

EPISTEMOLOGIA E ARQUEOLOGIA: FOUCAULT E A HISTÓRIA DA CIÊNCIA FRANCESA

EPISTEMOLOGY AND ARCHAEOLOGY: FOUCAULT AND THE FRENCH HISTORY OF SCIENCE

Fernando Gimbo¹

Resumo: Trata-se de reconstruir tanto a relação da arqueologia de Foucault com a epistemologia histórica tal como praticada na França, assim como indicar suas principais diferenças. Para tanto, primeiramente o artigo mostra como ambas as investigações podem ser compreendidas como uma crítica filosófica da razão realizada a partir do confronto com a historicidade do saber positivo, isto é, com áreas externas à reflexão filosófica. Delimitado esse horizonte comum, sublinhamos a diferença entre arqueologia e epistemologia, diferença que se diz essencialmente de duas formas: (1) primeiramente, a partir da reivindicação por parte de Foucault de um nível de análise dos discursos que não diz respeito àquele referido pela historiografia da ciência francesa; (2) em segundo lugar, na recusa à posição judicativa reivindicada pela epistemologia. Refeito tal quadro de diferenças, o objetivo final é sugerir como Foucault - com a sua arqueologia - acaba por realizar tanto uma crítica à tradição da epistemologia francesa, sobretudo no que diz respeito a noção positivista de progresso histórico, quanto um alargamento de seus horizontes e temas a partir do conceito arqueológico de "saber" e de uma "história da verdade".

Palavras-chaves: Foucault. Arqueologia. Crítica. Epistemologia. Verdade.

Abstract: The aim of this article is to reconstruct the relationship of Foucault's archeology with historical epistemology as practiced in France, as well indicate their main differences. To do so, first the article shows how both investigations can be understood as a philosophical critique of reason carried out from the confrontation with the historicity of positive knowledge, that is, with outside areas of philosophical reflection. Delimited this common horizon, we stress the difference between archeology and epistemology, a difference that is said essentially in two ways: (1) first, from the Foucault's claim of an analysis of discourse that does not exact relate to that reported by French science historiography; (2) second, the refusal of a judicative position claimed by epistemology. Remade this differences, the ultimate goal is to suggest how Foucault - with its archeology - at last accomplish a critique of the tradition of French epistemology, especially regarding the positivist notion of historical progress, as a broadening of their horizons and themes from the archaeological concept of "savoir" and a "history of truth."

Keywords: Foucault. Archeology. Critical. Epistemology. Truth.

1. Introdução

Todos aqueles que dizem que para mim a verdade não existe são espíritos simplistas.

- Michel Foucault

¹ Universidade Federal do Cariri (UFCa), Juazeiro do Norte, Ceará. Email: sepefernando@gmail.com

Desde o começo da era do neokantismo, nosso campo acadêmico foi determinado da seguinte forma: história diz respeito ao que é individual e específico, enquanto as ciências naturais concernem ao que é geral e universal. A história das ciências ultrapassou essa antítese. O caráter hipotético de suas afirmações e o entrelaçamento de sujeito e objeto em seus experimentos introduziu nas ciências naturais um elemento de relatividade que pode a justo título ser chamado “histórico”.

- Reinhart Koselleck

Em uma entrevista datada de 1966, Michel Foucault definia seu projeto arqueológico como “o estudo do espaço no qual se desenvolve o pensamento, assim como as condições deste pensamento, seu modo de constituição” (FOUCAULT, 2001a, p.581). O que significa dizer que, já na década de 60, Foucault afirmava a ressonância de sua arqueologia com um questionamento transcendental em que de forma reflexiva busca-se recuperar as condições de possibilidade de um discurso. Quase vinte anos depois, Foucault explica que tal estudo se efetiva como

[...] uma história da emergência dos jogos de verdade; história das veridicções entendidas como as formas segundo as quais sobre um domínio de coisas se articulam discursos suscetíveis de serem ditos verdadeiros ou falsos. (FOUCAULT, 2001b, p.1451)

Note-se a sutil complementação entre escrever uma história “do espaço de constituição” do pensamento *como uma história da verdade*. Seguindo tal indicação, podemos inicialmente dizer que por arqueologia devemos compreender uma investigação histórica sobre condições de possibilidade que, tal como matrizes do saber, possibilitam o desenvolvimento de diferentes formas de discurso com pretensão à veracidade. Espaço dinâmico e relacional que Foucault denomina – já ao final da década de 70 - de “*jogos de verdade*.” Trata-se, portanto, de uma investigação de cunho aparentemente epistemológica.

Distante, porém, das tradicionais teorias do conhecimento que têm como objetivo instaurar um fundamento, a investigação arqueológica define-se por outra orientação. Não se trata de fundar a ciência e a objetividade desvelando as condições últimas do conhecimento positivo. A arqueologia se coloca na exterioridade do discurso científico, respeitando sua autonomia. Dessa forma, ela não tem pretensão de fundação

sobre as diversas áreas do conhecimento, reconhecendo sua independência quanto à definição de seus métodos e da construção de um campo de objetividade próprio. Tal aparente modéstia, todavia, é também uma astúcia, pois é esta mesma exterioridade que permite a Foucault realizar uma crítica filosófica àquilo que são logro e ilusão internos ao campo do saber, pensando o impensado intrínseco a certos saberes específicos como a psiquiatria, a medicina, a psicologia, etc. Todos os livros ditos da fase arqueológica concentram-se em áreas do conhecimento científico e, nesse sentido, Foucault segue os passos da tradição da epistemologia francesa (Koyré, Bachelard, Cavaillès e Canguilhem) e suas reflexões em torno da história da ciência.

Tendo isso em vista, primeiramente mostrarei como epistemologia e arqueologia podem ser compreendidas como uma crítica filosófica da razão realizada a partir do confronto com a historicidade do saber positivo, ou seja, na confrontação com áreas externas à reflexão filosófica. Dinâmica essa que, segundo Foucault, marca a filosofia a partir da modernidade abrindo toda uma série de questões - uma “dimensão histórico-crítica” - que faz com que a filosofia deixe de fundar os princípios de razão para tornar-se uma reflexão sobre a *história da razão*, sobre suas transformações e deslocamentos *na história*.

Delimitado esse horizonte comum, irei sublinhar a diferença entre arqueologia e epistemologia, diferença que se diz essencialmente de duas formas: (1) a partir da reivindicação por parte de Foucault de um nível de análise dos discursos que não diz respeito àquele referido pela historiografia da ciência francesa; (2) em segundo lugar, na recusa à posição judicativa reivindicada pela epistemologia, pois enquanto a epistemologia se define pela prática de um juízo normativo sobre a história do conhecimento, a arqueologia não emitirá um julgamento sobre essa história. A partir da caracterização rigorosa da diferença entre arqueologia e epistemologia, meu objetivo final é sugerir como Foucault, com a sua arqueologia, acaba por realizar tanto uma crítica à tradição da epistemologia francesa, sobretudo no que diz respeito à noção positivista de progresso histórico, quanto um alargamento de seus horizontes e temas a partir do conceito arqueológico de “saber” e de uma “história da verdade”.

2. A “dimensão histórico-crítica”

Sendo a modernidade um momento histórico marcado pela constante autonomização e especialização das esferas de conhecimento, movimento este marcado pelo crescente desenvolvimento da ciência e de sua aplicabilidade técnica, como compreender a relação que a ciência estabelece com a filosofia, sobretudo quando esta é tomada como uma teoria do conhecimento? Tal pergunta inicial me é importante, pois ela auxilia a compreender a especificidade da reflexão epistemológica francesa, o que nos coloca nos trilhos do problema a ser tratado.

