

Foucault-arqueólogo:
um experimentalista do saber

Carlos Eduardo Ribeiro

RESUMO

Este trabalho tem a finalidade de explicitar o caráter experimental da história arqueológica de Foucault a partir da leitura que esse filósofo faz da noção nietzschiana de *origem*. Tratamos de analisar como o filósofo francês, ao abordar, em alguns momentos, a genealogia nietzschiana, acaba por conferir à arqueologia um sentido experimental, associado ao uso foucaultiano do conceito de vontade de verdade. Indicamos, por fim, como esta perspectiva da noção origem pode ser útil na compreensão do discurso sobre a socioeducação no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

Arqueologia; Verdade; Origem; História; Experimentalismo

Foucault-archaeologist:
an experimentalist of knowledge

ABSTRACT

This paper aims to explain the experimental character of Foucault's archaeological history from his interpretation of the Nietzschean notion of origin. We try to analyze how the French philosopher - in some instances to address the Nietzschean genealogy - just for giving a sense experimental archeology, related to use Foucault's concept of will to truth. At the end of the article pointed out how this debate can be useful in understanding the discourse on the socio-education in Brazil.

KEYWORDS

Archaeology; Truth; Origin; History; Experimentalism

ARQUEOLOGIA, A CONDIÇÃO DE *OUTRA* HISTÓRIA

A justificativa dos padrões de racionalidade que presidem a verdade científica talvez tenha sido a problemática mais geral do projeto filosófico de Foucault que, desde seu surgimento, tem buscado realizar uma história das ciências segundo as condições de possibilidade dos discursos. Essa orientação essencial o filósofo herdou da chamada epistemologia histórica: Canguilhem (1966), Koyré (1961), Cavaillés (1947) e Bachelard (1938) são alguns autores com os quais Foucault compartilha o interesse comum pela história epistemológica das ciências. A compreensão de tal prática, todavia, não é uniforme. De Bachelard a Canguilhem há, decerto, modulações profundas nas investigações, e dar uma definição geral seria mais uma caricatura do que propriamente revelar o significado da história das ciências no pensamento francês contemporâneo.

A esse respeito, podemos iniciar lembrando que, quando interrogado sobre seu silêncio em relação a um dos monumentos da epistemologia histórica, Bachelard, Foucault (2001b, p. 875) declara que, de fato, encampou ao menos dois elementos vindos do pensamento desse autor: a *descontinuidade* na história das ciências e “a ideia de um trabalho da razão sobre ela mesma, no momento em que ela constitui os objetos de análise”. Não seria difícil trazer à tona uma prática descontinuista da história das ciências posta em execução por Foucault. Sem muito esforço, seria possível, outrossim, exemplificar, nos trabalhos do filósofo, que tal descontinuidade é um exercício sobre o domínio de racionalidades que, por sua parte, só podem ser aquilatadas no próprio trabalho da razão dita *científica*. Contudo, desde a publicação de *História da loucura na Idade Clássica* (1961) até a de *A arqueologia do saber* (1969), essa história descontinuista - e que tenciona ser executada sobre a verdade científica - passa a receber o nome de *arqueologia*.

Profunda e originalmente estudada por Machado (1981), esta complexa relação entre epistemologia e arqueologia tem sido encarada de modo a entender que é o resultado de certo afastamento da epistemologia histórica. Embora ligada à história epistemológica tal como praticada por Canguilhem e Bachelard — denominada, enfaticamente, de a *contemporaneidade* da arqueologia —, ela inventa, a partir de tal referência, um novo tipo de história. Assim a chamada *história arqueológica* singularizar-se-ia em face da *história*

epistemológica, ao localizar um novo campo de racionalidade. Este campo, ou a *démarche* arqueológica em relação à história epistemológica, é estabelecido pela arqueologia, por ela “[...] gravitar em torno da questão do homem — considerado como uma região ao lado das regiões da natureza e da vida [...]” (MACHADO, 1981, p. 11). Ora, uma história que gravita em torno da questão do homem é uma história que sai em busca dos discursos que a este conceito (*homem*) se referem.

Consequentemente, o argumento central de Machado, na apresentação dos novos princípios da arqueologia, é o de que ela se singulariza porque se converte em *história dos discursos*. A epistemologia não teria alçado esse voo, afinal dedica-se a *ordenar a ciência*, isto é, tem, ela mesma, uma ambição de cientificidade. É justamente dessa ambição que Foucault se afastaria, pois desejava que a arqueologia abandonasse o progresso da razão presente na epistemologia, que fosse independente da ciência e, enfim, “uma crítica da própria ideia de racionalidade”. Trata-se de efetuar o deslocamento da *ciência para o saber*, porque a arqueologia apresenta um novo tipo de problema que a epistemologia não poderia estudar: a arqueologia pensa as ciências do homem como saberes, “investigando suas condições de existência através da análise do que dizem, como dizem e por que dizem – neutralizando a questão de sua cientificidade e escapando assim ao desafio impossível da recorrência”. (MACHADO, 1981, p. 11).

Essa nova *démarche* na epistemologia histórica das ciências é a própria categoria de *saber*, como a análise de práticas discursivas que, sempre passíveis de serem submetidas às regras de formação do enunciado, despontam como discursos positivos além da cientificidade de que estes se julgam criadores. Em outros termos, a história arqueológica não se pauta pela ciência como norma de racionalidade na qual os parâmetros como verdade e erro, racional e irracional, científico e não científico são clivagens determinantes.

O que é, enfim, a história arqueológica? Se a cientificidade não serve como norma para a arqueologia de Foucault, é porque as formações discursivas revelam as *regras* que instauram um domínio científico. A arqueologia é a história dessas práticas discursivas e da instauração de uma positividade qualquer. Tais práticas seguem regularidades e modificações constantes, formadoras do *status* de ciência. Como defende Canguilhem (1967, p. 607, grifos nossos): “apesar do que diz a maior parte dos críticos de Foucault, o termo arqueologia diz

bem o que ele quer dizer”. E continua: “é a condição de uma *outra história*, na qual o conceito de acontecimento conservou-se, mas onde os acontecimentos afetam conceitos e não homens. Uma tal história deve, também ela, reconhecer cortes, como toda história, mas cortes situados diferentemente”.

UMA HISTÓRIA DO *HOMEM* SEM O *HOMEM*?

