

# Uma heterotopia da história

Espaço e tempo em *As palavras e as coisas* de Michel Foucault

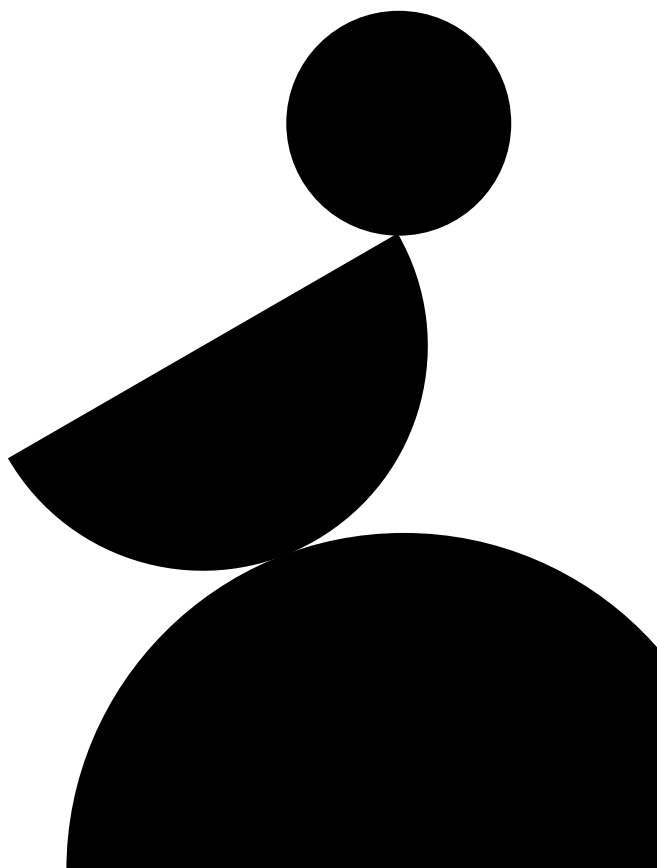
Débora Bráulio Santos



# Uma heterotopia da história

Espaço e tempo em *As palavras e as coisas* de Michel Foucault

Débora Bráulio Santos



## **UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

## **FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

## **PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Coordenador: Helton Machado Adverse

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

## **EDITORA PPGFIL-UFMG**

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistentes editoriais: Anna L. Coli e Henrique B. Barreto

## **CONSELHO EDITORIAL**

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

## **CONSELHO CIENTÍFICO**

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)

Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)

Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)  
Jacques Poulain (Université Paris VIII)  
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)  
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)  
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)  
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)  
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)  
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)  
Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

XXXXXX

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

## Ficha catalográfica

S237h

Santos, Débora Bráulio.

Uma heterotopia de história [recurso eletrônico] : espaço e tempo em As palavras e as coisas de Michel Foucault / Débora Bráulio Santos - Belo Horizonte: Editora PPGFIL, 2025.

1 recurso online (364.): pdf

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-01-23753-4

DOI: 10.5281/zenodo.14198485

1. Filosofia francesa – Séc. XX. 2. História. 3. Epistemologia. 4. Antropologia filosófica. 5. Foucault, Michel, 1926-1984. Palavra e as coisas. I. Título.

CDD: 194.9

CDU: 1(44)

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGFIL-UFMG, 2025

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em:

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

*À minha criança que, encantada com os filmes de Indiana Jones, muito cedo escolheu o que queria ser quando crescesse: arqueóloga. À nova criança que hoje cresce em mim.*

# Agradecimentos

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG, pela oportunidade de desenvolver esta pesquisa, e ao CNPq pela bolsa concedida, que viabilizou sua execução. Ao Prof. Ivan Domingues, pela orientação e acompanhamento cuidadoso, pelo respeito à liberdade de pensamento, pela paciência e generosidade intelectual.

Aos professores Eduardo Soares, do Depto. de Filosofia da UFMG, e César Candiotto, da PUC-PR, pelo diálogo direto e indireto, ao longo de minha formação e durante a banca de defesa da dissertação que deu origem a este livro. Ao Prof. Marco Antônio Alves, da Faculdade de Direito da UFMG, pela interlocução e pelos ensinamentos sobre o pensamento de Michel Foucault.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e aos membros do Grupo Crítica e Dialética, pela convivência, trocas intelectuais e compartilhamento de experiências. Aos amigos que fiz em meu primeiro curso de graduação em Comunicação Social na UFMG, nas experiências de trabalho na Oi Kabum! BH e em outros projetos culturais e artísticos, que sempre foram interlocutores, parceiros intelectuais e de militância. Aos camaradas da Capoeira Angola, pelos momentos de descontração, vadiagem, pelo movimento do corpo que liberta a mente e me ajuda a resistir com leveza.

À minha família, pelo suporte ao longo de todo o caminho que me trouxe até aqui, pelo respeito às minhas escolhas e compreensão das limitações que elas trazem. À minha mãe, por ter sido exemplo de coragem, autonomia e disciplina, que me dão a confiança para perseguir meus objetivos. À minha irmã, pelo companheirismo e



partilha das dores e delícias de termos nascido no mesmo espaço-tempo. Ao meu irmão, por ser, de longe, a certeza do apoio em momentos de necessidade e, de perto, o único na família com quem compartilho a escolha e a paixão pelas Ciências Humanas. À minha Tia Nilda, segunda mãe, exemplo de doçura e bondade, pela eterna paciência, as deliciosas comidas e a dedicação de toda uma vida. Ao meu pai, que foi sempre colo, amor, proteção e aconchego, por ter me legado, sem saber, a vocação humanística que ele mesmo não pôde seguir, a ousadia de criar sua filosofia própria e o amor pelas letras, expresso em suas “palavras cruzadas”.

*“Talvez me enganem a velhice e o temor, mas suspeito que a espécie humana – a única – está por extinguir-se e que a Biblioteca perdurará: iluminada, solitária, infinita, perfeitamente imóvel, armada de volumes preciosos, inútil, incorruptível, secreta. Acabo de escrever infinita. Não interpolei esse adjetivo por costume retórico; digo que não é ilógico pensar que o mundo é infinito. Aqueles que o julgam limitado postulam que em lugares remotos os corredores e escadas e hexágonos podem inconcebivelmente cessar – o que é absurdo. Aqueles que o imaginam sem limites esquecem que os abrange o número possível de livros. Atrevo-me a insinuar esta solução do antigo problema: A Biblioteca é ilimitada e periódica. Se um eterno viajante a atravessasse em qualquer direção, comprovaria ao fim dos séculos que os mesmos volumes se repetem na mesma desordem (que, reiterada, seria uma ordem: a Ordem). Minha solidão alegra-se com essa elegante esperança.”*

Jorge Luís Borges, *A Biblioteca de Babel*

*“Escrever’ existe por si mesmo? Não. É apenas o reflexo de uma coisa que pergunta. Eu trabalho com o inesperado. Escrevo como escrevo sem saber como e por quê – é por fatalidade de voz. O meu timbre sou eu. Escrever é uma indagação. [...] O resultado fatal de eu viver é o ato de escrever.”*

Clarice Lispector, *Um sopro de vida*



# Prefácio

Fui orientador de Débora Santos em sua dissertação de mestrado no PPG em Filosofia da UFMG, concluída em 2020, à qual ela deu o sugestivo título de *Uma heterotopia da história: espaço e tempo em As palavras e as coisas de Michel Foucault*, por sinal o mesmo da obra que ora vem a lume.

Como orientador, e agora de seu doutorado, conhecendo suas qualidades intelectuais de perto, vejo na estudiosa do pensamento e da obra de Foucault que ela tanto admira uma das maiores vocações filosóficas de sua geração. E foi, pois, com alegria que aceitei o convite e, com ele, a tarefa de endossar junto ao público brasileiro mais amplo versado em filosofia a publicação de seu primeiro livro, que será seguido de outros, certamente, pois Débora pensa claro e escreve bem.

A presente publicação é consagrada ao Foucault “epistêmico”, digamos assim, ou seja, o Foucault da fase arqueológica, tendo no “combo” das publicações do período a tese doutoral, consagrada à *História da loucura*, mais as três obras que se lhe seguiram, o *Nascimento da Clínica*, *As palavras e as coisas* e a *Arqueologia do saber* – sem contar os artigos, as conferências e as entrevistas, considerados por ela atentamente, com o cuidado de não perder o fio da meada.

Ora, o fio é justamente a noção de *heterotopia*, um neologismo não digo criado por Foucault, mas já em circulação, ainda que não massiva ou profusamente, em medicina, em geografia e em arquitetura, ao combinar os vocábulos gregos *heteros* = outro e *topos* = lugar. O termo, ainda não dicionarizado no *Vocabulário Técnico e Crítico*, de Lalande, nem no *Le Petit Robert*, fez sua aparição fulgurante

logo no início de *As palavras e as coisas* (PC), no famoso Prefácio, ao longo do qual, a uma certa altura, Foucault fala das classificações bizarras de Jorge Luis Borges, em alusão a uma certa enciclopédia chinesa. Contudo, melhor do que em PC, o filósofo francês vai desenvolver o conceito em uma conferência que ele proferiu um ano depois no *Cercle d'Études Architecturales*, publicada em 1984 na revista *Architecture, Mouvement, Continuité* em 1984, mais tarde reunida em *Dits et écrits*, e cuja tradução para o português, feita por Salma Muchail, foi publicada em 2013 pela N-1 Edições, em livro intitulado *O corpo utópico, as heterotopias*, com prefácio de Daniel Defert. Já a tradução para o inglês foi publicada em 1986 pela revista *Diacritics*, da Cornell University. Sumarizando, tanto no Prefácio de PC quanto na conferência e na emissão radiofônica que a antecedeu, Foucault estabelece o liame entre as heterotopias, as utopias e as ucronias, numa tentativa de desestabilizar as tópicas e as topologias tradicionais, topologias da estrutura, enfim, como no estruturalismo, mostrando o filósofo o quanto elas têm ou encerram de arbitrário e de artificial.

Especificamente, conforme o Foucault, toda a taxionomia e toda a topologia encerram pontos de partida arbitrários, cuja escolha fica na conta do estudioso e, portanto, têm sempre algo de subjetivo. O seu esforço em PC vai consistir em mostrar que outras taxionomias ou outras topologias são possíveis ao se pensar na história das ciências humanas e sociais, para o que o filósofo propõe abandonar o *mainstream* da epistemologia e da filosofia da ciência tradicionais, cujo percurso vai da física à biologia como ciências nobres, no mesmo passo em que deixa as ciências humanas e sociais na situação nada confortável de falsas ciências e primas pobres. No entanto, ao fazer a reversão da perspectiva, deixando as taxionomias tradicionais de

ponta-cabeça, Foucault não vai entronizar as ciências humanas e sociais, enobrecendo-as e nobelizando os seus heróis-fundadores, como Weber e Durkheim. Nem muito menos vai tirar do *podium* a física e a biologia, mas simplesmente mostrar que outra reconstrução da história das ciências é possível e talvez mais fértil que as abordagens tradicionais. Tudo isso é levado a cabo com toda a independência intelectual e toda a distância crítica, não poupando suas análises desestabilizadoras nem a sociologia e a crítica literária, vistas como pseudociências, nem a própria filosofia da consciência e a antropologia filosófica, vistas como logomaquia metafísica e falsa disciplina. Vale dizer, como filosofia desnaturada ou mercadoria falsa (sofística) e disciplina sem objeto, a começar pela natureza humana ou o *anthropos* de todas as épocas, desestabilizados pelo tema da morte do homem e do fim de uma época, já anunciado ao longo do percurso da filosofia e das ciências humanas e sociais no curso dos séculos XIX-XX.

Tudo isso o leitor fará farta colheita ao percorrer os três capítulos do livro, a saber: I – O espaço: Uma heterotopia da história das ideias; II – O tempo: uma arqueologia da arqueologia; III – *As palavras e as coisas*: uma arqueologia da filosofia. Trata-se do esforço analítico de pensar a heterotopia como ferramenta da arqueologia e pensar junto com a filosofia e a ciência, reunidas na categoria de episteme, tão cara Foucault, as heterotopias espaciais e temporais. O mote é a ideia de “disposição da episteme”, com a ideia de *mise-en-ordre* ao centro, conforme deixa claro o título escolhido para a edição inglesa (*The order of things*), levando o estudioso a figurar a ordem da sucessão no tempo, ordem do discurso, enfim, como reverso e símile da ordem da simultaneidade no espaço – tudo isso tendo lugar num espaço de trabalho (*tableau d'opération*, lembra Débora citando

Foucault) e cujo resultado será a espacialização da ordem temporal, com as diacronias dando passagem às sincronias, e vice-versa.

A pergunta que caberia ser feita ao chegar aonde chegamos, com as heterotopias revelando sua serventia e fertilidade como ferramenta analítica, é se haveria, afinal, outros termos ou vocábulos do jargão técnico da filosofia que poderiam desempenhar o mesmo papel desestabilizador e gerar resultados parecidos. Poderíamos dizer em resposta sim e especificar que seriam duas as candidatas: numa primeira vertente, a *heterotopologia*, mencionada por Foucault na referida conferência depois publicada (*Dits et écrits II*, Gallimard, 2001, p. 1575), rigorosamente o sinônimo de heterotopia, podendo tomarmos um termo pelo outro; numa segunda vertente, a *pluritopia*, empregada por Walter D. Mignolo, com potencialidades parecidas e muito festejada no âmbito dos estudos decoloniais.

Contudo, o certo é que Foucault preferiu *heterotopia*, usada no plural ou no singular, com direito ao assombro do bizarro no Prefácio de PC, ao aludir à enciclopédia chinesa de Borges, e cuja sistematização como ferramenta analítica só será consumada um ano depois na conferência – e, no entanto, esquecida por uns bons 20 anos, quando veio a lume –, dando lugar aos sete quesitos ou princípios que o filósofo estabelece e mapeia ao aprofundar as análises das heterotopias espaciais da arquitetura, ou seja:

[i] *heterotopias de crise*, que têm lugar fora das rotinas e dos espaços cotidianos, marcando épocas, datas e situações especiais, como num internato, numa caserna, num jubileu (ex. meu) ou num motel e nas viagens de lua-de-mel;

[ii] *heterotopias de desvio*, não muito distantes da primeira modalidade, como nas instituições sociais onde colocamos indivíduos cujo comportamento está fora da norma ou do padrão nas mais

diferentes situações no início, no meio e no fim da vida (hospitais psiquiátricos, prisões, casas de repouso, aos quais Foucault acrescenta os cemitérios, antes localizados no centro das cidades e ao lado das igrejas: “campo santo”; hoje, nas periferias e longe dos olhares);

[iii] *heterotopias de justaposição*, ao articular vários espaços diferentes, como no teatro ou no cinema (segundo Foucault, ao combinar p. ex. o palco e a tela com o retângulo reservado à plateia), havendo ainda os jardins ou os parques desde o mundo antigo e mesmo as estufas modernas (ex. meu), organizados como um microcosmo como símile ou réplica do macrocosmo, com plantas e objetos de todo o mundo, em meio a exotismos e tudo o mais (afirmação minha);

[iv] *heterotopias de tempo*, nomeadas por Foucault como *heterocronias*, cujos exemplos são os cemitérios, associados aos ritos de enterros e cultos dos mortos, situações em que a heterocronia vem associada à “perda da vida” e ao fim das coisas: paralelamente, há as heterotopias que marcam a volta do tempo e suas interseções, com direito a acumulações e empilhamentos, como nos museus e nas bibliotecas, que encerram em um só lugar objetos de todos os tempos, estilos e proveniências, levando à ruptura da linearidade temporal, como se o passado continuasse em outra ordem temporal e chegasse até nós no presente;

[v] *heterotopias de ritual ou purificação*, como as pias batismais das igrejas católicas (ex. meu) ou em um *hammam* dos muçulmanos e nas saunas dos escandinavos;

[vi] *heterotopias de ilusão*, como nas utopias, poderíamos dizer, mas não é o caso de Foucault, que fala de exclusões, *heterotopias de exclusão*, enfim, citando como exemplos, por um lado, os motéis norte-americanos, já catalogados nas heterotopias de crise, e, por



outro, os casarões das fazendas brasileiras, com seu dentro e seu fora, as dependências da família ficando fora do alcance do vulgo ou do visitante, e vice-versa;

[vii] *heterotopias* de *compensação*, a exemplo das colônias nas Américas como réplicas e extensões da Europa ou como nas reduções dos jesuítas no Paraguai, que criaram um espaço real e ao mesmo tempo diferente (espaço-outro na terminologia foucaultiana) da casa-grande, da cidade colonial e da metrópole.

Finalizando, Foucault dirá que as colônias e os bordeis são os tipos extremos das utopias. Contudo, se há um exemplo emblemático da heterotopia não resta a menor dúvida que o melhor de todos é o barco ou o navio. Conforme suas palavras:

(...) o barco é um pedaço flutuante de espaço, um lugar sem lugar, com vida própria, fechado sobre si e entregue, ao mesmo tempo, ao infinito do mar. De porto em porto, de borda em borda [*bordée* = borda, margem, encosta, zig-zag], de bordel em bordel, vai até as colônias buscar o que elas guardam de mais precioso em seus jardins [quintais]. Vocês compreenderão por que o barco foi para a nossa civilização, desde o século XVI até nossos dias, simultaneamente, não só o maior instrumento de desenvolvimento econômico (ao qual não me refiro aqui), mas a maior reserva de imaginação. O navio é a heterotopia por excelência. Nas civilizações sem barcos os sonhos definham, a espionagem substitui a aventura, e a polícia, os corsários (Foucault, M., *op. cit.*, p. 1581).

Todos esses tópicos são desenvolvidos com competência e brilho ao longo do livro pela autora. A hipótese, depois firmada como tese, é que a arqueologia e, por extensão, PC, nos fornece aquilo que

seria a “heterotopia” da história das ideias e, por extensão, da história da filosofia e das ciências humanas e sociais. Porém, o ponto de entrada e de saída de uma tal heterotopia, qual o navio com que ele encerrou a emissão radiofônica e a conferência no Centro de Arquitetura de Paris, é o discurso, o qual não é abordado naquela oportunidade, mas em PC e mais ainda na *Arqueologia do saber*, onde vamos encontrar uma profusão de heterotopias espaciais e temporais, levando à espacialização do tempo e da história.