Entre nós, foi Gérard Lebrun quem bem esclareceu tal questão (LEBRUN, 2006, p.129-144). De forma bastante categórica, Lebrun nos lembra como é preciso distinguir duas posições em relação a tal problema, “distinguir epistemologia e reflexão racionalista sobre a ciência” (LEBRUN, 2006, p.134). A primeira reconheceria a racionalidade intrínseca de cada área do conhecimento científico, investigando a partir de seu caráter autóctone os princípios apresentados por uma ciência em sua fundamentação e determinação dos objetos de investigação. Por outro lado, a reflexão racionalista, em sua melhor formulação, reconheceria a dispersão das diversas áreas do discurso científico, porém, encontraria nela apenas um exemplo bem acabado da razão universal inerente ao espírito humano. Trata-se, portanto, de propor uma distinção entre duas posições possíveis para uma teoria do conhecimento: uma *posição crítica* e uma *posição fundacionista*. Segundo Lebrun, é o estilo epistemológico crítico que irá se impor na tradição francesa, ao menos desde Comte. Estilo que faz com que “razão pura e ciência não mais se sobreponham” (LEBRUN, 2006, p.136), permitindo que a atividade epistemológica deixe de lado suas pretensões de fundamentação e passe à reflexão sobre a razão a partir da confrontação crítica com o discurso científico.

A esse respeito, lembremos como exemplo a ironia bachelardiana frente à tradição cartesiana: “a aritmética não está fundada na razão. É a doutrina da razão que está fundada na aritmética elementar. Antes de saber contar, eu não tinha a mínima ideia do que era a razão”(BACHELARD, apud CANGUILHEM, 1994, p.200). Ora, qual o sentido da afirmação de Bachelard? Para o epistemólogo francês, a matemática - assim como todas as demais ciências - tem uma historicidade própria e ao se constituir como uma área rigorosa do conhecimento desenvolve suas próprias regras instaurando um

campo de inteligibilidade para seus objetos de estudo. Dessa forma, não poderíamos dizer que ela se encontra de forma *a priori* fundada na necessidade intrínseca da razão. Pelo contrário, é apenas no confronto com estas áreas bem fundamentadas do saber que poderíamos tentar traçar os contornos de tal razão.

Em outras palavras, há aqui uma inversão do mote clássico da ideia de razão como ente genitor da ciência, liberando a problemática puramente epistemológica em direção a outro desenvolvimento. Pois, uma vez que a investigação filosófica sobre o conhecimento se distancia da orientação fundacionista, ela deixa de ser uma reflexão sobre o sujeito do conhecimento, ou sobre as categorias próprias a este sujeito – em última análise sobre *a razão em-si* como essência do sujeito racional e fundamento de determinação da objetividade - para tornar-se um questionamento histórico sobre as emergências e transformações conceituais internas a uma área de conhecimento específica, em que cada discurso positivo constitui uma exterioridade capaz de tornar-se matéria para a reflexão filosófica. Na feliz formulação de Canguilhem: “a filosofia é uma reflexão para quem toda matéria exterior é boa, e nós diríamos – de bom grado – para quem toda matéria boa é exterior” (CANGUILHEM, 1966, p.8).

Lebrun destaca como o despontar de tal atitude tem sua origem na *Crítica da razão pura* de Kant (2006, p.136), crítica esta que produziu historicamente duas direções diferentes dentro da teoria do conhecimento. Por um lado, uma leitura racionalista e fundacionista, cara a *Erkenntnistheorie* de um neokantiano como Cassirer, ou de uma epistemologia racionalista francesa aos modos de Brunschvicg. Nessa linha de interpretação, encontramos a tentativa de remeter as ciências a um campo autoidêntico de fundação, fazendo com que elas se tornem produtos necessários de tal fundamento. Consequentemente, a apercepção e as descrições dos *a priori*s da sensibilidade e do entendimento seriam os resultados fundamentais da empreitada kantiana, assegurando o solo seguro da ciência na universalidade de um sujeito transcendental. O princípio de identidade assegurado pelo direito da apercepção se afirma como o alicerce seguro de todo conhecimento possível, no mesmo movimento em que a categoria de causalidade é reconhecida em seu direito de racionalização do fenômeno.

Por outro lado, podemos procurar o tema propriamente epistemológico da primeira crítica não em termos de fundamentação, mas sim, destacando a necessidade

da filosofia se reportar à ciência em um procedimento reflexivo através do qual se traça os contornos, ou limites de direito da razão especulativa. Nesse sentido, devemos lembrar como quando Kant se pergunta sobre a possibilidade de juízos sintéticos a priori, como na geometria e na matemática, a questão é compreender e limitar o uso da razão no campo da metafísica especial. Não se trata de colocar tais ciências, ou ainda a física – que como Newton mostrava a época vai muito bem sem a filosofia – sob a jurisprudentia do sujeito transcendental. Pelo contrário, trata-se de fazer deste confronto com áreas rigorosas da ciência moderna e, portanto, externas à filosofia, uma condição para o movimento crítico que se pergunta pelos limites do uso do entendimento no campo propriamente filosófico. Logo, em Kant, a razão se torna autocrítica de si reportando-se ao conhecimento objetivo precisamente para determinar os limites de sua competência, para saber “até onde se estendem seus direitos de determinar objetos” (LEBRUN, 2006, p.137). O que significa dizer que a relação clássica entre filosofia e ciência se inverte e a filosofia deve fazer um exercício de modéstia frente ao fracasso histórico da metafísica. Mas tal modéstia, como se sabe, é também uma astúcia, pois logo Kant poderá mostrar o lugar da razão contra o ceticismo de Hume, salvaguardando-a de uma crítica que lhe retirasse o papel normativo dentro do campo moral.

Tendo em vista nossa questão, cabe sobretudo destacar este *acontecimento histórico* da cultura ocidental – tão bem representado pela primeira Crítica - em que a filosofia toma consciência da necessidade de uma crítica da razão a partir de um confronto com áreas externas ao discurso filosófico:

É somente com a ajuda dos paradigmas científicos da modernidade que ela (razão) pode se compreender – e graças a essas “revoluções súbitas” do nosso modo de pensar (que posteriormente chamaremos de epistemológica). Sem aquele que pela “primeira vez demonstrou o triângulo isósceles, seja seu nome Tales ou qualquer outro”, como a razão poderia ter tomado consciência de sua soberania? Como saberia que cabia a ela submeter a natureza a exame, se um sábio florentino não a tivesse guiado ao “mover esferas em um plano inclinado com um grau de aceleração proporcional ao peso, determinado segundo sua vontade”? É notável que, nessas famosas páginas da história, independência, autoridade e iniciativa sejam essencialmente características do especialista – que, ao mesmo tempo, deixa de ser mandatário da “razão” para se tornar seu iniciador. (LEBRUN, 2006, p.137)

Seguindo nessa linha de leitura, Lebrun define *duas condições necessárias* para o surgimento da epistemologia como disciplina filosófica na modernidade: 1) cada ciência deve ser considerada de forma autônoma, constituindo um campo de funcionamento singular. A filosofia deve colocar-se na borda de tais limites em uma reflexão crítica que não visa fundar a objetividade, mas sim compreendê-la, ou descrevê-la; 2) as ciências não constituem um campo de verdade *a priori*, mas se oferecem à reflexão filosófica “como tema possível de um exame histórico ou filológico” (LEBRUN, 2006, p.137).

A ideia de que as ciências possam ser objetos de uma reflexão crítica histórica coloca em primeiro plano a orientação de conferir ao discurso científico o estatuto de um sistema passível de ser decifrado em seu *corpus* de enunciados, protocolos, metodologias, conceitos, valores cognitivos e experimentações empíricas. Em uma palavra, a epistemologia a partir de então será pensada através de uma *história das ciências*, uma vez que se trata de um desenvolvimento marcado por acontecimentos e transformações interna a cada discurso e disciplina científica. Além disso, ela refletirá sobre as estratégias, ou jogos do conhecimento, suas variações cognitivas, institucionais, sociais e culturais. Longe de pensarmos o campo heterogêneo da ciência como facetas que se unificariam harmonicamente sob o signo de uma razão ahistórica, trata-se na epistemologia francesa, ao contrário, de escrever uma história da razão a partir de uma reflexão sobre a história das ciências, problematizando seus limites na determinação de objetos positivos e do sujeito do conhecimento. Daí que Bachelard se coloque a pensar na fina dialética das rupturas inerentes à história da física e da química, enquanto Canguilhem fará estudos sobre a história da racionalidade a partir dos conceitos constituintes de uma ciência da vida.