Acontece, porém, que, se Foucault descobre um novo campo de pesquisa histórico (*o homem* e seus discursos), é preciso enfrentar a questão de como fundamentar uma história dos discursos que reconhece *diferentemente* seus cortes. A questão que se avizinha é a de como redefinir os “começos” de uma história das ciências, já que a arqueologia se pretende neutralizadora do próprio valor da ciência. Na realidade, o problema aqui em jogo é o da fundamentação da história arqueológica enquanto uma prática que prescinde do postulado antropológico. É sabido que esse trabalho de fundamentação da arqueologia é feito em *A arqueologia do saber* (referência), a partir do qual, em linhas gerais, entende-se que a própria possibilidade de instituir *regras* do discurso define um *status* racional para a arqueologia que estaria além do postulado antropológico. As operações que visam a descrever a instauração de verdades são operações a partir das quais, em um discurso, os objetos podem aparecer, os conceitos podem ser praticados e as teorias podem ser construídas. Essas condições de existência do discurso se distanciam das tradicionais formas de análise discursiva (como a interpretação e formalização).

Se o discurso funda uma ordenação de procedimentos de verdade, como justificar tal autonomia do discurso? É preciso dizer como ele funda as relações reais de que fala: a arqueologia inscreve-se, portanto, na *querela do humanismo* desencadeada pelo programa estruturalista. Como afirmou Descombes (1979, p. 125-126): “a semiologia [...] move todas as questões, por meio da análise do discurso, ela traz para o primeiro plano a relação do emissor ao código ou, como dizem os lacanianos, do sujeito ao significante”. Algo de fundamental para a arqueologia ouviu-se aqui: o significante não depende das ações com significado, antes, o significante é exterior e determinante das ações. Sabemos que tal questão apresenta amplo leque de temas que se desdobram: por exemplo, a querela do filósofo com a morte do homem, tema difuso de *As palavras e as coisas*, é recobrada todas as vezes que ele declarou não estar nas mãos do homem a história do saber, não ter sido o homem que “conscientemente criou a

história de seu saber, mas a história do saber e da ciência humana obedece ela própria a condições determinantes que nos escapam” (FOUCAULT, 2001a, p. 687).

Devemos, então, admitir como pressuposto de nossa análise, a ideia de que a interrogação arqueológica aborda os discursos no nível do saber, isto é, em um patamar anterior à classificação dos discursos em tipos. Para isso, é necessário acatar uma neutralidade reveladora do espaço do saber que são as condições de existência do discurso, ou melhor, das regras de formação dos discursos que o fundamentam como operação racional. Essa espécie de fundamentação exige que o arqueólogo se anule como homem para entender a emersão dos sujeitos de uma ordem discursiva.

Daí ser essencial analisar o que representou, no contexto do pensamento arqueológico, um sentido do originário desde o qual a história dos discursos partiria, constituindo as diferentes partilhas racionais. Esse tema inegável da arqueologia de Foucault deve ser discutido de modo a analisar que a operação de distanciamento de unidades significativas do discurso sobre o homem, em favor de certo modo originário do discurso, é uma “leitura” que Foucault faz (com as fecundas consequências que ela implicará), da noção de *origem* da filosofia nietzschiana.

A TOMADA DE “CONSCIÊNCIA” DO ORIGINÁRIO ARQUEOLÓGICO

A relação de Foucault com o pensamento fenomenológico, e seu declarado afastamento deste, é um tema que merece uma discussão pormenorizada, a qual não abordaremos neste trabalho (LEBRUN, 1989). Para nossos fins, basta-nos indicar que, malgrado a rejeição foucaultiana da fenomenologia em voga em sua época, a presença de um originário na prática de suas histórias é um tema difuso. Não se pode deixar de lado, quanto a isso, o conhecido prefácio da primeira edição, de 1961, de *História da loucura*. Foucault afirma um estado selvagem da loucura que acaba recaindo na percepção quase fenomenológica de uma *consciência* da loucura: as diferentes consciências históricas da loucura, exaustivamente chamadas de *experiências*, devem ser hauridas sempre de um *grau zero* da loucura. (FOUCAULT, 2001a, p. 187-195). Tal como esse exemplo, seria possível assinalar tantos outros da difusão de um tema tipicamente fenomenológico. Foucault chegará a substituir esse prefácio por um prefácio nietzschiano na segunda edição do escrito, em 1972.

Dreyfus e Rabinow bem assinalaram que Foucault oscilava entre um viés fenomenológico que criticou duramente e um nietzschianismo confesso. Os autores aproximaram Foucault do pensamento de Heidegger e de Merleau-Ponty. Lembram que o filósofo assistiu às conferências do autor de *Fenomenologia da percepção*, bem como “apresentou, favoravelmente, a hermenêutica ontológica de Heidegger, em seu primeiro trabalho publicado, uma longa introdução a um ensaio do psicanalista heideggeriano, Ludwig Binswanger” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. xvii). Os mesmos autores, por outro lado, vão reconhecer que Foucault está mais para o lado da hermenêutica da suspeita, portanto com Nietzsche, não acreditando em nenhuma “verdade profunda”, “oculta”, “que seja a causa da interpretação equivocada incorporada ao nosso autoentendimento do cotidiano” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. xix).

Difícilmente poderíamos, antes de *A arqueologia do saber*, encontrar um vocabulário próprio à história arqueológica (HACKING, 1986). Entre outras coisas, “fixar o vocabulário” (FOUCAULT, 2002a, p. 121) desse método foi o que pretendeu o escrito, de modo que, antes de sua aparição, é possível dizer que a arqueologia ainda falava certo viés da língua fenomenológica, embora o sentido efetivamente dado àquelas palavras bastante comprometidas, como visto, já se encontrasse, no desenvolvimento mesmo dos trabalhos arqueológicos (FOUCAULT, 1999; 2004a; 2005) alterado profundamente. *A arqueologia do saber*, portanto, pode ser compreendida como a tomada de “consciência” do originário. Foucault percebe que uma experiência foi sugerida. Procurando dela se afastar, o autor corrige-se:

Não se procura reconstituir o que podia ser a própria loucura, tal como se apresentaria inicialmente em alguma **experiência primitiva**, fundamental, surda, apenas articulada, e tal como teria sido organizada em seguida (traduzida, deformada, deturpada, reprimida talvez) pelos discursos e pelo jogo oblíquo, frequentemente retorcido, de suas operações.

