identity in a complex, but comprehensive, pattern.” (Pg.91-92, Hegel’s conception of logic, *The Cambridge’s Companion to Hegel*, 1999).

¹⁰ Esta argumentação pobremente sintetizada pode ser encontrada detalhadamente no claro e profícuo trabalho de Charles Taylor, “*Hegel: Sistema, Método e Estrutura*” (1975). Mais especificamente, a exposição de uma argumentação transcendental em Hegel, em que se faz a dedução do Espírito a partir da realidade material, e vice-versa, pelo que se denomina respectivamente dialética descendente e ascendente, se situa na Parte I, cap.3, Seção 4.

na mais sublime das empreitadas ou nos mais abjetos morticínios, segue os ditames e objetivos finais de uma razão imanente que governa o seu movimento e a sua efetivação. Assim é que, para Hegel, se se quer uma integral compreensão da história, isto só pode se dar mediante a distinção do influxo da razão nos atos humanos. Efetivamente, esses são explicitação material e meio de realização de um princípio formal cuja sede de unidade substancial Hegel localiza no *Geist*, o Espírito Absoluto. Se o esforço da *Fenomenologia do Espírito* era, pela análise das manifestações concretas do pensamento, evidenciar a dialética do percurso histórico da consciência e prepará-la para a aquisição do conhecimento e determinação absoluta do Espírito (e, como corolário de um idealismo moderno, da inteligibilidade de toda a realidade, posto que é essa grande subjetividade quem põe o mundo), numa filosofia da história, a marcha do Espírito rumo a suas já conhecidas finalidades se circunscreve ao domínio prático humano, àquilo que se manifesta na empiria e determina imediatamente esse âmbito de sua vida. Assim é que Hegel nos diz que “a história universal é a representação do espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo”¹¹. Isto é, toda lida cotidiana dos homens, todos os produtos das ações humanas na série de suas aparições e desvanecimentos, toda cultura humana que se manifestou no decurso do tempo, existiu e existe para tornar o Espírito concreto a si mesmo, em vistas daquela sua finalidade última de conhecer a si mesmo e tornar-se livre, na medida em que toma consciência de que é determinado por si mesmo¹². Hegel afirma que “a história universal é o progresso na consciência da liberdade”¹³ e que “todos os sacrifícios no amplo altar da Terra, através dos tempos, foram feitos para esse objetivo final”¹⁴. Tal liberdade, então, não se limita à esfera do pensamento, ao encontro da consciência finita do homem com a subjetividade infinita de Deus, do absoluto, do incondicionado. Se a razão rege o mundo, é forçoso que a conquista intelectual da liberdade engendre uma liberdade respectiva no âmbito prático. Se o particular se uniu ao universal na seara do pensamento, mediante a determinação concreta desse para aquele na objetividade do conceito, o mesmo será verdadeiro

¹¹ *Lições sobre a Filosofia da História*, pg.24

¹² Não faz mal lembrar-se que autoconhecimento e liberdade são atributos essenciais e finalidades do Espírito que só podem ser realizados mediante a diferença da matéria. A alienação do Espírito em relação à matéria é condição de possibilidade para que ele se determine e se torne suscetível de autoconhecimento. A subsequente superação da alienação em relação a esta mesma matéria será efetuada quando se atingir o estágio da consciência em que fica patente a origem comum de ambos os elementos, o ser puro, e a finalidade dessa divisão primária dentro desse ser indeterminado. O Espírito será livre e o seu processo de autoconhecimento estará completo, pois, na medida em que atinge a compreensão de que a realidade última, o Absoluto, é sua substância mesma, de que o seu devir é causado por uma necessidade intrínseca a si. Em suma, será livre pela consciência de que é incondicionado.

¹³ *Ibid*, pg.25

¹⁴ *Ibid*, pg.25

para o domínio político, sendo o Estado esse meio pelo qual o finito acessa, conhece e participa do infinito na prática.

Para Hegel, a história trata de “*indivíduos, que formam povos, e com totalidades, que são os Estados*”¹⁵. São estas instituições políticas que confeccionam, aplicam e mantêm as leis pelas quais os homens devem guiar o seu agir. Ainda que estejam imbricadas a conteúdos heterogêneos, como os advindos da religião e da moral, irradiam dessas instâncias as prescrições estruturantes da organização de uma coletividade, estabelecendo um modelo de ação comum para todos os seus indivíduos. Segundo ele, tanto mais desenvolvido, livre, consciente de si é um Estado, mais os seus “*fins gerais se conjugam ao interesse particular dos cidadãos; um encontra no outro a sua satisfação e a sua concretização*”¹⁶. A liberdade concreta do indivíduo, portanto, está na vinculação de sua vontade particular com aquela geral, do povo ao qual ele pertence, sendo essa última expressa nas leis do Estado. Entretanto, analogamente à aquisição da consciência de si pela razão, alcançar e determinar concretamente a liberdade mediante o Estado no qual harmonizam-se plenamente vontade particular e geral, depende, *pari passu* à evolução da consciência, de uma longa e extenuante labuta cultural também calcada na contradição fundante da realidade, no negativo da subjetividade. À generalidade da vontade pública, contrapõem-se as terríveis paixões particulares, advindas do mais profundo egoísmo que habita a alma humana. Glória eterna, poder desmedido, riqueza incomensurável, busca permanente pela repleção da luxúria, obsessão empedernida pela vingança, manutenção da honra, prevalência de uma estirpe familiar, um monstro multiforme, esgueirando-se nas mais diversas direções, como nos faz imaginar Platão em sua *República*, se enraíza nas profundezas da subjetividade individual e obnubila seu reto juízo, levando os homens a projetarem o seu agir segundo as intenções mais particulares, interiores e imediatas, a malgrado do sentido mais geral da ação, concernente ao todo. Assim, o desenvolvimento do Estado, enquanto expressão objetiva do Espírito, pois que se positiva e influi diretamente na experiência humana, distingue-se notavelmente pelo jogo de tensão, ora disjuntivo, ora conjuntivo, entre a projeção da vontade particular no mundo e a necessária afirmação de um sistema normativo indutor do bem comum.

Sabemos já que tensão, contradição, choque, confronto na filosofia hegeliana são fatores mais que destrutivos: eles produzem novas e mais elevadas etapas da realidade, tem em si um caráter eminentemente gerativo. Assim, uma vez que para Hegel “*a união do universal – do*

¹⁵ Ibid, pg.20

¹⁶ Ibid, pg.29

ser em si e para si – com o individual e o subjetivo é a verdade única”¹⁷, é destino do movimento histórico que ambas as vontades, tanto a particular, própria do sujeito determinado, finito, como a do sujeito absoluto, o Espírito, venham a se reconciliar na forma concreta do Estado.

Tal qual o processo de aquisição de consciência de si do Espírito no que tange à conquista do Conceito, na história universal a real intenção e o verdadeiro alcance dos atos humanos individuais só podem ser divisados ao cabo do processo histórico, ante a inteireza do todo no mais alto grau de atualização de sua potencialidade de ser. De fato, a clareza e distinção das intenções e consequências dos acontecimentos é propriedade apenas da instância absoluta do Espírito. Enquanto força espiritual tendente a pervadir o todo, ele se transfigura e se quer reconhecido no poder geral do Estado, pelo qual todos os particulares são subsumidos e geridos. A história universal será nada mais nada menos que a sucessiva posituação do Espírito nas formas do Estado, manifestações pelas quais ele se dá a conhecer concretamente. Seguindo a ordem motriz da peculiar dialética da suprassunção (*Aufhebung*), cada uma destas determinações concretas do Espírito no mundo da ação se articula a um momento da abstração lógica fundante que se descobrira especulativamente como modo de ser da realidade. Faz-se notar também que, sendo o Espírito essencialmente vontade de liberdade, não importa que a modalidade ora estabelecida de Estado esteja revestida, por exemplo, da vontade supressora de um déspota. Expressando-se ele inteiramente no mundo, é conforme à necessidade a efetivação do negativo como etapa constitutiva do movimento do todo rumo à forma concreta final, na qual há a realização total de sua essência, o Estado onde todos os homens são livres. Assim como cada momento da consciência contém a intenção primordial da razão em se autoconhecer, cada manifestação objetiva do Estado está preñe da liberdade substancial do Espírito, de modo que qualquer uma destas manifestações exteriores concorre para a afirmação em plenitude de seu conteúdo primordial, a “forma infinita”.¹⁸

¹⁷ Ibid, pg.30

¹⁸ A centralidade do Estado no pensamento de Hegel e sua articulação com as reflexões sobre a história universal é patente, como podemos ver nas seguintes afirmações: “O Estado é o que existe, é a vida real e ética, pois ele é a unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo (...). O fim do Estado é, pois, que vigore o substancial na atividade real do homem e em sua atitude moral, que ele exista e se conserve em si mesmo. O interesse absoluto da razão é que essa totalidade ética exista (...). No Estado, o universal está nas leis, em determinações gerais e racionais. Ele é a ideia divina, tal qual existe no mundo. Ele é assim o objeto mais próximo da história universal, no qual a liberdade recebe a sua objetividade e usufrui dela. A lei é a objetividade do espírito e da vontade em sua verdade, e só a vontade que obedece à lei é livre, pois ela obedece a si mesma, está em si mesma livremente. Quando o Estado, a pátria, constitui uma coletividade de existência, quando a vontade subjetiva do homem se submete às leis, a oposição entre liberdade e necessidade desaparece”. (pg.39-40, *Lições sobre a Filosofia da História, 1821*)

Como substância espiritual, tanto o subjetivo quanto o absoluto possuem o mesmo aspecto essencial, a vontade de liberdade. Diz-nos Hegel que “*o centro concreto de ambos é a liberdade moral do Estado*”¹⁹. Ora, o Estado é formado pela intersecção do lado subjetivo do Espírito, composto pelo interesse particular e a ação egoísta daí advinda, e da face racional absoluta do mesmo, que mira as condições necessárias para manter o todo coeso e ordenado. Sendo o Estado generalidade diretiva da coletividade, é, em última análise, intenção do indivíduo a ele se imbricar, como maneira de adquirir a autonomia pela qual se tornam simétricos lei e desejo – liberdade, pois. Por outro lado, como vimos, o Espírito que é pura razão quer se corporificar no mundo. O meio de sua absolutização será um Estado no seio do qual viceje uma liberdade total e concreta, no qual é palpável a confluência de vontades particular e geral. Em seu interior, incoercível e ilimitada se torna a atividade individual, pois o agente legisla sobre sua própria ação segundo a necessidade universal dessa liberdade. Consciente de que a finalidade da história seja o Estado onde ele mesmo e todos os outros homens sejam livres, ele logra reconhecer neste a sublime substância da liberdade que compartilha, espírito que é, com Deus, com o Absoluto.