É essa chave de leitura que, sugiro, deveríamos utilizar para compreender porque Foucault sustenta que a crítica à razão que na modernidade surge com Kant encontra uma ressonância direta com a tradição da epistemologia francesa, tradição que Foucault por mais de uma vez assinalou como fundamental para a compreensão de sua experiência intelectual. Segundo Foucault, *é apenas com a tradição da epistemologia histórica que o questionamento crítico se desenvolveu plenamente na França*, estabelecendo-se como uma história da ciência capaz de problematizar a partir de

diferentes séries históricas as próprias estruturas de racionalidade constituintes da modernidade ocidental:

[...] a história das ciências põe em questão um dos temas que se introduziu de forma quase sub-reptícia na filosofia ao fim do século XVIII; pela primeira vez, colocamos ao pensamento racional não mais somente a questão de sua natureza, de seu fundamento, de seus poderes e direitos, mas de sua história e geografia; de seu passado imediato e de sua atualidade; de seu momento e de seu lugar; Esta questão é aquela de Mendelssohn que Kant buscou responder em 1784 no *Berlinische Monatsschrift: Was ist Aufklärung?* (...) Estes dois textos abrem à filosofia toda uma dimensão histórico-crítica (...) por um lado, procurar qual foi (em sua cronologia, em seus elementos constituintes, em suas condições históricas) o momento em que o Ocidente pela primeira vez afirmou a autonomia e a soberania de sua própria racionalidade: reforma luterana, revolução copernicana, filosofia de Descartes, matematização galilaica da natureza, física newtoniana? Por outro lado, analisar o “momento presente” e procurar, tanto em função do que foi a história desta razão, quanto em função do que pode ser sua atualidade, qual relação deve-se estabelecer a este gesto fundador: redescoberta, retomada de um sentido esquecido, acabamento, ou ruptura, retorno a um momento anterior, etc. (FOUCAULT, 2001b, p. 431)

Esse denso trecho, retirado da apresentação à tradução americana de *O normal e patológico* de George Canguilhem, exemplifica a relação que discutíamos entre o questionamento crítico iniciado por Kant e a problematização da razão decorrente da tradição francesa em epistemologia. Foucault, aqui, marca a diferença de orientação entre um questionamento filosófico fundacionista e uma atitude de problematização do presente através de uma reflexão sobre a história. Pois a partir da modernidade e a decorrente autonomização e racionalização das esferas de valor da vida social, a filosofia não pode mais ingenuamente ter a pretensão de fundar definitivamente os discursos e o campo das trocas culturais ditando a eles suas regras. Essa consciência da mudança do papel ativo da reflexão filosófica, contudo, revela outra tarefa para filosofia: sua potência própria de colocar em questão o nosso presente em termos históricos. Esforço paciente de puxar os fios dos acontecimentos que constituíram aquilo que somos, fazemos e pensamos de nós mesmos hoje. É exatamente esta nova tarefa filosófica - essa “*dimensão histórico-crítica*” - que Foucault encontra na história da ciência francesa e que ele reivindica também para seu pensamento.

Nesse sentido, podemos dizer que este fundo comum de um questionamento histórico e crítico da razão é o horizonte dentro do qual Foucault filia sua empreitada e sem o qual pouco podemos compreender de sua experiência intelectual. Pois, quando Foucault se colocar na melhor tradição kantiana dizendo que seu projeto pode ser considerado como uma “história crítica do pensamento”(FOUCAULT, 2001b, p.1450), não é difícil perceber que tal orientação filosófica permeia toda sua obra, como tal esclarecedora relação entre arqueologia e epistemologia tão bem exemplifica. Em ambos os casos encontraremos uma *crítica da razão* a partir de uma reflexão histórico-crítica sobre o conhecimento. É exatamente nesse sentido que Jean-François Braunstein pode afirmar de forma arguta e sintética que os quatro traços característicos da arqueologia de Foucault que o coloca em uma relação direta com essa *dimensão histórico-crítica* presente na epistemologia tal como praticada na França são: “1) a arqueologia parte de uma reflexão sobre a ciência; 2) esta reflexão é histórica; 3) esta história é crítica; 4) e esta história é igualmente uma história da racionalidade” (BRAUNSTEIN, 2002, p.943).

Em suma, ambas as investigações se definem por um movimento que ao visar algo exterior ao discurso filosófico é capaz de retornar à filosofia reatualizando a reflexão crítica e, conseqüentemente, dissolvendo a carga de ilusão dogmática própria a reflexão especulativa. A grande condição para tal movimento é precisamente a inscrição da razão em um horizonte histórico e sua maior consequência é exatamente a recusa e o desmonte de uma orientação fundacionista para a filosofia do conhecimento. Disso se segue que, ainda que Lebrun nos lembre da importância fundamental de Kant na definição da atividade epistemológica a partir da modernidade, devemos não perder de vista o quanto a epistemologia francesa e a arqueologia de Foucault distanciam-se da perspectiva fundacionista e não-histórica que atravessa, sem dúvida, toda filosofia kantiana e as reflexões neokantianas, como Cohen e Cassirer tão bem nos lembram.

Mas, dizer apenas isso seria pouco, uma vez que a arqueologia é, em muitos aspectos, completamente distinta da tradição em epistemologia desenvolvida na França. É preciso, portanto, que uma vez delineado tal semelhança de família, possamos bem demarcar também algumas diferenças fundamentais.

3. Epistemologia como história dos conceitos

Em um estudo clássico, Dominique Lecourt (1972) sugeria que as obras de Bachelard, Canguilhem e Foucault, ao mesmo tempo em que se inserem na tradição francesa inaugurada por Comte, desmontariam algumas ilusões dogmáticas ligadas ao positivismo: 1) a recusa do evolucionismo caro a Comte e seu esquema progressista presente na “lei dos três estados” (teológico, metafísico e positivo); 2) o quadro teleológico que apresentava o estado positivo como a última fase do desenvolvimento humano a partir da concretização de uma teoria geral do método científico que revelaria de forma definitiva as leis naturais.

É certo, reconhece Lecourt, que tanto o questionamento epistemológico quanto o arqueológico estariam ligados à tradição do positivismo, porém, desenvolveriam uma crítica radical aos seus postulados mais elementares a partir de uma minuciosa investigação das variações conceituais presentes dentro de um campo científico específico. Tendo tal propósito antipositivista e antievolucionista como pano de fundo, a grande diferença entre a arqueologia foucaultiana e a epistemologia – ainda segundo Lecourt - estaria em seus campos e objetos de estudo. Foucault teria levado o método da história das ciências para fora do domínio das ciências naturais privilegiados por Bachelard (física, química) e Canguilhem (biologia, fisiologia, medicina). Seus estudos se concentrariam em torno das ciências humanas o que é uma diferença fundamental em relação a seus predecessores, pois implicaria uma complexificação do quadro estudado. Afinal, Foucault teria que lidar com aspectos ideológicos e incluir todo um campo social, institucional e cultural relacionado à emergência das ciências humanas que supostamente estariam ausentes dentro das assim chamadas “ciências duras”. Ao meu ver, é certo que tal descrição de Lecourt sublinha uma mudança de objeto de estudo importante realizado por Foucault, porém, não descreve satisfatoriamente os deslocamentos mais importantes feitos por ele, nem mesmo nos ajuda de forma contundente para a compreensão e boa delimitação da singularidade de sua investigação. Tomemos, portanto, um caminho complementar.