Sobre o belo trabalho de Débora que ora vem a público, o único reparo que eu faria ao tocar nestes tópicos, mas de somenos importância, é que, rigorosamente, o título completo do capítulo III não deveria ser *As palavras e as coisas: uma arqueologia da filosofia*. Mas arqueologia das ciências humanas, como está no subtítulo de PC, ou mesmo arqueologia do saber, na obra publicada anos depois (AS).

De fato, tal como eu vejo, a expressão “arqueologia da filosofia” não poderia ser reservada nem mesmo ao *opus postumum*, *O discurso filosófico*, que só veio a lume depois de ela ter defendido a dissertação, agora livro, e ainda hoje, desde a publicação do *Discours* em 2023, bastante celebrado pelos foucaultianos. De resto, uma obra que não registra a palavra heterotopia uma única vez (ver *Index* de termos), dedica todo um capítulo à história da filosofia (cap. X) e nada fala de episteme ou das epistemes, ficando em seu lugar, com uma periodização diferente, o arquivo e o discurso. E mais: uma obra pronta para a publicação e ainda assim jamais publicada pelo filósofo, o que por si dá muito o que pensar, mas que os editores de Foucault preferiram ignorar o *factum* maior, sem perguntar por que Foucault teria desistido, e a publicaram. Ao que parece, esquecendo-se de que a arqueologia da filosofia já estava concluída em PC, junto com as ciências humanas e outras formas de saber, e vendo no *Discours*,

acertadamente, algo como o “commutateur” e o elo *manquant* entre PC e AS (Foucault, *Le discours philosophique*, 2023, p. 290).

Deixo agora vocês, ao terminar estas últimas linhas, na companhia de Débora Santos e do livro.

Ivan Domingues

# Lista de abreviaturas

DE1 - *Dits et écrits* I (Foucault, 1994)

DE2 - *Dits et écrits* II (Foucault, 1994)

DE3 - *Dits et écrits* III (Foucault, 1994)

DE4 - *Dits et écrits* IV (Foucault, 1994)

HL - *História da loucura na Idade Clássica* (Foucault, 1978)

NC - *O Nascimento da clínica* (Foucault, 2001)

PC - *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*  
(Foucault, 2007)

AS - *A arqueologia do saber* (Foucault, 2008)



# Sumário

<b>Apresentação</b>	<b>24</b>
<b>1. O espaço: uma heterotopia da história das ideias</b>	<b>39</b>
1.1. Borges e a linguagem: a arbitrariedade da ordem	39
1.2. Foucault e a arqueologia: assassinato da história e morte do homem	45
1.3. O espaço da ordem: heterotopia	77
<b>2. O tempo: uma arqueologia da arqueologia</b>	<b>111</b>
2.1. Introdução	111
2.2. Bloch e Febvre: vestígios do procedimento arqueológico	115
2.3. História comparativa, crítica da origem e a relação entre palavras e coisas	152
2.4. O ofício do historiador-arqueólogo, leitor de monumentos	173
2.5. Braudel, as ciências humanas e a longa duração	192
<b>3. <i>As palavras e as coisas</i>: uma arqueologia da filosofia</b>	<b>219</b>
3.1. <i>Las meninas</i> : um monumento clássico	219

3.2. A <i>epistémê</i> do Renascimento: vestígio da união entre as palavras e as coisas	227
3.3. Dom Quixote: vestígio de uma ruptura	243
3.4. A <i>epistémê</i> clássica e a invisibilidade da representação	250
3.5. As palavras, os seres, as trocas: a ausência do homem	264
3.6. A transição para a <i>epistémê</i> moderna: indício de uma ruptura	280
3.7. O nascimento do homem: um achado arqueológico	295
3.8. A morte do homem: previsão ou assassinato?	307
3.9. O caminho das ciências humanas rumo ao Outro do homem	327
<b>Conclusão</b>	<b>341</b>
<b>Referências bibliográficas</b>	<b>361</b>
Fontes primárias	361
Fontes secundárias	362





# Apresentação

Este livro se dedica a uma leitura imanente da obra *As palavras e as coisas*<sup>1</sup>, com vistas a esclarecer a famosa tese da “morte do homem”, que se tornou uma marca do pensamento foucaultiano, embora nos pareça ainda pouco explorada em todas as suas nuances, sobretudo na forma como ela se constrói ao longo da trajetória argumentativa de PC. Tal trajetória tem, a nosso ver, o potencial de esclarecer diversos aspectos ainda polêmicos ou pouco explorados na obra do autor, como sua relação com o estruturalismo, o caráter político do projeto arqueológico de investigação das condições de possibilidade dos discursos, além do modo como se pensa a transição da fase arqueológica para a genealógica.

Algumas inquietações moveram esta pesquisa. A primeira delas se referia ao fato de a obra em questão ocupar um lugar ambíguo e aparentemente secundário no contexto dos estudos foucaultianos, mais voltados para as ditas fases genealógica e ética do pensamento do autor<sup>2</sup>. Notamos que, de modo geral, a leitura da fase arqueológica

---

<sup>1</sup> As referências à obra serão feitas pela abreviação PC.

<sup>2</sup> O pensamento de Foucault é consensualmente dividido em três fases, definidas por mudanças nos objetos investigados, conceitos e métodos empregados. Um bom resumo desta trajetória é apresentado por Salma Muchail (Muchail, 2004, pp. 9-20). Ernani Chaves, ao prefaciar livro de Tiago Ribas dedicado a evidenciar o caráter político da arqueologia, explica o “lugar secundário e de desconhecimento por parte das novas gerações de estudiosos de Foucault no Brasil” ocupado pelos trabalhos da década de 60. Ele se ligaria, por um lado, ao fato de a obra do autor receber constantes atualizações com a publicação de textos inéditos, que atraem a atenção dos estudiosos; por outro, à ideia de que o tema da política só teria surgido com a tematização explícita do poder. “A recepção internacional de Foucault após 1994 passou a valorizar os cursos do *Collège de France* [...]. No Brasil, não foi diferente.

parecia atravessada pela ideia de uma “falha” ou lacuna que teria levado à inflexão para a genealogia e que se ligaria à opção por analisar os discursos de forma autônoma, apartados de suas relações com as práticas não-discursivas<sup>3</sup>. Esta “falha” residiria sobretudo em PC, já que

---

Grosso modo, dois grandes blocos de questões passaram a interessar os intérpretes: [...] as questões relativas à biopolítica; [...] o tema do cuidado de si e de suas implicações éticas e políticas. [...] esses dois blocos produziram um efeito comum, que reiterava que o engajamento político de Foucault e a formulação de sua concepção de poder colocavam o tema da política como tendo surgido apenas a partir da publicação de *Vigiar e Punir*. Com isso, deixava-se de lado qualquer consideração dos textos anteriores, uma vez que eles pareciam não tratar de política” (Ribas, 2017, pp. 11-12). No contexto francês, Sabot, em obra dedicada à PC, faz o seguinte diagnóstico: “o conjunto de debates e polêmicas que, em torno da questão do estruturalismo, acompanharam a publicação de PC, levaram à [...] um duplo efeito de desconhecimento. Sem dúvida contribuíram para que ela fosse lançada ao esquecimento [...]. Não podemos deixar de ficar espantados com a estratégia de evasão caracterizada da qual PC foi objeto, não apenas da parte do próprio Foucault [...], mas também no conjunto de trabalhos universitários dedicados a esta obra: tudo se passa como se a ‘arqueologia das ciências humanas’ representasse uma ‘falha’, uma infeliz excrescência no seio de trabalho de Foucault, que as perspectivas abertas pelos textos anteriores (sobre a loucura ou a doença) e posteriores (sobre o poder, a sexualidade, o eu) teriam permitido corrigir, até mesmo apagar. Este desconhecimento [...] se traduz pelo fato de não existir hoje, em língua francesa, nenhum estudo de conjunto deste livro que, no entanto, representa uma etapa maior na obra de Foucault” (Sabot, 2006, pp. 2-3. As citações de Sabot são traduções minhas). No contexto americano, embora há mais tempo atrás (1989), Gutting observa o mesmo, ao dizer que a grande maioria dos estudos sobre Foucault se voltavam para a interconexão entre poder e saber, foco do autor nos anos 1970, e que se anunciavam futuros estudos com foco na direção ética de seu trabalho dos anos 1980. Já os escritos da década de 1960 “foram relativamente negligenciados nas discussões recentes, mas [...] são importantes o suficiente para justificar uma análise muito mais profunda do que as que já receberam. Ademais, [...] são cruciais para uma adequada compreensão do desenvolvimento posterior de Foucault [...] a abordagem arqueológica da história do pensamento permanece elemento chave no método genealógico posterior” (Gutting, 1989, p. X. As citações de Gutting são traduções minhas).

<sup>3</sup> Esta ideia se deve sobretudo a Dreyfus e Rabinow, que afirmam que a arqueologia “fracassou” devido à “ilusão do discurso autônomo” (Dreyfus e Rabinow, 1995, p. X). “O projeto da arqueologia fracassa por duas razões. Em primeiro lugar, o poder causal

é nesta obra que Foucault estuda os isomorfismos entre os discursos que vieram a permitir a constituição de nossas modernas ciências humanas, sem relacioná-los a instituições e práticas sociais, políticas, econômicas ou culturais, como havia feito em relação à medicina em *Nascimento da clínica*, ou à psicologia e à psiquiatria na *História da loucura*<sup>4</sup>, esta última, obra da fase arqueológica que, embora tenha recebido muito menos atenção do que PC à época de sua publicação, foi ressignificada dentro do contexto genealógico, ganhando renovada atenção da parte dos estudiosos<sup>5</sup>. PC, ao contrário, após a forte polêmica gerada por sua publicação em 1966, foi recebida como uma obra estruturalista e formalista, acusada pelos críticos de ser apolítica ou conservadora, de assassinar a história e a liberdade humana.

Estas críticas, ligadas ao fato de o estruturalismo privilegiar a sincronia em detrimento da diacronia e recusar explicitamente a

---

atribuído às regras que governam os sistemas discursivos é ininteligível e torna incompreensível o tipo de influência que as instituições sociais têm [...]. Em segundo lugar, na medida em que considera a arqueologia como um fim em si mesmo, ele exclui a possibilidade de apresentar suas análises críticas em relação às suas preocupações sociais” (*Ibid*, p. XXI).

<sup>4</sup> As obras serão designadas pelas abreviações NC (*Nascimento da clínica*) e HL (*História da loucura*).

<sup>5</sup> Chaves explica o ponto: “os ventos que sopraram a partir de maio de 68 passaram a dar importância às questões tematizadas na *História da loucura*. Daí, certamente, de rever e atualizar as teses de seu primeiro grande livro no curso de 1973-1974, ‘O poder psiquiátrico’. Ali [...] Foucault se referia a esse curso como se ele fosse o ‘segundo volume’ da *História da loucura*. Ao mesmo tempo, apontava alguns graves problemas do livro, que poderiam ser resolvidos a partir de outra concepção de poder [...]. Com isso, Foucault como que introduzia, a partir de sua autocrítica [...], a *História da loucura* no período dito genealógico. De certa forma, o caminho que Foucault indicava para nós não era apenas reconfortador, mas também legitimava o uso que poderíamos fazer da *História da loucura* nos embates políticos que sucederam à chamada ‘abertura política’ no Brasil a partir de 1979” (Ribas, 2017, p. 12).

perspectiva histórica dominante à época<sup>6</sup>, de fato nos intrigaram. Seja porque reconhecíamos na obra um caráter essencialmente histórico, ao pensar a constituição e as transformações das formações discursivas ao longo do tempo e o aparecimento dos enunciados em sua relação com outros da mesma época, reconstituindo o funcionamento de configurações epistemológicas epocais, sem referi-las a um padrão de racionalidade extrínseco e anacrônico; seja porque reconhecíamos na obra também um forte caráter político, ao denunciar a naturalização de formas do pensamento que superestimavam os poderes da razão humana e desconsideravam suas limitações, em um tom polêmico e ousado que nos parecia quase um gesto militante, de luta pela transformação destas formas do pensável; seja ainda porque, apesar de tudo, nos parecia necessário compreender de que modo, estando ao mesmo tempo próximo e distante do estruturalismo, Foucault poderia mostrar que não conduzimos a história conscientemente sem que isso tivesse como consequência necessária a interdição da possibilidade de a transformarmos ativamente.

As críticas foram enfrentadas pelo autor em textos e entrevistas do período, os quais resultaram na publicação da *Arqueologia do Saber*<sup>7</sup>, obra dedicada a uma sistematização do método até então utilizado, mas também à explicitação de seu caráter histórico e político. Ela também costuma ser vista como uma tentativa de corrigir problemas dos projetos anteriores, bem como etapa de transição para a genealogia, na medida em que introduz a noção de *prática discursiva*

---

<sup>6</sup> Referimo-nos ao anti-historicismo de Lévi-Strauss e ao fato de o “pai do estruturalismo” ter pensado as estruturas como atemporais, colocando a história sob jugo da etnologia, como veremos no segundo capítulo.

<sup>7</sup> A obra será doravante referida pela abreviação AS.

(ou seja, do próprio discurso como uma prática), o que seria o caminho de “retorno” à integração entre o discursivo e o não-discursivo<sup>8</sup>.

Embora muitos estudiosos de Foucault reconheçam a importância do método arqueológico para o desenvolvimento posterior de seu pensamento, identificando pontos de continuidade ou afinidades entre arqueologia e genealogia<sup>9</sup>, parece-nos que a ideia de que a segunda nasce da necessidade de se corrigir falhas ou lacunas

---

<sup>8</sup>Tal visão é encontrada em Sabot, para quem “a arqueologia encontraria, de fato, os limites de sua metodologia que visa [...] uma análise transcendental dos discursos e do saber, reportando-os às condições de possibilidade ‘irredutíveis ao jogo das práticas sociais, e rigorosamente autônomas’. A noção de ‘prática discursiva’ introduzida na *Arqueologia do saber* aparece então como o resultado de um percurso da reflexão foucaultiana rumo a uma necessária articulação entre a dimensão discursiva da prática e o conjunto das outras práticas não-discursivas. É este mesmo percurso intelectual que em seguida conduzirá Foucault a deslocar a análise do plano do saber ao plano do poder, ou antes a reconduzir a análise do saber sobre o plano de uma análise do poder” (Sabot, 2006, p. 85).

<sup>9</sup>Vera Portocarrero, César Candiottto e Inês Araújo, por exemplo, falam em um método arqueogenealógico. A primeira o apresenta como “uma forma de crítica conduzida historicamente por meio da pesquisa dos acontecimentos que nos levaram a nos constituirmos e nos reconhecermos como sujeitos; ou melhor, de uma arqueogenealogia – uma vez que é arqueológica quanto ao método e genealógica quanto aos objetivos” (Portocarrero, 2017, p. 109). Candiottto fala de características comuns entre PC, as “descrições arqueológicas da loucura e da doença” e os “estudos arqueogenealógicos da penalidade e da sexualidade” (Candiottto, 2017, p. 174), além de afirmar explicitamente que a arqueologia “certamente não se restringe aos livros e escritos dessa década, assim como a genealogia não teria sido introduzida a partir dos anos 1970, após o suposto fracasso da arqueologia” (*Ibid*, p. 169). Araújo também se posiciona contra tal perspectiva: “Entendemos, ao contrário da maioria dos estudiosos de Foucault, que o procedimento genealógico não substituiu a descrição arqueológica, isto é, não dispensou o uso dela, porque o tema do poder já estava presente na descrição arqueológica dos discursos. O procedimento arqueológico continua apropriado para circunscrever as práticas discursivas, enquanto o genealogista relaciona-as às demais práticas. Dentre os estudiosos que consideram haver duas fases distintas na obra de Foucault, estão Habermas [...]; Éribon [...]; Merquior [...]; R. Machado [...]. Consideramos Foucault um arqueogenealogista, isto é, nele a função do arqueólogo não desaparece” (Araújo, 2004, pp. 40-41).

da primeira, representando assim um “progresso” ou “avanço” em relação a ela, permanece ainda forte, estando PC no centro desta querela. Trata-se de uma obra densa, marcada por inúmeras teses fortes e por vezes obscuras, que extrapolam a célebre tese final da “morte do homem”, ao mesmo tempo em que são necessárias para sua ampla compreensão. A intensidade das polêmicas que cercaram a obra e a importância dos textos e declarações de Foucault dedicados a enfrentá-las (incluindo uma obra publicada, a AS) nos parecem estar em desequilíbrio com a atenção que lhe é dedicada e com a escassez de trabalhos que a tomam como objeto.

Com vistas a preparar o terreno para esta leitura imanente, faremos, no primeiro capítulo, uma análise do Prefácio, no qual Foucault oferece algumas chaves de leitura da obra, define o horizonte dos problemas que ela trata, além de anunciar as principais teses e os conceitos axiais que a orientam. Tal Prefácio inicia afirmando que PC nasceu do riso provocado por um texto de Jorge Luis Borges, no qual o escritor argentino cita uma enciclopédia chinesa e sua heterodoxa classificação dos animais, perturbando “todas as familiaridades do pensamento” e apontando para seus limites, o que leva à pergunta acerca do que seria impossível pensar. Nossa hipótese é de que estes efeitos atribuídos por Foucault ao texto de Borges concentram o cerne da empreitada de PC, sendo uma forma de apresentar aquilo que a obra intenciona fazer em relação à história das ideias. Por isso, investigaremos as relações entre os temas da linguagem, do conhecimento e da ordem, que nos parecem centrais e que remetem, todos eles, ao problema do *espaço* e à noção de *heterotopia*. Mencionada apenas no Prefácio, em alusão à Borges, tal noção aponta para a ideia de que nossas experiências da linguagem e do conhecimento se baseiam no ordenamento de elementos sobre um

espaço comum, o qual permanece implícito ou inconsciente até que seja desestabilizado em seus alicerces. Mais do que criar outras ordens, trata-se de retirar as bases sobre as quais repousa a ordem já familiar e naturalizada em nossos espaços (físicos ou cognitivos/epistemológicos). Isto não deixa de ser feito através da criação de uma nova ordem (como a da enciclopédia chinesa), mas não apenas para se opor ou subverter a ordem hegemônica (como as utopias), e sim para criar com ela uma relação que evidencia seu próprio absurdo e, assim, retirar seu caráter natural, espontâneo, revelando-a como arbitrária, contingente e transformável – é o que parecem fazer as heterotopias.