Pois bem, aos sujeitos que tomam parte e promovem de fato os acontecimentos, é ditada ontologicamente uma finitude, uma relação imbricada com a matéria que limita tanto sua existência quanto sua possibilidade de conhecer, e os incapacita de enxergar a profundidade da repercussão das ações que realizam segundo os seus desejos mais recônditos. Não obstante, para Hegel, a alguns indivíduos a história lega um papel preponderante, de modo que suas ações não se desenvolvem de maneira cega. Estes são os indivíduos históricos-universais, cujo desejo coaduna com a direção geral da Ideia, sendo a sua atividade no mundo ponto de viragem da história. Efetivamente, ainda que o fio da espada que desatou o nó górdio e conquistou grande parte da Ásia obedecesse aos antigos valores guerreiros da glória e da dominação de um povo sobre o outro, Alexandre da Macedônia também portava a intenção esclarecida de, pacificando o mundo grego, reunir ocidente e oriente segundo as dádivas culturais de ambas as civilizações. Se Júlio César cruzou o Rubicão para concentrar em si todo o poder romano, lançando as bases para uma nova monarquia, o fez tanto por represália, ambição e oportunidade de se tornar sumo ditador, quanto por enxergar a racionalidade intrínseca à reformulação do Estado romano, posto que a estrutura política da antiga República, calcada nos interesses da tradicional aristocracia da Urbe, já não comportava os conflitos sociais causados pela expansão territorial. Um

¹⁹ Ibid, pg.28

Napoleão, do mesmo modo, dispersa os valores iluministas da Revolução Francesa pela Europa por vaidade e vontade de se fazer soberano daquele continente, como muito bem nos mostra o gesto emblemático de sua autoentronização, mas também imbuído conscientemente da obsolescência das instituições feudais e da conseqüente necessidade de sua substituição pelo Estado burguês. Ora, tanto para esses indivíduos cósmicos, quanto para todos os outros indivíduos, há no cerne de sua subjetividade uma vontade constitutiva ilimitada que pretende se afirmar no mundo, impelindo-os à ação de tomar ou forjarem para si instrumentos de realização de suas próprias metas. Entretanto, ressalta-se nesses indivíduos um móbile desiderativo tendente à amplitude do universal, como se, deliberando sobre a direção dos acontecimentos, estabelecessem como sentido de sua existência a consumação disto que raciocinaram como inelutável destino. A sua ação justifica-se, sim, nos contornos mais egoístas da subjetividade, pois que revestem a seu próprio caráter a missão de transformar o mundo, o que não os exime, contudo, da natureza de

pensadores que tinham a visão do que era necessário e oportuno (...). Sua tarefa era conhecer esse valor geral, o próximo e necessário nível mais elevado de seu mundo, transformá-lo em seu objetivo e nele concentrar sua energia. (...) Por intermédio deles todos os outros aprenderam, apreciaram ou, pelo menos, a isso se submeteram, pois o espírito que está mais adiante é a alma interior de todos os indivíduos, a interioridade inconsciente que os grandes homens tornam consciente.²⁰

Ou seja, o grande homem é o ponto de condensação da vontade insabida de um povo em alcançar o próximo estágio de inovação cultural; em relação aos desígnios do todo, sua subjetividade mescla a vontade de uma totalidade de indivíduos à necessidade racional de transformação da realidade, dada fundamentalmente pelo princípio espiritual absoluto da Ideia. Ele age, como todos os homens, seguindo as suas mais instintivas paixões. Contudo, lhe calhou existir e agir como essa intersecção por cuja ação direta a história se inflexiona rumo a uma outra conformação. Por isso, tais indivíduos podem ser vistos como personificação da liberdade. A famosa astúcia atribuída à razão por Hegel consiste, pois, num estratagema do *Geist*, sujeito universal e infinito, pelo qual a subjetividade finita humana é veículo do cumprimento de seu projeto. As paixões, sim, são o ardor que energiza e impele o homem para a atividade. Múltiplas, variegadas e diversamente distribuídas, seu desejo específico de afirmação é o que leva à convulsionante refrega característica de nossa história. Mas tudo isso não passaria de um ardid habilmente tramado pelo Espírito, que seria nada mais que o “*deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perdas e sofrendo danos, pois*

²⁰ Ibid., pg.33

esse é fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa”, de modo que *“não é a ideia geral que se expõe ao perigo na oposição e na luta”*²¹. De fato, *“ela se mantém intocável e ileso na retaguarda”*. Para Hegel, seria arriscado em demasia para a sobrevivência e realização do objetivo universal do Espírito que ele se fizesse imediatamente transparente ao entendimento humano, pois poderia, como muitos ideais, decair à deturpação, degradação ou mesmo dissolução em mistura com as fugazes demandas de uma subjetividade, porque finita, destinada a se satisfazer no aqui e agora. A razão escamoteia, pois, os seus próprios fins e utiliza das finalidades humanas, que urgem por efetivação imediata, como meio que imprime à realidade material o dinamismo cujo termo será a instituição daquele conhecido objetivo seu, a sua determinação para si, a completa efetivação da liberdade no mundo, franqueando-lhe o caminho para seu autoconhecimento.

Para o propósito de nossa argumentação, essa exposição da filosofia da história hegeliana tem justamente o condão de evidenciar a sua defesa da legitimidade da explicação dos fatos históricos pelo conhecimento filosófico e seus expedientes clássicos, de perscrutar a inteligibilidade intrínseca à realidade. Ao investir a filosofia como única atividade capaz de adentrar e determinar a realidade do Espírito, Hegel vincula o caráter do saber filosófico à essência deste Espírito, de modo que o primeiro possui o direito de dizer do outro e conhecê-lo por compartilharem de um mesmo fundamento, a razão. Toda e qualquer expressão desse Espírito no mundo, que também se estende ao material, quando reunida em ciência, terá como base o conhecimento filosófico. Sendo a história um dos tipos de conhecimento da subjetividade espiritual, pois que os acontecimentos são gerados por esta como modo de efetivação de sua natureza, segundo sua estrutura básica, ela terá de se guiar, se quer uma análise correta, pelas descobertas conceituais e desdobramentos metodológicos oriundos da especulação filosófica. Como para esta a razão governa o mundo, o devir do inteligível, ou seja, do conhecimento racional, é a história do mundo, de modo que a história humana é inteligível por si mesma. Distingue-se, então, e isso nos é muito importante, um certo sistema de subordinação epistêmica e ontológica, em que, respectivamente, todas as ciências ou modos de conhecer a realidade racionalmente se reportam à base dada pelo conhecimento radical da filosofia especulativa, e todos os seres, quer instância inteligível, quer instância física, se reportam e pertencem, enquanto existentes particulares, à essência de um grande ser absoluto.

²¹ Ibid., pg.35

Assim, todo movimento histórico, não importa a riqueza e diversidade de sua apresentação, está firmemente atado a uma única identidade, à lógica e ao desígnio fundamental do Espírito racional sempre igual a si mesmo que ruma em direção à liberdade e ao autoconhecimento. A noção de um “Espírito sempre igual a si mesmo”, que localiza em si o fundamento substancial, a origem, a causa e a destinação de todos os acontecimentos, confere, então, um viés metafísico e apriorístico à explicação histórica. E essa filiação do devir a uma instância ontológica estável e idêntica redundando na caracterização da história como um movimento contínuo e linear. Contínuo porque aglutina os eventos em torno de um mesmo conceito, uma mesma razão, uma mesma direção, um mesmo fundamento, uma mesma identidade, um mesmo Espírito, como se os acontecimentos guardassem entre si tal afinidade que a sucessão temporal se desse segundo a clareza e simplicidade de uma cadeia de silogismos. Linear, sim, pois, ainda que movimento espiralado e não-retilíneo de *Aufhebung*, calcado numa contradição subjacente à realidade que nos leva ao juízo de certos eventos como degenerescência, retrocesso, há nesse negativo um Espírito que sub-repticiamente age em função do progresso daquela intenção de autorrealização, de perfazimento da própria essência. Sendo liberdade, ele se tornará livre quando adquirir unicidade tanto no domínio intelectual quanto naquele prático, pois elimina, em relação àquele, a barreira entre consciência e ser, e dissolve, no que concerne ao outro, o conflito entre vontade particular e vontade geral. Nossa próxima exposição foca justamente na oposição a esses pressupostos da filosofia da história hegeliana. Ali, procuraremos mostrar como essencialismo, razão, teleologia e continuidade linear são postos em questão pela crítica incendiária de Friedrich Nietzsche.

CAPÍTULO II – NIETZSCHE E A CRÍTICA A UMA HISTÓRIA

ESSENCIALISTA

É profunda e notória a influência das reflexões de Nietzsche sobre o pensamento de Foucault²². Neste capítulo, nos deixaremos guiar pelos meandros da crítica histórica nietzscheana a partir da profícua exposição de Foucault em um artigo intitulado “Nietzsche, a Genealogia e a História”, de 1971, julgando a história arqueológica proposta por Foucault como um empreendimento impregnado não só do espírito de confrontação da metafísica essencialista presente na obra de Nietzsche, como também contendo os princípios de sua genealogia. Dada a divisão da obra de Foucault que vincula estreitamente o seu segundo período, o da genealogia do poder, mobilizada como método em *Vigiar e Punir* (1975) e *História da Sexualidade, Vol. I* (1976), com a genealogia nietzscheana, aparentemente se afiguraria anacrônico relacionar a esta o primeiro período, o da arqueologia. Entretanto, a despeito da consagrada divisão, seguimos tanto Christopher Falzon²³, quanto Thomas Flynn²⁴, que enxergam seja uma unidade teórica entre as duas abordagens, seja uma unidade substancial do pensamento de Foucault. Embora o pensador francês pareça indicar que as questões do poder, típicas do período genealógico, não tivessem sido desenvolvidas, por confusão ou falta de reconhecimento, nos seus estudos ditos arqueológicos, elas já estariam presentes nesses trabalhos, e seriam, inclusive, um problema central que os vinculava, como pode ser verificado na entrevista intitulada *Verdade e Poder*, de 1976²⁵. Aliás, nessa mesma entrevista, a posição de Falzon parece-nos endossada por ele, quando o mesmo define a genealogia. Ele afirma:

²² Segundo Scarlett Marton: “As referências de Foucault a Nietzsche estão presentes ao longo de sua obra, desde a *História da Loucura* até os cursos proferidos no Collège de France em 1976 – sem mencionar artigos e entrevistas. As marcas que a leitura do filósofo deixou em seu pensamento são, sem dúvida, perceptíveis: desinteresse por uma obra sistemática, primado da relação sobre o objeto, papel relevante da interpretação, importância dos procedimentos estratégicos e até mesmo absorção da noção de genealogia. Seu próprio método teria surgido, de acordo com Paul Veyne, da meditação sobre alguns textos de Nietzsche” (Foucault, Leitor de Nietzsche. In: *Extravagâncias*, São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009, 3.ed., pg.199)

²³ Sobre as abordagens arqueológica e genealógica de Foucault, ele afirma: “(...) they are united in both being presented in opposition to what Foucault calls 'continuous' or 'traditional' history, the philosophical history that seeks to discern immobile forms beneath the historical world of accident and succession, to impose unity and purpose on historical practices, and to retrace the past as a process of continuous development. In particular he opposes a Hegelian-style conception of history centered on a suprahistorical subject.” (Making History. In: *A Companion to Foucault*, Oxford: Blackwell Publishing, 2013, 1.ed., pg.284)

²⁴ Ele afirma: “(...) Foucault insisted that the question of power relations, which characterizes his genealogies, was what his archaeologies were really about, and, subsequently, that the issue of truth and subjectivity, the explicit focus of his final works, had been his basic concern all along.” (Foucault’s Mapping of History. In: *Cambridge Companion to Foucault*, New York: Cambridge University Press, 2006, 2.ed., pg.29)

²⁵ In: *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, 1.ed., pg.4

É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objetos etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo dos acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história.²⁶

Como veremos mais adiante, o procedimento arqueológico consiste justamente em identificar *a priori* históricos, configurações gerais e fundamentais de determinados períodos que possibilitam a existência de acontecimentos discursivos tais quais eles se dão, alijados do tema do sujeito universal, que unifica em si todos esses fatos e lhes confere sentido para além de si mesmos e das circunstâncias do tempo de sua irrupção. E é pelo pensamento de Nietzsche, tal qual na apropriação do texto que ora colocamos sob análise, que acreditamos ser possível melhor compreender como razão e sujeito são realidades históricas e culturais *de facto*: transformam-se, são produto do devir, não são eternos, são criados, e podem, pois, desaparecer.