Primeiramente, voltemos nossa atenção a certas consequências advindas da relação entre história da ciência e epistemologia. Como vimos, tal relação é costurada na recusa da ideia de uma razão como o ponto de fuga da história do ocidente. No

entrelaçamento entre historicidade e conhecimento, a razão se torna uma figura construída através de heterogêneas estratégias de racionalidade. Como explica Bachelard: “a Razão não é fundada na veracidade divina, ou na necessidade da unidade das regras do entendimento. Tal racionalismo exige uma genealogia, uma justificação de seu exercício, encontrada na ciência e em sua historicidade” (BACHELARD, apud CANGUILHEM, 1994, p. 200). O que significa dizer que sendo a ciência o lugar do desenvolvimento da verdade e do conhecimento na modernidade, o discurso científico se torna um instaurador de um campo positivo, um discurso a ser consultado não *apenas* segundo a necessidade científica, mas *também* segundo as contingências da história:

De certo ponto de vista, todo juízo científico é um acontecimento. O pesquisador não sabe como encontrará aquilo que ele procura; se não fosse assim, já estaria ali ou visível. Talvez seja a ilusão de uma época, posteriormente refutada, que teria levado a estabelecer um fato, que surgiu onde não se esperava, no final de uma pesquisa, sem dúvida esclarecida pelos erros da anterior, mas inconsciente, então, de seu próprio futuro. Negar essa *événementialisation* seria admitir que só há ciência na exploração de ideias ou fatos e nunca na invenção deles. Mas para além da palavra “sabemos”, há “nem sempre soubemos”. Na sombra dessa negação no passado se dissimula toda a história de uma questão. E essa história deve ser escrita como uma história e não como uma ciência. Como uma aventura, e não como uma exposição. (CANGUILHEM, 1994, p.135-36)

Sustentar que tal história deva ser escrita como uma “aventura” introduz o tema conhecido da *descontinuidade*, tema que será retomado incessantemente dentro da arqueologia. Foucault nos lembra que para epistemólogos como Koyré, Bachelard e Canguilhem, a descontinuidade não é um postulado, nem mesmo um resultado, trata-se pelo contrário de uma “*manière de faire*”: procedimento exigido pela própria historicidade do objeto de estudo (FOUCAULT, 2001b, p.435). Em outras palavras, respeitar a autonomia do objeto estudado auscultando sua historicidade exige um *savoir-faire* em que a própria história se apresenta de forma sincopada, pois ela também é impermanente e descontínua, sempre passível de uma configuração outra. Seja a partir de um acontecimento aparentemente marginal (uma descoberta, ou anomalia do paradigma atual), seja a partir de uma reorganização retrospectiva exigida pelo estabelecimento de um novo campo de investigação (por exemplo, nós pensamos de

forma diferente a geometria euclidiana após o desenvolvimento das geometrias não-euclidianas em meados do séc. XIX). Para a história da ciência, a filosofia tradicional funda-se na ilusão de representar o ser ali onde há conceitos. Conceitos que se constituem dentro de uma teia de relações estruturais e pragmáticas que conhecem transformações históricas. Por isso, a descontinuidade é uma maneira de pensar exigida pela própria natureza e dinâmica do conhecimento científico. Uma forma de fazer história que se atém aos acontecimentos discursivos produzidos em ciência.

Era sobre isso, como nos explica Lecourt (2002, p.25-26), que Gaston Bachelard refletia quando em 1927 – ano de defesa de suas duas teses de doutorado – lembrava como o tempo científico se acelerava durante o começo do século XX, em detrimento da monótona estabilidade em filosofia. Afinal, em 1927 Max Born enuncia a teoria probabilista do elétron, enquanto Heisenberg formula o princípio de incerteza (ou indeterminação), reformulando a própria ideia daquilo que compreendíamos como experimento empírico, exatidão e posição. Além disso, é também em 27 que Lemaître apresenta a hipótese de um universo em expansão, o que logo se transformaria em uma condição central para pensarmos o cosmo a partir da ideia do Big Bang. Isso sem contar o desenvolvimento da obra de Einstein em 1913 sobre a teoria da relatividade que propunha outra forma de pensar conceitos como espaço, tempo e localização, para além da rigorosa teoria newtoniana. Esta enumeração, seguindo ainda Lecourt, poderia se estender com a descoberta dos raios cósmicos por parte de Millikan em 25; com a fundação em 24 da mecânica quântica; ou ainda com os trabalhos pioneiros de Broglie sobre a mecânica ondulatória em 23. Pensar a constituição de novos campos e esquemas conceituais do saber científico fora, portanto, “*uma exigência própria ao século XX*” (LECOURT, 2002, p.25-26).

Como uma resposta a esse aceleração temporal que o novo instaura repetidamente à história, o que encontramos na epistemologia francesa é um entrelaçamento entre erudição histórica e reflexão filosófica direcionada a um conjunto de normas que tem historicidade própria, saber que ao mesmo tempo em que constrói seu *corpus* de regras, enunciados e conceitos, também determina e constitui seu objeto. Deste ponto vista, o discurso científico - assim como o objeto e o sujeito do conhecimento - apenas têm uma unidade instável e sempre passível de transformação, retificação e inovação (*nouveauté*). Longe do progresso linear acompanhado por uma

determinação cada vez mais precisa da objetividade, o desenvolvimento científico revela alterações, deslocamentos e invenções tanto de métodos, quanto de conceitos, que caberiam ao epistemólogo inventariar. Dessa forma, a epistemologia distancia-se e contrapõe-se a uma reflexão realista ingênua, ou positivista, que lê a história do conhecimento como um progresso que lentamente desvelaria a verdade definitiva do mundo: “O erro não é eliminado pela força de uma verdade que sairia da sombra, mas pela formação de uma nova maneira de dizer a verdade”(FOUCAULT, 2001b, p.1589). Tal dinâmica de alteração das regras que constituem uma formação discursiva faz com que no campo do conhecimento tenhamos sempre uma impermanência, uma posição a ser superada, revista e corrigida: “com Canguilhem a verdade se torna o mais recente erro” (FOUCAULT, 2001b, p. 1590). Consequentemente, dentro da historiografia francesa a razão humana passa a ser compreendida através de uma história acidentada, permeada por desvios e contingências que devem ser interpeladas de forma crítica. Por isso, em seu comentário sobre Canguilhem, Foucault nos diz que tal “historiador das racionalidades, ele mesmo um racionalista, é um filósofo do erro” (FOUCAULT, 2001b, p.1594).

A perspicácia dos comentários Foucault é ter compreendido como a investigação epistemológica *strictu sensu* não diz respeito apenas à história do conhecimento, mas também a essa complexa relação entre subjetivação e objetivação que um discurso com pretensão à veracidade efetiva. É por isso que Foucault pode questionar se uma experiência intelectual como a de Canguilhem não coloca, na verdade, a seguinte questão: “será que toda a teoria do sujeito não deve ser reformulada, uma vez que o conhecimento, em vez de se abrir à verdade e ao mundo, se enraíza nos “erros” da vida?” (FOUCAULT, 2001b, p.1595). A epistemologia histórica, nesse sentido, romperia com a tradição do racionalismo ocidental fundado na ideia de um sujeito universal para o conhecimento. Qual o vir-a-ser de uma razão que já não tem como correlato necessário a abertura da consciência ao mundo em-si mesmo, já não se funda na pré-estabelecida adequação entre discurso e verdade, mas antes, desenvolve-se a partir da forma histórica da vida dos sujeitos, das construções parciais dos objetos de conhecimento e da contingência de um tempo histórico marcado pelo acontecimento? São de tais questões legadas por Canguilhem e pela tradição da epistemologia francesa que Foucault soube, sem dúvida, retirar grandes consequências para seu pensamento.

4. Arqueologia como história da verdade

É certo, portanto, que a arqueologia subscreva muitas das orientações características da epistemologia histórica e, nesse sentido, tanto a epistemologia quanto a arqueologia podem ser definidas como uma crítica à postulados básicos do positivismo, como bem nos lembra Lecourt. Contudo, para além disso, lembremos como Foucault define sua pesquisa em torno da ideia de uma *história da verdade*, ampliação que o coloca para além da história intrínseca da ciência. Outro campo, mais amplo, se abre ao arqueólogo, campo que Foucault denominou saber (*savoir*): da historicidade científica, a arqueologia passa para uma história do entrecruzamento de vários discursos com pretensão e expectativa de verdade, para o jogo que o pensamento cria em sua busca por fundamentações e veridicções na relação sempre problemática entre discurso e experiência².