Neste sentido, propomo-nos a investigar a possibilidade de considerar PC como uma heterotopia da história das ideias, ao explicitar aquilo que sustenta o ordenamento (de caráter espacial) dos objetos do saber nas configurações epistemológicas epocais que são as *epistémês*, e fazê-lo de forma que, ao mesmo tempo, desloca e desestabiliza tal ordenamento, desnaturalizando-o diante de uma outra ordem possível para se narrar a história das ideias. Esta outra ordem, assentada sobre a descontinuidade e a historicidade do sujeito, pode parecer absurda e arbitrária diante da ordem hegemônica, baseada na continuidade histórica, na ideia de progresso e de universalidade do sujeito, o que ajuda a entender a forma como PC foi recebida por seus críticos. Nossa aposta, porém, é de que o contrário também possa ocorrer, ou seja, a ordem hegemônica pode ela própria se tornar absurda quando indagada a partir daquilo que a tornou possível, interessando-nos pensar se PC teria tido êxito nisto que nos parece ser sua intenção última e que se anuncia neste belo Prefácio de inspiração borgeana.

No primeiro capítulo faremos também uma breve recapitulação do cenário intelectual francês à época da publicação de PC, com a ascensão do estruturalismo e a querela entre este, o existencialismo e o marxismo. Isto nos ajudará a contextualizar as críticas e equívocos na recepção de PC, mas também a evidenciar a existência de um propósito político da empreitada arqueológica, que foi mitigado pela ambiguidade e complexidade das relações de Foucault com estas correntes (sobretudo o estruturalismo e o marxismo), bem como pelas mudanças sociais e políticas da sociedade francesa após maio de 68. Tais mudanças influenciaram não apenas a recepção do pensamento do autor, mas este pensamento ele mesmo, com as inflexões rumo às análises do poder, que reconfiguram e ampliam suas reflexões sobre o saber<sup>10</sup>.

No segundo capítulo, buscaremos complementar as discussões iniciais sobre o espaço e sua centralidade em PC com uma reflexão sobre o tempo, evidenciando que tal centralidade não elimina a história. Muito antes pelo contrário: afinal, as transformações nos princípios de ordenamento das configurações espaciais se dão – e só podem ser percebidas – em seu devir temporal. Seguiremos as pistas dadas por Foucault na AS acerca de sua concepção da história, que o

---

<sup>10</sup> Se as relações de Foucault com estas correntes serão abordadas lateralmente, o mesmo não se dará com as mudanças sociais e políticas da sociedade francesa após 68, que não tivemos tempo nem intenção de discutir. Mencionamo-las a título de contextualização dos fatores em jogo na inflexão da arqueologia para a genealogia, tema que tampouco será aprofundado, mas para o qual pensamos que nossas reflexões podem contribuir, ao reavaliar pontos que seriam considerados como “falhas” ou lacunas da primeira e que teriam sido revistos ou corrigidos pela segunda, notadamente a proposta de analisar o discurso em sua singularidade e autonomia. Tal proposta também pode ser melhor compreendida pelas referências a Borges, devido ao lugar central concedido à linguagem e à dependência que nosso conhecimento mantém em relação a ela.



filósofo atribui diretamente ao legado da *Escola dos Annales*. A crítica ao positivismo e à concepção da história como narrativa (sequência) de eventos, com a proposta de substituí-los pela história-problema e a história-serial, concederam ao historiador um papel ativo ao escolher e recortar problemas regionais, abrindo a possibilidade de diferentes periodizações e cortes temporais, além de diversificar os objetos e métodos da análise histórica. As transformações iniciadas pelos precursores dos *Annales*, Marc Bloch e Lucien Febvre, permitiram a introdução da descontinuidade na História, bem como a ampliação daquilo que poderia ser tomado como fonte histórica e o questionamento da forma como o historiador lida com tais fontes. Estes aspectos nos parecem cruciais para a empreitada arqueológica de Foucault e uma característica central de seu método histórico, que consiste, segundo ele, em ler os documentos como monumentos. Ao buscar as ressonâncias entre as ideias destes historiadores e as do autor de PC, pensamos ser possível ainda enfrentar algumas das críticas mencionadas, bem como esclarecer diversos conceitos ou operadores teóricos apresentados na AS – como enunciado, discurso, arquivo, *a priori* histórico, positividade, além da dupla posição do historiador-arqueólogo entre presente e passado, crítica e história. Na medida em que se trata de encontrar regularidades entre os enunciados de Bloch e Foucault, arriscamo-nos a dizer que faremos uma “arqueologia da arqueologia”, ao tentar colocar em prática o método proposto pelo filósofo na AS, que não visa encontrar os sentidos “por trás” dos discursos nem revelar as verdadeiras intenções daqueles que os pronunciaram, e sim perseguir aquilo que se encontra na “superfície” dos mesmos e o modo como algumas ideias dialogam<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Parece-nos que Foucault não apenas autoriza este procedimento, mas é justamente isso o que ele propõe: “A crítica contemporânea [...] está a formular, sobre os diversos

Buscaremos ainda uma aproximação com Fernand Braudel, principal representante da segunda fase do movimento dos *Annales*, ao desenvolver a ideia de *longa duração*, uma das possibilidades abertas pela história-serial e pela multiplicação dos cortes temporais que ela promoveu. Bastante mencionado por Foucault, Braudel reagiu ao anti-historicismo de Lévi-Strauss e se apropriou dos avanços teóricos do estruturalismo, lançando mão das estruturas como modelos inseridos no tempo (e nunca universais), utilizando-os como instrumentos de comparação entre diferentes épocas, capazes de evidenciar, de um lado, as continuidades e, de outro, as rupturas e transformações. Nossa hipótese aqui é de que a forma como o historiador define as estruturas (ou modelos) poderá esclarecer o conceito de *epistémê*.

Este estudo do movimento historiográfico dos *Annales* poderá contribuir com nossas análises não apenas pelas aproximações ou pontos em comum, mas também pelas diferenças ou especificidades da arqueologia de Foucault. O filósofo afirmou diversas vezes não ter intenção de fazer uma “história das mentalidades”, como fizeram

---

textos que ela estuda, seus textos-objetos, uma espécie de combinatória nova. Em vez de reconstituir seu segredo imanente, ela apreende o texto como um conjunto de elementos [...] entre os quais é possível fazer surgir relações absolutamente novas, na medida em que eles não foram determinados pelo projeto do escritor, mas apenas tornados possíveis pela própria obra como tal. As relações formais que assim se descobrem não estavam presentes na cabeça de ninguém; elas não constituem o conteúdo latente dos enunciados, seu segredo indiscreto; são uma construção, mas uma construção precisa desde que as relações assim descritas possam ser atribuídas realmente aos materiais tratados. Aprendemos a colocar as palavras dos homens em relações ainda não formuladas, ditas por nós pela primeira vez, e, no entanto, objetivamente exatas” (Foucault, 1994a, p. 592). Citaremos a edição francesa de quatro volumes dos *Dits et écrits*, de 1994, com a indicação do volume (de 1 a 4) correspondendo às letras (de *a* a *d*). As traduções são minhas. A versão da coletânea em português será citada como *Ditos e escritos*.

muitos nomes ligados aos *Annales*, no que buscava, a nosso ver, ressaltar este aspecto central de seu projeto arqueológico de analisar os discursos em sua autonomia e singularidade. Isto significa não os remeter de partida a noções baseadas no pressuposto da existência do sujeito ou da consciência, nem a explicações a partir de práticas não-discursivas, como as condições sociais, políticas, econômicas e culturais de uma época. Da mesma forma, a noção braudeliana de *longa-duração* – que parece colocar, na tensão entre determinismo e liberdade mantida por Bloch e Febvre, mais peso sobre o primeiro – será útil também na medida em que se diferencia da ideia foucaultiana de *condição de possibilidade*, de ressonância kantiana. Tal ideia, a nosso ver, consegue articular estas duas dimensões ao considerar que as práticas discursivas são condicionadas pelas relações estabelecidas historicamente entre aquilo que já foi dito e pensado, mas, sendo históricas, são também contingentes e transformáveis, havendo sempre abertura para a reconfiguração de tais relações e, portanto, para a criação de novas condições de possibilidade para o que poderá vir a ser dito e pensado. Neste sentido, estas análises nos ajudarão também a lidar com as inquietações mencionadas, como a articulação entre a existência de um “inconsciente do saber” e a possibilidade de transformação ativa das práticas discursivas (aberta pela investigação de como ele opera ou daquilo que o permitiu), ou como a tese de que a “ilusão do discurso autônomo” foi uma falha da arqueologia.

No terceiro capítulo, aplicaremos estas discussões à leitura imanente de PC, buscando reconstruir os pontos centrais da trajetória argumentativa que leva à tese final do desaparecimento do homem e da emergência das contra-ciências estruturalistas, por meio da demonstração de que o homem enquanto figura epistemológica (isto é, sujeito e objeto de conhecimento, com estas duas funções

reportando-se uma à outra e sendo, ao mesmo tempo, irreduzíveis entre si) – não existia antes do período moderno. A construção desta tese depende da explicitação das regularidades enunciativas descobertas pelo arqueólogo entre as práticas discursivas de uma época, que o permitem definir características organizadoras do saber de um período (relativas aos domínios do conhecimento em análise – as ciências humanas, em sua relação com as ciências empíricas e a filosofia). Explicitar estas regularidades permite também identificar o momento em que elas deixam de funcionar, indicando que novas regularidades se anunciam, destacando-se estas rupturas que concedem inteligibilidade às transformações históricas a partir da descrição minuciosa de *como* se deram, sem a pretensão de oferecer explicações causais para elas. Buscaremos compreender como Foucault descreve estas configurações epistemológicas que são as *epistémês* e como tais descrições criam novas relações, pelas quais elementos que pareciam incompatíveis encontram o espaço comum que permitiu sua coexistência, ao mesmo tempo em que outros, a princípio congruentes ou consonantes, se mostram díspares ou inconciliáveis. A despeito da despreensão da arqueologia em oferecer explicações para as mudanças das *epistémês*, consideramos que estas novas relações não deixam de nos dar explicações históricas para fenômenos discursivos ou epistemológicos que nunca haviam sido investigados em sua simultaneidade. Alguns exemplos seriam: a coexistência da magia e da ciência, além da forte presença da exegese no Renascimento; o surgimento das filosofias da linguagem e de pensamentos que estudam a representação na *epistémê* clássica; ou, na *epistémê* moderna, o surgimento paralelo de técnicas de interpretação e de formalização, de correntes como hermenêutica,

estruturalismo e fenomenologia, e da filosofia kantiana ao lado da biologia, da economia e da filologia.

Assim, aplicaremos as discussões dos dois primeiros capítulos, ao demonstrar como o arqueólogo cria suas heterotopias e reconfigura a forma tradicional de se pensar a história das ideias, explicitando a ordem naturalizada que a sustenta, ao mesmo tempo em que cria outra ordem que a desestabiliza e a desnaturaliza, sem deixar de manter uma relação direta com ela. Isto é feito através de uma abordagem dos discursos que os toma em sua materialidade de *arquivo*, ou seja, que lida diretamente com os enunciados efetivamente ditos e busca entre eles regularidades históricas, que se apresentam como “leis contingentes”, ou, segundo Foucault, “leis de um devir efetivo” (Foucault, 2008, p. 144), sendo possível que uma periodização peculiar, com cortes temporais novos, se justifiquem pela escolha de um problema específico: o das condições de possibilidade para nossas modernas ciências humanas. Também é possível a utilização de fontes não-canônicas (como veremos exemplarmente na *epistémê* do Renascimento) ou que fontes já canônicas sejam interrogadas de novas formas, em uma perspectiva da história que se coloca na esteira dos *Annales*. Por isso, no terceiro capítulo, buscaremos também destacar como a opção por analisar os discursos em sua singularidade e autonomia permite uma abordagem original de certas fontes, como as obras artísticas e literárias escolhidas como monumentos para evidenciar as características das *epistémês*: a pintura *Las meninas*, de Diego Velázquez, o *Dom Quixote* de Miguel de Cervantes e as obras do Marquês de Sade.

Dada a necessidade de recortes, iremos priorizar, além das descrições e características das *epistémês*, a forma como Foucault liga as discussões epistemológicas (relativas às ciências empíricas e

humanas) com o domínio da filosofia, apresentando as condições de possibilidade para o pensamento de diversos filósofos (de Descartes a Kant, Nietzsche e Heidegger), bem como criando também novas relações, por vezes inusitadas, entre eles, o que nos faz afirmar que PC oferece, além de uma arqueologia das ciências humanas, uma arqueologia da filosofia.

O objetivo final é compreender a tese da “morte” ou antes, do “desaparecimento do homem”, o que implicará ver como ele emergiu para o saber moderno em sua finitude, como sujeito transcendental (pela crítica kantiana) e objeto de conhecimento (tanto pelas ciências empíricas que o tomam como objeto empírico, quanto pelas ciências humanas, que o tomam simultaneamente como sujeito, tal qual a filosofia, e como objeto, tal qual as ciências empíricas). Caberá então compreender as três formas desta *analítica da finitude* – o duplo empírico-transcendental, a relação *cogito*-impensado e aquela do recuo e do retorno da origem – e o destaque dado a esta última e ao pensamento de Heidegger, no qual se veria, de dentro do próprio espaço do antropologismo moderno, uma abertura para a contestação do mesmo através de uma aceitação radical da finitude no que se refere à relação do homem com o tempo. Assim poderemos compreender o papel de Nietzsche em PC, como filósofo que de fato representa o fim deste antropologismo e o prenúncio de uma nova *epistémê*, com a morte de Deus legando ao homem a necessidade de se haver inteiramente com sua finitude, despertando-o da ilusão de que seria possível superá-la ou dar conta dela através de sua razão ou consciência.

Com isso, poderemos perguntar se a “morte do homem” seria, para Foucault, uma iminência ou uma promessa, isto é, o indício de uma ruptura porvir ou uma tentativa de se criar as condições para ela

– uma previsão ou um assassinato. Poderemos também investigar o caráter do que ele intitula “contra-ciências”, referindo-se a um progressivo deslocamento, provocado pelo estruturalismo, das ciências que tomam o homem como objeto rumo ao reconhecimento do inconsciente enquanto dimensão irreduzível à consciência. Tal movimento apontaria para o fim da possibilidade de se conceber qualquer essência ou universalidade do sujeito, reconhecido em sua finitude e historicidade, mas também para a possibilidade de se encontrar fora do homem, ou, antes, da natureza humana, um objeto positivo para as ciências humanas (o inconsciente em suas diversas manifestações – individual, linguística, etnológica).

Assim, pretendemos mostrar como esta heterotopia da história das ideias criada por Foucault, com sua desordem sistemática, tendo se iniciado pelo riso que abalou “nossa prática milenar do Mesmo e do Outro”, se fecha com o riso “filosófico e silencioso” que esfacela o rosto do homem, ao desintegrar a identidade que o mantém inabalável ao longo do tempo, apontando para a alteridade e a diferença que irão marcar a filosofia francesa a partir da obra do autor de PC, bem como para uma aposta no poder da linguagem de recriar ordens e expandir os limites do pensamento.

# 1. O espaço: uma heterotopia da história das ideias

*Que coisa, pois, é impossível pensar, e de que impossibilidade se trata?*

Michel Foucault, *As palavras e as coisas*

## 1.1. Borges e a linguagem: a arbitrariedade da ordem

A obra de Michel Foucault para a qual este trabalho se volta nasceu do riso. Não o riso do cômico, do escárnio ou da zombaria, mas aquele do espanto, da admiração, do incômodo diante do que nos é absolutamente estranho, não-familiar – essa experiência fundamental para a filosofia, de onde nasce o desejo ou a necessidade humana de conhecer. Sabemos, há muito, que o conhecimento está ligado a uma experiência de caos e estranhamento, mas também de ordem e familiaridade. Em que consiste, entretanto, essa experiência da ordem?

O riso de Foucault, como ele descreve no Prefácio de PC, foi provocado por um texto de Jorge Luís Borges que perturba todas as familiaridades do nosso pensamento, aquele “que tem nossa idade e nossa geografia – abalando [...] nossa prática milenar do Mesmo e do



Outro” (Foucault, 2007, p. IX). Um texto que desafia, portanto, as bases sobre as quais distinguimos o estranho do familiar, a diferença da semelhança. Em tal Prefácio, Foucault nos oferece uma chave para a leitura de sua obra, na medida em que o texto de Borges funciona não apenas como causa do espanto que moveu sua escrita, mas como metáfora da empreitada arqueológica nela levada a cabo: trata-se de pensar os alicerces do pensamento e o que acontece quando são abalados.

Neste capítulo, faremos uma análise do texto de Borges para evidenciar sua relação com a proposta arqueológica de PC, seu método e objetivos, e, em seguida, uma apresentação da obra, segundo o autor. Por fim, discutiremos o conceito de heterotopia e a importância do espaço da ordem. Segundo Foucault, Borges evidencia tal espaço, e o faz precisamente ao arruiná-lo. Acreditamos que o filósofo faz o mesmo em relação à história das ideias.

O texto que provocou o nascimento de PC é intitulado *O idioma analítico de John Wilkins*<sup>12</sup>. Para Borges, este filósofo e escritor do século XVII é uma personalidade de destaque por ter se dedicado a criar uma linguagem universal, que organizaria e conteria todo o pensamento humano<sup>13</sup>. Nela, “cada palavra define-se a si mesma” (Borges, 1999, p. 93). O universo é dividido em 40 categorias, subdivisíveis em gêneros, designados por uma sílaba com duas letras. Os gêneros possuem diferenças, designadas por uma consoante, e são subdivisíveis em espécies, indicadas por uma vogal. O exemplo é “de, que significa um

---

<sup>12</sup> No original, *El idioma analítico de John Wilkins*, publicado pela primeira vez na obra *Otras inquisiciones*, de 1952.