Na sua obra de 1882, *A Genealogia da Moral*, o filósofo alemão tem por horizonte de investigação mostrar, historicamente, como os valores morais da modernidade ocidental se formaram, avaliando a sua importância para a vida (ou a decadência dela). A pergunta diretora de sua pesquisa é: “*sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom e mau’? que valor tem eles?*”²⁷. Nietzsche procura, com essa pergunta, não a verdade dos objetos morais, afirmar o que seria o bom e o mau, mas se situa na fronteira anterior à questão, colocando sob escrutínio os fundamentos desses valores morais sob o ponto de vista histórico e psicológico, questionando “*o próprio valor desses valores*”²⁸. A crítica de profundo alcance histórico dos valores de bom e mau proposta por Nietzsche quer aclarar para o benefício de quem, para atender ao desejo de quem, tais valores foram constituídos e ganharam o conteúdo que, à época de sua pesquisa, eram tão dominantes e aceitos que cristalizados em eternos e inquestionáveis. Assim, Nietzsche critica os moralistas e historiadores da moral que pensam o seu objeto de maneira a-histórica, desconsiderando o influxo do devir e a multiplicidade de forças atuantes na realidade para a constituição da moralidade. Para alguns deles, nos recorda, a origem do bom está num esquecimento do porquê das ações não-egoístas, tidas como boas por aqueles a quem foram feitas, de modo que o sentimento causado por elas nestes transferiu-lhes o valor de bondade, sedimentando a conjunção entre certas ações e o valor de bondade. A esta explicação de cunho psicológico, porém estático, Nietzsche objeta que o receptor da ação

²⁶ Ibid., pg.7

²⁷ *Genealogia da Moral*, Prólogo, §3, pg.9

²⁸ Ibid., pg.12

não pode ter o poder de valorar, e abre logo espaço para a sua perspectiva, segundo a qual o paradigma da moralidade é reflexo do *ethos* de homens que se pretendem superiores, plenos de vontade de poder, de dominação. É a partir de seu poder, afirma ele, que os valores foram e são criados. A este respeito, afirma ele: “*Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu*”²⁹. Para Nietzsche, houve, por toda parte, uma transformação do que é nobre, aristocrático, na direção do conceito de bom. Um sentimento de superioridade da classe dominante transfigura-se nos juízos morais, de modo que a origem da moral é um estado de ser da alma, um *páthos* que se entroniza e governa política e culturalmente determinado povo, instituindo-se como origem do bom e do mau. Evoca, para confirmar a sua tese, um direito senhorial de dar nomes, como se o ato de nomear denotasse uma apropriação das coisas, fazendo da linguagem o palco do exercício e da disputa de poder. E é a filologia, estudo sistemático das transformações semânticas e formais da língua ao longo do tempo, o instrumento de que Nietzsche se vale para a análise da origem e da história da moral, pois tais mudanças indicam, numa determinada cultura, transformações no espírito de um povo nas relações tanto interiores, entre seus indivíduos, quanto exteriores, com o mundo.

É assim que Foucault inicia a sua análise no artigo em questão rememorando justamente a crítica da *Genealogia da Moral* ao modo linear de efetuar gêneses dos objetos morais. Segundo ele, esse procedimento infere que a noção analisada historicamente guarda o mesmo sentido a despeito de tempo e espaço “*como se esse mundo das coisas ditas e desejadas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, artimanhas*”³⁰. A genealogia, por seu turno, quer assinalar a singularidade dos acontecimentos, pois apreende o seu retorno não com vistas a traçar a sua evolução contínua, mas o papel que desempenharam em diferentes cenas, definindo “até o ponto de sua lacuna, o momento em que eles não ocorreram (Platão, em Siracusa, não se transformou em Maomé)”. Ou seja, devemos nos perguntar como o que aconteceu a Maomé, que instituiu a lei religiosa como fundamento da instituição política de um povo, não foi possível ocorrer a Platão, que foi a Siracusa tentar aplicar os princípios de sua filosofia à constituição da cidade. Deve-se ir no rastro, trabalhar para a precipitação das variáveis que estavam em jogo num e noutro caso, de modo que se nos esclareça o que levou ao sucesso de um e o fracasso de outro. A análise genealógica identifica, então, inclusive, o

²⁹ Ibid., I, §2, pg.29

³⁰ *Ditos e Escritos II*, pg.260

negativo que evita a promessa de ser de um acontecimento, é busca das condições positivas e negativas da história. Para tanto, nos adverte Foucault, isso exige “*a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, paciência*”³¹. A este respeito, Foucault nos remete ao conselho nietzscheano transmitido num texto de *A Gaia Ciência*³², em que somos exortados ao conhecimento da diversidade de coisas relacionadas ao humano, em sua anterioridade e posteridade. Na proposição de uma história dos instintos, dos sentimentos, de uma história comparada do direito ou ainda das punições (sugestão talvez acolhida por Foucault e que resultou em seu *Vigiar e Punir*), de uma filosofia da alimentação, de uma história dos costumes, da vida privada, temos a ideia da multiplicidade constitutiva do universo humano. Exige-se, pois, do pensamento, que ele se detenha no cerne de cada uma dessas singularidades componentes do humano, contra a simplicidade e superficialidade do universal referido a uma só noção condutora do fio da história, pois a vida humana é complexidade e profundidade de uma miríade de acontecimentos, cada qual com a sua “alma” e seus movimentos específicos. Assim que a ciência deve se construir pelo acúmulo de “*verdades inaparentes, estabelecidas por um método severo*”³³, em vez de procurar erguer teorias do todo constantemente propensas ao desmoronamento, em que se aceita que a ruína digna de permanecer de pé torne-se fundação ou bloco da verdade um dia a ser plenamente edificada. Essas verdades inaparentes, na leitura foucaultiana de Nietzsche, devem substituir “*os grandes erros benfazejos*”³⁴ que guiam o fazer científico e justificam as incertezas e inseguranças de seu proceder.

Continua Foucault, então, nos alertando que o caráter fundamental da genealogia é antagonizar-se à pesquisa da origem, opondo-se “*ao desdobramento das significações ideais e das indefinidas teleologias*”³⁵. Isto é, ela vai na contracorrente das implicações de uma pesquisa histórica que vê o desenvolvimento temporal de um objeto como obediente às leis de uma finalidade, ou que tome suas formas concretas segundo uma idealidade fundamental. Não é uma investigação da origem tal qual aquele tipo de pesquisa histórica que inscreve o resultado no princípio. O que está em jogo, pois, e que não é aceito pela genealogia, é o essencialismo total quando se perspectiva a construção histórica de dado objeto.

Outra característica dessa história centrada na origem e na teleologia a que a genealogia se opõe é a ideia de pureza contida no início das coisas, na origem de tudo. Afirma Foucault

³¹ Ibid., pg.260

³² § 7, Livro I

³³ *Ditos e Escritos II*, pg.260

³⁴ Ibid., pg.260

³⁵ Ibid., pg.261

que ali “*deseja-se acreditar que, em seu início, as coisas se encontravam em seu estado de perfeição, que elas saíram resplandecentes das mãos do criador ou na luz sem sombra da primeira manhã*”³⁶. É como se, para compreender e apreender, tornar conhecida uma coisa, seja ofício correto excogitar, perscrutar até as profundezas da origem, onde a coisa existia na limpidez de seus fundamentos. A partir daí é que a origem como lugar da verdade também é denunciada como o ponto, “*a articulação inevitavelmente perdida em que a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece ou perde*”³⁷. A genealogia, então, frustra a pretensão da origem de restituir um discurso verdadeiro sobre as coisas a partir das primeiras acepções sobre estas, pois faz ver pela análise do originário que mesmo este começo aflui de outras condições, inúmeras vezes, estranhas ao conteúdo deste e com intenções não menos independentes.

Tome-se a pesquisa da origem do conhecimento conforme expressa por Nietzsche no parágrafo 110 de *A Gaia Ciência*. Ali, o pensador alemão desenvolve a ideia de que o conhecimento como exercício autônomo do pensamento, surge da negação disso que é identificado como crenças arraigadas no espírito humano, erros sob o ponto de vista do escrutínio avançado do pensamento, mas que prosperaram por servirem a algum propósito na preservação da espécie. A partir de um momento, isso que era como que um instinto próprio do pensar, tem a sua validade, o seu estatuto, questionado e negado. É a partir desse impulso rebelde que se origina a ideia de conhecimento e verdade. Mas, segundo Nietzsche, essas categorias primevas e irrefletidas do pensamento continuaram a fazer parte dele, ainda que a formação e a dignidade deste estejam num ato derogatório das mesmas. Logo, distinguindo esses elementos estrangeiros e irracionais que fundam o conhecimento e a verdade, e que remanescem em seu coração, abre-se a investigação histórica para a história de fato do objeto, qual seja, o de sua afirmação enquanto instinto necessário para a vida, vinculando as suas transformações a essa necessidade primeva, e não ao refinamento das capacidades de aquisição do verdadeiro. Assim é que Nietzsche afirma, nesse texto, que os primeiros homens do conhecimento

tiveram de se enganar a respeito de sua própria condição: tiveram de falsamente atribuir-se impessoalidade e duração sem mudança, de compreender mal a natureza do homem do conhecimento, negar a força dos impulsos no conhecimento e, em geral, apreender a razão como atividade inteiramente livre, de si mesma originada.

³⁶ Ibid., pg.263

³⁷ Ibid., pg.263

A este respeito Foucault comenta, então, que a genealogia, ao eleger seus objetos, não parte “em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história”, mas que se detém “nas meticulosidades e nos acasos dos começos”³⁸. Ela mostra as origens “baixas” das coisas, mostra que elas surgem de outras coisas, frequentemente como reação a estas; que os começos não são atos puros e/ou desinteressados, mas provenientes de outras coisas e do que é intrínseco a elas, de seu desenvolvimento interno tendente a afirmar-se numa atmosfera de luta generalizada entre os instintos do humano. Enquanto “corpo do devir”, composta de “intensidades”, “desfalecimentos”, “furores secretos”, “sínopes”, uma história analisada adequadamente será a que respeita a singularidade e materialidade da multiplicidade que lhe faz fervilhar esse corpo, em vez de, metafisicamente, “procurar sua alma na idealidade longínqua da origem”³⁹. É, pois, atentando às singularidades componentes desse movimento que se extraem relações entre elas, das quais se deriva, senão uma direção (já que a profusão de histórias, cada qual em sua particularidade, confere um caráter de fragmentação à totalidade do ‘corpo’), conjuntos, agrupamentos em que se entrevê certa comunhão de princípios ou de significações. Um historiador metafísico procura o princípio de movimento desse corpo, sua alma, numa ideia situada no começo de tudo e que funciona como fundamento motriz e gerador da vida desse corpo, capaz de explicar todos os seus gestos, verbos, sintomas, tremores, todos os seus acontecimentos. Tal origem metafísica seria, pois, a verdade mesma da coisa. A genealogia vem para mostrar que essa verdade que está no fundamento originário, cujo processo de desvelamento constitui a história de uma certa expressão do humano, também tem a sua própria história, foi igualmente constituída segundo princípios não de necessidade lógica, mas do acaso, pois que é imprevisível prever do choque de forças diversas, cada uma delas procurando se impor, qual terminará por se tornar dominante, ou qual acontecimento resultará enquanto efeito desse encontro. A partir daí, Foucault associa a análise genealógica a uma empresa que disseca historicamente o objeto, colocando em relevo duas conotações para origem na língua alemã, *Herkunft* e *Entstehung*.