É assim, por exemplo, que a descrição da *episteme* clássica – em *As palavras e as coisas* – é construída a partir de análises da taxonomia das espécies, de uma reflexão sobre o quadro *As meninas* de Velázquez e da evidência do *cogito*. Ou ainda, que um estudo sobre a experiência da loucura passe tanto pela *nau dos loucos* de Bosch, quanto pela história da psiquiatria, pelo internamento jurídico no asilo e pela primeira meditação de Descartes. O certo é que Foucault não distingue de forma categórica as margens do conhecimento científico de outras discursividades com quem elas se encontram constantemente em um processo relacional. Mais do que isso, Foucault não as separa de forma definitiva nem mesmo de campos supostamente heterogêneos ao puramente epistemológico, como o campo político e os jogos de poder. Logo, não se trata simplesmente de um deslocamento quanto à área estudada – das ciências naturais

² É certo que uma compreensão inicial da relação entre ciência e saber já estava presente na epistemologia francesa, ao menos, desde Koyré: “o pensamento científico e a visão de mundo que ele determina não está apenas presente nos sistemas – tais como os de Descartes e Leibniz – que se apoiam abertamente na ciência, mas também em doutrinas – tais como as doutrinas místicas – aparentemente estranhas a toda preocupação desta natureza. O pensamento, quando ele se formula em sistema, implica uma imagem, ou melhor, uma concepção de mundo e se situa em relação a ela: a mística de Boehme é rigorosamente incompreensível sem referência à nova cosmologia criada por Copérnico” (Koyré, 1973, p. 12-3). Contudo, a esse respeito, é preciso insistir como a arqueologia aprofundou tal relação ao desenvolver a problematização de “uma história da verdade” dando um desenvolvimento à questão da relação entre saber e ciência não encontrado antes na epistemologia francesa.

para as ciências humanas. O olhar do arqueólogo recusa-se a se instalar exclusivamente nos enunciados da ciência, o que o libera para um campo mais amplo de definição das regras e normas partilhadas através das quais um discurso se torna possível, perceptível e enunciável. Portanto, para uma arqueologia do saber, um discurso verdadeiro funciona dentro de uma teia de relações complexas construída a partir do entrecruzamento, da repetição, do deslocamento, da substituição, da regularidade e descontinuidade entre enunciados diversos. *Foucault não se limita a uma história da ciência, caminhando em direção a uma história da verdade.* Eis a primeira diferença fundamental:

É aqui que a leitura de Nietzsche foi para mim muito importante: não basta fazer uma história da racionalidade, mas sim a história mesma da verdade. Isto é, em vez de se perguntar a uma ciência em que medida sua história lhe aproximou da verdade (ou interditou o acesso a ela), não seria preciso antes dizer-se que a verdade consiste em uma certa relação que o discurso, o saber mantém consigo mesmo e se perguntar se essa relação tem, ou não tem uma história? (FOUCAULT, 2001b, p.873)

A verdade será pensada por Foucault, doravante, a partir das relações estabelecidas entre diferentes discursos que formam o saber característico de uma época. Pois, não apenas a ciência, mas também a política, os discursos jurídicos, a moral, a filosofia, a arte, circulam intensamente dentro do campo do saber em uma relação de influência múltipla. É certo que, como afirma Koyré (1973), ao menos desde Galileu o método científico irá determinar em grande parte aquilo que chamamos pelo nome de razão. Porém, há sempre uma relação tensa constitutiva do saber, conceitos que circulam entre os diversos discursos, empréstimos e influências não reconhecidos, pressões políticas, administrativas, morais. Com Foucault a racionalidade não é privilégio de um modelo dominante de discurso.

Consequentemente, é dentro deste campo mais abrangente denominado saber que Foucault encrava o problema de uma história da verdade. Pois, uma história crítica do pensamento exige a problematização deste ponto de partida em que a verdade se toma como transparência imediata a si. *Problematização* que coloca em jogo a sintaxe própria à verdade, suas regras que por permitirem a partilha entre o verdadeiro e o falso não podem logicamente serem verdadeiras nem falsas. *Em rigor, trata-se da história do verdadeiro e do falso e não da verdade em-si, o que seria autocontraditório.*

Ponto fundamental, se a arqueologia é um primeiro movimento crítico para a constituição de uma história do pensamento é preciso compreender seu exato lugar de enunciação. Primeiramente, ela está infinitamente distante da lenta epifania da metafísica de uma verdade desde sempre inscrita nas coisas ou no intelecto, porém, ela também não se limita a pura e simples história das ideias e das condições de verificação. Há, ao mesmo tempo, a *necessidade lógica* de reconhecer como pressuposto um horizonte histórico potencialmente plural, mas sempre presente, em que o jogo de inscrição do discurso na oposição verdadeiro/falso pode acontecer. Logicamente, uma história do verdadeiro apenas pode se concretizar como a reconstrução das estruturas de partilha entre verdadeiro/falso com a *condição de sustentar a pressuposição* de que algo *possa estar na verdade (dans le vrai)*. O verdadeiro é descontínuo, instável, provisório, porém não é impossível, ou ilusório. A arqueologia busca descrever o verdadeiro em relação às suas regras e não como uma predicação essencial do ente: não se trata da verdade como essência, ou atributo imutável do ser das coisas, mas a condição de enunciabilidade de um discurso com pretensão à veracidade. Daí o “estilo epistemológico da arqueologia”, como bem mostraram Hacking (2002), Davidson (2004) e Paltrinieri (2012).

Tratamos no nível arqueológico das condições de partilha entre verdadeiro/falso e, conseqüentemente, tratamos de enunciados que não conhecem a bipolaridade lógica, antes a fundam e são por necessidade monoplares. Eles formam o fundo das crenças e os espaços de inteligibilidade sem os quais qualquer discurso verdadeiro se tornaria impossível. Ao mesmo tempo, entretanto, a arqueologia nos mostra a partir de descrições diferenciais históricas do binômio verdadeiro/falso que tais condições não se encontram absolutamente fundadas, que o fundamento da partilha que organiza nosso conhecimento sobre o mundo encontra limites, conhece discontinuidades, reformulações e continuidades específicas. Nesse caso, podemos dizer que a arqueologia explicita o campo de pressuposições de uma cultura em que o jogo do verdadeiro e do falso é encenado. Mas, aqui, é preciso sublinhar e estar atento à ambivalência da posição de Foucault, pois há sempre um horizonte visado que impede que compreendamos a investigação arqueológica como pura afirmação cética, ou que a lançasse no abismo da contradição performativa do relativismo histórico.

Por um lado, o discursivo é enunciado sempre dentro de um espaço que é heterogêneo, conhece variações, pluralidades e irredutibilidades, o que muitas vezes acaba por absorver o pensamento foucaultiano em um simples culturalismo. Mas nesse caso, esquece-se que para Foucault há sempre esse horizonte de partilha entre verdadeiro e falso, pressuposto lógico necessário de qualquer projeto filosófico que deseje se realizar como uma “história da verdade”. Nem relativista, nem universalista, tal posição crítica cria uma tensão entre ambos os termos. *Tensão* que não tem como *telos* a supressão em uma síntese superior, mas sim a desqualificação simultânea dos termos opostos, verso-reverso do dogmatismo. Pois se há *a priori* e ele é histórico, isso não quer apenas dizer que os limites do pensamento e das práticas variam, mas também, que sem limites não há plano de consistência para o pensamento, sem regras não há plano de efetivação das práticas e disciplinas científicas.