[...] sem referência ao **fundo das coisas**, mas relacionando-os ao conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso e que constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico; fazer uma história dos objetos discursivos que não os enterre na profundidade comum de um **solo originário**, mas que desenvolva o nexos das regularidades que regem sua dispersão (FOUCAULT, 2002a, p. 53-54).

Foucault renuncia, então, às “coisas”. Pretende “substituir o tesouro enigmático das ‘coisas’ anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele se delineiam” (FOUCAULT, 2002a p. 53). Numa palavra, o *originário* é substituído pela *regularidade*, ou melhor, pela “descrição sistemática de um discurso-objeto” (FOUCAULT, 2002a., p.158). Posição mais cuidadosa, essa recusa mostra o distanciamento de Foucault em relação não apenas à fenomenologia, mas também a um passado inteiro habituado à soberania da consciência que rejeita o trabalho descontínuo do historiador. As histórias descontínuas denunciam uma repugnância: a “repugnância singular em pensar a diferença”. **“É como se tivéssemos medo de pensar o outro no tempo de nosso próprio pensamento”** (FOUCAULT, 2002a, p. 14, grifo nosso).

Eis um traço que vem se repetindo pelo menos desde o século XIX. Parece preciso, de tempos em tempos, *proteger* nossos fundamentos antropológicos de alguma ameaça: “proteger, contra todas as descentralizações, a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo” (FOUCAULT, 2002a, p. 13-14). De sua parte, Foucault terá de dizer o que faz sua arqueologia ter a empatia para pensar a diferença, o que a torna afeita a pensar o outro, no tempo de seu pensamento. Enfim, se “não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem”, sendo, pois, “preciso tratá-lo no jogo de sua instância” (FOUCAULT, 2002a., p.18), de onde partimos para falar, no tempo de nosso pensar, o que não é *nosso* pensamento?

Aquela regularidade discursiva que o arqueólogo buscou descrever será conceituada doravante como *experiência limite* a que o senso comum da leitura foucaultiana chamará de irracionalismo estético (HABERMAS, 2002, p. 360). É importante recordar que foi através de Blanchot, Bataille e Klossowski que Foucault acolheu o pensar nietzschiano. Uma *experiência limite* em que o sujeito é arrancado dele mesmo: “isso é que foi importante para mim na leitura de Nietzsche, Bataille e Blanchot”, confirma Foucault (2001a, p. 642-643). Tais autores foram decisivos porque permitiram, “[...] por mais entediantes e eruditos que fossem meus livros, que eu os tenha sempre concebido como experiências diretas visando a arrancar-me de mim mesmo, de me impedir de ser o mesmo” (FOUCAULT, 2002b, p. 862).

A grande estratégia da arqueologia e que lhe confere consistência como discurso que se refere ao homem é ser, ela mesma, uma experiência limite. Averiguemos, pois, algo: o modo originário, aparentemente impregnado no pensamento da arqueologia, mantém uma estreita ligação com a noção de vontade de verdade nietzschiana. É uma experiência limite em operação, uma experiência *in vivo* de subtração do arqueólogo na crítica que efetivamente ele levou em frente.

A VONTADE DE VERDADE COMO COMEÇO ARQUEOLÓGICO

Se é correto dizer que em Nietzsche a vontade de verdade respondia a um trabalho experimental, de modo a subverter o discurso verdadeiro, pelo “arrancamento” de si mesmo na escrita filosófica, talvez esse tenha sido o mesmo fim perseguido pela história dos discursos de Foucault: uma experiência de transformação de nós mesmos, levada em frente nas histórias arqueológicas. No manifesto uso que faz dos conceitos nietzschianos, Foucault privilegia o viés da crítica da linguagem presente no pensamento do filósofo alemão. São muitos os momentos em que as ideias nietzschianas são chamadas por Foucault. E esses momentos, entre si, comportam diferentes graus de uso. Neste vasto território, porém, um traço geral pode ser distinguido.

Diferentemente da epistemologia histórica que lhe forneceu um *tipo* de história da racionalidade, o nome Nietzsche, entre outras possibilidades, está ligado para Foucault a uma relação do discurso à verdade. Afirma Foucault (2001b, p. 875):

[...] no lugar de perguntar a uma ciência em que medida a história se aproximou da verdade (ou aí lhe proibiu o acesso), não seria necessário dizer, no lugar, que a verdade consiste em certo tipo de relação que o discurso, o saber **mantém com ele mesmo**, e se perguntar se esta relação não é ou não tem ela mesma uma história?

Portanto, de Nietzsche (1978), nosso autor apreende a própria definição de vontade de verdade que, no fundo, é uma operação crítica: a medida de verdade de um discurso não se mede pela própria “verdade” que esse discurso produz; ao contrário, “a verdade faz parte ela mesma da história do discurso”, na condição de “um **efeito interno** a um

discurso ou a uma prática” (2001b, p. 875, grifo nosso). Na *Genealogia da moral*, Nietzsche (1978, p. 319) preconiza algo que segue esta direção:

Não há, a julgar rigorosamente, nenhuma ciência ‘sem pressuposto’, o pensamento de uma tal ciência é impensável, é paralogico: uma filosofia, uma ‘crença’, tem sempre antes de estar aí, para que a partir dela a ciência ganhe uma direção, um sentido, um limite, um método, um direito a estar aí, à existência.

A verdade como um efeito interno a um discurso ou a uma prática equivale à pergunta nietzschiana pela avaliação da verdade como valor. Nietzsche formula isso como sua crítica da moral. Em diversas obras, tal crítica se desenvolve, especialmente a partir de 1885, com a publicação de *Assim falou Zaratustra* (MARTON, 2000, p. 78). Contudo, é na *Genealogia da moral* que a empresa de crítica do valor dos valores é sistematicamente implementada (NIETZSCHE, 1978, p. 320). Arranjo promovido com fins de sobrevivência, a vontade de verdade é como uma falsificação programática que cumpre o objetivo de acomodar o caos da efetividade (*Wirklichkeit*). A crítica nietzschiana quer desnudar esta falsificação e, das muitas frentes com as quais o filósofo a empreendeu (no discurso filosófico, nas ciências, nas ideias modernas, na própria moral), a crítica ao pensamento dogmático é a que melhor se aproxima de Foucault.