Enquanto análise da *Herkunft*, que abarca em seu campo semântico noções como tronco, pertinência a um grupo, sangue ou tradição, estirpe, proveniência, Foucault vê o esforço genealógico como esse olhar dissociativo de uma identidade constituída ou coerente, que reencontra, “sob o aspecto único de uma característica ou de um conceito, a proliferação dos

³⁸ Ibid., pg.264

³⁹ Ibid., pg.264

acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram”.⁴⁰ Podemos considerar o trabalho genealógico como uma história que fragmenta não para reconstituir o todo à sua antiga figura, até porque não vê o todo como unidade, mas, ao contrário, quer marcar as diferenças justamente para mostrar que um objeto, um conceito, carrega consigo a marca de mil eventos geralmente díspares quanto ao modo de sua constituição, dada a particularidade dos objetivos que procuravam satisfazer quando de sua irrupção. Não se pretende fixar, pois, com a análise da *Herkunft*, que na densidade de um conceito esteja o resultado de um acúmulo, de uma soma de características elementares que se imbricam necessariamente para gerar um espaço comum, uma totalidade que, conquanto seja a verdade, torne aparente a contingência de suas próprias intenções, de seu percurso original, e dê um sentido unificador e universal para as suas disparidades. Quer-se, diversamente, salientar as singularidades, as diferenças imanentes a cada um dos elementos constitutivos e condicionantes da posituação do objeto pesquisado, de modo a outorgar merecida deferência aos acidentes e relegar a um plano secundário, se não mesmo inexistente, o que seja essencial, afinidade entre identidades. Assim, arremata Foucault:

Seguir o filão complexo da proveniência é, pelo contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria; é situar os acidentes, os ínfimos desvios – ou, pelo contrário, as completas inversões –, os erros, as falhas de apreciação, os cálculos errôneos que fizeram nascer o que existe e tem valor para nós; é descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. Eis porque, sem dúvida, qualquer origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável – e a *Herkunft* nunca o é –, é crítica.⁴¹

Todo conhecimento, tudo o que somos, todo o devir, toda a história é nada mais que a manifestação aparente, a exterioridade do fato. Não há um sentido ideal intrínseco às coisas que as fazem ser como são. Uma análise histórica genealógica vem justamente para restituir o valor do dado manifesto na riqueza de sua exterioridade concreta, sem o arrojo imprudente da busca por uma abstração fundante, uma alma imutável centro ordenador da vida e do movimento de determinada coisa. Assim é que tal genealogia “*não funda, muito pelo contrário: ela agita o que antes se percebia como imóvel, fragmenta o que se pensava unificado: mostra a heterogeneidade do que se imaginava conforme a si mesmo*”⁴². Este olhar histórico é, portanto, sabedor de seu poder descontinuador, dissociativo. Quando incide sobre um objeto constituído em sua espessura presente, quer resgatar o seu passado justamente para mostrar as ausências,

⁴⁰ Ibid., pg.265

⁴¹ Ibid.,pg.265

⁴² Ibid., pg.266

os deslizes, a que projeto real sua formação pretendia cumprir, a partir de que demandas, como consequência ou obedecendo a que fatores ele passou a existir. Efetuando o seu trabalho, sem um ponto absoluto e fundamental a permear cada momento da totalidade histórica, é capaz de liberar, de dispersar a verdade histórica do objeto, sem um véu metafísico, ideal que, ao encobrir o aspecto fragmentário intrínseco à sua construção, nos fornece uma imagem de unidade, continuidade, harmonia, organicidade entre os diferentes e particulares momentos.

Na *História da Loucura* (1961), por exemplo, Foucault critica a concepção de que a figura da loucura conforme pronunciada pela psiquiatria nascente no século XIX, enquanto doença mental, tivesse sempre este traço, e que estivesse apenas aguardando a irrupção desse conhecimento científico para se revelar em sua essência verdadeira. Ao contrário, ele mostra que tal designação para a loucura é reflexo de um apoderamento gradual da mesma pelo seu outro, pela razão. De fato, foi a partir da transformação fundamental do modo de conhecer, a partir da reformulação epistêmica centrada no sujeito, que surge uma nova configuração do saber médico para o qual a loucura se torna um objeto legítimo para sua apreciação. Num procedimento tradicional, a tendência é tentar definir historicamente a loucura a partir do que se disse sobre ela. Aqui é assumido, de saída, que a última forma discursiva científica é mais verdadeira, e que, nessa perspectiva de evolução no gradiente da apreensão verdadeira das coisas, o que fornece a unidade do encadeamento é a origem, posto que sempre se falou da mesma coisa. Se não fomos capazes de descobrir o que era aquilo que se dava para nós, é porque ainda não tínhamos a consciência, os instrumentos racionais necessários para descobrir a sua verdade. Nesta esteira, uma vez que recuperássemos a origem em toda a sua espessura, poderíamos entrever o desenrolar necessário do objeto em questão: em suma, reconstruiríamos a totalidade do objeto.

É por isso, então, que a genealogia, enquanto análise da *Herkunft*, da proveniência, se faz como uma reflexão crítica que tenciona restituir a *Entstehung* do objeto. Segundo Foucault, este termo “designa antes a emergência, o ponto de surgimento. É o princípio e a lei singular de um aparecimento”⁴³. Se a proveniência é esse expediente que não vê na constituição presente de determinada coisa o resultado de um devir contínuo orientado pelas diretrizes de uma noção essencial, evidenciar o momento da emergência é caracterizar o dado historicizado na própria

⁴³ Ibid., pg.267

especificidade de sua produção, ou melhor, na interação, muitas vezes conflituosa até, de seus vários e “autônomos” elementos formadores. Afirmar Foucault:

A emergência sempre se produz em um determinado estado de forças. A análise da Entstehung deve mostrar seu jogo, o modo pelo qual elas lutam umas contra as outras, ou o combate que travam diante de circunstâncias adversas, ou ainda sua tentativa – dividindo-se contra si mesmas – de escapar à degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento.⁴⁴

Retornemos à *Genealogia da Moral*. Para mostrar a impureza ou a parcialidade, para dessacralizar e banalizar os ditames judaico-cristãos, seus conceitos de bom e mau, como um acontecimento tão ordinário em sua formação quanto qualquer outro, Nietzsche evoca os atores envolvidos na constituição dessa moralidade. Se observa historicamente, atenta-se à concretude, às facticidades, às condições bem como às consequências materiais oriundas da moralidade. Assim é que, à instituição da moral judaico-cristã como moralidade dominante porque fundada na transcendência, o pensador alemão nos desperta de volta à terra e, rindo de nossa ingenuidade, nos lembra que os valores são discursos criados por homens para satisfazerem a demandas corporais de homens, ainda que para isso se valham de truques para mistificar sua palavra, seus valores e, por consequência, a si mesmos.⁴⁵ Desse modo, segundo Nietzsche, uma figura como Jesus, oriunda de um povo fraco, sacerdotal, pouco ligado às forças vitais e destinado à dominação, consegue inverter a sua condição escrava e estabelecer a própria maneira de existir no mundo como tábua geral de valores. A moralidade judaica, refinada por Cristo e institucionalizada por Paulo de Tarso, constituía-se como uma maneira de preservar a sua sobrevivência enquanto povo ante o temor de aniquilação cultural por outros povos mais fortes. Por uma necessidade instintiva, então, é que valores ligados à vida, à conquista, à fruição dos prazeres terrenos, foram negados pelo judaísmo. A constituição moral do povo judeu, cujos epígonos são os cristãos, se deu, para Nietzsche, não por uma potência inerente a si, mas, curiosa e astutamente, tem como fonte de sua afirmação a negação do caráter do outro: é reativa. A identidade ascética dos valores morais judaicos teria sido forjada em antagonismo aos valores afirmativos da vontade de dominação e fruição da vida dos povos conquistadores, engendrada no seio de uma urgente paixão de conservação física e cultural. Evitando o confronto com o

⁴⁴ Ibid., pg.268

⁴⁵ Como não lembrar, aqui, do *Discurso da Servidão Voluntária* de Etienne de La Boétie, em que o autor quinhentista, discutindo a legitimidade do poder absoluto, nos evoca os espetáculos mágicos dos antigos imperadores orientais para causar impressão de mistério e milagre a fim de que fossem divinizados e, assim, melhor servidos?

mais forte, e justificando moralmente a sua resignação e fraqueza na nobreza do divino transmundano, o povo judeu logrou sobreviver como unidade cultural ao jugo dos mais variados povos no decurso dos tempos, e, ainda mais importante, conseguiu vencer o conquistador pagão infundindo-lhe em seu espírito o seu próprio mecanismo de defesa, os mesmos ideais ascéticos que constituem a base do pensamento cristão ainda encrustado no psiquismo ocidental à época de Nietzsche.

Que sejam discutíveis os argumentos nietzscheanos para nos convencer disso, nos interessa mais o proceder metodológico de sua crítica histórica. Evidenciar a *Entstehung*, a emergência de um acontecimento no espaço de seus múltiplos aspectos e elementos constituintes, "dando a Deus o que é de Deus, e a César o que é de César", é não só singularizar as forças e tendências presentes nesse acontecimento, como é também circunscrever, para cada acontecimento, uma peculiaridade intransigente à generalização de um princípio externo e doador de sentido e essência.

Afirma Foucault em trecho esclarecedor:

As diferentes emergências que podem ser destacadas não são figuras sucessivas de uma mesma significação: são efeitos de substituições, reposições e deslocamentos, de conquistas disfarçadas, de inversões sistemáticas. Se interpretar fosse focalizar lentamente uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é apoderar-se, pela violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si a significação essencial e impor-lhe uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de diferentes interpretações.⁴⁶

Mover-nos no terreno da história humana segundo o instrumental nietzscheano é, sobretudo, equipar nossa consciência crítica da realidade psicológica do homem em sua inteireza. É não descurar, em favor de nossa faculdade racional que planeja, ordena e procura o sentido geral para o mundo e para si, das forças instintivas e das necessidades naturais que nos direcionam e contingenciam o agir, como vimos na argumentação principal da primeira dissertação de *A Genealogia da Moral*. Numa metodologia histórica que considera os homens em inteiro e diverso, segundo a rede de possibilidades que condicionam a sua ação e seu pensamento, não há espaço para estabelecer uma unidade de significação, um rumo ideal, um

⁴⁶ Ditos e Escritos II, pg.270

fio condutor permanente e imutável, pois fazê-lo é tão somente reduzir o humano a uma grande, insossa e pobre abstração: é reduzi-lo ao homem. Logo, está excluída a ideia de uma finalidade para a história, um desfecho controlado inscrito na origem mesma do devir, e que pode e deve ser recuperado em qualquer momento histórico analisado. Se o expediente metafísico enxerga através de um estágio efetivado um germe longínquo, como se justificando a existência e permanência duradoura de uma verdade essencial, o procedimento genealógico fulmina qualquer pretensão de verdade absoluta, pois, ao nos mostrar, na gênese do acontecimento, o produto da disputa ou interação entre forças díspares ou afins, desloca a verdade para a perspectiva particular de cada uma delas, tornando gestos, ideais e discursos meras interpretações circunstanciadas sobre a realidade. Noções como origem, essência e *télos* (finalidade) imbricam-se como termos fundamentais para uma história continuísta, uma história metafísica essencialista, uma história da identidade, do “espírito sempre igual a si mesmo”. Por outro lado, a genealogia ou história “efetiva” se distingue “*por não se apoiar em nenhuma constância: nada no homem, nem seu próprio corpo, é bastante fixo para compreender os outros homens e neles se reconhecer. (...) A história será ‘efetiva’*”, continua Foucault, “*à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser*”.⁴⁷