<sup>13</sup> Provavelmente, a obra de Wilkins à qual Borges se refere é *An Essay Towards a Real Character, and a Philosophical Language*, onde o britânico propõe uma linguagem universal.

elemento; deb, o primeiro dos elementos, fogo; deba, uma parte do elemento fogo, uma chama” (Borges, 1999, p. 93). Assim as letras seriam recombinaadas para representar tudo o que há no mundo. As palavras não seriam, portanto, símbolos arbitrários, pois cada letra conteria um significado. Haveria, talvez, uma relação mais direta entre as palavras e as coisas, mas também um problema “de impossível ou difícil protelação: o valor da tabela quadragesimal que é a base do idioma” (Borges, 1999, p. 94).

Consideremos a oitava categoria, a das pedras. Wilkins divide-as em comuns (pederneira, cascalho, piçarra), módicas (mármore, âmbar, coral), preciosas (pérola, opala), transparentes (ametista, safira) e insolúveis (hulha, greda e arsênico). Quase tão alarmante quanto a oitava é a nona categoria. Esta revela-nos que os metais podem ser imperfeitos (cinabre, azougue), artificiais (bronze, latão), recrementícios (limalhas, ferrugem) e naturais (ouro, estanho, cobre). (Borges, 1999, p. 94)

Esta subdivisão das pedras segue uma estranha lógica. Entre as três primeiras, nota-se um critério comum – a recorrência com que a pedra é encontrada na natureza. Mas ao lado deste, aparecem os critérios de transparência e solubilidade, que não têm relação com ele e tampouco entre si. O mesmo se passa com os metais. Há um critério que opõe naturais e artificiais, mas como ele pode se encontrar ao lado de outros relativos à perfectibilidade e à capacidade de absorver a si mesmo (ser “recrementício”)? Poderíamos ainda nos perguntar, já que uma destas categorias é a das pedras e outra a dos metais, quais seriam as outras 38. Seriam elas capazes de conter todas as demais coisas do

mundo? Borges então compara “essas ambiguidades, redundâncias e deficiências” com

uma certa enciclopédia chinesa, intitulada *Empório Celestial de Conhecimentos Benévolos*. Em suas remotas páginas consta que os animais se dividem em (a) pertencentes ao Imperador, (b) embalsamados, (c) amestrados, (d) leitões, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cães soltos, (h) incluídos nesta classificação, (i) que se agitam como loucos, (j) inumeráveis (k) desenhados com um finíssimo pincel de pêlo de camelo, (l) etcétera, (m) que acabam de quebrar o vaso, (n) que de longe parecem moscas. (Borges, 1999, p. 94)

Esta classificação fictícia parece explicitar e exacerbar o absurdo das classificações exaustivas que pretendem dar conta da realidade em seu todo. Com ironia, Borges faz com que o leitor experimente o que ele afirma explicitamente no texto: a natureza arbitrária e imprecisa de toda taxinomia. Qualquer tentativa de totalização é vã: os idiomas existentes são aleatórios e limitados, e aqueles criados segundo uma lógica prévia, supostamente mais eficazes, são igualmente arbitrários e imprecisos. Borges levanta, portanto, uma questão relativa à linguagem, à possibilidade de descrever e organizar a realidade através dela – o problema da relação entre as palavras e as coisas. Mas levanta também uma questão propriamente epistemológica, ao afirmar que a razão para a arbitrariedade e imprecisão dos idiomas é evidente: “não sabemos o que é o universo” (Borges, 1999, p. 94). Poderíamos inclusive suspeitar que não haja universo “no sentido orgânico, unificador, que tenha essa ambiciosa palavra” (Borges, 1999, p. 95). Citando Hume, o autor diz que o universo poderia ser apenas “o rudimentar esboço de

algum deus infantil que o abandonou pela metade” (Borges, 1999, p. 94), a obra de um deus subalterno ou decrépito. O problema se torna, então, *o que é* o universo e se, ou como, seria possível conhecê-lo.

A obra de Hume à qual Borges se refere – *Diálogos sobre a religião natural* – discute a existência e a natureza de Deus, e portanto se relaciona ao problema em questão na medida em que pergunta pela existência de um princípio originário ordenador da realidade que nos permitiria conhecê-la. Haveria, *a priori*, tal princípio? Se sim, qual a sua natureza? Seria um deus de onisciência, justiça e perfeição, como o católico, ou um deus imperfeito, limitado e arbitrário? Seria possível conhecer algo que não possuísse, em si, alguma forma de ordem? Qual a relação entre o conhecimento e a ordem?

Nosso conhecimento é sempre parcial, fragmentário, impreciso, visto ser impossível conhecer a realidade em si mesma, mas não se pode abrir mão da pretensão de conhecer. “A impossibilidade de penetrar no esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, mesmo sabendo que eles são provisórios” (Borges, 1999, p. 95). Por isso, a linguagem artificial de Wilkins não é apenas alvo do deboche de Borges, mas também de sua admiração: tal linguagem “não é o menos admirável desses esquemas [...] teoricamente, não é inconcebível um idioma em que o nome de cada ser indicasse os pormenores de seu destino, passado e vindouro” (Borges, 1999, p. 95). Tal afirmação, embora soe irônica, parece reconhecer a possibilidade ilimitada oferecida pela linguagem. Se estes esquemas totalizantes escancaram sua pequenez diante do mundo, não evidenciam também sua grandeza e abertura infinita? A capacidade humana de criar e recriar ordens, com lógicas diversas, oferecendo-nos visões completamente diferentes das coisas? Borges então conclui o texto citando o escritor inglês G.K. Chesterton:

Esperanças e utopias à parte, talvez o que de mais lúcido se escreveu sobre a linguagem sejam estas palavras de Chesterton: “O homem *sabe* que há na alma matizes mais desconcertantes, mais inumeráveis e mais anônimos que as cores de um bosque outonal... *Crê*, no entanto, que esses matizes, em todas as suas fusões e conversões, podem ser representados com precisão por meio de um mecanismo arbitrário de grunhidos e chiados. *Crê* que mesmo de dentro de um corretor da Bolsa realmente saem ruídos que significam todos os mistérios da memória e todas as agonias do desejo”. (Borges, 1999, p. 95, grifos meus)

O homem *sabe* que a complexidade de seu universo (interior e exterior) é infinita, mas *crê* que seja possível representá-la com precisão. Ele de fato *crê* nos esquemas provisórios que cria, *crê* na linguagem, embora de alguma forma *saiba* que se trata de construções.

Estas reflexões de Borges não são exploradas por Foucault no Prefácio de PC. O filósofo se atém à irônica referência à enciclopédia chinesa, com sua estranha classificação dos animais. Segundo ele, “no deslumbramento dessa taxinomia, o que de súbito atingimos, o que [...] nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso”. O que conduz a uma pergunta que consideramos central para a obra: “Que coisa é impossível pensar e de que impossibilidade se trata?” (Foucault, 2007, p. IX). Acreditamos que estas reflexões apontam para algumas teses centrais de PC, relativas à relação entre a linguagem, o conhecimento e a ordem, a arbitrariedade, a provisoriedade e, não obstante, a necessidade dos esquemas humanos. Uma chave de leitura oferecida por Foucault ao comentar o texto de Borges se refere ao espaço da ordem, que é a própria condição de possibilidade da mesma.

Para que uma certa ordem se apresente, é preciso que haja um lugar comum onde aquilo que é ordenado possa coexistir. Para contextualizar estas discussões, faremos uma apresentação geral do livro a partir da segunda parte do Prefácio, onde Foucault anuncia suas teses e o escopo geral da arqueologia das ciências humanas.

## 1.2. Foucault e a arqueologia: assassinato da história e morte do homem

*As palavras e as coisas* é um livro que tem a pretensão de oferecer uma outra versão, até então inexistente, da história do conhecimento e das ideias<sup>14</sup>, em um domínio do saber específico que são as ciências humanas, em sua relação com a filosofia. Este é o subtítulo do livro: *As palavras e as coisas – uma arqueologia das ciências humanas*. Segundo Candiotto, trata-se de um dos livros mais marcantes da trajetória de Foucault, tanto do ponto de vista do próprio autor, que atribui a ele inegável importância nas leituras retrospectivas que faz de seu percurso intelectual, quanto do ponto de vista da crítica, já que ele o

---

<sup>14</sup> Segundo Gutting, o trabalho de Foucault pode ser analisado a partir de diferentes pontos de vista, como “filósofo, historiador social, analista literário, crítico social e político [...]”. Mas seu *métier* intelectual, através do qual ele desenvolve todas as suas ideias sobre filosofia, literatura, sociedade e política, é a história do pensamento. Com uma exceção, todos os seus grandes livros são histórias de aspectos do pensamento ocidental, e a exceção [*A arqueologia do saber*] é uma reflexão metodológica sobre seu trabalho histórico. A escolha de Foucault do título para sua cadeira no *Collège de France* foi inteiramente adequada: Professor de *História dos sistemas de pensamento*” (Gutting, 1989, p. 1).

projetou como um dos intelectuais mais significativos do pensamento francês contemporâneo, despertando o interesse para seus escritos anteriores (Candiotto, 2009, p. 14)<sup>15</sup>. A publicação de PC teve fortes

---

<sup>15</sup> Segundo Éribon, autor da biografia de Foucault, em diversas ocasiões, nos anos 70, o filósofo se queixou da acolhida que a *História da loucura* recebeu à época de sua publicação: “nem a comunidade filosófica, nem a comunidade política se interessaram. Nenhuma das revistas institucionais destinadas a realizar os menores sobressaltos do universo filosófico deu atenção” (Foucault, *apud* Éribon, 1990, p. 124). O mesmo se deu com a segunda obra arqueológica, *Nascimento da clínica*. Já PC teve enorme sucesso e “vendeu como pãezinhos”, como dizia um artigo da revista *Le Nouvel Observateur*. Mas para Éribon, apesar do sucesso, ou talvez devido a ele, Foucault teria rejeitado posteriormente a obra: “Todos que o encontram nessa primavera de 1966 descrevem um homem feliz. Foucault está visivelmente encantado com o sucesso e com sua glória nascente. Também está contente com o seu livro? Passada a euforia, ele olha com frieza cada vez maior para essa obra que lhe deu notoriedade e que, no entanto, parece considerar a pior de todas que escreveu. Chegará um momento em que a renegará, pedindo a Pierre Nora que não a reedite mais. [...] uma coisa é certa: mais tarde, ao examinar sua obra em retrospectiva, suas preferências não irão mais para esses dois livros de sua fase ‘formalista’, *Les mots et les choses* e *Archéologie du savoir*” (Éribon, *op.cit.*, p. 172). Também segundo Domingues, “este não foi o livro preferido de Foucault, nem o mais influente e impactante”, já que, “em entrevista com Trombadori ele dirá que era um livro “marginal” e uma espécie de “exercício formal” destinado a um público especializado. [...] No entanto, em termos de impacto do autor e da obra, a julgar pelo Brasil e os Estados Unidos, pode-se dizer sem exagero que ela integra o conjunto das publicações de Foucault ao qual ele deve sua celebridade e identidade de filósofo francês, antes de tudo, com direito a modismos e adulações bem como a reações outras nem sempre amistosas” (Domingues, 2018, p. 14. A paginação indicada é a do original enviado à Editora). Não obstante, em diversos momentos posteriores Foucault falou sobre os estudos de PC sempre no sentido de reafirmá-los, e no fim da vida, definiu seu projeto como o de uma “história do pensamento”, colocando sua arqueologia como a primeira etapa do mesmo. Esta é a nossa perspectiva. “O que procurei fazer foi uma história do pensamento. E por ‘pensamento’ queria dizer uma análise do que se poderia chamar de focos de experiência, nos quais se articulam uns sobre os outros: primeiro, as formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e enfim os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis. [...] são essas três coisas, ou antes, é a articulação dessas três coisas que podemos chamar de ‘foco de experiência’. [...] o trabalho que procurei fazer consistiu em estudar sucessivamente cada um desses três

repercussões no cenário intelectual do país, misturando críticas, elogios e bastante confusão ou incompreensão acerca de suas teses e do método empregado.

Como afirma Candiotto, “*As palavras e as coisas* é um daqueles livros do qual muito se fala e pouco se lê. Livro este cujas hipóteses foram prontamente transformadas em jargões em função do prestígio do autor” (Candiotto, 2009, p. 15). O próprio Foucault se defendeu de seus críticos acusando-os de não terem lido sua obra<sup>16</sup>, que de fato desafia os leitores com suas mais de 400 páginas, escritas em um estilo metafórico, repleto de referências às artes e à literatura, e que reúne um levantamento espantoso de textos, obras e materiais diversos referentes a três campos do conhecimento, recobrando um período que vai do século XVI ao século XX. Talvez isso nos ajude a compreender “o desconcerto que o seu lançamento provocou junto à intelectualidade francesa e parisiense: no início açodada por um

---

eixos [...]. Estudar primeiro o eixo da formação dos saberes foi o que procurei fazer, em particular acerca das ciências empíricas nos séculos XVII-XVIII, como a história natural, a gramática geral, a economia, etc., que para mim não eram mais que um exemplo para a análise da formação dos saberes. E aí me pareceu que, para estudar efetivamente a experiência como matriz para a formação dos saberes, não se devia procurar analisar o desenvolvimento ou o progresso dos conhecimentos, mas sim identificar quais eram as práticas discursivas que podiam constituir matrizes de conhecimentos possíveis, estudar nessas práticas discursivas as regras, o jogo do verdadeiro e do falso e, grosso modo, se vocês preferirem, as formas de veridicção. Em suma, tratava-se de deslocar o eixo da história do conhecimento para a análise dos saberes, das práticas discursivas que organizam e constituem o elemento matricial desses saberes, e estudar essas práticas discursivas como formas reguladas de veridicção. Do conhecimento ao saber, do saber às práticas discursivas e às regras de veridicção – foi esse deslocamento que procurei fazer” (Foucault, 2010b, pp. 4-6).

<sup>16</sup> Um destes críticos foi Jean-Paul Sartre, sobre o qual Foucault afirmou: “Sartre é um homem que tem uma obra muito importante a realizar, obra literária, filosófica, política, para que ele tenha tempo de ler meu livro. Ele não o leu. Por consequência, o que ele diz a respeito não pode me parecer muito pertinente” (Foucault, 1994a, p. 666).



estado de confusão, em meio à polêmica e à novidade, e depois recolhida num estado de indiferença e desalento” (Domingues, 2018, p. 25).

O Prefácio foi escrito após a conclusão da obra, segundo indicado na cronologia dos *Dits et Écrits*, e consistiria, nas palavras do autor, em “uma teoria geral da arqueologia que muito me alegra” (Foucault, 1994, p. 27). Como afirma Sabot,

É a partir deste Prefácio que é possível definir o horizonte de problemas de *Les mots et les choses* (identificar limiares), em relação, mas também em ruptura com as orientações teóricas das arqueologias anteriores. O Prefácio de PC persegue um objetivo duplo: de um lado, ele visa clarificar a natureza da empreitada geral de uma ‘arqueologia’ do saber, apresentando as noções de ‘ordem’ e de ‘descontinuidade’ para clarificar o sentido do *a priori* histórico e da *epistémê*; de outro, ele tende a especificar o quadro da análise proposta no livro, apresentando de maneira esquemática a significação de uma arqueologia ‘das ciências humanas’ e recolocando o projeto desta arqueologia na esteira das arqueologias anteriores. (Sabot, 2006, p. 9)

Após introduzir o problema a partir de Borges, Foucault diz que seu estudo pretendia analisar esta “experiência nua da ordem e de seus modos de ser” e de “mostrar o que ela veio a se tornar, desde o século XVI” (Foucault, 2007, p. XVIII). Para fazer isso, será necessário refazer “como que contra a corrente, o percurso da linguagem, tal como foi falada, dos seres naturais, tais como foram percebidos e reunidos, das trocas, tais como foram praticadas” e assim identificar “que modalidades de ordem foram reconhecidas, colocadas, vinculadas ao

espaço e ao tempo, para formar o suporte positivo de conhecimentos tais que vão dar na gramática e na filologia, na história natural e na biologia, no estudo das riquezas e na economia política” (Foucault, 2007, p. XVIII).

Trata-se dos campos do saber para os quais o estudo se volta. De partida, afirma-se que os objetos dos mesmos possuem “um percurso”, uma história. Observar as diferentes maneiras como foram abordados ao longo do tempo evidenciará que estas diferentes abordagens só foram possíveis porque se apoiavam, cada uma delas, em uma modalidade de ordem específica, a qual possui sua própria configuração espacial e temporal. Ao tornar visíveis estas transformações, evidencia-se também o processo pelo qual aquilo que era dito sobre estes objetos pôde ganhar o caráter de saber científico, bem como as alterações profundas destes campos de saber após terem sido validados como ciências<sup>17</sup>.

Segundo Gutting, “a preocupação última de PC é o estatuto cognitivo das modernas ‘ciências humanas’ ou ‘ciências do homem’” (Gutting, 1989, p. 139), e, para abordá-lo, será necessário observar o percurso epistemológico das mesmas, antes mesmo de se tornarem ciências – o que implica perseguir seus objetos – e entender seu lugar no quadro geral do conhecimento moderno.

---

<sup>17</sup> Uma das principais marcas da arqueologia é a distinção entre “ciência” e “saber”. Discutiremos o tema adiante, mas por ora cabe esclarecer que o saber é um campo mais vasto e mais elementar do que a ciência, encontrando-se em um patamar anterior ao da racionalidade científica e não sendo definido por critérios de cientificidade. O saber tem, no entanto, uma *positividade*, que se refere ao fato de que um enunciado ou discurso foi efetivamente dito (ele é um fato histórico), e, se o foi, é porque alguma coisa ou fenômeno se tornou objeto para o pensamento humano. Além disso, tendo sido pronunciado, um enunciado se encontra ligado a outros, tanto anteriores quanto posteriores a ele, compondo uma “rede” ou formação discursiva.