A crítica da vontade de verdade foi direcionada contra o dogmatismo em *Além do bem e do mal*. Porém, mais do que determinar uma crítica sistemática a algum filósofo em particular, a algum filosofar dogmático, Nietzsche assume justamente a ideia de uma verdade que é dogmática porque é *efeito interno* dos discursos dogmáticos. Ele faz emergir um único solo valorativo para todo o pensamento dogmático: a partir de um sem-número de alvos (conceitos, filósofos, tradições, ideias filosóficas, noções científicas etc.), Nietzsche tem em vista a experiência díspar entre os filósofos (de ontem e de hoje), para explicitar o imenso atavismo do pensamento filosófico. Atavismo que é “um certo esquema básico de filosofias **possíveis**” (NIETZSCHE, 1992, p. 25-26, grifo nosso), ou seja, inscrevem-se num mesmo solo interpretativo, cumprem uma mesma vontade de verdade.

Este efeito do discurso atávico do dogmático é caracterizado no prólogo de *Além do bem e do mal* conforme uma concepção feminina da verdade: “Supondo que a verdade seja uma mulher”, pergunta-se ele, “não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na

medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?” (NIETZSCHE, 1992, p. 7). A suposição da verdade como mulher tem como fim apresentar a concepção de verdade. Se o dogmatismo assentou seu pensar na construção de “sublimes e incondicionais edifícios filosóficos”, arrogando-se com tais construções “uma justificada pretensão à estabilidade universal”, basta supormos, ao modo do dogmatismo, mas contra ele, uma inversão dogmática: “nada de universalmente válido”. Assim, obteremos um resultado que vai além de “contrapor o mutável à instabilidade” (MÜLLER-LAUTER, 1991, p. 833-885). Multiplicamos as particularidades, invertemos o dogmatismo. E o que se conclui disso? Duas coisas: que o filosofar foi uma infindável disputa entre os filósofos, seu insucesso. E que há sempre uma possibilidade aberta da amizade pela sabedoria. Carregando em si mesmo o selo de sua frustração, o pensamento dogmático é a incondicionalidade com a qual os filósofos colocam a verdade como fim último.

A operação da vontade de verdade mostra, portanto, que toda “verdade” tem como parâmetro um efeito interno das produções discursivas que a acompanham. Assim como a verdade dogmática desponta para Nietzsche como uma forma de produção do discurso do dogmático, Foucault experimenta, nas histórias que fez, esse tipo de começo da história crítica que não se decide, previamente, por nenhum valor regulador. A arqueologia suspende essa referência, a fim de obter a relação do saber à verdade: estrategicamente se faz indiferente aos grandes começos para apreender seus desvios de rota.

Desde então, mostra-se que evitar o solo em que a arqueologia poderia se apoiar é uma função estratégica, não a pressuposição de um originário: “[...] Meu discurso, longe de determinar o lugar de onde fala, evita o solo em que se poderia apoiar. É um discurso sobre discursos, mas não pretende neles encontrar uma lei oculta, uma origem recoberta que só faltaria libertar [...]” (FOUCAULT, 2002a, p. 230).

Ela foge dos fatores não discursivos, para apoiar-se nos próprios efeitos de uma rarefação. Por isso, não é “um sistema único de diferenças” e, sim, a operação de “um descentramento que não permite privilégio a nenhum centro” (FOUCAULT, 2002a, p. 230). Enquanto discurso *sobre* discursos, o discurso arqueológico aceita apagar-se “como a figura que conseguiu trazê-lo até aqui” (FOUCAULT, 2002a, p. 231). Eis a verdadeira condição do que Foucault chamou de descrição pura da arqueologia: manter a ambiguidade que

efetivamente descreve verdades positivas e ainda deseja um céu puro para descrevê-las. Estar para *além do sentido e do significado*, descrevendo-os, contudo, conforme regras das formações discursivas seria, de certo modo, uma reintrodução da noção de verdade? Sem um horizonte de inteligibilidade, que tipo de diferença estabeleceria a arqueologia, como sempre pretendeu? Sem a verdade, não se pode mais falar da verdade? Operação silenciosa, a vontade de verdade vem “fundamentar” o *começo* da arqueologia (ver, a esse respeito, MARIETTI, 1985, p. 8).

Em favor dessa operação da vontade de verdade, o tema da *origem* nietzschiana é particularmente confirmador dessa suspensão nietzschiana do valor “verdade” na arqueologia.

A ORIGEM NIETZSCHIANA

Nos idos de 1970, analisando a história efetiva (*Wirkliche Historie*), a genealogia como interpretação, Foucault consideraria a arqueologia, ao lado do jogo estratégico que impõe perspectivas de avaliação, como uma dimensão *local* do discurso. O tema da origem obrigou-nos, na verdade, a deixar de lado aqui os detalhes sobre as relações entre arqueologia e genealogia (DAVIDSON, 1988, p. 243). O que se pretende verificar é algo aventado por Sheridan (1994, *apud* VEIGA-NETO, 2004, p. 45), quando percebe que “aquilo que impressiona o leitor de *Nietzsche, a genealogia e a história* é o quão intimamente a descrição que Foucault faz da genealogia nietzschiana se aplica à sua própria arqueologia”. Tal movimento de retorno genealógico sobre a arqueologia se desenvolve na questão mesma tomada a Nietzsche da *origem*. Ela é o que fundamentará de vez o *começo* arqueológico e, com isso, a vontade de verdade como operação desse começo se explicita definitivamente.

Pouco a pouco, Foucault (2003, p. 18) introduz a genealogia nietzschiana: “o que se encontra no começo histórico” – analisa ele – “é a discórdia entre as coisas, é o disparate”. Consideremos os momentos desse empreendimento de junção. Algumas passagens de *Nietzsche, a genealogia e a história* (ano) e a primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* (ano) mostram que, compreendendo a questão da *Ursprung* nietzschiana, a arqueologia e a genealogia são mais duas camadas complementares que a passagem de um projeto ao outro.

Foucault entende a genealogia nietzschiana fundamentalmente como a proveniência (*Herkunft*) e a emergência (*Entstehung*) de distintas interpretações reinantes. Com a genealogia, na compreensão de Foucault, Nietzsche se poria em busca não do fundamento nem da origem de um conceito, de um valor ou de uma filosofia. Mas o genealogista se coloca à procura daquele outro não dito desses termos, do desvio na constituição de suas rotas, do caráter incidental e acidental que inaugura um pensar, do não igual que, no entanto, se mostra sob a rubrica do igual a si mesmo. Enfim, a malfadada sombra do descontínuo marcada no “vir-a-ser da humanidade”, que é precisamente,

[...] uma série de interpretações. E a **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 interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos [...] (FOUCAULT, 2003, p. 26, grifo nosso).