Liberta-se, então, na análise histórica, do platonismo e sua ojeriza ao que é ora de um modo, ora de outro, como se o multifacetado fosse signo do erro, e a verdade última jazesse na simplicidade e pureza de uma ideia ou realidade única. Abraça-se em Nietzsche, quaisquer sejam os modos de expressão e os alvos de seu pensamento, o alto teor filosófico de sua crítica, pois, seja ainda reflexão direcionada ao fazer histórico, repleta da potência inquieta do filosofar com o martelo, nos é oportuno retirar consequências válidas para nos questionar um estatuto ontológico fixo e avaliar modalidades de ser outras para o humano. De fato, o flamejante raio vindo da grande e pesada nuvem que é o filósofo⁴⁸, serve mais que destroçar as unidades dadas, estas sim, artificios ilusórios. Descarrega para desfigurar o constructo, mas, no espalhamento de seus elementos, torna neles visíveis e suscetíveis de apreensão uma existência única e as razões próprias dessa existência. Tal história “efetiva”, então, nos ensina Foucault, tem uma função muito clara, a da “*dissociação sistemática de nossa identidade*”, onde nos é mostrado que “*o plural a habita, inumeráveis almas nelas disputam*” sendo que, “*em cada uma dessas almas, a história não descobrirá uma identidade esquecida sempre pronta a renascer, mas um sistema complexo de elementos por sua vez múltiplos, distintos e que não é dominado por*

⁴⁷ Ibid., pg.272

⁴⁸ Assim Falou Zaratustra - Do grande anseio, Parte III, pg.213

*nenhum poder de síntese*⁴⁹. Assim, uma história adequada será, antes, aquela que conchama à aparição e à fala, direto do sepulcro do passado, qual Ulisses⁵⁰, toda uma multidão de almas diversas a localizar cada uma a sua origem, a louvar seus antepassados, a bendizer suas glórias e lamentar suas desgraças e o naufrágio de suas mais altas aspirações. Cada uma a partir de sua perspectiva. Nela e por meio dela, somos capazes de dirimir até quando dura a incandescência de um aspecto humano, a sua influência solar em determinado momento, o quanto isso iluminou, aqueceu, excitou e nutriu outros aspectos, bem como as interações harmoniosas, as contradanças e os choques, reações e distanciamentos que produziu. Podemos distinguir como ocorreu o seu arrefecimento e morte, o que se seguiu a seu desaparecimento, quem ocupou o seu lugar e função ou mesmo se sua cessação é aparente, sobrevivendo escamoteado por debaixo de outra pele, à espreita de nova oportunidade para vir à tona. Entendemos, na “história dita efetiva”, o humano como esse emaranhado de um milhar de almas enredadas, constrangidas pela realidade material, na urgência e sede da vida, a agir para efetivação da própria identidade e necessidade. A partir da compreensão da história de cada uma em sua especificidade segundo si mesma, se nos torna patente o erro que é eleger e elevar apenas uma delas a princípio absoluto e regulador de todas as outras.

Parece-nos muito claro, então, que a história efetiva de Nietzsche, conforme entendida por Foucault, se constitui como um ataque frontal e radical aos pressupostos mais caros à concepção hegeliana de história. Quando evidencia a unilateralidade de uma análise alicerçada em um elemento apenas, nos exortando a multiplicar a análise histórica e sair à caça das singularidades manifestas em cada aspecto humano, nos lembramos prontamente que a "apoteose da Razão" efetuada num pensamento como o de Hegel, subordina todos os outros traços e impulsos humanos na realização de suas próprias intenções, reduzindo a explicação da história humana a uma dimensão apenas de sua vida. Quando critica a busca pela origem do objeto analisado, como se retomá-la pudesse nos dar a conhecer a essência, a estrutura e a direção de qualquer outra conformação sua no tempo, nada mais faz que opor-se à circunscrição da história a uma unidade essencial, a uma entidade metafísica sempre igual a si mesma, que retoma a cada momento da história uma intenção primária, como é o Espírito racional proposto por Hegel. Quando faz do homem diversos fragmentos de humano, instituindo em seu ser a descontinuidade e tornando qualquer linearidade injustificável, privilegia a singularidade de cada um de seus aspectos, momentos e modos conforme as suas condições constituintes, e,

⁴⁹ *Ditos e Escritos*, pg. 278-279

⁵⁰ Ver Canto XI da *Odisséia* de Homero

consequentemente, destitui a centralidade de **uma** verdade produzida e tencionada por e a partir de **um** sujeito do conhecimento. Na história de cada singularidade há uma perspectiva constitutiva também singular que, não obstante fundamental, lembremos, está descomprometida com qualquer estabilidade essencial. *“A cada alma corresponde outro mundo; para cada alma, cada outra alma é um mundo por trás”*⁵¹, declara o profeta nietzscheano. Pensemos, então, na ilegitimidade ou talvez estranheza da assunção hegeliana de um mundo governado pelo espírito racional (europeu), no enviesamento de uma argumentação que absolutiza o objeto de sua predileção em detrimento da força e importância de tantos outros elementos e possibilidades que pertencem ontologicamente ao humano.

⁵¹*Assim Falou Zaratustra*, O Convalescente, III parte, pg.208

CAPÍTULO III – A HISTÓRIA ARQUEOLÓGICA DE FOUCAULT

*“Eu não teria o direito de estar tranquilo enquanto não me separasse da ‘história das ideias’, enquanto não mostrasse em que a análise arqueológica se diferencia de suas descrições”.*⁵²

A pretensão de Foucault, como se pode depreender da leitura do trecho, não é outra se não se separar radicalmente da leitura histórica tradicional que se faz desses acontecimentos do pensamento humano que são as ideias. Nosso esforço expositivo nesta última parte do trabalho terá como centro, portanto, colocar em relevo a pretensão da arqueologia. Seguindo o fio da argumentação na obra *Arqueologia do Saber*, desejamos pôr à vista suas críticas e propostas historiográficas, para, com o auxílio as perspectivas filosóficas sobre a história desenvolvidas nos capítulos anteriores, melhor caracterizar o pensamento histórico foucaultiano e apreender o seu modo peculiar de dar inteligibilidade ao processo histórico. Embora não dito claramente por Foucault, buscamos argumentar no sentido de atribuir a um pensamento historicista como o hegeliano a matriz filosófica do que ele denomina história tradicional ou história contínua, de modo que, marcando em sua exposição os ecos do pensamento de Hegel e de sua apropriação da crítica nietzscheana, poderíamos entrever no Foucault arqueólogo das ideias um antagonista das filosofias da história e historiografias fundadas sob uma metafísica de cunho essencialista.

Começemos apontando o ponto de partida da história tradicional das ideias. Segundo Foucault, o historiador tradicional se afasta um pouco das ideias consagradas da literatura, da ciência, da religião, da filosofia. Interessa-lhe mais aquelas ideias relegadas ao porão do saber, que permaneceram pouco tempo à luz do sol, recebendo tímidos aplausos dos homens de conhecimento, ou mesmo foram amaldiçoadas por seu conteúdo inaudito e corruptor. Tais pensamentos não lograram êxito em participar da esfera do verdadeiro, e são comumente expressos nas sublitteraturas, jornais, revistas, nos autores heréticos. Entretanto, esse regate histórico não tem a intenção benevolente de restituir a tais ideias a dignidade de estar no circuito do conhecimento. Na verdade, o historiador das ideias o faz para povoar a cena pretérita, ambientar uma paisagem, formar a mentalidade da época na qual se originaram e atuaram os pensamentos protagonistas da história, aqueles que impulsionaram o progresso científico da humanidade. Fazer a história dessas ideias marginais, formuladas segundo critérios e métodos duvidosos, tem o objetivo ancilar de situar aquelas outras que passaram pelo crivo

⁵² *Arqueologia do Saber*, pg.166

epistemológico de sua época em seu lugar no passado. Construir com as primeiras o pano de fundo nas quais se destacam as segundas, suscita o contexto de surgimento desses atos reais de conhecimento, de modo que o conjunto de pensamentos erráticos, imprecisos, tencionados à verdade mas descurados de rigor, tem o fito de preencher as lacunas temporais existentes entre as ideias que representam um salto evolutivo na aquisição da verdade científica. Há, assim, a afirmação de um desenvolvimento progressivo, num matiz que vai sempre do mais errado ao mais verdadeiro. Segundo Foucault, a história das ideias é

a análise dos nascimentos surdos, das correspondências longínquas, das permanências que se obstinam sob mudanças aparentes, das lentas formações que se beneficiam de um sem-número de cumplicidades cegas, dessas figuras globais que se ligam pouco a pouco e, de repente, se condensam na agudeza da obra. Gênese, continuidade, totalização: eis os grandes temas da história das ideias, através dos quais ela se liga a uma certa forma, hoje tradicional, de análise histórica.⁵³

Ou seja, nesse tipo de historiografia há uma vinculação do tipo hereditária entre as ideias, como se a constituição mesma de uma ideia pretérita renunciasse o modo de ser de uma ideia futura; como se no posterior jazesse incorruptível a intenção do anterior.

A proposta arqueológica, por outro lado, se exime de perscrutar as sombras que animam ou envolvem os discursos. Não opera para entrever um índice de remissão a outras coisas para além da materialidade viva do objeto e da atmosfera de seu presente, para escrutar no conteúdo do discurso um não-dito. Neste sentido, ressalta-se o comprometimento de Foucault em ignorar a sedução das categorias metafísicas enquanto chave de análise histórica, no sentido de não inferir no objeto um resíduo cuja essência pode ser continuamente encontrada quando se retroage no tempo, donde fica patente o influxo do pensamento genealógico nietzscheano. Marca-se também outro afastamento metodológico da história tradicional das ideias em seu tratamento do discurso não como documento, mas considerando-o na qualidade de monumento. Isto é, na massa de elementos que reúne para sua investigação, o arqueólogo procura antes cotejar e relacionar os artefatos discursivos segundo os aspectos singulares que fazem deles aquilo que são, em vez de tentar sondar o coração do discurso, como se fosse possível evocar além da concretude objetiva o seu espírito movente. O importante aqui não é tentar restaurar o teatro da história em todas as suas cores e gestos, remontando, quase que imaginativamente, um determinado roteiro que dê significação ao passado, mas sim, uma vez discriminadas as formas dos discursos, estabelecer as regras às quais se obedeceu no momento de sua concepção,

⁵³ Ibid., pg.169

ainda que “inconscientemente”. A partir daí, então, o arqueólogo construirá o arcabouço formal que possibilita a emergência dos enunciados tais quais eles se manifestam e compõem o corpo dos saberes. De fato, nos é tentador o questionamento do status de história a que se arroga a análise derivada do método arqueológico. Ela é, sim, um tipo de história, na medida em que toma as práticas discursivas em sua dispersão no tempo. Contudo, sua atitude metodológica distinta desconsidera a continuidade que se insinua na sucessão dos aparecimentos, pois não deseja determinações do tipo causais, como as do influxo das forças que emanam da mentalidade dominante de uma certa época, das intenções subjetivas do autor, da herança do anterior ou a influência do obscuro e estranho elemento da origem. O projeto de sua história é revelar, na extensão do tempo, diferentes condições de possibilidade dos discursos, como mostraremos mais adiante. Onde a história tradicional vê a vida pregressa do pensamento como um contínuo tapete sob o qual se pode caminhar tranquilamente, a arqueologia quer assinalar as rupturas, as fendas na regularidade, as descontinuidades.