Colocando duas posições antagônicas em curto-circuito, a arqueologia libera o pensamento de um fundamento sólido e supostamente universal, ao multiplicar este fundamento em sua temporalidade histórica. Não mais “o” fundamento, mas sim, um “não-fundamento” que sempre deve, *por direito*, responder à exigência universal de fundamentação³. Como se com Foucault encontrássemos outra versão da astúcia aporética conhecida ao menos desde Pascal, em que o filósofo se instala *entre* dois dogmatismos anulando sua contradição ao mesmo tempo em que sustenta a correlação necessária dos pontos de vista. Investigação desmistificadora que – para usar o trocadilho hegeliano - ao lançar-se em direção ao fundamento (*zu Grund gehen*), apenas pode encenar seu despedaçamento (*zugrunde gehen*).

Sejamos, portanto, claros: em Foucault *há verdade*, mas não há *verdade da verdade*. A arqueologia é uma problematização constante da noção de verdadeiro e não sua pura negação irracionalista. Para Foucault, há sempre uma objetividade no saber, há formações discursivas que funcionam como verdadeiras e outras como falsas dentro do espaço próprio ao saber de cada época. Mais do que isso, a verdade tem força normativa e constitutiva, exerce função política, encontra-se intimamente ligada aos processos de subjetivação e assujeitamento, além de determinar o campo da experiência real de uma época. Exatamente por isso, fazer a arqueologia de nosso pensamento é problematizar

³ Sobre isso ver, por exemplo, PRADO JR (2004, p.23-57 e p.199-224)

estas regras que orientam o pensar e a práxis, *buscando (re)descrevê-las em seu vir-a-ser histórico*, não as fundar de forma a priori. Em Foucault, sempre encontraremos uma questão direcionada ao jogo do verdadeiro/falso e não à verdade em-si. O que se recusa é uma metalinguagem última.

5. Continuidade descontínua

Definida o problema disso que Foucault chama de história da verdade, é possível então circunscrever aquela que é a diferença fundamental entre arqueologia e epistemologia, a saber: a recusa da *noção de recorrência* por parte de Foucault. O que nos leva de volta à questão da descontinuidade tal como proposta por filósofos como Bachelard e Canguilhem através do conceito de ruptura epistemológica.

Uma forma de compreender tal conceito é lembrarmos, como exemplo, o famoso comentário de Bachelard em sua *Filosofia do não* quanto à descontinuidade entre a física contemporânea e a newtoniana: “a ciência contemporânea convidando-nos a uma nova forma de pensamento, conquista para si um novo tipo de representação e, conseqüentemente, um novo mundo” (BACHELARD, 1975 p.110). Como podemos ver, ao se distanciar de uma reflexão realista *stricto sensu*, o questionamento histórico trabalha para além do paradigma clássico da representação. Pois, uma vez distante da ideia de que um sistema teórico apenas represente plenamente a realidade material, as mudanças conceituais entre momentos de desenvolvimento de uma ciência *ao mesmo tempo em que reformulam nosso entendimento do mundo, também o apresentam de uma nova forma*. Trata-se, portanto, de recusar um dualismo duro entre esquemas conceituais e realidade. Em todo caso, se a verdade, ou a efetividade, apenas podem aparecer dentro de uma relação na qual elas são constituídas, a objetividade não é simplesmente descartada, mas sim tão objetiva quanto possível dentro dos limites estruturais de um saber específico. O que significa dizer que encontramos na ciência não a descoberta definitiva do real, mas um longo processo de objetivação da realidade⁴.

⁴ Sobre isso, ver por exemplo HACKING – *Language, Truth, and Reason* (2002) e DAVIDSON – *Styles of reasoning: From the history of art to the epistemology of Science* (2001).

Vejamos um exemplo⁵: dentro da teoria da relatividade não há uma terminologia sobre o espaço tal como ele é compreendido na mecânica clássica. Não podemos simplesmente pegar os enunciados newtonianos sobre esse conceito e traduzir diretamente na linguagem einsteiniana, já que seria uma tradução claramente inadequada. Também não existem termos ou conceitos na teoria da relatividade que nos permitam expressar o sentido preciso do espaço clássico. Por conseguinte, há uma descontinuidade parcial entre essas duas teorias físicas. Como se entre uma física e outra houvesse um “hiato léxico-gramatical” de difícil transposição. Isso porque, como argumenta Bachelard, há tanto uma variação muito grande dentro do espectro de questões que cada teoria busca responder, quanto uma distância entre as premissas das quais elas partem, a saber, a diferença entre uma geometria euclidiana e uma geometria não-euclidiana. Logo, há uma descontinuidade irreduzível entre elas. Como nota Bachelard: “não há transição entre o sistema de Newton e o sistema de Einstein. Não se vai do primeiro ao segundo acumulando conhecimento, redobrando os cuidados das medições, retificando um pouco os princípios. É preciso, ao contrário, um esforço de inovação total” (BACHELARD, 1989, p.42).

Como então traduzir as questões de uma física à outra se suas próprias premissas diferem? Pois *entre* os dois conceitos de espaço há *uma geometria* de diferença. Outra concepção de mundo, como diz Bachelard. Podemos, nessas condições, falar que uma teoria é “mais verdadeira” que a outra? Existiria progresso teórico propriamente dito, ou mera diferença pragmática? A questão propriamente filosófica então se coloca: tal descontinuidade irreduzível, todavia, não levanta o espectro do irracionalismo historicista?

A resposta da epistemologia francesa é, categoricamente, negativa⁶. Nesse sentido, devemos estar atentos como em um livro fundamental de sua experiência intelectual - *Afilosofia do não* - Bachelard parece estar surpreendentemente próximo de uma visão “progressista” da ciência, enfatizando constantemente as retificações e remanejamentos inerentes ao desenvolvimento histórico do discurso científico. Na

⁵ O problema da diferença na concepção do espaço entre Newton e Einstein é bem desenvolvida por PATY (2005) – *Introdução a três textos de Einstein sobre geometria, a teoria física e a experiência* (2005).

⁶ Sobre isso, ver sobretudo DEWS - *Foucault and the French Tradition of Historical Epistemology* (1995).

verdade, seu famoso conceito de ruptura é apresentado em dois sentidos precisos que nada tem a ver com uma relativização absoluta da verdade. Primeiramente, Bachelard nos lembra que a ciência é construída a partir de uma ruptura com a *doxa* do senso comum: “O mundo em que pensamos não é o mundo em que vivemos” (BACHELARD, 1975, p.110). Em segundo lugar, quando ele utiliza este conceito dentro do campo epistemológico (*rupture épistémologique*) o fará dentro de um esquema dialético em que a negação de uma verdade científica por uma nova, longe de instalar uma descontinuidade radical, suprassume a anterior: “Generalizações a partir do não devem incluir o que este nega. Na verdade, todo o desenvolvimento do pensamento científico no último século deriva de tais reorganizações dialéticas, que suprassume o que é negado”(BACHELARD, 1975, p.137).

A descontinuidade epistemológica exige para sua superação um juízo crítico. Para a historiografia francesa, o pensamento científico progride por oscilações e mutações de esquemas conceituais, porém não há uma descontinuidade absoluta, pois isso interditaria a possibilidade de um juízo relegando a epistemologia ao mero papel descritivo histórico. Porém, como Bachelard e Canguilhem não cansarão de afirmar o *juízo epistemológico tem caráter normativo*. É nisto que a historiografia em ciência difere de uma história meramente descritiva sobre as coisas do passado. A história é parte do trabalho epistemológico, mas não substitui o momento puramente reflexivo do juízo epistemológico. Essa afirmação da posição normativa de um juízo assinala como o progresso, mesmo descontínuo, continua a ser a linha de força mestra da epistemologia francesa: “A temporalidade da ciência é um crescimento no número de verdades, um aprofundamento na coerência das verdades. A história da ciência é esse crescimento e aprofundamento”(BACHELARD, 1972, p.139). A ruptura com Comte não é, portanto, total.

6. A recusa do juízo epistemológico

Tal questão toca aquela que é, certamente, a diferença de orientação fundamental entre a epistemologia francesa e a arqueologia de Foucault. Pois, tanto em Koyré e Bachelard, quanto em Canguilhem, encontraremos a posição normativa judicativa reivindicada pela história da ciência. História que ao se filiar ao presente julgará o

passado da atividade científica em questão, avaliando-a do ponto de vista da produção, do aprofundamento e da coerência de uma verdade.