Tal análise, como se vê, não compete à história das ideias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia”. (Foucault, 2007, p. XVIII)

Trata-se de um estudo que se volta para o passado para entender, no âmbito epistemológico, como chegamos ao ponto em que estamos, porém abandonando o pressuposto de que tal ponto esteja mais avançado em uma linha evolutiva do saber. Assim o autor nos oferece uma breve definição do que seria a tradicional história das ciências ou das ideias: a história de um progresso, do conhecimento rumo ao seu ápice, que seria nosso conhecimento presente, com base no pressuposto amplamente aceito de que a trajetória do saber ocidental se dá em uma crescente em termos de racionalidade. A arqueologia se

coloca fora desta linha, afinal, para entender como uma coisa veio a se tornar o que é, não se deve olhá-la a partir de um pressuposto valorativo que a considera de partida como melhor hoje do que antes<sup>18</sup>. A investigação das condições de possibilidade é um procedimento *crítico*, como nos havia ensinado Kant<sup>19</sup>, que deve se afastar o máximo

---

<sup>18</sup> Paul Veyne explica bem o ponto, ao comentar a demora para que alguns historiadores, incluindo ele próprio, compreendessem a transformação que Foucault operava na história das ideias. A princípio, parecia que ele não dizia nada novo ao mostrar que não existiam “nem invariantes históricas, nem essências, nem objetos naturais [...]”. Mas tudo se passava como se admitíssemos que esse tempo do erro estivesse ultrapassado, que fazíamos melhor que os nossos avós e que conhecíamos a verdade em torno da qual eles tinham girado. ‘Este texto grego fala do amor de acordo com as concepções da época’, dizíamos nós; mas a nossa ideia moderna do amor valia mais que a deles? Não ousaríamos afirmá-lo se essa questão ociosa e caduca nos fosse colocada; mas pensaremos nela seriamente, filosoficamente? Foucault pensou seriamente nela” (Veyne, 2009, p. 11).

<sup>19</sup> A relação de Foucault com Kant é ambígua e complexa, e será abordada em seguida, dentro do escopo possível deste trabalho. Quando Foucault se coloca ao lado de Kant, é por se identificar com seu projeto crítico. Neste momento, o foco é colocado sobre uma característica específica porém central deste projeto: a investigação das condições de possibilidade. Como afirma Sabot, “o questionamento que ele formula nestas páginas introdutórias [de PC] parece se inscrever na órbita do criticismo kantiano, visto que se trata de identificar as condições de possibilidade do conhecer, de se perguntar de que maneira um saber se torna possível e necessário” (Sabot, 2006, p. 13). Foucault retém a ideia de condição de possibilidade, porém a coloca no horizonte da história, o que o diferencia radicalmente de Kant, para quem aquilo que está no domínio da experiência é o *a posteriori*, estando o *a priori* no domínio do transcendental. Ao falar em *a priori* histórico, Foucault se refere a um *a priori na* história, e não *da* história, como afirma Gimbo (Gimbo, 2017, p. 80). Mais adiante, já no fim da vida, o filósofo irá se voltar para outro aspecto do projeto kantiano: o de que ele teria inaugurado a interrogação filosófica pelo presente (caberia então investigar a relação entre estas duas dimensões, que não nos parecem desconectadas). Em PC, Kant marca o início da *epistémê* moderna, sendo central não apenas para a tese final de PC, relativa à morte do homem, mas para todo o projeto de uma arqueologia das ciências humanas. A tese complementar de doutorado de Foucault versou sobre a *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, do filósofo prussiano, e marca o início dos estudos que vieram a resultar em PC.

possível de pressupostos aceitos previamente. Além do surgimento, estudar-se-á também a desarticulação e desvanecimento de ideias, ciências e filosofias, rompendo com a linearidade e a continuidade em epistemologia.

Pensar a história de modo descontínuo será uma das características principais da arqueologia, o que aproxima Foucault dos estudos epistemológicos realizados em seu país por alguns de seus contemporâneos, como Georges Canguilhem, e outros que os precederam, sobretudo Gaston Bachelard, mas também Jean Cavaillès e Alexandre Koyré, estudos estes que caracterizaram o que ficou conhecido como a “escola epistemológica francesa”. A importância destes autores, não apenas para o pensamento francês em geral<sup>20</sup>, mas

---

<sup>20</sup> Em texto de 1978, de introdução à obra *O normal e o patológico*, de Canguilhem, Foucault identifica uma linha divisória do pensamento francês que separaria uma filosofia da experiência, do sentido e do sujeito, representada por Sartre e Merleau-Ponty, e uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito, representada por Cavaillès, Bachelard, Koyré e Canguilhem. Segundo ele, “em aparência, a segunda permaneceu ao mesmo tempo a mais teórica, a mais voltada para tarefas especulativas, a mais universitária também. E, no entanto, foi ela quem desempenhou o papel mais importante durante os anos sessenta, no momento em que se iniciava uma crise que não era somente a da universidade, mas aquela do estatuto e do papel do saber. É preciso se perguntar por que um tal tipo de reflexão pôde, seguindo sua lógica própria, se encontrar assim profundamente ligada ao presente” (Foucault, 1994c, p. 430). Vale ressaltar o relato de Machado, no qual o autor narra seu primeiro contato com a filosofia foucaultiana, inserindo-a no cenário político brasileiro. Em 1966, ano de publicação de PC, o Brasil estava em plena ditadura militar. Em 1970, Machado era professor da Universidade Federal da Paraíba e estudava o neopositivismo e a lógica da ciência para dar o curso de metodologia científica, disciplina introduzida nos ciclos básicos das universidades pela reforma feita pela ditadura em 1968. Ele conta que, ao chegar, o programa do curso já havia sido feito e as aulas deveriam ser uma “reflexão sobre a atividade científica caracterizada como método. [...] Senti logo que, no período mais repressivo da ditadura militar brasileira – os anos de chumbo –, a lógica das ciências era utilizada, em disciplinas como ‘metodologia científica’, para tentar invalidar os estudos críticos realizados em sociologia e história, principalmente na Universidade de São Paulo. No fundo, a

sobretudo para seu próprio projeto filosófico, foi sublinhada por Foucault em diversas ocasiões.

É diferente a análise histórica que se situa no limiar da cientificidade e que se interroga sobre a maneira pela qual ele pôde ser transposto a partir de figuras epistemológicas diversas. Trata-se de saber, por exemplo, como um conceito – carregado ainda de metáforas ou de conteúdos imaginários – se purificou e pôde assumir *status* e função de conceito científico; de saber como uma região de experiência, já demarcada, já parcialmente articulada, mas ainda atravessada por utilizações práticas imediatas ou valorizações efetivas, pôde constituir-se em um domínio científico; de saber, de modo mais geral, como uma ciência se estabeleceu acima e contra um nível pré-científico que, ao mesmo tempo, a preparava e resistia a seu avanço, e como pôde transpor os obstáculos e as limitações que ainda se lhe opunham. G. Bachelard e G. Canguilhem apresentaram os modelos dessa história. (Foucault, 2008, p. 213)

Como afirma Machado, para estes filósofos, a epistemologia era uma investigação sobre os procedimentos de produção do conhecimento científico, uma avaliação da racionalidade, o que já

---

cientificidade desses saberes era questionada pela lógica das ciências por não operarem segundo critérios definidos por uma reflexão que privilegia a física matemática e pensa a racionalidade científica a partir dela. Na época, eu via interesse num curso de metodologia que avaliasse a ciência discutindo critérios de cientificidade, [...] mas não me agradava que nossas aulas fossem reduzidas, acriticamente, à resolução de problemas de lógica, como de fato aconteceu” (Machado, 2017, p. 15). Este relato evidencia a conexão entre questões epistemológicas e políticas e é relevante por nos trazer para o contexto brasileiro.

deixa ver o paralelo com o projeto arqueológico foucaultiano. Eles rejeitavam a existência de critérios universais para definir a ciência, “daí, em vez de fazer uma análise lógica de legitimação ou justificação da ciência em geral, eles pensarem as ciências em estreita relação com sua história e privilegiarem a formação de seus conceitos específicos”, fazendo, portanto, “uma história filosófica das ciências” (Machado, 2017, p. 25).

Mas ao dizer, no trecho do Prefácio citado acima, que sua análise irá investigar não apenas o surgimento de ciências humanas, mas de ideias em geral, filosofias, racionalidades, Foucault indica que seu objeto é mais amplo do que aquele tradicionalmente abordado pela história das ciências – qual seja, a ciência – bem como de que esta não estaria apartada destes outros objetos como a filosofia, as artes, a literatura, os saberes empíricos e não-científicos. Sua investigação se diferencia do que havia sido feito em epistemologia até então, sendo, por isso, uma *arqueologia*.

De modo geral, o “*a priori* histórico” ou a “*epistémê*” se referem ao campo epistemológico, às configurações espaciais e temporais que ordenam os objetos do conhecimento de um modo específico e que permitem que eles sejam vistos, nomeados e abordados de certas maneiras. Estas configurações possuem, então, um caráter apriorístico não por serem necessárias ou universais, já que o que as caracteriza é o fato de variarem no tempo e no espaço, mas por se apresentarem como condição de possibilidade para que coisas ou fenômenos emergjam como objetos para o saber, e para que saberes se convertam em ciências. A “positividade” é o que estas coisas e fenômenos (notadamente, aqui, os fenômenos do discurso) ganham ao emergirem como objetos, tornando-se concretas, isto é, ganhando materialidade por terem sido vistas, nomeadas, ditas e analisadas.

O autor apresenta então os resultados da investigação: ela “mostrou duas grandes descontinuidades na *epistémê* da cultura ocidental”, uma que marca o início da idade clássica (meados do século XVII) e outra que marca o início da modernidade (início do século XIX), o que leva a uma conclusão central – “a ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos” (Foucault, 2007, p. XIX). Ao invés de uma continuidade que, por meio do progresso contínuo da razão ocidental, uniria os saberes empíricos tateantes e incertos da idade clássica às ciências solidamente estabelecidas da idade moderna, sendo estas uma versão depurada daqueles, temos rupturas profundas nas configurações epistemológicas destes períodos, demonstrando que o que pensamos hoje é radicalmente diferente do que foi pensado em outra época, porque baseado em uma ordem inteiramente outra. Como resume Gutting, uma das teses fundamentais de PC é a de que “aquilo que o conhecimento significa variou de um período histórico para outro” (Gutting, 1989, p. 139). Foucault começa, então, a exemplificar a tese através das análises realizadas nos três campos do saber escolhidos:

Por muito forte que seja a impressão que temos de um movimento quase ininterrupto da *ratio* europeia desde o Renascimento até nossos dias, por mais que pensemos que a classificação de Lineu, mais ou menos adaptada, pode de modo geral continuar a ter uma espécie de validade, que a teoria do valor de Condillac se encontra em parte no marginalismo do século XIX, que Keynes realmente sentiu a afinidade de suas próprias análises com as de Cantillon, que o propósito da Gramática geral (tal como o encontramos nos autores de Port Royal ou em Beauzée) não está tão afastado de nossa atual linguística – toda esta



quase-continuidade ao nível das ideias e dos temas não passa, certamente, de um efeito de superfície; no nível arqueológico, vê-se que o sistema das positivities mudou de maneira maciça na curva dos séculos XVIII e XIX. Não que a razão tenha feito progressos; mas o modo de ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, ofereceu ao saber, é que foi profundamente alterado. (Foucault, 2007, p. XIX)

Para acompanhar o desenrolar das análises de PC será necessário se deter sobre suas investigações minuciosas acerca de teorias e autores nos campos da economia, da biologia e da linguística, e não apenas de sua forma atual, reconhecida como científica, mas de sua história e das mudanças pelas quais passaram ao longo de cerca de três séculos. Isto torna ainda mais curiosa e intrigante a imensa popularidade alcançada pela obra quando publicada.

O livro é lançado em abril de 1966 pela Gallimard [...]. A primeira tiragem de 3500 exemplares esgota-se rapidamente. Em junho é preciso reimprimir: 5 mil. E mais 3 mil em julho. Outros 3500 em setembro. O mesmo tanto em novembro. O movimento continua no ano seguinte: 4 mil em março de 1967, 5 mil em novembro. Seis mil em abril de 1968, seis mil em junho de 1969 etc. É muito raro um livro de filosofia alcançar tais tiragens. Hoje o livro já passou de 110 mil exemplares. [...] Segundo as descrições publicadas pelos jornais da época, as pessoas leem a obra de Foucault na praia ou a exibem nas mesas de bar para

mostrar que não ignoraram tal acontecimento. (Éribon, 1990, p. 160)<sup>21</sup>

Se o grande público culto se interessou fortemente pela obra, foi porque houve grande repercussão na imprensa. “Esse livro flamejante, de elaboração cintilante e complexa, conhece um sucesso imediato e retumbante. Não seria possível recensear as resenhas, os artigos, as críticas, as polêmicas que surgem de todos os lados” (Éribon, 1990, p. 163). O livro foi noticiado por todas as revistas e jornais de relevância na França, e até pela TV, sendo Foucault convidado a falar em programas televisivos. Éribon sugere algumas razões que explicariam a repercussão dessa “obra árdua, destinada a um público restrito que se interessa por história das ciências” (Éribon, 1990, p. 160), embora afirme o quão surpreendente foi tal sucesso, inclusive para o próprio autor e o editor Pierre Nora, quem sugeriu a opção pelo título *Les mots et les choses*<sup>22</sup>. A primeira delas se liga ao fato de a obra de Foucault ter

---

<sup>21</sup> O livro de Éribon é de 1989. A análise de Domingues, mais atual, mostra que o impacto de PC é menor fora do contexto da década de 60. As obras foucaultianas de maior ressonância seriam *Vigiar e punir* e *História da sexualidade*, segundo rankings recentes, “onde desponta como autor mais citado em humanidades, incluindo os países anglo-saxões [...]. Ora, em nenhum destes rankings o livro PC aparecerá como campeão, mas nem por isso será menos influente. De fato, mais em filosofia por causa da questão do sujeito e do antropologismo a que a se viu definitivamente associado. Menos em ciências humanas e sociais, a que em parte foi destinado e onde encontra hoje pouca audiência, não estando elas hoje preocupadas com questões de método e muito menos de epistemologia” (Domingues, 2018, p. 14).

<sup>22</sup> Éribon diz que Foucault pretendia intitulá-la *A prosa do mundo*, título do segundo capítulo, no qual descreve a *epistémê* do Renascimento, mas tomou conhecimento de que este era o título que Merleau-Ponty pretendia dar a um texto encontrado em suas gavetas após sua morte. Não querendo parecer demasiado influenciado por este filósofo, com quem havia estudado e a quem muito admirava, Foucault pensou em duas opções: *A ordem das coisas* e *As palavras e as coisas*, tendo preferência pela primeira. Foi o editor Pierre Nora quem o convenceu a escolher a segunda, mas a

“um sabor polêmico”, já que seria “um livro combativo”, “uma agressão”, um ataque dirigido “ao pensamento de Husserl e à interpretação que Maurice Merleau-Ponty lhe deu [...] antes de mais nada um gesto de recusa, de rejeição da fenomenologia” (Éribon, 1990, p. 161). O capítulo destinado à PC na biografia escrita por Éribon relata que, em visita ao Brasil, em 1965, a convite de Gérard Lebrun, Foucault entregou a este um volumoso manuscrito, cujo conteúdo era a obra a ser lançada no ano seguinte, e tal gesto representaria a consulta a um especialista, já que Lebrun era excelente conhecedor da fenomenologia.

O contexto intelectual francês do período, no qual Foucault se formou, era fortemente marcado pela influência da fenomenologia de Husserl, dedicada à “análise das significações imanentes ao vivido”, isto é, a buscar a origem do sentido na experiência vivida do sujeito, sendo este, portanto, fundador do mesmo por meio de suas funções transcendentais<sup>23</sup>. Segundo Foucault, sua geração, sobretudo entre os

---

tradução inglesa acabou ficando com o título previsto, e em várias entrevistas Foucault dirá que no fundo esse título era mais adequado, o que corrobora nossa hipótese acerca da centralidade da ordem para a compreensão da proposta e das teses de PC (Cf. Éribon, 1990, p. 159).

<sup>23</sup> Antes da filosofia, Foucault estudou psicologia e trabalhou em hospitais psiquiátricos, período no qual escreveu sua primeira obra, *Maladie mentale et personnalité*. Antes disso, ele havia escrito uma introdução a *Le rêve et l'existence* (1954) do psiquiatra L. Binswanger. Ambas evidenciam uma aproximação com a fenomenologia. Segundo Castro, a introdução a Binswanger seria o ápice de tal aproximação, sendo o único texto em que ele se dedica à análise de um problema husserliano, ao buscar uma conjunção entre Freud e Husserl, isto é, entre análise psicanalítica e descrição fenomenológica (Castro, 2009, p. 168). “Durante os anos 1950, como todos de minha geração, eu estava preocupado, diante do grande exemplo dos nossos novos mestres, e sob a influência deles, pelo problema da significação. Nós fomos todos formados na escola da fenomenologia, da análise das significações imanentes ao vivido, das significações implícitas da percepção e da história” (Foucault, 1994a, p. 601).

anos de 1950 e 1955, começou a questionar esse privilégio do sujeito e a buscar as “condições formais” para a aparição do sentido.

Nós reexaminamos a ideia husserliana segundo a qual existe por todo lado sentido que nos envolve e nos investe de partida, antes mesmo que comecemos a abrir nossos olhos e tomar a palavra. Para os de minha geração, o sentido não aparece sozinho, ele não está “já ali”, ou melhor, “está já ali”, sim, mas sob um certo número de condições que são condições formais. E, desde 1955, nós nos dedicamos principalmente à análise das condições formais de aparição do sentido. (Foucault, 1994a, p. 601)

Muito do que foi produzido no âmbito do pensamento francês na década de 1960 seria, para Foucault, um resultado da “insatisfação diante da teoria fenomenológica do sujeito” (Foucault, 1994d, p. 437). O afastamento da fenomenologia teria se dado fundamentalmente devido a este desejo da nova geração de dissolver o sujeito transcendental, bem como, no caso de Foucault, pela problemática da historicidade do saber que o interessava e que exigia colocar o foco nas “condições formais” de aparição do sentido, retirando-o do sujeito de conhecimento.