No que toca a esses aspectos da continuidade, da sucessão e da origem, pois, Foucault vê, na trilha do pensamento nietzscheano, um claro problema metodológico para a história das ideias. Como instrumento de análise, aos fatos do pensamento se aplica uma espécie de valoração em virtude de seu caráter, se original, incomum, ou se ordinário, usual. No aglomerado dos acontecimentos discursivos, o historiador deve saber reconhecer as ideias que se destacam, que apresentam certas características especiais e dignas de ocupar uma posição privilegiada para a análise, pois representam um ponto de viragem de um domínio do conhecimento. Às ideias que carregam pouca ou nenhuma inovação, reserva-se o espaço do “mais do mesmo”. Para lá elas serão relegadas, funcionando como elementos de vinculação daquelas ideias estimadas como revolucionárias, inovadoras, impactantes, influentes, as ideias guias da marcha do pensamento humano rumo à conquista da verdade. Esse grupo, segundo Foucault, “*manifesta a história como inércia e marasmo, como lento acúmulo do passado e sedimentação silenciosa das coisas ditas*”⁵⁴. Com efeito, neste campo de enunciados ordinários são ignoradas identidade e singularidade enquanto acontecimentos, isto em favor da construção de figuras globais que sejam como interregnos, espaços intermediários, épocas. Se a análise põe um olhar mais cuidadoso sobre este campo de discursos e tenta definir o que lhe é inerente, como o alcance de sua repetição, os meios de sua produção e reprodução, as possibilidades e limites que abrem para o pensar de uma determinada era, será mais no intuito de relacionar isto

⁵⁴ Ibid., pg.174

que é antigo e ultrapassado com o novo e original, emergindo daí, além da ideia de antecipação necessária do primeiro para a emergência do segundo, todo um jogo de diferença e semelhança, afastamento e aproximação, em que se salienta o brilho do genial e verdadeiro num, continente da verdade, em detrimento do conteúdo do outro, eivado de erro.

Entretanto, da abordagem que inscreve a originalidade e um desenvolvimento histórico em uma linearidade homogênea e simples, derivam duas dificuldades metodológicas: a precedência e a semelhança, ambas calcadas sobre o problema da origem. No que diz respeito à precedência,

em cada obra, em cada livro, no menor texto, o problema é reencontrar o ponto de ruptura, estabelecer com a maior precisão possível a divisão entre a densidade implícita do já aí, a fidelidade, talvez involuntária, à opinião adquirida, a lei das fatalidades discursivas e a vivacidade da criação, o salto na irreduzível diferença.⁵⁵

O problema se dá justamente por conta do princípio metodológico de se tomar o antecedente como explicação para o surgimento do posterior. Torna-se penoso para o historiador identificar a idiossincrasia de um pensamento, sua característica específica, seu elemento inovador e específico, quando se atribui sua irrupção como efeito de uma causa. Ora, no confronto entre o antigo e o novo, na perspectiva tradicional, o recuo da origem pode ser sempre indefinido; um texto, uma obra, um autor, se ligam de maneira necessária na longa cadeia de sucessão temporal do pensamento, de modo que só resta como explicação para o momento de inovação a centelha mágica que acende no gênio a concepção do inaudito. Numa análise que privilegia e quer encontrar a originalidade, a ordem discursiva deve se subordinar *“ao discurso que se analisa, ao nível que se escolhe, à escala que se estabelece”*⁵⁶ e aqui a ferramenta da precedência parece jogar, na verdade, contra tal propósito, pois o novo, se se quer como ponto de ruptura, deve poder se distanciar em seu insigne nascimento da herança do anterior, sob pena de lhe serem interditos o direito de autonomia e as honrarias que se conferem àquilo que tem valor superior. Outro elemento no qual Foucault observa um obstáculo à metodologia da história tradicional é o da semelhança entre formulações que se espalham no curso do tempo e em diferentes autores. O que nos autorizaria aproximar enunciados e confirmar entre eles identidade formal ou comunidade material? Não é porque um dito apresenta, em sua formação, palavras ou conceitos que se assemelham ou mesmo um conteúdo semântico análogo, que se pode extrair daí, imediatamente, uma redundância de ideias, uma

⁵⁵ Ibid.,pg.173-174

⁵⁶ Ibid., pg.174

repetição que torna possível a construção de uma massa de discursos harmonizados numa série única e homogênea.

A arqueologia não estabelece hierarquia de valor entre os discursos, de modo que o binômio originalidade-banalidade não é pertinente. Para ela, basta encontrar a regularidade entre os discursos, célebres ou ordinários, verdadeiros ou falsos, rigorosos ou indisciplinados, a partir dos quais são extraídas as formas que possibilitam a sua manifestação. Afirmo Foucault que *“todo enunciado é portador de uma certa regularidade e não pode dela ser dissociado.”*⁵⁷ Ou seja, todo enunciado carrega consigo uma regra que também se aplica a outros enunciados, de modo que destacar um enunciado face a outros não faz mais sentido. Dessa maneira, a atenção se volta a todos os enunciados. Mais uma vez, o enunciado é experiência viva, matéria que se dá aos olhos de um estudioso desprovido de uma vontade judicativa para quem há pensamentos dignos de permanecer na “parede da memória” do conhecimento, enquanto outros não. É que um enunciado considerado genial, diferente, digno de nota, se faz pelas mesmas condições de existência de um enunciado que se considera banal. Na verdade, ele pode até mesmo repetir algumas notas características do que se considera medíocre. Não se exige do arqueólogo, pois, *“procurar o ponto de origem absoluta, ou de revolução total, a partir do qual tudo se organiza, tudo se torna possível e necessário, tudo se extingue para recomeçar. Temos de tratar de acontecimentos de tipos e de níveis diferentes, tomados em tramas históricas distintas.”*⁵⁸ Quer dizer, não se investe um único acontecimento discursivo como o ponto de organização, como paradigma para tudo o que vêm depois dele e que só conheça o declínio de sua força face à emergência de outra ideia reguladora que, embora inovadora, se inscreva na mesma essência e nos mesmos propósitos daquela que sucede. Como não estão estatuídas, no horizonte da análise arqueológica, uma origem e uma finalidade para o devir, fora de questão seria eleger certos fatos como corporificação da verdade, funcionando como pontos que, ligados, atestassem uma continuidade essencial para a história. Não há, para Foucault, ideias ou autores cósmicos-históricos, bem como não se reduz a análise histórica ao campo científico ou político. Reverberando a lição de Nietzsche, para ele, os acontecimentos não participam inextricavelmente de uma substância, de modo que existam para a concretização de um paradigma epistêmico ou uma configuração política. Procedendo contrariamente, distingue vários projetos intrínsecos aos vários fatos. O desafio da arqueologia é reuni-los não segundo uma generalização que abstraia as diferenças em favor de uma unidade pretensamente essencial,

⁵⁷ Ibid., pg.176

⁵⁸ Ibid., pg.179

mas em um conjunto capaz de mantê-las em sua especificidade, que explique as regras de sua ocorrência segundo o seu inter cruzamento.

A história das ideias parece sempre querer encontrar um princípio de coerência que dê unidade aos discursos que analisa. Foucault se pergunta se ela não encontra assimetrias, defasagens no que se refere ao uso das palavras, proposições incompatíveis, um jogo de significações que não se ajustam mutuamente, conceitos que não podem ser sistematizados conjuntamente. Para ele, essa lei de coerência é uma regra heurística em que não se supõe “*que o discurso dos homens esteja continuamente minado, a partir do interior, pela contradição de seus desejos, das influências que sofreram, ou das condições em que vivem*”⁵⁹. Seu diálogo é no sentido de superar essas contradições e encontrar um ponto de unidade que as domine. A coerência que se encontra, então, é intenção que se torna resultado e não necessariamente pertence à massa dos discursos. Tal coerência que visa fazer desabar as contradições, diz Foucault, não passa de um desejo, de uma intenção que vêm da constituição mesma dos objetivos da história das ideias, muito mais próxima do irracional do que do racional que ela procura descortinar. A continuidade, então, que se desenha e toma forma a partir dessa intenção injustificada, guiada por um desejo, é algo construída mediante a suposição de um fundamento explicativo que dê coerência às contradições, pacificando-as sob o mesmo signo. Mais uma vez, Foucault critica as figuras da mentalidade de uma época, do pano de fundo, da cultura, do tipo de sociedade que serve como origem comum a discursos contraditórios; acusa a designação, como lugar da unidade entre elementos contraditórios, do sujeito criador, que transforma a análise dos discursos em uma forma de análise psicológica do autor, justificando as contradições discursivas pela ignorância deste em relação a estruturas que poderiam tê-lo influenciado e que ele expressou discursivamente de maneira inconsciente. Ele afirma:

Sob todas essas formas, a coerência assim descoberta desempenha sempre o mesmo papel: mostrar que as contradições imediatamente visíveis não são mais que um reflexo de superfície; e que é preciso reconduzir a um foco único esse jogo de fragmentos dispersos. A contradição é a ilusão de uma unidade que se oculta ou que é ocultada: só tem lugar na defasagem existente entre a consciência e o inconsciente, o pensamento e o texto, a idealidade e o corpo contingente da expressão.⁶⁰

Para a arqueologia, diferentemente, não se tem a coerência como norte metodológico (ainda que oculto) como na história das ideias. Um historiador tradicional tenta identificar na contradição superficial, um fenômeno de uma grande contradição fundamental que marca a

⁵⁹ Ibid., pg.183

⁶⁰ Ibid., pg.184-185

época em que se dão dois tipos de discurso; ou então, se esforça por mostrar que tal contradição é de certa maneira aparente, que as duas ideias terminam por compartilhar uma mesma visão do objeto ao qual se dedicam. O arqueólogo, por sua vez, tendo em vista as condições de possibilidade e existência dos discursos, localiza somente na regra que os formam a possibilidade de que esses enunciados tomem cursos distintos na apresentação de um mesmo problema. Expõe-se, então, não uma coerência que neutraliza o confronto. Pelo contrário, identifica-se o princípio da incompatibilidade entre os dois acontecimentos discursivos, isto não em nível fundamental, mas no espaço mesmo da prática discursiva. Espaço este que vem não para unificar oposições, e sim para dar legitimidade à sua existência ao mostrar as condições pelas quais tais discursos de natureza díspar podem emergir. Assim é que a arqueologia trata de

demarcar, em uma prática discursiva determinada, o ponto em que elas se constituem, definir a forma que assumem, as relações que estabelecem entre si e o domínio que comandam. Em suma, trata-se de manter o discurso em suas asperezas múltiplas e de suprimir, em consequência disso, o tema de uma contradição uniformemente perdida e reencontrada, resolvida e sempre renascente, no elemento indiferenciado do logos.⁶¹

A arqueologia não é como as descrições epistemológicas que mergulham no interior das teorias para julgar a densidade de seus conteúdos. Ela é mais dispersiva, percorre o espaço em que essas teorias, essas formações discursivas se comunicam umas com as outras. Seu procedimento por excelência é a comparação entre os fatos discursivos, estando, assim, mais ligada à expressão direta do que a uma fisiologia ou uma psicologia dos discursos, isto é, não lhe interessa nem a construção e validação lógica do discurso, nem os motivos subjetivos de sua irrupção. Estabelece, então, pela comparação, limites cronológicos, descreve o que há de correlato a eles na realidade em que se inserem, considerando não só práticas discursivas, como também as não-discursivas, os campos institucionais, as decisões políticas, todo um conjunto de acontecimentos e positivities distintas que os ladeiam (mas que não os explicam causalmente). Entretanto, essa comparação é sempre limitada e regional, pois seu intento não é esboçar figuras globais. Não procura, pelo exame comparativo pontual de algumas positivities, apontar para a existência de racionalidades também aplicáveis a outros discursos contemporâneos. Contudo, ainda que o arcabouço formal, a configuração “normativa” de condições de possibilidade, deduzidas das relações entre determinadas positivities eleitas para a análise da arqueologia, não possa ser transposto a outros domínios contíguos do