Mas o que isto pode significar? Não dissemos anteriormente que a condição maior para a prática bem fundada em epistemologia era exatamente sua recusa do papel fundacionista em que a filosofia enunciaria a verdade da ciência? Sua astúcia não era exatamente esta exterioridade que lhe permitia uma história crítica da racionalidade a partir do confronto com o discurso positivo? Como agora falar de um juízo judicativo em relação ao conhecimento sem recair nas ilusões fundacionista, ou realistas, anteriormente conjuradas?

Acontece que a epistemologia não é apenas uma história factual, mas sim um entrelaçamento entre historicidade e filosofia. Dentro desse entrelaçamento, a filosofia não pode fundar, mas deve – *de direito* - realizar juízos sobre a eficácia de um pensamento. Em outras palavras, obviamente não cabe à filosofia - enquanto epistemologia - produzir critérios para a ciência, mas cabe a ela uma reflexão sobre tais critérios. Como mostrou de forma definitiva entre nós Roberto Machado (2006, p.15-48), a epistemologia não funda, mas explicita e elucida as normas e regras diretrizes de um discurso científico e, principalmente, partindo desta reflexão é capaz de julgar a produção histórica de uma determinada área de conhecimento. Ela é, portanto, uma *crítica da ciência* feita a partir de uma profunda consciência histórica de suas transformações conceituais. É nesse sentido, segundo Machado, que devemos compreender a recusa de Canguilhem à metáfora “laboratorial” do positivismo, metáfora que coloca a epistemologia como mera “memória da ciência” (MACHADO, 2006, p.40). A tal quadro, Canguilhem irá jogar com as metáforas do “tribunal” e da “escola”, salientando a *posição valorativa* da epistemologia:

Ao modelo laboratorial pode-se opor, para compreender a função e o sentido de uma história das ciências, o modelo da escola ou do tribunal, de uma instituição e de um lugar em que se enunciam julgamentos sobre o passado. Mas para isso é preciso um juiz. É a epistemologia que é chamada a fornecer à história o princípio de julgamento, ensinando-lhe a última linguagem falada por determinada ciência, a química por exemplo, permitindo-lhe assim recuar no passado, até o momento em que esta linguagem deixa de ser inteligível ou traduzível em alguma outra, mais imprecisa ou mais vulgar, falada anteriormente. (CANGUILHEM, 1994, p.13)

Para história da ciência francesa, o único lugar possível de onde o epistemólogo pode falar é a partir dos valores científicos atuais, uma vez que se colocar para fora de qualquer valoração, por exemplo através de uma “neutra descrição” de mudanças sucessivas de paradigmas, seria negar uma racionalidade inerente ao desenvolvimento da ciência. O trabalho epistemológico exige um ponto de vista capaz de fornecer bases para um juízo. Esse ponto de vista é o último estágio de desenvolvimento do discurso científico. Por isso, mesmo que Koyré, Bachelard e Canguilhem trabalhem com a ideia de descontinuidade e desenvolvam uma crítica à positividade de uma verdade dogmática e definitiva, *eles não rompem definitivamente com a ideia de progresso*. Pelo contrário, “o progresso histórico é tomado como a dinâmica própria da cultura científica” (MACHADO, 2006, p.42). É no saber científico que encontramos a contraprova essencial do progresso histórico do saber racional.

Para bem julgar o passado, o historiador deve conhecer, conseqüentemente, muito bem o presente da teoria estudada. Como afirma Bachelard: “Uma história que se esclarece pela finalidade do presente, uma história que parte das certezas do presente e descobre, no passado, as formações progressivas da verdade” (BACHELARD, 1951, p.44). Fixando-se nesta perspectiva marcada pela *recorrência da verdade*, o epistemólogo pode estabelecer descontinuidades históricas, ao mesmo tempo em que distingue aquilo que é um resultado rigorosamente orientado de um passado já superado e caduco: esta velha casa abandonada habitada por personagens como o flogístico, a geração espontânea, ou a teoria dos vórtices cartesiano. Tudo se passa como se o presente científico não nos trouxesse uma verdade imutável, mas sim nos oferecesse o único ponto de vista possível para uma *reapropriação* racional, progressista e efetiva do passado. A epistemologia histórica, nesse sentido, não está tão longe da posição de um racionalista como Granger:

É, portanto, se colocando no interior mesmo do passado destas formas de conhecimento que a história descobre uma estrutura, procurada ou esperada, mas cuja direção, em todo caso, dá ao trabalho científico uma consistência e uma orientação que a história geral dos fatos humanos raramente pode apresentar sem artifício. (GRANGER, G. 1994, p.368)

O discurso científico tem, portanto, uma consistência intrínseca e experimental que exige do julgamento epistemológico o reconhecimento do momento presente da disciplina científica em questão como instaurador de um horizonte de racionalidade. A norma aplicada dentro do juízo em epistemologia, portanto, é instaurada pela própria ciência e recuperada reflexivamente pela epistemologia. Como sintetiza Machado:

A epistemologia não é norma da ciência porque cada ciência possui sua própria norma de julgamento. A epistemologia não produz critérios de científicidades; reflete sobre os critérios presentes nas ciências, explica-os, elucida-os e, ponto fundamental, utiliza-os para julgar a produção histórica de conhecimentos em determinada ciência. E, como a ciência é permanente progresso, e este é o aperfeiçoamento da racionalidade, produção cada vez mais perfeita de verdade, o critério, o princípio de julgamento da história de uma ciência é sua atualidade. (MACHADO, 2006, p.42)

Em outras palavras, como mesmo dentre as descontinuidades conceituais o progresso é a propriedade essencial do discurso científico, a atualidade de tal discurso tem *caráter normativo*. Normativo, mas não imutável, ou *a priori*, visto que como toda verdade científica é provisória, a posição atual da teoria também o é. Os critérios de julgamento conhecem uma historicidade própria à história da racionalidade em questão. A força crítica dessa posição já pode ser claramente visualizada: ao mesmo tempo em que permite um desvencilhamento da crença metafísica na marcha positiva da razão, ou na verdade dogmática desde sempre escrita nas coisas, ela impede que a análise desemboque no abismo do relativismo histórico, ou no ceticismo generalizado. Dessa forma, é certo que a epistemologia “quebre o discurso da Verdade no qual a tradição embalsamara o trabalho científico” (LEBRUN, 2006 p.140), mas isto apenas com a condição de reconhecer o “*erro mais recente*” como *verdade provisória* e, assim, sustentar de forma matizada o progresso como linha de força intrínseca à história da ciência. Por isso, como bem notou Dews (1995), é preciso cuidado quando aproximamos de forma muito rápida Foucault e a tradição da epistemologia francesa, principalmente se levamos em consideração apenas os comentários que este último fizera de tal tradição. Isto porque, muitas vezes, Foucault parece absorver seus mestres em sua própria posição o que nem sempre acontece sem dissonâncias importantes.

Na arqueologia, a descontinuidade não acontece no mesmo nível trabalhado pelos historiadores da ciência. Consequência do ampliação do campo da história da ciência para o do saber, a arqueologia não fará recurso à ideia de progresso e, conseqüentemente, *as condições para um juízo epistemológico encontram-se descartadas*. Por isso a arqueologia não é uma epistemologia, apesar da dimensão histórico-crítica partilhada por ambas as investigações. Ela não emite um juízo epistemológico e, nesse ponto, a separação com Canguilhem e a história das ciências francesa é absoluta. Na “história da verdade” de Foucault, não se trata de julgar o valor de verdade de determinado enunciado ou teoria científica, sobretudo quando há muito nos afastamos de seu momento histórico de verdade. A questão é encontrar, retrospectivamente, suas condições de enunciação. Em outras palavras: *como fora possível que em determinado momento histórico tenhamos pensado desta forma?*

A recusa do juízo epistemológico por parte do questionamento arqueológico, contudo, traz uma inversão inesperada. Ao compreendemos melhor um pensamento longínquo, o fazemos sempre em relação aos limites de nossa atual forma de pensar, o que acaba por criar uma posição de alteridade através da qual podemos apreender reflexivamente nosso próprio pensamento. Nem *tribunal da razão*, nem mera *história das ideias*, o projeto de Foucault pode ser lido como uma “*etnologia de nossa própria cultura*” (FOUCAULT, 2001a, p.653). Reflexão capaz de reconhecer outra forma de pensar para além do nosso, outras possibilidades de partilha entre o verdadeiro e o falso, outra *ordem* para as palavras e as coisas.