Se há uma abordagem que rejeito categoricamente, é aquela (chamemo-la, grosso modo, fenomenológica) que concede uma prioridade absoluta ao sujeito da observação, atribui um papel constitutivo a um ato e coloca seu ponto de vista como origem de toda historicidade – em resumo, aquela que conduz a uma consciência transcendental. Me parece que a análise histórica do discurso científico deveria, em última

instância, surgir de uma teoria das práticas discursivas mais que de uma teoria do sujeito de conhecimento. (Foucault, 1994b, p. 13)

Em obras anteriores, já é possível notar a posição crítica de Foucault com relação à fenomenologia<sup>24</sup>. Mas PC é aquela na qual tal posição é explicitada com clareza, já que o problema central é o conhecimento e o caráter epistêmico das ciências humanas. Foucault busca deslocar o foco do âmbito transcendental, isto é, das condições de possibilidade do conhecimento no nível cognitivo da relação entre o sujeito ou a consciência e o objeto, para o âmbito histórico, das condições históricas de possibilidade no nível formal da relação entre enunciados e formações discursivas<sup>25</sup>. Domingues resume o contexto epistemológico daquele momento em que Foucault elabora sua arqueologia e a mudança de foco que o autor propõe.

o problema que estava em jogo – o problema do conhecimento, em suma – era a questão do sujeito e do objeto, central nas epistemologias e histórias das ciências, as quais em suas diversas vertentes teimavam em examinar o processo cognitivo quase que de um mesmo jeito, condenando à aporia solipsista e a necessidade de vencê-la. Ou seja, o conhecimento como um processo

---

<sup>24</sup> Segundo Castro, “em *La naissance de la clinique*, encontramos uma frase que põe às claras a nova posição de Foucault a respeito da fenomenologia: ‘As fenomenologias acéfalas da compreensão mesclam essa ideia mal ligada [a de humanismo médico] à areia de seu próprio deserto conceitual’” (Castro, 2009, p. 169).

<sup>25</sup> Como veremos no segundo capítulo, uma formação discursiva é determinada pelas relações entre os enunciados, através das correlações e regularidades (e não pela unidade) que podem ser encontradas entre os objetos para os quais eles se voltam, os conceitos neles mobilizados, os tipos ou estilos de enunciação e os temas ou temáticas que eles elege.

mental que se passa por inteiro na consciência ou na mente do sujeito, e não obstante sua total imanência deverá, com a ajuda de meios puramente internos – percepções, representações, ideias –, sair fora de si e capturar o objeto ou a realidade externa. Trata-se do “counciousseness subject-centred approach”, central na epistemologia e na história da ciência, sobretudo nas vertentes transcendentalistas, kantianas e fenomenológicas, mas que deixa de ser central na arqueologia que o troca pelo “inconsciousness non-subject-centred one” [...]. Ou como diz Foucault [...] ao resumir sua intenção filosófica e seus feitos arqueológicos em PC, sem qualquer remissão ao sujeito epistemológico – metafísico, gramatical, empírico ou transcendental – [...] com o intuito de distinguir os eixos epistemológico e arqueológico, ao contrapor os dois pontos de partida: a consciência num e a prática discursiva noutro, e a consequência que a simples troca traz. (Domingues, 2018, p. 85)

Segundo Castro, poder-se-ia dizer, de modo geral, que a arqueologia de Foucault, tanto de um ponto de vista metodológico como do ponto de vista da descrição arqueológica, é em grande medida um diálogo com a fenomenologia, já que ela busca sempre liberar a análise do conhecimento da “busca de uma origem entendida como busca dos atos fundadores” (Castro, 2009, p. 169). Seria portanto um diálogo crítico, através do qual Foucault se distancia e aponta os limites da tradição filosófica na qual ele e sua geração foram formados. O autor faz isso não apenas operando concretamente uma análise do saber em outro nível (não fenomenológico, e sim histórico), mas também apontando a historicidade da própria fenomenologia

enquanto corrente filosófica, ao considerá-la como um discurso típico da modernidade. Foi a disposição epistemológica do saber moderno que permitiu a emergência de um pensamento como o de Husserl, e os indícios de que tal disposição estaria em transformação indicavam que tal pensamento poderia em breve caducar.

Esta transformação se liga à ascensão de outro tipo de pensamento, que se contrapunha diretamente à fenomenologia e ao privilégio do sujeito, buscando justamente “as condições formais de aparição do sentido”: o estruturalismo. Este método ou paradigma, como o nomeia François Dosse, que escreveu uma *História do estruturalismo*, pode ser definido, de modo geral, pelo privilégio concedido às estruturas e sistemas (sociais, culturais, linguísticos etc) em detrimento dos indivíduos e de suas ações conscientes<sup>26</sup>. Na visão de Foucault, foi também a disposição epistemológica do saber moderno que permitiu a emergência do estruturalismo, e este estará presente em sua obra, tal como a fenomenologia, em um movimento duplo. De um lado, é objeto de análise ao se considerar sua historicidade e o fato de que só poderia ter surgido na modernidade,

---

<sup>26</sup> Segundo Dosse, o termo “estrutura” vem do latim e tem a princípio um sentido arquitetural, designando a maneira como um edifício é construído. Nos séculos XVII e XVIII, o sentido se amplia por analogia aos seres vivos: tanto o corpo do homem quanto a língua são percebidos como uma construção. O termo passa a descrever a maneira como as partes integrantes de um ser concreto se organizam numa totalidade, abrangendo múltiplas aplicações (estruturas anatômicas, psicológicas, geológicas, matemáticas etc). Mais tarde, a abordagem estrutural se apossa do campo das ciências humanas, sendo consagrado no fim do século XIX por Durkheim (*As regras do método sociológico*, 1895). Assim, dá origem ao estruturalismo entre 1900 e 1926. O real ponto de partida do método em sua acepção moderna, e na escala de todas as ciências humanas, vem do desenvolvimento do campo da linguística. “A partir desse núcleo linguístico, o termo vai provocar uma verdadeira revolução das ciências humanas no século XX. Elas vão pensar que adquiriram aí sua ata de batismo científico” (Dosse, 1993, p. 16).

anunciando, entretanto, o fim desta mesma *epistémê*, visto que não deixa mais lugar para o homem enquanto figura epistemológica. De outro lado, ele pode ser tomado como um método efetivamente utilizado nas análises arqueológicas das ciências humanas, já que a noção de *epistémê* atua como estrutura que determina, antes dos indivíduos, o que é dito e pensado em certos domínios do saber de uma época. Nas palavras de Foucault,

O que tentei fazer foi introduzir as análises de estilo estruturalista em domínios nos quais elas não haviam penetrado até o presente, isto é, no domínio da história das ideias, da história do conhecimento, da história da teoria. Nesse sentido, fui levado a analisar em termos de estrutura o nascimento do próprio estruturalismo. (Foucault, 1994a, p. 583)

Tanto Éribon quanto Dosse ressaltam que a época de lançamento de PC coincide com aquela do auge do estruturalismo na França<sup>27</sup>, que obteve “adesão da maior parte da *intelligentsia*, até reduzir a nada algumas resistências ou objeções” (Dosse, 1993, p. 13)<sup>28</sup>. Uma das razões para este triunfo seria o fato de que ele se apresentou como um método rigoroso, que poderia levar a progressos decisivos nos campos das ciências sociais, devido a sua maior capacidade de formalização e de lidar com leis e variáveis ao modo das ciências exatas. As ciências sociais se defrontavam com a hegemonia das humanidades clássicas da velha *Sorbonne*, de modo que o estruturalismo representava também a superação de um academicismo, um gesto contestador e de

---

<sup>27</sup> Cf. Éribon, 1990, p. 164.

<sup>28</sup> “O ponto central de referência a partir do qual a atividade estruturalista irradia mais fortemente em todo o campo intelectual é o ano de 1966” (Dosse, 1993, p. 17).



contracultura, ao abrir espaço para “um saber proscrito, à margem das instituições canônicas”. Mas, sobretudo, ele representava o questionamento daquilo que definia o pensamento ocidental e lhe concedia seu valor e seu poder: a soberania da razão.

Expressão da contestação, o estruturalismo corresponde, sem dúvida, a um momento da história ocidental enquanto expressão de uma certa dose de auto-aversão, de rejeição da cultura ocidental tradicional, de apetite de modernismo em busca de novos modelos. À glorificação de valores antigos, o estruturalismo terá oposto uma extrema sensibilidade para tudo o que foi recalcado nessa história ocidental, e não é um acaso se as duas ciências faróis do momento – a antropologia e a psicanálise – privilegiam o inconsciente, o avesso do sentido manifesto, o reprimido, o inacessível da história ocidental. [...] O estruturalismo terá sido, nesse plano, o estandarte dos modernos em sua luta contra os antigos. Terá sido ainda o instrumento de uma desideologização para numerosos intelectuais comprometidos, ao ritmo das desilusões da segunda metade do século XX. (Dosse, 1993, p. 13)

As duas “ciências faróis” às quais Dosse se refere – antropologia e psicanálise – serão tratadas por Foucault em PC como contra-ciências, apresentando-se como alternativa às ciências humanas constituídas sobre as bases frágeis de um duplo empírico-transcendental, isto é, um objeto que é também sujeito do conhecimento. Ao substituírem esse “duplo” pelas estruturas (mitos, linguagem, inconsciente), tais ciências, bem como o próprio estruturalismo, anunciariam o fim da

*epistémê* moderna<sup>29</sup>. As teses de PC têm, portanto, uma ressonância importante com a transformação do pensamento que se opera na França naquele momento.

Neste contexto de ascensão do estruturalismo, o pensamento fenomenológico perdia espaço, bem como o existencialismo, corrente que pode ser definida, grosso modo, como tendo o sujeito humano e sua existência individual no centro da reflexão filosófica. Como afirma Dosse, “para triunfar, o estruturalismo devia, como em toda tragédia, matar. Ora, a figura tutelar dos intelectuais do pós-guerra era Jean-Paul Sartre” (Dosse, 1993, p. 23), principal representante de tal corrente na França e responsável pela popularização do termo. Sartre foi fortemente influenciado pela fenomenologia de Husserl<sup>30</sup> e, partindo

---

<sup>29</sup> Em 1966, ano de lançamento de PC, Foucault concedeu a Pierre Dumayet uma entrevista sobre o livro no programa *Lectures pour tous*, transmitido entre 1953 e 1968. A entrevista se encontra disponível no site da editora Gallimard. Fizemos aqui uma tradução livre do áudio original: “o desenvolvimento das ciências humanas nos conduz agora muito antes a uma desapareção do que a uma apoteose do homem. [...] Elas não encontram de jeito nenhum o núcleo concreto, individual, positivo da existência humana. Ao contrário, o que se vê, quando se estuda, por exemplo, o comportamento, a estrutura da família, o que fez Lévi Strauss, ou quando se estuda os grandes mitos indo-europeus, como fez Dumézil, ou ainda quando se estuda a história mesmo de nosso saber, o que se descobre não é o homem em sua verdade, no que ele pode ter de positivo, são espécies de grandes sistemas de pensamento, grandes organizações formais que são como o solo sob o qual as individualidades históricas aparecem. O que faz com que o pensamento atualmente se retorça inteiramente com relação ao que ele era ainda há alguns anos. Acredito que vivemos atualmente a grande ruptura com o século XIX, com todo esse início do século XX.”

<sup>30</sup> A clivagem que Foucault identifica no pensamento francês, que deu origem a duas correntes opostas (de um lado, as filosofias do sujeito, de outro, a da racionalidade, vide nota 21) teria como origem a publicação das *Meditações cartesianas* de Husserl na França, em 1931. Sartre e o pensamento existencialista seriam o resultado da leitura de Husserl em uma das direções possíveis de seu pensamento, a do sujeito, o que estaria explícito no artigo de Sartre intitulado *A transcendência do ego*. Outra derivação do pensamento de Husserl, no entanto, que remontaria aos problemas fundadores do mesmo (os do formalismo e do intuicionismo), teria resultado na outra tradição na

dela, desenvolveu uma reflexão sobre a liberdade humana a partir da ideia de que a existência precede a essência, já que o homem é livre para fazer suas escolhas – ou antes, condenado à liberdade de sempre poder escolher. Sartre recebeu ataques diretos daqueles que viriam a ser os “heróis franceses dessa gesta épica” estrutural: Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser e Foucault.

Essa interrogação contesta o existencialismo enquanto filosofia da subjetividade, filosofia do sujeito. O homem sartreano só existe pela intencionalidade de sua consciência, condenado à liberdade porque “a existência precede a essência”. Somente a alienação e a má-fé obstruem os caminhos da liberdade. [...] O sujeito, a consciência, vão apagar-se em proveito da regra, do código e da estrutura. (Dosse, 1993, p. 24)

Além da crítica ao privilégio do sujeito e da consciência, o estruturalismo também trazia consigo uma nova forma de se pensar a história e a temporalidade, devido à preponderância da sincronia característica da linguística saussuriana. Ao abordar seus objetos enquanto sistemas, o método estrutural os vê como um conjunto de relações entre elementos e privilegia aquelas que são simultâneas, não sucessivas, isto é, sincrônicas, para apreender sua logicidade interna. Ele coloca, portanto, em segundo plano a diacronia, as relações sucessivas ou de causalidade, retirando o privilégio das mesmas como índices de racionalização do real<sup>31</sup>. Como afirma Dosse, “esse recurso contém em si mesmo as futuras polêmicas contra a história”, pois ele

---

qual Foucault se inclui, da teoria da ciência e das filosofias da racionalidade (Cf. Foucault, 1994c, p. 430).

<sup>31</sup> Cf. Gimbo, 2017, pp. 75-76.

“inicia a crítica da eficácia da abordagem histórica ou da consciência na explicação científica dos fenômenos sociais” (Dosse, 1993, p. 43). Certamente, a crítica ao sujeito e à história tomada enquanto continuidade e totalidade não estão dissociadas, muito pelo contrário.

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito [...]. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência. (Foucault, 2008, p. 14)

Sartre e os existencialistas reagiram a estas críticas dirigindo a seus oponentes a acusação de assassinar a história e a liberdade humana. Se quando Dosse escreve sua *História do Estruturalismo*, em 1991, é possível, em um gesto retrospectivo, afirmar o caráter progressista e contestador do estruturalismo, no momento mesmo em que a transformação se opera, ele tem uma recepção ambígua, aparecendo para alguns como método ou paradigma conservador. Ao privilegiar a sincronia em detrimento da diacronia, ele conduziria a um a-historicismo, uma neutralização do tempo que deixaria a história ao sabor do acaso. As consequências disso na esfera política seriam de caráter reacionário, já que substituir a causalidade pelas estruturas seria, na visão dos críticos, retirar o privilégio do sujeito que, por meio de sua *práxis*, sua ação consciente no mundo, o transforma de modo contínuo e progressivo ao longo da história<sup>32</sup>. Ao eliminar toda

---

<sup>32</sup> Segundo Éribon, “rotulado como ‘de direita’ por boa parte da opinião de esquerda, o estruturalismo prospera apesar de tudo em certos grupos que gravitam em torno de

possibilidade de ação e transformação, o estruturalismo estaria a favorecer o *status quo* e as classes economicamente privilegiadas. Como afirma Castro, esta crítica provém também “de certos marxistas, para quem os movimentos revolucionários têm muito pouco de estruturalistas” (Castro, 2009, p. 153). Por isso, vale notar que, se o contexto de ascendência do estruturalismo ajuda a explicar o sucesso de PC à época, ajuda também a compreender as críticas<sup>33</sup>. Uma das mais conhecidas é a que Foucault recebeu de Sartre, depois de ter ele também criticado o filósofo. Segundo Éribon, “as provas do livro, antes da publicação, comportavam numerosos ataques a Sartre que Foucault suprimiu na versão definitiva” (Éribon, 1990, p. 161). Apesar destas supressões, a querela entre os dois ficou conhecida e, em entrevistas e debates posteriores, ficou evidente que o projeto de PC também se contrapunha ao existencialismo e ao humanismo que começavam a perder lugar, mas haviam dominado a França até então. Como Lévi-

---

Louis Althusser e que pouco antes de 1968 e nos anos seguintes muitas vezes se tornam núcleos fundadores dos movimentos da extrema esquerda maoísta. [...] Foucault insiste nesse ponto: ao marxismo ‘frouxo, insípido, humanista’ defendido por Garaudy opõe o marxismo dinâmico e renovador dos alunos de Althusser, que representam, diz ele, ‘a ala esquerda do Partido Comunista’ e são muito favoráveis às teses estruturalistas. E explica a seu entrevistador: ‘você entende em que consiste a manobra de Sartre e Garaudy quando afirmam que o estruturalismo é uma ideologia tipicamente de direita. Isso lhes permite apontar como cúmplices da direita gente que na verdade se encontra à sua esquerda’ (Éribon, 1990, p. 170).

<sup>33</sup> “Fiquei surpreso de ver com quanta hostilidade uma parte do público francês recebeu aquilo que eu disse. Analisar Ricardo, Lineu ou Buffon, não consigo entender em que isso pode afetar estas respeitosas pessoas que inclusive jamais leram nenhum destes autores. Mas eles se sentiram tocados sem serem atacados, e isso revela alguma coisa. No fim das contas, isso pode ter feito bem a eles. Obriga-os talvez a sair um pouco de sua concha, inquieta-os talvez um pouco, e então, creio eu, se inquietei todas essas boas consciências, se pude fazer vacilar na ponta de suas hastes todas estas ninfeias que flutuam na superfície da cultura francesa, então estou satisfeito” (Foucault, 1994a, p. 652).

Strauss, Foucault acusou Sartre de ter uma concepção totalizante da história, e foi acusado por este de assassiná-la. Em entrevista de 1966, ele diz, em relação ao filósofo existencialista, algo semelhante ao que havia dito em relação a Husserl (vide nota 24):

Sartre quis mostrar que por toda parte havia *sentido*. Mas esta expressão nele era muito ambígua: dizer 'há sentido', era ao mesmo tempo uma constatação e uma ordem, uma prescrição... Há sentido, quer dizer que é preciso que nós demos sentido a tudo. [...] O ponto de ruptura se situa no dia em que Lévi-Strauss para as sociedades e Lacan para o inconsciente nos mostraram que o *sentido* era, provavelmente, apenas uma espécie de efeito de superfície, um brilho, uma espuma, e que o que nos atravessava profundamente, o que estava antes de nós, o que nos sustentava no tempo e no espaço, era o *sistema*. (Foucault, 1994a, p. 514)

Em outra entrevista, do mesmo ano, afirma:

a dialética convoca acessoriamente o humanismo [...]: porque ela é uma filosofia da história, porque ela é uma filosofia da prática humana, porque ela é uma filosofia da alienação e da reconciliação. Por todas estas razões, e porque ela é sempre, no fundo, uma filosofia do retorno a si mesmo, a dialética promete de algum modo ao ser humano que ele se tornará um homem autêntico e verdadeiro. Ela promete o homem ao homem, e nesta medida não é dissociável de uma moral humanista. Neste sentido, os grandes responsáveis do humanismo contemporâneo são evidentemente Hegel e Marx. Contudo, me parece que, escrevendo a crítica da razão

dialética Sartre de algum modo colocou um ponto final em todo esse episódio de nossa cultura que começa com Hegel. Ele fez tudo o que pôde para integrar a cultura contemporânea, isto é, as aquisições da psicanálise, da economia política, da história, da sociologia, à dialética. Mas é característico que ele não pudesse não deixar de lado tudo o que releva da razão analítica e que participa profundamente da cultura contemporânea: lógica, teoria da informação, linguística, formalismo. *A Crítica da Razão Dialética* é o magnífico e patético esforço de um homem do século XIX para pensar o século XX. Sartre é o último hegeliano e eu diria até o último marxista. (Foucault, 1994a, p. 541)

Sartre respondeu às críticas acusando Foucault de recusar a história e a *práxis* humana.