⁶¹ Ibid., pg.191

pensamento, ele não é o único ao qual essas mesmas positivities podem obedecer. Para tanto, basta que sejam cotejadas com outros discursos coetâneos e/ou análogos quanto ao objeto de estudo, e surgirá um feixe diverso de relações que apontam para regras e condições de existência outros. Afirma Foucault, de forma límpida e decisiva:

O horizonte ao qual se dirige a arqueologia não é, pois, **uma** ciência, **uma** racionalidade, **uma** mentalidade, **uma** cultura; é um emaranhado de interpositivities cujos limites e pontos de cruzamentos não podem ser fixados de imediato. A arqueologia: uma análise comparativa que não se destina a reduzir a diversidade dos discursos nem a delinear a unidade que deve totalizá-los, mas sim a repartir sua diversidade em figuras diferentes. A comparação arqueológica não tem um efeito unificador, mas multiplicador.⁶²

Compreende-se, assim, no percurso argumentativo exposto até aqui, a recusa arqueológica a um plano metodológico que tencione, de saída e injustificadamente, sintetizar, unificar, concentrar em um ponto absoluto, a explicação final para as imensas constelações discursivas que brilham no firmamento do pensamento humano. A inteligibilidade que resulta das relações descritas entre certas positivities não alarga sua jurisdição para além das fronteiras dos discursos que as constituem. Pelo contrário, demarca, para cada um dos conjuntos, um eixo ordenador comum com suas próprias regras, sua própria modalidade de expressão, de manifestação de um discurso. Porém, nota-se que tais unidades diversas não são impermeáveis ao influxo de outras modalidades discursivas ou ao espaço histórico ao qual pertencem. A arqueologia é uma prática que perscruta, pela comparação, relações existentes tanto no âmbito interno das formações discursivas analisadas, quanto naquele externo, entre o domínio em questão e outros discursos. E não é que no bojo da análise seja vedado, ausente por princípio, constatar relação de mutualismo ou influência que explique as condições de surgimento dos enunciados das formações discursivas em questão. Esses elementos até podem ser incorporados ao texto arqueológico, ao que se faz necessário antes de tudo caracterizar o solo sobre o qual se assentam e se efetivam essas comunicações (transferência de métodos e técnicas, uso de estrutura conceitual similar, por exemplo). Esse raciocínio também se aplica à comparação de uma instância discursiva com as suas correlatas não-discursivas. Embora o método nos induza a concluir o contrário, o discurso não é inteiramente autônomo. Ele compartilha de uma realidade que também apresenta aspectos econômicos, políticos e institucionais, e é certamente atravessado por eles. Entretanto, como reiteradamente viemos reforçando ao longo do texto, não se procura, a partir desses traços, o motivo cabal e exclusivo para o surgimento dos fenômenos discursivos, o que de maneira alguma oblitera a sua

⁶² Ibid., pg.195

participação e importância no êxito do esforço arqueológico. É que convocá-los para o interior do campo de análise é, mais que uma estratégia, um imperativo do método. Habitando o mesmo mundo, os acontecimentos discursivos e os eventos não-discursivos convivem entre si e partilham da mesma vida. Se o arqueólogo procura pelas condições de possibilidade de determinados discursos, pelas suas regras de formação, e estes não são elementos isolados da realidade, voltar os seus olhos para o domínio não-discursivo é mister. As eventualidades históricas do tipo não-discursivo que modificam a realidade, como a explosão de um conflito bélico, a ascensão de um paradigma econômico ou a designação de uma função social específica a uma instituição e seus membros, agem de forma a desbastar novas clareiras sobre as quais naturalmente avançará o saber, de modo a possibilitar a ocupação desse terreno recém-aberto pela construção de novos discursos. Assim é que os domínios não-discursivos se constituem como componentes das condições de possibilidade de um discurso. É destacando este entrecruzamento de acontecimentos que Foucault atribui à descrição arqueológica a alcunha de uma história geral, que “*quer revelar o nível singular em que a história pode dar lugar a tipos definidos de discurso que têm, eles próprios, seu tipo de historicidade e que estão relacionados com todo um conjunto de historicidades diversas*”.⁶³

Aparte toda a apresentação dos pressupostos e métodos da história arqueológica a partir de sérias objeções a outro tipo de história, sutilmente escapa a nossos olhos o porquê de Foucault limitar-se a escolher, dentre todos os discursos disponíveis (alguns muito mais célebres e interessantes) estes grupos elusivos, que nem sequer alcançam o umbral da cientificidade. Ao chamar nossa atenção para isso, responde ele a si mesmo, primeiramente, que os ajuntamentos discursivos sobre os quais se debruça (e que denomina ‘sob termos um pouco bizarros’ de positivities e formações discursivas) não possuem a rigidez limítrofe e teórica daqueles que se oferecem ao estudo da epistemologia e que se costumam chamar disciplinas. Muito mais importante que designar uma natureza científica para os discursos, é investigar as suas circunstâncias formadoras. Na *História da Loucura* (1961), por exemplo, busca-se compreender como a loucura se constitui enquanto doença mental, ao ponto de surgir uma disciplina médica autônoma que a tenha como objeto. Foucault relaciona, então, a disciplina psiquiátrica constituída a toda uma pletora de práticas discursivas - textos literários e filosóficos, atos normativos jurídicos e políticos, palpites jornalísticos e anedóticos - e não discursivas - constituição física e institucional dos hospitais, conjuntura econômica,

⁶³ Ibid., pg.201

organização da produção industrial, ética burguesa etc. Vê-se, então, que os discursos sobre a loucura não se confinavam ao círculo da psiquiatria entendida em seu estatuto de ciência. Eles se espalhavam para além dela e constituem tanto suas condições de existência, quanto o corpo de um saber sobre a loucura. Aqui, novamente, podemos recapitular a genealogia nietzscheana, na medida em que a análise arqueológica da psiquiatria evidencia a despeito de sua pura intenção científica, diversas incursões e permanências de elementos estranhos que ajudaram a compor o corpo desta disciplina médica e, por consequência, da construção de seu objeto. Por isso, é irrelevante a inexistência, nos séculos XVII e XVIII, de uma disciplina médica científica autônoma pronta a exercer tutela epistêmica sobre a loucura. Para a descrição arqueológica, basta a circulação de práticas discursivas que procurem defini-la essencialmente, para então serem aplicadas ao indivíduo considerado louco, ou que versem sobre ela para seus próprios fins, como textos jurídicos ou administrativos. Entretanto, pode-se questionar se essa prática não seria algo preparatória para a disciplina em si, se não seria o esforço da arqueologia somente agregar num conjunto de discursos o que ulteriormente tomará a forma legítima de uma ciência. Constatar a veracidade dessa ideia, no entanto, seria infirmar toda a argumentação contra a origem, o antecedente e a teleologia. Foucault afasta essa hipótese. Não é porque houve a substituição de uma positividade por outra que atinge o patamar científico, que estamos autorizados a dizer que a primeira antecede e origina a primeira. Sempre tendo em mente as condições de formação dos discursos, uma prática discursiva até pode contribuir para a emergência e afirmação de outra que tenha objetos e interesses afins. Mas ela é, como vimos, partícipe dessas circunstâncias, e não a sua origem necessária e total. Acerca disso, afirma Foucault que a positividade

não se trata de um pré-conhecimento ou de um estágio arcaico no movimento que vai do conhecimento à apotividade; trata-se dos elementos que devem ter sido formados por uma prática discursiva, para que, eventualmente, se constituísse um discurso científico, especificado não só por sua forma e seu rigor, mas também pelos objetos de que se ocupa, os tipos de enunciação que põe em jogo, os conceitos que manipula e as estratégias que utiliza.⁶⁴

A fidelidade ao objeto ou a aquisição do *status* de ciência são fatores secundários para a perspectiva arqueológica. Ainda que em seu horizonte paira a figura das ciências, em cujo interior estão estabelecidas modalidades próprias de operação para a construção de um conhecimento, a investigação se aplica, antes, em pormenorizar todos os elementos suscetíveis de integrar o código de formação dos discursos, inclusive aqueles que virão a se constituir como

⁶⁴ Ibid., pg.201

ciência. É ao conjunto desses elementos que Foucault denominará um saber. Um saber não se faz somente dos enunciados hauridos de demonstrações dedutivas ou inferências indutivas. Ele pode estar “*também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas*”.⁶⁵ Um saber é tudo o que diz respeito a uma positividade qualquer seja a longitude ou latitude de seu aparecimento. É, ainda, o púlpito do qual um sujeito de direito possui, versa sobre e pratica os discursos. É também a sintaxe que permite a aparição de novos discursos e ainda organiza aqueles já estabelecidos. É, enfim, a zona franca onde têm lugar as trocas tanto entre diferentes práticas discursivas, como entre estas e os domínios não-discursivos.

O objetivo da arqueologia não se detém, entretanto, ao nível do saber e da positividade, que é quando um sistema de formação comum de enunciados em uma dada prática discursiva afirma sua existência. Enquanto estudo vertical, estabelecer condições de possibilidade a partir destes repercute até camadas mais superiores de formação dos enunciados, a saber, os graus de epistemologização, cientificidade e formalização. As condições de possibilidade delineadas de cima a baixo, assim, são também as de transformação epistêmica dos discursos. O arqueólogo atravessa o território do saber e se depara com condições discursivas e não-discursivas, procurando extrair os fundamentos ordenadores que não só permitem o aparecimento dos discursos como eles se dão, bem como definem as leis internas de uma positividade. O grau de refinamento, de exigência de fundamentos sólidos para essas regras aumenta na medida exata da segurança que se tem quanto à verdade dos enunciados que se alcança e ao método que os proporciona, classificando o que é mero saber, o que é conhecimento justificado e o que é ciência. A arqueologia situa sua jurisdição naquelas de regras mais básicas, aquelas inerentes à formação das práticas discursivas em seu limiar de positividade, enquanto discurso que se manifesta sobre determinado objeto aparte o rigor metodológico ou princípios válidos e sólidos de aferição da verdade que produz. O que não significa, como já mencionado, o desprezo pelos discursos constituídos enquanto figuras epistemológicas ou ciências empíricas. Efetivamente, se a arqueologia se dedica ao saber é porque ele se oferece como o campo fértil que nutre material e formalmente tais empiricidades, permitindo o seu florescimento. É assim que Foucault denomina a arqueologia como uma análise da *épistémé*, que é, “*o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas*”.⁶⁶

⁶⁵ Ibid., pg.201

⁶⁶ Ibid., pg.213

Em *As Palavras e as Coisas* (1966) nos esclarece Foucault que o que a sua historiografia pretende alumbrar

é o campo epistemológico, a *épistémé* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraizam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico.⁶⁷