Numa palavra, genealogia: a análise da *proveniência*, como a detecção de certo conjunto estável de procedimentos; a análise da *emergência*, como a captura da cisão arbitrária que inaugura uma ideia, uma filosofia, um valor, enfim, uma interpretação que tende para sua própria estabilização. A interpretação, como a própria imposição de sistemas de regras, em si mesmas cegas e vazias de significado. Interpretar é, pois, um *apoderar-se violento* de um sistema de regras cuja direção se forja a cada ação interpretativa.

A preocupação com a temática da origem nietzschiana é convocada outra vez, um pouco mais tarde, em 1974. Foucault apresenta, a propósito do projeto de reelaboração da teoria do sujeito, um novo termo que explicará a *Ursprung* nietzschiana: “Quando diz invenção é para não dizer origem; quando diz **Erfindung** é para não dizer **Ursprung**” (FOUCAULT, 2002b, p. 28, grifos nossos). Trata-se da mesma negação da origem feita pela oposição entre *Ursprung*, de um lado, e *Herkunft* e *Entstehung*, de outro. Foucault quer, nessa conferência, indicar seu novo projeto, a genealogia da subjetividade.

Foucault, em *Nietzsche, a genealogia e a história*, combina, por meio da leitura da genealogia nietzschiana, a arqueologia como detecção da discursividade local com a possibilidade, num plano mais geral, de uma história das interpretações. Já nesta conferência de *A verdade e as formas jurídicas* (ano), a questão da *invenção* vem fundamentar a

realização de uma genealogia do sujeito, uma vez que Foucault quer analisá-lo como o fez Nietzsche. O sujeito não tem uma *Ursprung*, ele é propriamente uma *Erfindung*: “Em Nietzsche, parece-me, encontramos efetivamente um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 2002b, p. 30). Ambas as leituras qualificam uma operação comum: a formação de um solo de interpretação que não é um fundamento originário, mas uma operação contínua de descentramento, da história e do sujeito.

Assim, ainda que a leitura da genealogia se destine a formular dois projetos diferentes, o recurso à temática da origem nietzschiana determina o ponto de partida arqueológico: é tanto assumir o inacabado de toda interpretação quanto ser um interpretar as interpretações: “[...] a interpretação se interpreta sempre a si mesma e não pode deixar de retornar sobre si mesma” (FOUCAULT, 2001b, p. 595-601). Por meio da *vida da interpretação*, isto é, da crença de que “só há interpretações” (FOUCAULT, 2001b, p. 602), a remissão permanente que força o retorno de signos sobre signos, a arqueologia pode ser entendida como uma experimentação estratégica do saber: pertencimento ao espaço, sem intermediações dos discursos em que o arqueólogo pode assinalar as regras formadoras.

O *começo* da arqueologia se verifica, portanto, na substituição, agora explícita, do tema do *originário* pelo tema, jogando um pouco com as palavras, da *originalidade* nietzschiana. A história não tem *um* começo, mas *proveniência* e *emergência*. Ela não tem uma soberana subjetividade, mas se faz como interpretação infinita para entender o que são ou foram as sujeições. Nesse sentido, Foucault se refere às várias passagens em Nietzsche que provam que a invenção (*Erfindung*) é o oposto da origem para Nietzsche (FOUCAULT, 2002b, p.15). A invenção é, assim, sempre um começo obscuro, uma vilania que a origem vem solenizar. A função que Foucault quer empregar ao termo *Erfindung* é a da vilania dos começos, isto é, o começo é o caráter completamente heterogêneo àquilo que posteriormente seria batizado *como* a origem. Esta troca “muda”, tematizada outrora como originária, vem revelar que, como Nietzsche, o arqueólogo-genealogista quer se opor “à solenidade da origem” com um “bom método histórico”, porque a *Erfindung* é ruptura, mas também “um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável”. Ruptura e começo, arqueologia e

genealogia, programas complementares que nos anos 1970 se unem quando da inflexão para genealogia da subjetividade. Eis a assertiva que Foucault (2003 p. 19) dirige, talvez, contra seu próprio projeto: “o genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma”.

O arqueólogo que denunciara a localidade do poder repressor da Idade clássica já não reconhecia esses mesmos “acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas que dão conta dos atavismos e das hereditariedades” (FOUCAULT, 2003, p. 19) como um diagnosticador do discurso? O arqueólogo que ligou as regras de um ver-saber da clínica a uma medicina do espaço social não denunciara um atavismo de um olhar livre para curar? O arqueólogo das ciências humanas não fez a crítica da reversão do homem nas empiricidades em que ele se apreende e é dominado? A arqueologia encarrega-se não de um movimento do originário, mas de uma operação dos limites, ou seja, é uma história geral das práticas discursivas e não discursivas sob “[...] um *fundo sem limite* de descrição analítica das formações discursivas tomadas na espessura de sua positividade, desvinculadas de um ponto teórico exclusivo, dadas simplesmente no seu jogo de transformação e deformação” (MARIETTI, 1985, p. 175, grifo nosso).

Decorre que a noção de origem – e a interpretação permanente que promove – está embutida no programa inteiro da arqueologia. Parece-nos legítimo que Foucault, interpretando a genealogia nietzschiana, acentue a suspensão crítica que ela implica em relação à linguagem, porque a arqueologia também parte, no seu fazer, “deste não-lugar”, desta “pura distância” – afinal “ninguém é responsável por uma emergência, ninguém pode se autoglorificar por ela; **ela sempre se produz no interstício**” (FOUCAULT, 2003, p. 24, grifo nosso). Por isso Foucault pode falar de arqueologias possíveis, de seu pluralismo que se desdobraria no saber perspectivístico da genealogia.