Uma tendência dominante, pelo menos, porque o fenômeno não é geral: é a recusa da história. O sucesso do último livro de Michel Foucault é característico. O que encontramos em *As palavras e as coisas?* Não é uma "arqueologia" das ciências humanas. O arqueólogo é alguém que procura vestígios de uma civilização desaparecida para tentar reconstruí-la. [...] O que Foucault nos apresenta é [...] uma geologia: a série de camadas sucessivas que formam nosso "solo". Cada uma dessas camadas define as condições de possibilidade de um certo tipo de pensamento que triunfou durante um certo período. Mas Foucault não nos diz qual seria o mais interessante: saber como cada pensamento é construído a partir dessas condições, nem como os homens passam de um pensamento para outro. Para fazer isso, teria que

envolver *práxis* e, portanto, história, e é precisamente isso que ele recusa. (Sartre, 1990, p. 87)

Em diversas situações, Foucault teve de lidar com este tipo de pergunta ou acusação, voltada para o fato de a *epistémê* funcionar como uma estrutura e determinar, antes do sujeito, as possibilidades históricas do saber, o que a faria ter um caráter determinista em relação à liberdade humana<sup>34</sup>. Além disso, ela permitiria apontar as rupturas e descontinuidades sem apresentar as causas das mesmas, negando toda forma de articulação ou continuidade. Até mesmo um cineasta renomado como Jean-Luc Godard expressou sua crítica em um filme de 1967, *A Chinesa*, no qual uma estudante joga tomates em um exemplar de *PC*, “então um livro símbolo por suas descontinuidades abruptas do pensamento no tempo, da negação da história e, portanto, da negação da revolução”, como afirma Defert (Foucault, 2013, p. 40)<sup>35</sup>.

No Prefácio, fica explícito o caráter sincrônico da *epistémê*, quando, ao se referir a ela, Foucault fala em *sistemas de*

---

<sup>34</sup> Há diversos exemplos, como este: “Em As palavras e as coisas, você mostrou como, desde o Renascimento, nós vivemos em três sistemas de conhecimento fechados, mas não como e porque um sistema se dissolve e outro se cria. E é justamente sobre esse ponto que alguns marxistas, Sartre e Garaudy entre outros, levantaram severas críticas. Eles estimam que você não pôde explicar as transformações, porque excluiu a história, a práxis do homem, o momento de liberdade em que o homem cria as estruturas. Há aí uma atitude unilateral que Garaudy denomina uma maneira de exercer um estruturalismo abstrato e doutrinário” (Foucault, 1994a, p. 656).

<sup>35</sup> Éribon também cita uma entrevista de Godard em que ele declara ser contra gente como “o reverendo padre Foucault”: “Se não gosto de Foucault, é porque ele nos diz: ‘em tal época as pessoas pensavam assim ou assado e depois a partir de tal época achou-se que...’ Por mim tudo bem, mas será que alguém consegue ser tão seguro? É justamente por isso que tentamos fazer filmes: para que futuros Foucault não possam afirmar essas coisas com tamanha presunção” (Godard *apud* Éribon, 1990, p. 160).



*simultaneidade*. Após ter indicado que pretendia substituir a visão continuísta da história das ideias demonstrando as descontinuidades entre os objetos, conceitos e teorias dentro da linguística, da economia e da biologia, ele complementa dizendo que, além de não haver continuidade interna dentro de cada domínio, a descontinuidade que os entrecorta demonstra a existência deste campo epistemológico comum no qual é possível ver um entrecruzamento dos elementos que os conformam em determinado período.

Se a história natural de Tournefort, de Lineu e de Buffon tem relação com alguma coisa que não ela mesma, não é com a biologia, a anatomia comparada de Cuvier ou o evolucionismo de Darwin, mas com a gramática geral de Beauzée, com a análise da moeda e da riqueza tal como a encontramos em Law, em Véron de Fortbonnais ou em Turgot. Os conhecimentos chegam talvez a se engendrar, as ideias a se transformar e a agir umas sobre as outras (mas como? até o presente os historiadores não no-lo disseram); uma coisa, em todo o caso, é certa: a arqueologia, dirigindo-se ao espaço geral do saber, a suas configurações e ao modo de ser das coisas que aí aparecem, define *sistemas de simultaneidade*, assim como a série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova. Assim, a análise pôde mostrar a coerência que existiu, durante toda a idade clássica, entre a teoria da representação e as da linguagem, das ordens naturais, da riqueza e do valor. (Foucault, 2007, pp. XIX-XX, grifos meus)

Importante notar o que Foucault diz em relação a estes sistemas de simultaneidade. O fato de eles nos permitirem ver a configuração

epistemológica que orienta o saber de uma determinada época não impede que seja evidenciada também “a série de mutações necessárias e suficientes para circunscrever o limiar de uma positividade nova”, ou seja, as transformações que conduzirão a uma outra configuração epistemológica. Candiotto ressalta a centralidade destes sistemas para o alcance da meta principal de PC: apontar “os limites de qualquer antropologia assentada na unidade e universalidade de uma suposta natureza humana” (Candiotto, 2009, p. 13). O diagnóstico final da obra resultaria desta estratégia de análise que propõe simultaneidades arqueológicas, pois assim se evidencia que, numa mesma época (século XIX) se constituem saberes em que o homem é tomado, ao mesmo tempo, como objeto e sujeito de conhecimento. “É pela relação entre ambos [saberes empíricos e pensamento filosófico] que se sustenta a hipótese de que a figura do homem moderno é ambígua, uma dobra meio filosófica, meio positiva” (Candiotto, 2009, p. 16).

Neste sentido, a crítica de Sartre estaria equivocada por não se tratar de “camadas imóveis” do saber<sup>36</sup>. Foucault deixa claro em sua obra posterior, *A arqueologia do saber*, que ele não quis fazer uma “história das mentalidades”<sup>37</sup>, isto é, o estudo da visão de mundo de

---

<sup>36</sup> A respeito disso, Foucault diz: “Tentei definir as transformações: mostrar a partir de qual sistema regular descobertas, invenções, mudanças de perspectivas, perturbações teóricas podem ter lugar. Pode-se mostrar, por exemplo, o que, na prática discursiva da história natural, tornou possível a aparição da ideia de evolução desde o século XVIII; o que tornou possível a emergência de uma teoria do organismo, que era ignorada pelos primeiros naturalistas. Então, quando algumas pessoas, felizmente não muitas, me acusaram de descrever apenas estados do saber e não transformações, é simplesmente porque elas não leram o livro. Se elas tivessem ao menos o folheto distraidamente, elas teriam visto que o que está em questão não é nada senão as transformações e a ordem sobre a qual essas transformações se dão” (Foucault, 1994a, p. 778).

<sup>37</sup> A expressão foi cunhada por Georges Lefebvre e remete ao movimento historiográfico da *Escola dos Annales*, que revolucionou os métodos e princípios da

toda uma época, e que a *epistémê* não se referia a uma espécie de totalidade cultural. “Ele somente se atém à descrição da simultaneidade das regras de formação daqueles saberes empíricos e filosofias que, posteriormente, servirão de solo para a constituição das ciências humanas” (Candiotto, 2009, p. 17). Trata-se de observar o processo de formação de certos saberes e identificar aquilo que os atravessa, isto é, os pontos de entrecruzamento entre diferentes áreas do conhecimento no que se refere às suas condições de possibilidade. Não se trata, portanto, de analisar o saber de uma época como um todo: “o fato de ser *uma* arqueologia e não *a* arqueologia mostra que se trata da análise de discursividades locais” (Candiotto, 2009, p. 18). As críticas mencionadas são equivocadas também porque a arqueologia é essencialmente histórica, na medida em que analisa as ciências, saberes e formações discursivas ao nível de seu processo de constituição e de suas condições de possibilidade. Mas ela propõe outra forma de se fazer e pensar a história.

Ao arqueólogo do saber pouco importa saber quem fala, a qual corrente de pensamento pertence, ou quais influências ele recebe. Foucault quer mostrar que há outra maneira de fazer a história, considerada em termos de suas condições de possibilidade e de seus limites de direito; por isso ele tenta lhes traçar o contorno, a partir de sua periferia, para mostrar de que forma os saberes e seus

---

ciência histórica na França, com repercussões em todo o mundo. Diversos historiadores deste grupo desenvolveram trabalhos com o objetivo de entender a mentalidade de uma época, isto é, aquilo que se pensava ou se acreditava em determinado período. Embora Foucault afirme que estes não são seus objetivos, os novos métodos e conceitos inaugurados por esta Escola foram de imensa relevância para a arqueologia foucaultiana, como veremos no segundo capítulo.

conteúdos se imbricam com aquilo que lhes é exterior.  
(Candiotto, 2009, p. 24)

Em entrevista, Foucault diz que “nossa tarefa atualmente é de nos liberar definitivamente do humanismo, e, nesse sentido, nosso trabalho é um trabalho político” (Foucault, 1994a, p. 516). Éribon diz ser evidente que, no momento de sua publicação, *PC* fosse considerado um livro “de direita”, ao que Foucault teria respondido: “pobre burguesia, que não terá outra muralha a não ser meu livro” (Éribon, 1990, p. 168). Segundo o biógrafo, Foucault definiu uma política progressista como aquela “que reconhece as condições históricas e as regras especificadas de uma prática onde outras políticas reconhecem apenas necessidades ideais, determinações unívocas ou o jogo livre das iniciativas individuais” (Éribon, 1990, p. 167). Além disso, as críticas não procedem sobretudo porque a arqueologia foucaultiana possui um caráter crítico cujo resultado é a desestabilização das formas naturalizadas de se pensar e a abertura de novas possibilidades para o pensamento, o que resulta em última instância na transformação e na ampliação da liberdade humana. Buscaremos demonstrar isso ao longo deste trabalho e assim evidenciar o caráter político da empreitada arqueológica.

No Prefácio, após ter afirmado a coerência encontrada durante a idade clássica entre os três campos de saber analisados, o autor afirma que esta configuração muda inteiramente a partir do século XIX, com o enfraquecimento da representação, que havia sido a base da *epistémê* clássica, e a emergência da historicidade enquanto modo de ser das coisas na *epistémê* moderna. Com esta entrada em cena da *historicidade*, se dá o aparecimento do homem como figura epistemológica no saber ocidental.

Na medida em que as coisas giram sobre si mesmas, reclamando para seu devir não mais que o princípio de sua inteligibilidade e abandonando o espaço da representação, o homem, por seu turno, entra, e pela primeira vez, no campo do saber ocidental. Estranhamente, o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo o caso, desenhada pela disposição nova que ele assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma “antropologia”, entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova. (Foucault, 2007, pp. XX-XXI)

Eis a tese central do livro: o homem é uma figura epistemológica recente, que só ocupou o centro do saber a partir do século XIX, ao contrário do que se poderia pensar segundo a visão clássica da história das ideias, sendo possível que, tal como apareceu, possa também desaparecer enquanto foco do saber. São estas mudanças de *epistémê* que o livro irá descrever, cada capítulo correspondendo a um período histórico ou a um determinado campo do saber. Cada uma destas mudanças, as quais possuem um caráter epistemológico, será introduzida a partir da análise de uma obra artística ou literária, que funciona como metáfora do funcionamento da *epistémê*, mas também como forma de estender seu alcance e demonstrar que ela pode atuar

não apenas no âmbito dos saberes científicos, mas na produção de qualquer tipo de discurso. Isto que define tal configuração ou *epistémê* é uma certa “experiência da ordem”, ou seja, a maneira como aquele período histórico “vê as coisas em suas conexões umas com as outras” (Gutting, 1989, p. 139), e por isso faremos em seguida uma discussão mais aprofundada sobre o que seria tal experiência.

### 1.3. O espaço da ordem: heterotopia

Retornamos, então, à primeira parte do Prefácio e à discussão acerca da ordem. Após citar Borges, Foucault busca examinar de onde exatamente vem a perturbação expressa pelo riso que o escritor provoca, e logo afirma que não é do conteúdo das rubricas enumeradas na enciclopédia. Afinal, elas possuem conteúdos e sentidos determináveis, ainda que fantásticos. As sereias, animais fabulosos e seres imaginários são designados como tais, aparecendo em rubricas distintas dos que são reais, como leitões ou cães em liberdade. “Justamente em lhes conferindo um lugar à parte, a enciclopédia chinesa localiza seus poderes de contágio; [...] as perigosas misturas são conjuradas” (Foucault, 2007, p. 10). Certamente, os encontros insólitos nos causam estranheza, como a coexistência de seres bizarros na saliva de Eustenes<sup>38</sup>. A saliva representa, porém, um espaço coerente, apreensível.

---

<sup>38</sup> Trata-se de uma referência à obra do século XVI *Gargântua e Pantagruel*, de François Rabelais, que narra a história de dois gigantes. Na saliva de Eustenes, haveria “Áspides, Anfisbenas, Anerudutos, Abedessimões, Alartas, Amóbatas...” (Foucault, 2007, p. X).

É aí que todos têm seu *lugar-comum*, como, sobre a mesa de trabalho, o guarda-chuva e a máquina de costura; se a estranheza de seu encontro é manifesta, ela o é na base deste *e*, deste *em*, deste *sobre*, cuja solidez e evidência garantem a possibilidade de uma justaposição. (Foucault, 2007, p. XI)

Foucault faz alusão a uma frase do escritor uruguaio Isidore Ducasse, o “conde de Lautréamont”: “Belo como o encontro fortuito de uma máquina de costura e um guarda-chuva sobre uma mesa de dissecação” (Lautréamont, 2005, p. 252). Lautréamont foi uma grande inspiração para o pintor surrealista Salvador Dalí, que ilustrou sua obra em uma série de gravuras, uma das quais intitulada *Máquina de costuras com guarda-chuva em uma paisagem surrealista*, de 1941, que se tornou uma das imagens mais famosas da arte surrealista. André Breton, quem cunhou o termo que dá nome ao movimento, usou a frase de Lautréamont para explicar os processos pelos quais o inconsciente se manifesta na criação artística. A coexistência de objetos absolutamente díspares compõe uma cena absurda, ainda que não sejam objetos fantásticos, mas comuns, de significado facilmente reconhecível, porém lançados em um contexto que não os comportaria habitualmente. Segundo Max Ernst, importante artista plástico do surrealismo, a frase de Lautréamont exprime o mecanismo da *colagem*, que consiste na “exploração do encontro fortuito, em um plano não-adequado, de duas realidades mutuamente distantes” (Ernst, 1985, p. 60). A colagem é o procedimento surrealista por excelência, ao promover uma quebra da sintaxe normal das coisas, retirando qualquer mediação que explique como elas se relacionam.

Uma coisa real, completa, com uma função simples aparentemente fixada de uma vez por todas (um guarda-chuva), de repente posta diante de algo real, muito diferente e não menos incongruente (uma máquina de costura) em um ambiente onde ambas devem encontrar um lugar (em uma mesa de dissecação), escapa, por isto mesmo, de sua função simples e sua identidade própria; através de um novo relacionamento, sua falsidade absoluta será transformada em um absoluto diferente, ao mesmo tempo verdadeiro e poético: o guarda-chuva e a máquina de costura farão amor. (Ernst, 1985, p. 60)

Ernst cita a definição que Breton oferece da colagem:

É a maravilhosa capacidade de compreender duas realidades mutuamente distantes sem ir além do campo de nossa experiência e tirar uma faísca de sua justaposição; trazer ao alcance de nossos sentidos abstratos formas capazes da mesma intensidade e aprimoramento que quaisquer outras; e, privando-nos de qualquer sistema de referência, colocar-nos em desacordo com nossas próprias memórias. (Ernst, 1985, p. 60)

O surrealismo foi um movimento antirracionalista na arte que preconizava a existência de uma realidade mais originária do que aquela que se nos apresenta como realidade efetiva – a realidade do inconsciente –, visando mostrar que nossa forma habitual de ver e organizar o mundo não é a única possível. Há uma ordem anterior que a determina. Foucault afirmou a respeito de PC que se tratava, com o conceito de *epistémê*, de evidenciar a ordem inconsciente que rege o



saber<sup>39</sup>. Não, porém, no sentido daquilo que escaparia à consciência dos cientistas, isto é, uma “versão negativa” da ciência – as “filosofias implícitas”, as “temáticas não formuladas”, os “obstáculos invisíveis”, em suma “o que resiste a ela, a faz desviar-se ou a perturba”. Trata-se de um “inconsciente positivo do saber: um nível que escapa à consciência do pesquisador e que, no entanto, faz parte do discurso científico, à medida que ele contesta sua validade e procura minimizar sua natureza científica” (Foucault, 1994b, p. 9). Ou seja, um inconsciente ativo, o qual, ao modo surrealista, desestabiliza a ordem dada como sendo a única real ou autêntica<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Foucault falou sobre André Breton em entrevista de 1966, intitulada *Um nadador entre duas palavras*, aproximando a empreitada surrealista daquela de intelectuais, artistas e correntes teóricas relevantes para ele e sua arqueologia: “Tenho a impressão de que há duas grandes famílias de fundadores. Há os que edificam e colocam a primeira pedra; há os que escavam e esvaziam. Talvez estejamos, em nosso espaço incerto, mais próximo dos que escavam: de Nietzsche (mais que de Husserl), de Klee (mais que de Picasso). Breton pertence a essa família. [...] estamos atualmente no vazio deixado por Breton atrás de si”. [...] “O que me parece mais importante é que Breton fez comunicar, plenamente, estas duas figuras por muito tempo estranhas: escrever e saber [...]. admitindo o saber na expressão (com a psicanálise, a etnologia, a história da arte etc), é um pouco nosso Goethe. [...] Para os alemães [...], a literatura é saber quando ela é um trabalho de interiorização, de memória: trata-se de amearhar calma e exaustivamente o conhecimento, de se apropriar do mundo, de colocá-lo na medida do homem. Para Breton, a escrita tornada saber (e o saber tornado escrita) é, pelo contrário, um meio de impelir o homem em direção aos seus limites, de acuá-lo até o intransponível, de colocá-lo o mais perto possível daquilo que está mais longe dele. Daí seu interesse pelo inconsciente, pela loucura, pelo sonho” (Foucault, 2009, pp. 243-244).