Devemos compreender, então, que a *épistémé* restringe o que pode ser dito ou não em uma formação epistemológica ou ciência, não pela imaturidade da consciência dos homens que elaboram o discurso, mas em virtude da composição de relações intrínsecas ao saber e às positivities – relações discursivas e não-discursivas - que delimitam o espaço de sua criação. Com efeito, Lineu e Darwin se diferenciam em suas ideias mais pela relação que se estabelece entre organização e concepção do pensamento e da linguagem, método investigativo e realidade, do que propriamente pela concepção fixista de um e a proposição evolutiva de outro. De fato, para Foucault, o biólogo Darwin está mais próximo do economista político Ricardo ou do filólogo Grimm do que dos historiadores naturais Lamarck ou Buffon, também proponentes de uma teoria da evolução, pois compartilha com os primeiros fundamentos de produção de discurso, como a historicidade e profundidade do empírico, a organicidade e funcionalidade da vida, que não fazem parte do modo pelo qual os últimos balizam a organização do mundo, qual seja, a idealidade da representação, espelho da essência externa e visível das coisas.⁶⁸ É o estabelecimento dessas condições de possibilidade diversas do discurso, desses modos de organização fundamental, denominados de “*a priori* históricos”, que nos permite compreender, então, porque não se pode falar de Lamarck ou Buffon como predecessores de Darwin, e, conseqüentemente, nos elucida a crítica da inocuidade daquela história das origens e das continuidades dos pensamentos, e a proposição, para a análise, de uma verticalidade radical face à horizontalidade superficial. Ainda, é válido notar que a *épistémé* não é estanque, não se fixa a uma determinada extensão temporal, podendo se estender no tempo de modo a se sobrepor, a conviver com outro conjunto de relações, o que permite que um discurso seja coetâneo a uma *épistémé* predominante e não obedeça às suas regras de formação. Isto porque uma *épistémé*, como pudemos compreender do método, não é uma figura global, pois que haurida da comparação entre saberes específicos. Porém, a sua particularidade regional não a

⁶⁷ *As Palavras e as Coisas*, Introdução, pg. XVIII-XIX

⁶⁸ Para compreensão mais elaborada dessa noção, ver *Ciência e Saber*, cap.3, MACHADO, Roberto.

impede de tomar o caráter de história geral, uma vez que localiza determinados conhecimentos em um dado momento e os relaciona a outros eventos concomitantes, sejam eles igualmente intelectuais, sejam eles políticos, institucionais, sociais, econômicos etc. O que a arqueologia propõe, pois, é instituir para o devir um espaço temporal recortado, descontínuo, composto por blocos limitados segundo uma configuração fundamental própria a cada um deles. No interior desses campos temporais, o esforço do arqueólogo será justamente o de apreender, no momento de sua interação, a coincidência ou disjunção das formas que modulam a sua existência de fundamentos que torna as suas existências análogas, dando-nos a conhecer a racionalidade comum ordenadora, a matriz do pensamento aplicado à compreensão do mundo naquele determinado momento. ⁶⁹

⁶⁹ Esta ideia de uma racionalidade particular pode ser remetida primeiramente ao pensamento de Bachelard. Segundo ele, não pode haver um único critério racional que se aplique a todas as ciências, de modo a haver, no lugar de um racionalismo geral (como querem nos convencer as tradicionais teorias do conhecimento), um racionalismo regional. . Isto é, não se pode dizer de um racionalismo cujas normas sejam universalmente válidas, aplicáveis para todas as ciências, cujos fundamentos se encontram nas categorias do entendimento inscritas na natureza humana ou na formalização lógica, e sim de várias regiões da ciência, que devem ser analisadas em si mesmas, de acordo com as particularidades de seus objetos e todo o campo metodológico, analítico e conceitual que daí se deriva. Somente direcionando a análise nesta direção é que será possível discriminar corretamente a racionalidade imanente a cada ciência. No caso de Bachelard, ele se dedica às ciências da natureza, àquelas relacionadas ao comportamento da matéria, como a física e a química. Foucault, por sua vez, se interessa pela trilha histórica de formação das ciências do homem na modernidade. Interessante notar que, para cada um deles, dadas as características diversas de seus objetos, têm-se preceitos metodológicos diferentes. Como já vimos, a arqueologia, em que pese o fato de também ser uma história do pensamento, se distancia da epistemologia e da história tradicional das ideias. Efetivamente, devemos ressaltar que, enquanto a arqueologia é crítica da própria ideia de racionalidade, sendo mesmo um dos resultados de sua pesquisa a constatação de que a concepção de razão que temos hoje é fundamentada segundo uma construção teórica historicamente marcada e muito recente, a epistemologia entende que seu proceder filosófico ganha legitimidade para escrutinar historicamente as ciências justamente porque se pauta pelas próprias regras dessas ciências e da racionalidade intrínseca a elas. Mais claramente, a história epistemológica está no nível dos conceitos, analisando-os segundo a forma da última verdade adquirida, assim que, a partir desse critério, pretende-se alinhar todo um desenvolvimento conceitual cujo nó final é nada menos que tal verdade derradeira. Por outro lado, a história arqueológica, como expomos, inter-relaciona os conceitos no nível do saber. Não lhe interessa, portanto, a acomodação de tais conceitos no interior das formas e procedimentos científicos, e muito menos, por consequência, com o seu valor de verdade. Ignorando o pressuposto da cientificidade, ignora-se automaticamente que a história da racionalidade, que é sua expressão mais nobre, marche sempre rumo a um progresso infundável. Para uma discussão mais aprofundada sobre a influência da epistemologia de Bachelard, e também de Canguilhem, na formação da empresa arqueológica foucaultiana, ver MACHADO, Roberto, *Ciência e Saber*, pgs. 07-47.

CONCLUSÃO

O pensamento hegeliano, assim como os historicismos que pululam no séc. XIX, é uma interpretação que anuncia a história como o lugar da reconciliação das diferenças, a construção universal concreta mediada pelos poderes da razão. Isto tanto quando os indivíduos se reconhecem mutuamente como sujeitos de direitos na elaboração de uma instância comum que lhes assegure objetivamente a sua liberdade, o Estado, quanto no desejo de superação da cisão sujeito-objeto, ao adquirirem o conhecimento último sobre a realidade que identifica os dois polos, o absoluto. Numa visão nietzscheana, ante tal ideal de harmonia e completude, temos a imanência do conflito, vemos a história como luta entre os instintos humanos, onde, particularmente na modernidade ocidental, a razão fez solapar e/ou incorporar tudo aquilo que lhe fosse diferente, criando e fortalecendo os seus valores, os outorgando como lei geral em detrimento de outras forças da vida. De fato, recupera-se tal ideia na própria crítica de Foucault aos procedimentos da história tradicional, quando ele nota que o afã pela coerência universal entre os acontecimentos vem de um desejo, de algo muito mais irracional que racional, que não pode ser inferido dos fatos em si. O modo foucaultiano de intelecção da história, que é endereçado ao pensamento, mas que julgamos poder ser estendido a outros domínios do humano, se abstém, por princípio, de qualquer pretensão ou assunção de verdade definitiva, duradoura e intrínseca ao homem. Fazendo jus à matéria da história, o devir, o investiga em sua efetividade, em sua manifestação bruta. Desenvolvida como reação a uma historiografia das ideias contínua e linear, a arqueologia é uma história crítica das ideias em dois níveis. Em relação a seus objetos, é empreendimento crítico na medida em que, mais importante que assinalar a sucessão de seus caracteres históricos ou localizá-los em certa conjuntura, questiona a sua estabilidade essencial e estabelece códigos ordenadores diversos respectivamente à diversidade de suas manifestações. Cada um desses conjuntos de regras fundamentais é composto por raízes filosóficas e linguísticas que se imbricam a elementos, domínios e necessidades práticas, configurando os limites e as determinações das produções intelectuais. É crítica, sim, na medida em que escrutina, para as ideias, as condições históricas para a expressão da verdade (e do erro). E é também crítica no que diz respeito à historiografia contra a qual se levanta, ao colocar em xeque os seus pressupostos, assumindo aí uma postura eminentemente filosófica.

Quando examina os princípios da história tradicional das ideias – a permanência essencial de um elemento original, o direcionamento a uma forma final e verdadeira inscrita já

na aurora da origem, a vinculação necessária e contínua que o arranjo origem-teleologia confere aos momentos históricos, e um *locus* “substancial” que é fundamento e unidade de todos os acontecimentos e explica todas as suas contradições –, não faz menos que evidenciar as categorias e os fundamentos filosóficos que a subjazem. E é justamente no confronto e na constatação da não justificação desses, que Foucault erige o seu próprio método que, outrossim, carrega uma perspectiva sobre a história com fundamentos e consequências filosóficas próprias. Atitudes metodológicas como a descontinuidade ou o arquivo revestem de autonomia cada acontecimento do pensamento para analisá-los em sua espessura própria, mas repercutem para além dos objetivos historiográficos. De fato, a proposição da *épistémé*, dos *apriori* históricos, demarca temporalmente regimes diversos de organização do pensamento ocidental sem se reportar a qualquer princípio que não seja intrínseco aos elementos que compõem aquela configuração histórica. Ou seja, a investigação histórica das ideias, tratando a massa de documentos como monumento e sem pressupor uma continuidade e unidade na diversidade, nota não uma, mas várias regularidades discursivas, cada uma instituída segundo um modo de organização distinta. E não se valendo de qualquer ponto de apoio fora dos próprios dados, não intencionando qualquer unidade pré-concebida, a arqueologia não faz só destituir da história o império de um sujeito do conhecimento cujo modo de organização centraliza em si e dirige todo o devir das ideias. A noção de origem como fundamento da verdade, sentido e configuração de determinado objeto, conforme desmistificada pela sua apropriação da genealogia nietzscheana, implica numa historicização de qualquer conceito analisado, numa particularização de todo acontecimento, de modo que ele resta irreduzível a qualquer síntese. Isso historiciza esse próprio sujeito, porque descobre que ele mesmo surgiu como mais uma figura epistemológica, uma das *arkhai* transcendentais, e que nem sempre o homem teve a si mesmo, na extensão de sua organicidade, de sua materialidade histórica, de seu desejo e de sua finitude, como fundamento do conhecimento sobre si próprio. Historicidade que nos endossa imaginar, face às diversas e, certa maneira, independentes figuras da razão europeia ocidental, outros modos válidos – pretéritos, presentes e futuros – de organização do pensamento e consequentes apreensões e vivências para a realidade humana. Aí temos, portanto, na história arqueológica foucaultiana, um instrumental metodológico dotado de um arsenal crítico que, destruindo certas pretensões filosóficas, abre para o pensamento toda uma multiplicidade de veredas a serem percorridas, contempladas e descritas.

REFERÊNCIAS

BEISER, Frederick C. **The Cambridge Companion to Hegel**. Edited by Frederick C. Beiser. 1. ed. [reprinted] New York: Cambridge University Press, 1999.

FALZON, Christopher. **A Companion to Foucault**. Edited by Christopher Falzon, Timothy O'Leary e Jana Sawicki. 1ª ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2013.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª ed. [Reimpr.]. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos e Escritos, II)**. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta; tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Traduzido por Roberto Machado. 1ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GUTTING, Gary. **Cambridge Companion to Foucault**. Edited by Garry Gutting. 2ª ed. New York: Cambridge University Press, 2006.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica: 1. A doutrina do Ser**. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016

HEGEL, G.W.F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio: 1830; volume 1. A Ciência da Lógica**. Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, G.W.F. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed., reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e notas de Bernard Knox. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 3. Ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009

MONTAIGNE, Michel de. **Os Ensaios, Livro II**. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PESSOA, Fernando. **Poesia Completa de Álvaro de Campos**. Edição de Teresa Rita Lopes. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura.** Tradução Nélcio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.