Aprendemos com Foucault a rir da origem do homem e de seus valores porque “o começo histórico é baixo” (FOUCAULT, 2003, p. 18), porém acreditado como o lugar inexorável da verdade. A arqueologia requer que nos perguntemos a respeito da diferença entre os discursos. Ela promove um diagnóstico do homem como subversão de seu saber. Diagnóstico que não é a simples “autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções”

(FOUCAULT, 2002a, p. 148-149), ou seja, a descrição histórica do postulado antropológico nunca é a confirmação de sua irrevogabilidade, mas o estabelecimento crítico de “que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser **origem** esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos” (FOUCAULT, 2002a, p. 149, grifo nosso). Essas palavras saem da boca do arqueólogo e, nitidamente, ressoam no genealogista da moral. Por isso mesmo, ao final de *A arqueologia do saber*, Foucault, conversando com seu interlocutor (hegeliano) imaginário, a propósito do tema do originário, simula não poder responder à questão: filósofo ou historiador?

Ao invés de percorrer o campo dos discursos para refazer, por sua conta, as **totalizações suspensas**, ao invés de procurar, no que foi dito, o **outro discurso oculto**, que permanece o mesmo (ao invés, portanto, de ele fazer, sem interrupção, de alegoria e de tautologia), opera sem cessar as diferenciações: é diagnóstico. Se a filosofia é **memória** ou retorno da **origem**, o que faço não pode, de modo algum, ser considerado como filosofia, e se a história do pensamento consiste em tornar a dar vida a figuras semi-apagadas, o que faço não é, tampouco, história (FOUCAULT, 2002a, p. 230-231, grifos nossos).

EXPERIMENTAR ESTRATEGICAMENTE O SABER

Esta espécie de origem-limite trazida do pensar nietzschiano foi levada adiante por Foucault, na opção por um experimentalismo genuinamente cunhado pelo que arriscamos chamar de experimentalismo arqueológico. Foucault (2002a, p. 199) afirma, na última parte de *A arqueologia do saber*, que o saber se insinuou como uma “delimitação silenciosa” e que “se impôs a todas as análises precedentes” Ele se refere aqui a todo o complexo de noções, conceitos e ideias inventariado no escrito. Um silencioso modo de operar clivagens se impôs; uma maneira de delimitar o que pode emergir como objeto de uma descrição arqueológica.

Nessa mesma última parte, Foucault passa a se questionar se a questão da descrição de pseudociências (como a psicopatologia), de ciências em estado pré-histórico (como a história natural), ou ainda de ciências possivelmente manchadas de ideologia (a economia política), não é um grave equívoco que se comete. Que sentido faz uma descrição quase científica de campos quase científicos? Pergunta astuta de Foucault, pois que, com ela, faz circular sua noção de saber conforme um princípio, ele próprio, experimental. E não

poderia ser de outro modo. O filósofo logo se apressa em dizer que a arqueologia não dá conta de *todas as funções de existência possíveis*, “ela deixa de lado muitas outras análises” (FOUCAULT, 2002a p. 202) que, embora datem da mesma época, ficam para serem descobertas. Suspensão que recai sobre seu trabalho: “as formações discursivas não são, pois, as ciências futuras no momento em que, ainda inconscientes de si mesmas, se constituem em surdina; não estão, na verdade, em um estado de subordinação teleológica em relação à ortogênese das ciências” (FOUCAULT, 2002a p. 202).

O saber é a própria *estratégia* pela qual se realiza o experimento de descrição: “A esse conjunto de elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva, indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode se chamar *saber*” (FOUCAULT, 2002a, p. 205). O que seria a abordagem que advogamos como estratégia experimental do saber? A estratégia do saber é uma opção feita internamente – e como seu princípio de trabalho – a um tipo de prática histórica: aquela que se opõe ao que se chamou, na história arqueológica, de ortogênese das ciências ou da razão. Essa prática obstrui o nível arqueológico, porque é o nível da razão elevada à condição universal que narraria a si mesma. Ora, *contra* essa fundação, o próprio saber se põe como estratégia experimental, seguindo a operação da vontade de verdade.

Os livros de Foucault são experiências para transformar-se a si pelo pensamento. Um método que se coloca como reflexões “sobre um livro terminado” que vai mais ajudar a pensar novos projetos que teorizar sobre o que foi realizado: típica visão retrospectiva nietzschiana, um *regard retrospectif*, extrato de experiência sobre o que se pode pensar “metodologicamente”, mas nunca prescritivamente – instrumental e sonhador (FOUCAULT, 2001b, p.861). Atentemos para o fato de que não só Nietzsche se transformou em caixa de ferramentas para futuros utilizadores: “Gostaria”, acena Foucault (2001a, p. 1391-92), “que meus livros fossem um tipo de *tool-box* no qual os outros possam ir pesquisando para aí encontrar um instrumento com o qual poderiam fazer o que lhes aprouvesse em seu campo”. Foucault não espera leitores, não quer um público especialista. O que ele desejava encontrar eram experimentadores: “j’écris pour des utilisateurs, non pas pour des lecteurs” (FOUCAULT, 2001a, p. 1392). Por isso, talvez seja adequado fazer uma arqueologia das próprias histórias feitas por Foucault e tentar encontrar nelas novas possibilidades, ou melhor,

novos começos dos nossos discursos. Ensaíamos indicar aqui uma possibilidade que ainda tateamos.

EM BUSCA DA ORIGEM DE UM DISCURSO: A JUVENTUDE EM CONFLITO COM A LEI

Nas últimas décadas, um campo de preocupação denso e multifacetado (sociológico, jurídico, educacional e político) tem se estabelecido em torno da figura que se convencionou chamar de o jovem em conflito com a lei. Se ficarmos com um exemplo perto de nós, e especificamente com respeito à socioeducação juvenil, o ano de 2006 é um verdadeiro marco zero para o tema no Brasil. O governo federal criou o Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (SINASE), ano em que também lançou uma série de publicações que configuram tanto a fundamentação teórica da socioeducação no país, quanto o guia prático da implementação das políticas do jovem em conflito com lei. As publicações se orientam sob cinco eixos. O eixo 4 (*Socioeducação – Estrutura e Funcionamento da Comunidade Educativa*), particularmente, dedica-se aos fundamentos para socioeducação nos aparelhos de internação. Há uma longa reflexão, inclusive sobre as bases pedagógicas que ali se propõem em torno da chamada *comunidade educativa* e que este documento inaugura como política pública para o jovem em conflito com a lei.