Para tanto, a arqueologia exige para si, *apenas*, uma posição descritiva da *diferença na história do saber*: “somos diferença, nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras” (FOUCAULT, 2010, p.160). Trata-se, em última análise, de um *exercício de alteridade do pensamento*. Busca-se compreender os erros e “irracionalidades” do passado a partir de uma razão ampliada que coloca a todo o momento em jogo a arbitrariedade de seus limites atuais. O que importa não é sustentar um juízo sobre esta ou aquela teoria, mas sim compreender o estilo de raciocínio que elas dão corpo, o sistema de saber que as engendra e possibilita.

Apresentando-se de forma descritiva e renegando qualquer papel judicativo, porém, a arqueologia insinua sua radical suspeita. Isso porque, ao revelar as rupturas e

descontinuidades em camadas profundas de nosso pensamento, ela nos ensina como nossa própria forma de pensar é recente, particular e não absolutamente fundada. Afinal, por que apenas o nosso discurso estaria para além de todo e qualquer acontecimento e transformação?

Mas, mais do que isso, tudo se passa como se através da *recorrência da verdade* a história da ciência encontrasse um limite em sua crítica à razão feita a partir de uma análise sobre o conhecimento positivo. Pois, ao fixar-se exclusivamente dentro da historiografia dessa forma de saber típica à racionalidade ocidental moderna - a ciência - a epistemologia, ainda que problematize o desenvolvimento da razão dentro da história, apenas o pode fazer de antemão assumindo a posição progressista intrínseca a qualquer discurso científico. Ou seja, a crítica da razão realizada pela epistemologia - com sua noção de recorrência e sua prática judicativa - *está de antemão comprometida com os valores que ela visa criticar*. Há uma circularidade em fazer a crítica da ciência a partir da própria ciência que remete a um compromisso com a racionalidade científica assinalando um pressuposto não problematizado. Eis, parece-me, o limite próprio a um questionamento epistemológico que a arqueologia ativamente recusa. Para Foucault, conseqüentemente, será preciso buscar traçar de forma positiva os contornos de uma arqueologia de nosso pensamento para além dos pressupostos e limites da atividade epistemológica.

Ora, não é exatamente no confronto com esse programa de pesquisa que Foucault poderá apontar como a razão, em seu longo processo de autossuperação, traz em si, *também*, a raiz da exclusão e dos dogmatismos? E, nesse sentido, não devemos afirmar que uma história das ciências é, apesar de seus dignos esforços, uma história positiva feita do ponto de vista dos vencedores, dos discursos que se efetivaram, historicamente como aqueles que *dizem toda a verdade possível* sobre o homem e o mundo? Discursos esses, então, que participam ativamente da nossa forma atual de dominação e administração social. Daí esse comentário decisivo de Foucault:

[...] um dos grandes fatos no pensamento filosófico na França, ao menos há 20 anos, ganha todo seu sentido na medida em que a história tem por função mostrar como aquilo que é nem sempre foi, isto é, mostrar que é sempre na confluência dos encontros, acasos, no fio de uma história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. O que a razão reconhece como

sua necessidade, ou antes, o que as diferentes formas de racionalidade dão como sendo necessárias, podemos perfeitamente fazer a história e reencontrar os lugares de contingências de onde elas emergiram; o que não que dizer, entretanto, que estas formas de racionalidade sejam irracionais; quer dizer apenas que elas repousam sobre um solo de práticas humanas e da história humana, e porque estas coisas foram feitas, elas podem a condição que nós compreendamos como elas foram feitas, serem desfeitas (...) Não admito a identificação entre razão com o conjunto de formas de racionalidade que puderam, em certo momento, em nossa época e ainda mais recentemente, ser dominantes em tipos de saberes, formas de técnicas, modalidades de governo e de dominação, domínios nos quais se produzem as principais aplicações da racionalidade. Para mim, nenhuma forma dada de racionalidade é a razão. (FOUCAULT, 2001b, p.1268/1266)

A colocação de Foucault é clara e, ao mesmo tempo, desconcertante: “*Não admito a identificação entre razão com o conjunto de formas de racionalidade (...) Para mim, nenhuma forma dada de racionalidade é a razão.*” Desconcertante, pois ao negar qualquer identificação da razão com suas formas históricas determinadas, Foucault parece interditar qualquer conceito positivo de razão, insistindo em uma dialética negativa entre indeterminação e determinação. A partir daí, está aberto a via para o divórcio com a exigência de recuperação da imagem progressista da razão a partir da pluralização de formas de racionalidade históricas. O que, obviamente, não se dá sem problemas uma vez que a partir de então Foucault terá que lidar com a objeção da ausência de um juízo e de critérios de julgamento, o que o levaria perigosamente para perto de um relativismo absoluto. Contudo, sobre isso, cabe a ressalva: afinal, por que a arqueologia – *enquanto prática filosófica* - deveria comprometer-se com as exigências do juízo epistemológico, se a norma de tal juízo é instaurada por um discurso exterior à filosofia? Como Foucault sempre insistiu, a filosofia não deve justificar o já conhecido, mas sim criar condições de pensá-lo criticamente: “(...) a filosofia não tem de compartilhar o verdadeiro e o falso no domínio da ciência. Ela tem de exercer perpetuamente sua crítica ao que é logro, engano e ilusão, e é nisso que ela joga o jogo dialético da sua própria verdade” (FOUCAULT, 2010, p.321).

Definitivamente, a arqueologia não é uma epistemologia.

7. Referências

- BACHELARD, G *La philosophie du non*, Paris, PUF, 1975
_____. *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1989
- BRAUSTEIN, J-F. *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le style français en épistémologie*, in *Les Philosophes et la Science*, Paris, Gallimard, 2002.
- CANGUILHEM, G. *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et l' a vie*, Paris, Vrin, 1994.
_____. *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF 1966
_____. *Formation du concept de reflexe, aux XVII e XVIII siècles*. Paris, Vrin, 1994
- DAVIDSON, A. *The emergence of sexuality: Historical epistemology and the formation of concepts*. Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- DEWS, P. *Foucault and the French Tradition of Historical Epistemology*, in. *The limits of disenchantment*, New York, Verso, 1995.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 2007
_____. *Arqueologia do saber*, Rio de Janeiro, Forense universitária, 2010A
_____. *Dits et écrits, vol. I*, Paris, Gallimard, 2001A;
_____. *Dits et écrits, vol. II*, Paris, Gallimard, 2001B
_____. *O governo de si e dos outros*, São Paulo, Martins Fontes, 2010
- GRANGER, G.G. *Formes opérations objets*, Paris, Mathesis/Vrin, 1994.
- HACKING, I. *Historical Ontology*, Cambridge, Havard University Press, 2002.
- KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.
- LEBRUN, G. *Sobre a ideia de epistemologia*, in. *A filosofia e sua história*, São Paulo, Cosacnaif, 2006
- LECOURT, D. *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris, François Maspero, 1972
_____. *L'Épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Paris, Vrin, 2002.
- MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*, São Paulo, Jorge Zahar, 2006
- PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept*, Paris, publications de la Sorbonne, 2012.
- PATY, M. *Introdução a três textos de Einstein sobre a geometria, a teoria física e a experiência*. In *Scientiae Studia*, v.3, n.4, 641-661, São Paulo, 2005
- PRADO JR, B. *Erro, ilusão e loucura*, São Paulo, edt. 34, 2004.