Qual a *origem* dessa preocupação? É bem provável que respondamos que a intensificação desses discursos se dá à medida que cresce a prática de ato infracional entre jovens e adolescentes. De fato, em 2008, o sistema socioeducativo recebeu 16.868 adolescentes, de ambos os sexos, que cumprem medidas socioeducativas privativas de liberdade (meio fechado), por terem praticado algum tipo de ato infracional (11.734 na internação, 3.715 em internação provisória e 1.419 em regime de semiliberdade).¹ Será que podemos, contudo, compreender esta questão, propondo a proporção simples que equaciona uma intensificação dos discursos em razão do aumento das infrações?

Sob o signo da vadiagem e do trabalho como solução da delinquência, a infância foi primeiramente percebida pelo Estado brasileiro como dimensão humana a ser contida.

¹ Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/spdca/levantamento_2008.pdf>. Dados do levantamento do Ministério da Justiça de 2008.

Ora, em torno de que referenciais ergueu-se uma política destinada *especialmente* à infância no Brasil? A atribuição ao Estado das tarefas de educar a infância, manter sua saúde e punir seus crimes adveio da ideia de que “a falta de uma *família estruturada* gestou os criminosos comuns e os ativistas políticos, também considerados criminosos” (PASSETI, 2000, p. 348). Isso teria levado à necessidade de o Estado “cuidar” da infância. Para comprovarmos isso, bastaria que tirássemos todas as consequências das especificações discursivas quanto aos termos utilizados nas legislações brasileiras que trataram da infância no início do século XX. O Código de Menores de 1927 é discursivamente explícito na sua tarefa assistencialista: destina-se a cuidar dos “abandonados e dos delinquentes”. Depois, em 1979, com sua revisão, a população infantojuvenil será denominada, pelo mesmo Código, de o menor “em situação irregular”. A criação destas figuras na lei não é peripécia da infeliz contingência das circunstâncias. Elas se ofereceram em resposta ao melhor gerenciamento da infância pobre. Para o controle eficaz, por parte do Estado, foi preciso a formulação deste contingente da infância abandonada. Ela tornar-se-ia, séculos XX e XXI adentro, foco de assistência ou de internação.

Ao que parece, a origem do nosso discurso sobre a infância/juventude conflituosa com a lei foi essa necessidade normalizadora que evocou a sociedade brasileira de integrar os “desajustados” à vida social. Partindo da criminalização da pobreza e do desajuste familiar, o Estado, voz de superfície de uma ampla economia discursiva, dá-se o dever de cuidar das pessoas vindas de famílias desestruturadas, o que significou, no limite, “intervir com o objetivo de conter a alegada delinqüência latente nas pessoas pobres” (PASSETI, 2000, p. 348). Com isso, está firmado um solo de que parece impossível ainda hoje nos desvencilharmos: refletir sobre nossa prática da internação de crianças e adolescentes é, no limite, referendar o discurso da desestrutura familiar que criminalizou e encarcerou a infância pobre, salvaguardando o fato de que nossas intenções e práticas de agora queiram ultrapassar tais desconfortos.

Tudo se passa, em suma, como se as palavras recobrassem a existência das coisas, como se a nomeação (na lei, mas não somente) desse contingente nocivo formulasse uma resposta racional ao anseio de uma sociedade que se queria produtiva. O problema social dos filhos das *denominadas* famílias desestruturadas é o problema discursivo de quem está

apartado de uma norma socialmente acatada. Paradoxalmente, essa invenção foi o que deu ao Estado a legitimidade de intervenção (contenção) da infância e da juventude advindas do mundo desorganizado da família pobre.

Só isso deveria bastar para admitirmos a presença de uma origem discursiva no que tange à fabricação do discurso socioeducativo, uma visão crítica das formulações historicamente racionalizadas da reintegração social juvenil. Mas que nos seja dada a possibilidade de finalizar este apontamento, reconduzindo-o a um aspecto pontual apenas indicado por Foucault em *Vigiar e punir* (2004b). A origem dessa reintegração da infância e do jovem conflituoso faz parte de um antigo arquipélago carcerário.

Em vários momentos de seu pensamento, Foucault indica que o surgimento de um estatuto específico da infância está associado aos fenômenos de disciplinarização da sociedade moderna (FOUCAULT, 2001a, 2001b, 2001c, 2004b). “É a partir deste momento [entre os séculos XV e XVI] que vemos o Ocidente começar a preocupar-se bastante com a educação, não apenas com a educação do clero, mas também daquelas pessoas que estão destinadas a ser comerciantes, mercadores, homens de lei. Começamos a formar bem cedo as crianças”. (FOUCAULT, 2001b, p. 375). A sexualização do corpo infantil é um tema que Foucault desenvolve em *Os anormais* (2001c). E em *História da sexualidade I - a vontade de saber* (1998), o filósofo falará, por exemplo, que um dos grandes mecanismos discursivos de controle sobre o sexo, uma das grandes estratégias de poder imanentes a saberes entrelaçados foi justamente *a pedagogização do sexo da criança*. A própria escola moderna nasceria dessa cautela extrema de conter a sexualidade infantil, de inventá-la pelo discurso a seu respeito, a fim de evitar o ilícito sexual.

O que nos interessa, entretanto, é erigir outra possibilidade: assinalar que esse discurso do jovem em conflito com a lei e de sua reeducação, que nos é tão próprio, aparece insinuado em exíguas, porém reveladoras páginas de *Vigiar e punir*. (FOUCAULT, 2004b, p. 243-254) A periculosidade, como se sabe, é uma experiência fundante da punição moderna na medida em que o sistema carcerário tem como proposição última a segurança da vida dos cidadãos. A infância, por sua vez, é encarada como a fase da vida humana que, se bem cuidada ou não (isto é, se bem submetida aos imperativos de controle e às técnicas de

adestramento do corpo, ou deles se safar), pode produzir ou o bom cidadão, ou o criminoso. Daí a figura da delinquência ser uma espécie de grande detalhamento antecipado do que pode ser o criminoso em potencial, cuja punição é feita, não sobre o que ele fez, mas sobre o que poderá fazer.

Podemos falar de uma data emblemática que, de certo modo, representa para o filósofo a completude da formação deste sistema de punição: “22 de janeiro de 1840, data da abertura oficial de Mettray”. Mettray é uma instituição para jovens que mescla algo “do claustro, da prisão, do colégio, do regimento” (FOUCAULT, 2004b, p. 243). Mettray, de fato, é uma prisão para jovens delinquentes. Na prática, porém, recebe toda a infância e a adolescência, tendo, assim, um foco na população não adulta. Qual a singularidade ou a novidade desta instituição? É o fato de não ser *apenas* uma escola, *apenas* uma prisão, *apenas* uma oficina. É o fato de ser tudo isso ao mesmo tempo. A organização da instituição obedece a uma regularidade conforme a *sobreposição de modelos* que singulariza a função de adestramento. Os técnicos do comportamento comporão a vigilância e o adestramento internos num misto de modelos de controle: encontramos lá, justapostos, o modelo da família, o modelo do exército, o modelo da oficina, o da escola e o do judiciário. Mettray tem como seu propósito um equívoco de modelos disciplinares.

Esse equívoco disciplinar se revela nitidamente na população que efetivamente lá se encontra: Mettray é uma prisão **falha** “porque eram detidos aí os jovens delinquentes condenados pelos tribunais; e no entanto, algo diferente, pois eram presos aí os jovens que haviam sido citados, mas absolvidos em virtude do artigo 66 do Código Penal Francês, e alunos internos retidos, como no século XVIII, a título da correção paterna” (FOUCAULT, 2004b, p. 246).

Quer dizer, portanto, que Mettray se apresenta como um “arquipélago carcerário” porque enquadra penalmente os que não podem ser considerados como “fora da lei”. Os anos que precedem a vida adulta são vistos como os melhores a serem *corrigíveis*, mas a referência de correção é algo diverso da própria lei. Eis uma nova forma de aprisionamento/punição que extrapola a instituição judiciária decidir. Ao receber efetivamente crianças e jovens, com propósitos educativo-correcionais, a instituição faz da infância e juventude delinquente o objeto de um encarceramento extrapenal. Segundo Foucault, esse anseio de evitar o crime

dirigido sobre a unidade biográfica e existencial da delinquência juvenil, sobre um momento da vida humana promoverá amplamente a disciplina: em face da menor ameaça que espere nossa segurança, é preciso conter o suposto mal em curso.

A infância e a juventude perigosas são produzidas, portanto, como um meio de antever e prever o que elas vão se tornar. Mettray e as tantas colônias penais de correção juvenil fundadas, das quais ainda encontramos similares em nossos dias, representam o fim das “fronteiras entre os encarceramentos, os castigos judiciais e as instituições de disciplina” (FOUCAULT. 2004b, p. 246). Foucault caracteriza isso como “um grande *continuum* carcerário”. Tal *continuum* “difunde as técnicas penitenciárias até as disciplinas mais inocentes, transmite as normas disciplinares até a essência do sistema penal, e faz pesar sobre a menor ilegalidade, sobre a mínima irregularidade, desvio ou anomalia, a ameaça da delinquência”. (FOUCAULT. 2004b, p. 246).

Então, por esta via de uma disciplinarização difusa, a socioeducação pertence à era da disciplina porque seu começo – ou o “pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável”, como dizia Foucault (2002b, p. 19) – não é nosso humanismo, mas nossos assujeitamentos. O que pretendemos deflagrar com esta provocação não é uma teoria sobre o fenômeno social da juventude conflituosa com a lei, mas justamente questionar a *origem* deste discurso que, mais do que reabilitar, no fundo, estrategicamente, parece sustentar, reforçar, intensificar e produzir mesmo o sujeito *jovem em conflito com a lei*.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Socioeducação**: estrutura e funcionamento da comunidade educativa. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2006. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.gov.br/spdca/publicacoes>>. Acesso em: jul. 2010.

CANGUILHEM, G. Mort de l’homme ou épuisement du *cogito*? **Critique**, Paris, v.24, n. 242, 1967.

CANGUILHEM, G. **Le normal et le pathologique**. Paris: PUF, 1966.

DAVIDSON, A. I. Arqueologia, genealogia, ética. In: HOY, D. C. (Org). **Foucault**. Trad. de Antonio Bonano. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988.

DESCOMBES, V. **Le Même et L'autre**: quarent-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978). Paris: Les Éditions Minuit, 1979.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002a.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: 2002b.

_____. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Dits et écrits I: 1954-1975**. Paris: Gallimard, 2001a.

_____. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Paris: Gallimard, 2001b.

_____. **História da loucura na Idade Clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Neto. 8. ed. São Paulo, SP: Perspectiva, 2005.

_____. **O nascimento da clínica**. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2004a.

_____. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001c.

_____. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. **Vigiar e punir**. Trad. Raquel Ramallete. 29a. ed. Petrópolis: Vozes, 2004b.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da Modernidade**. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

HACKING, I. The archaeology of Foucault. In: HOY, D. **Foucault**: critical reader. Oxford and New York: Basil Blackwell Inc., 1986.

LEBRUN, G. Note sur la phénoménologie dans Les Mots e les Choses. In: REENCONTRE INTERNATIONALE, 1998, Paris. **Michel Foucault philosophe**. Paris: Éditions du Seuil, 1989, p. 33-55.

MACHADO, R. **Ciência e saber**: a trajetória da arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1981.

MARIETTI, ANGÈLE K. **Michel Foucault**: archéologie et généalogie. Paris: Librairie Générale Française, 1985.

MARTON, S. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo, SP: Brasiliense, 1990; 2.ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

MÜLLER-LAUTER, W. Sobre o trato com Nietzsche. **Caderno Mais**. Folha de São Paulo de 09 out. 1994, s/p. (utilizamos a tradução parcial de Oswaldo Giacóia Junior no extrato referido. Para o artigo completo: Uber den Umgang mit Nietzsche. **Sinn und Form**. Berlin: Form, 1991, v. 43, n. 5, p. 833-85).

NIETZSCHE, F. Para a genealogia da moral. In: _____. **Obras Incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 319. (Os Pensadores).

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PASSETI, E. Crianças carentes e políticas públicas. In: PRIORE, M. **História das Crianças no Brasil**. São Paulo, SP: Contexto, 2000.

SHERIDAN, A **Michel Foucault**: the will to truth. London: Tavistock, 1981.

VEIGA-NETO, A. **Foucault e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.



Carlos Eduardo Ribeiro

Doutor em Filosofia pela
Universidade de São Paulo;
Professor Adjunto da Universidade
Federal de São Paulo,
campus Diadema
E-mail: cadufilosofia@gmail.com

Recebido em: 18/10/2010
Publicado em: 30/12/2010