<sup>40</sup> “Não é a razão humana que é de algum modo detentora das leis de sua história. Há por baixo daquilo que a ciência conhece dela mesma algo que ela não conhece; e sua história, seu devir, seus episódios, seus acidentes obedecem a um certo número de leis e de determinações. [...] foram elas que tentei revelar. Tentei liberar um domínio autônomo que seria aquele do inconsciente do saber, que teria suas próprias regras, assim como o inconsciente do indivíduo humano tem ele também suas regras e suas determinações” (Foucault, 1994a, p. 665). “Há como que um inconsciente na ciência,

Mas Foucault vai além. A saliva de Eustenes ou a mesa de operação nos oferecem ainda um *lugar-comum* no qual os objetos díspares podem se encontrar. O procedimento de Borges é mais radical porque “o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado. O impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se” (Foucault, 2007, p. XI). A monstruosidade reside no “espaço vazio”, o “branco intersticial”, “a estreita distância segundo a qual são justapostos” animais reais e fictícios. “O que transgride toda imaginação, todo pensamento possível, é simplesmente a série alfabética (a, b, c, d) que liga todas as categorias” (Foucault, 2007, p. XI). Na enumeração de uma enciclopédia, o único espaço comum é o “não-lugar da linguagem”, mas esta “não abre mais que um espaço impensável” abstrato, vazio, que não oferece solo sólido para a convivência de seres tão díspares, embora seja apenas ali, nos labirintos da linguagem, que ela se torne possível.

Aparece aqui o problema da linguagem, central em PC e relacionado ao contexto em que surge a obra. Além do estruturalismo, os estudos linguísticos e da hermenêutica ocupavam lugar de destaque no cenário intelectual francês do período. Como afirma Castro, a arqueologia não apenas nasce desta primazia da questão da linguagem, mas é ela própria um método histórico de descrição e análise da linguagem ao nível do que Foucault denomina “enunciados” ou “formações discursivas”. Nesta obra, bem como na AS, é evidente a atenção do filósofo para com a tensão entre as tendências formalistas

---

por exemplo entre os diferentes domínios científicos, entre os quais não havia sido estabelecido uma ligação direta. Mas, na realidade, pode-se encontrar relações de diferentes tipos, analogias, isomorfismos, complementos, implicações, exclusões etc. Elas são de diferentes tipos, lógicas, causais, podem ser também analogias, semelhanças” (Foucault, 1994a, p. 656).

e as tendências interpretativas que dominaram o tratamento da linguagem no século XX, sendo que ele busca escapar desta alternativa formalização-interpretação e abordar a linguagem em sua historicidade e em sua materialidade, “isto é, sem se referir nem à sistematicidade formal de uma estrutura nem à pletora interpretativa do significado” (Castro, 2009, p. 251).

As ciências humanas apareceram desde o fim do século XIX como tomadas em uma dupla obrigação, uma dupla postulação simultânea, a da hermenêutica, ou da interpretação, ou da exegese: é preciso compreender o sentido que se esconde; e a outra: é preciso formalizar, encontrar o sistema, a invariante estrutural, a rede de simultaneidades. Contudo, essas duas questões pareciam se confrontar de um modo privilegiado nas ciências humanas, ao ponto de se ter a impressão de que é necessário que elas sejam isso ou aquilo, interpretação ou formalização. O que eu realizei foi justamente a pesquisa arqueológica do que havia tornado esta ambiguidade possível, eu quis encontrar o tronco que se bifurca. (Foucault, 1994a, p. 500)

O autor cria, portanto, um caminho próprio entre o estruturalismo e a hermenêutica, voltando-se para o uso e o funcionamento histórico da linguagem.

Ainda na década de 50, antes de iniciar a empreitada arqueológica, segundo Éribon, Foucault descobre os grandes escritores contemporâneos que o fascinariam e que são frequentemente citados em toda sua obra: Georges Bataille (um dos ícones do surrealismo na literatura), Maurice Blanchot, René Char, Raymond Roussel. Para Foucault, na literatura, a linguagem se manifesta para além da

distinção entre significante e significado (Foucault, 2007, p. 61). Segundo Castro, a famosa temática da morte do homem, de fato o problema central de PC, é “uma das duas faces da análise de Foucault; a outra concerne ao *ser da linguagem*” (Castro, 2009, p. 252), expressão recorrente em PC. Afinal, para o autor, ambos estão ligados por uma incompatibilidade fundamental, evidenciada pela literatura moderna (que surge no final do século XVIII). “A única coisa que, por ora, sabemos com toda a certeza é que jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento” (Foucault, 2007, p. 468). A fragmentação da linguagem foi o que permitiu a formação da figura do homem e o reaparecimento de seu ser seria sinal de que ele viria a desaparecer, por isso ela é especialmente importante em PC. Discutiremos melhor o ponto no capítulo três. Por ora, interessa-nos pensar, com Castro, que PC não seria apenas uma arqueologia das ciências humanas, isto é, do homem, mas também uma arqueologia dos modos de ser da linguagem.

Ocorre, então, que na enciclopédia, “o absurdo arruína o *e* da enumeração” (Foucault, 2007, p. XII). Borges subtrai o chão, o solo mudo, a mesa de operação<sup>41</sup>. Citando Roussel, um de seus poetas

---

<sup>41</sup> No texto original em francês, Foucault diz “*table d’opération*”, a mesma expressão utilizada na referência à frase de Lautréamont. A tradução para o português da edição que usamos usa a expressão “mesa de trabalho” quando se refere a Lautréamont, mas aqui utiliza “tábua de trabalho”. Pensamos que a tradução mais adequada não seria nem uma nem outra, mas sim “mesa de operação”, por estar mais próxima do original em francês do texto de Foucault, bem como da frase de Lautréamont, que falou em “mesa de dissecação”, em uma alusão a um contexto médico. De fato, a pintura de Dalí representa corpos cadavéricos. Além disso, a mesma tradução deveria ser mantida nos dois casos, já que a mesma expressão é usada por Foucault em contextos que se referem um ao outro. Em todo caso, é possível inferir que a substituição de “mesa” por

favoritos, Foucault explica que usa a palavra “mesa” [*table*], em “dois sentidos superpostos”:

mesa niquelada, encerada, envolta em brancura, faiscante sob o sol de vidro que devora as sombras – lá onde, por um instante, para sempre talvez, o guarda-chuva encontra a máquina de costura; e *quadro que permite ao pensamento operar com os seres uma ordenação*, uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo que são designadas suas similitudes e suas diferenças – lá onde, desde o fundo dos tempos, *a linguagem se entrecruza com o espaço*. (Foucault, 2007, p. XII, grifos meus)

A metáfora da mesa de operação se refere ao espaço abstrato, impalpável da linguagem e do pensamento, evidenciando a ordem subjacente que os rege os critérios pelos quais definimos a semelhança e a diferença, e portanto o entrecruzamento entre a linguagem e o espaço, no qual o sujeito está excluído e a ordem é liberada em seu “ser bruto”. Pior que o mal-estar da desordem gerada pela aproximação de coisas díspares é aquele que resulta da constatação de que há um grande número de ordens possíveis, “na dimensão, sem lei nem geometria, do *heteróclito*” (Foucault, 2007, p. XII). Ao arruinar o espaço da ordem, o lugar-comum, o “espaço de acolhimento” onde as coisas poderiam ser “‘deitadas’, ‘colocadas’, ‘dispostas’”, Borges gerou em Foucault o riso e o mal-estar que deram nascimento à obra.

Neste momento, Foucault apresenta a noção de *heterotopia*, definida a partir de sua contraposição à ideia de utopia: “as utopias consolam”, ao passo que “as heterotopias inquietam” (Foucault, 2007,

---

“tábua” pela tradutora brasileira se deva ao fato de que, aqui, Foucault fará uma analogia com o *quadro* pelo qual o pensamento opera.

p. XIII). As primeiras, não tendo lugar real, criam um espaço ideal, maravilhoso, o qual não pode, no entanto, ser acessado. O termo utopia, que etimologicamente significa “não-lugar”, remeteria a um espaço inatingível, portanto imaginário, situando-se na dimensão da fábula, “na linha reta da linguagem”. Já as heterotopias

solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo, [...] arruinam de antemão a ‘sintaxe’, e não somente aquela que constrói as frases – aquela menos manifesta, que autoriza ‘manter juntas’ (ao lado e em frente umas das outras) as palavras e as coisas. (Foucault, 2007, p. XIII)

Aqui o autor nos dá uma pista de que o objeto de seu livro não seria exatamente as palavras, ou as coisas, mas “aquilo que autoriza a mantê-las juntas”, esta “sintaxe” que não é a sintaxe gramatical da linguagem, mas uma outra, anterior, que torna aquela possível. Trata-se do espaço mesmo que nos permite colocar a linguagem em funcionamento, criar regras para ela e relacioná-la com o mundo – um espaço cognitivo que é a própria condição de possibilidade da linguagem. As heterotopias, “encontradas tão frequentemente em Borges”, contestam a forma como se distribuem e se organizam os espaços que já nos são conhecidos, familiares. Elas contestam, portanto, “toda possibilidade de gramática” (Foucault, 2007, p. XIII).

Foucault analisou mais detalhadamente a noção de heterotopia no texto *De espaços outros*, de 1967. Tal texto resultou de uma conferência proferida no *Cercle d'études architecturales* e foi publicado apenas em 1984, quase vinte anos mais tarde<sup>42</sup>. O filósofo teria sido

---

<sup>42</sup> O texto foi publicado na Revista *Architecture, Mouvement, Continuité* (nº 5, outubro

convidado a falar sobre a “analítica do espaço” que havia anunciado em uma emissão radiofônica pouco tempo antes, em dezembro de 1966, que teve como tema *Utopia e literatura*. Esta presença na mídia, segundo Defert, respondia à “enorme curiosidade suscitada desde a primavera de 1966 pela publicação de *As palavras e as coisas*” (Foucault, 2013, p. 35), onde o filósofo primeiro empregou o termo “heterotopia”. Segundo Defert, no entanto, o uso que Foucault fez de tal noção nesta emissão – e, portanto, no texto da conferência que se seguiu à ela – seria “totalmente diferente” daquele feito em PC, já que ela “seria pertinente não mais a uma análise dos discursos, mas dos espaços” (Foucault, 2013, p. 37). De fato, Foucault analisa espaços físicos concretos. Entretanto, caberia perguntar se tais usos são mesmo “totalmente diferentes” ou se esta noção e esta “analítica do espaço”, que têm seu lugar e momento de nascimento na arqueologia, teriam bases e implicações tanto no campo político quanto no epistemológico.

Tal analítica será crucial para todo o pensamento do filósofo, sobretudo na década de 70, em sua genealogia do poder. A imagem que veio a se tornar paradigmática da obra foucaultiana – o panóptico de Jeremy Bentham – é um modelo arquitetônico que evidencia a relação entre o uso do espaço e o dispositivo de poder disciplinar<sup>43</sup>. Partindo dele, o autor evidencia as relações entre saber e poder, entre práticas discursivas e não-discursivas voltadas para o controle, treinamento e docilização dos corpos dos indivíduos. O poder disciplinar não pode

---

1984, pp. 46-49) e está disponível em DE vol. 4, pp. 752-762. Estas informações são dadas por Daniel Defert no posfácio do livro que contém sua tradução em português, citada aqui (Cf. Foucault, 2013).

<sup>43</sup> Bentham, filósofo e jurista inglês, concebeu o panóptico como modelo ideal para prisões e outros espaços de disciplina, como escolas, hospitais e exército. Foucault o utilizou como base de sua analítica do poder disciplinar (Cf. Foucault, 1999, p. 165).

ser compreendido fora de sua relação com o espaço, afinal, para ele, a distribuição e a localização de cada indivíduo é essencial para que se possa controlá-los<sup>44</sup>.

Esta centralidade do espaço para o pensamento de Foucault já foi notada e comentada por alguns críticos, embora ainda pouco explorada. Interessa-nos ressaltar que ela tem início na década de 60, nas obras arqueológicas, e está intrinsecamente relacionada com o combate ao humanismo e ao antropologismo, com a crítica à história continuísta e à crença no progresso e na soberania da razão. Em entrevista de 1976, Foucault evidencia tal relação e admite ter uma “obsessão pelo espaço”, que o teria permitido ligar suas pesquisas epistemológicas do saber com os estudos posteriores acerca do poder:

Repreenderam-me por essas obsessões espaciais, e elas de fato me obcecavam. Mas, através delas, creio ter descoberto o que no fundo eu procurava: as relações que podem existir entre saber e poder. Na medida em que se pode analisar o saber em termos de região, de domínio, de implantação, de deslocamento, de transferência, pode-se alcançar o processo pelo qual o saber funciona como um poder e renova seus efeitos. Temos uma administração do saber, uma política do saber, relações de poder que passam através do saber e que, se queremos descrevê-las, nos

---

<sup>44</sup> “A disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço” (Foucault, 1999, p. 121). O mais importante é o *quadriculamento*, isto é, saber a localização imediata de cada indivíduo, bem como não deixar nenhum espaço ocioso, evitando aglomerações, massas amorfas, circulações difusas. “Importa estabelecer as presenças e as ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades ou os méritos. Procedimento, portanto, para conhecer, dominar e utilizar. A disciplina organiza um espaço analítico” (Foucault, 1999, pg. 123).



conduzem a estas formas de dominação às quais se referem noções como campo, posição, região, território. [...] Metaforizar as transformações do discurso por meio de um vocabulário temporal conduz necessariamente à utilização do modelo da consciência individual, com sua temporalidade própria. Tentar decifrá-lo, ao contrário, através de metáforas espaciais, estratégicas permite alcançar precisamente os pontos pelos quais os discursos se transformam em, através e a partir das relações de poder. (Foucault, 1994c, p. 33)

Defert menciona uma carta de 1967 em que Foucault comenta o encontro com os arquitetos:

Você se lembra daquele telegrama que nos fez rir tanto, em que um arquiteto via uma nova concepção de urbanismo? Mas isso não estava em um livro, estava, afinal, em uma conferência radiofônica sobre a utopia. Pedem-me que a refaça no dia 13 ou 14 de março. (Foucault, 2013, p. 34)

Em seguida, Defert afirma que

a carta de Foucault de 2 de março de 1967 deixa vaziar um desapontamento: a arqueologia do olhar não tivera o olhar do arquiteto. Não, não fora o livro (*As palavras e as coisas*) que trouxera em germe uma nova concepção do urbanismo, livro do qual o filósofo esperava a provocação de rupturas no pensamento. [...] O que chegara aos ouvidos do arquiteto era uma linguagem menor, um daqueles jogos literários nos quais Foucault tinha um prazer guloso, júbilo incessantemente decepado pela

ascese da escritura, contenção que se lê na didática da conferência reescrita. (Foucault, 2013, p. 38)

Ao apontar para a suposta expectativa do autor de que a nova concepção de espaço surgisse do livro recém-lançado PC, e não de um suposto “texto menor” que foi o da conferência, o próprio Defert evidencia que era ali que se encontrava o cerne da então nascente analítica do espaço. Defert também sugere que o fato de Foucault ter autorizado a publicação deste texto apenas em 1984 teria algo a ver com as inúmeras críticas e incompreensões resultantes de PC – que o acusavam de, ao privilegiar o espaço em detrimento do tempo, “assassinar” a história – críticas estas que, ao longo de quase 20 anos, foram perdendo sentido e contexto. Em entrevista de 1982, intitulada *Espaço, saber e poder*, Foucault faz alusão a este contexto da década de 60 e o tipo de crítica que havia recebido, afirmando o quanto ela seria inadequada alguns anos depois.

Lembro-me de ter sido convidado por um grupo de arquitetos, em 1966, para fazer um estudo do espaço; tratava-se do que eu chamei, na época, de “heterotopias”, estes espaços singulares que se encontram em certos espaços sociais cujas funções são diferentes das dos outros, ou mesmo totalmente opostas. Os arquitetos trabalhavam sobre este projeto e, ao fim do estudo, alguém tomou a palavra – um psicólogo sartreano – que me bombardeou que o espaço era reacionário e capitalista, mas a história e o futuro eram revolucionários. À época, esse discurso absurdo não era de modo algum inabitual. Hoje, qualquer um morreria de rir ouvindo isso. (Foucault, 1994d, p. 282)

Veremos, então, como é possível pensar a relação entre a noção de “heterotopia” no texto de 1967 e em PC. Foucault inicia o texto anunciando uma tese central: o século XX é o século do espaço. A grande obsessão do século XIX teria sido a história, os “temas do desenvolvimento e da estagnação, da crise e do ciclo, da acumulação do passado” (Foucault, 1994d, p. 752). A época atual seria a da simultaneidade, da justaposição, do próximo e do distante, do lado a lado, do disperso. Esta tese inicial também se encontra em PC, onde Foucault fala da história como aquilo que define a *epistémê* da modernidade, que se inicia no século XIX e se estende até o momento no qual Foucault escreve, o século XX. O estruturalismo é o emblema deste novo privilégio do espaço, sendo que esta mesma ideia é explicitada no início do texto de 1967:

Talvez poder-se-ia dizer que alguns dos conflitos ideológicos que animam as polêmicas de hoje em dia se desenvolvem entre os devotos descendentes do tempo e os aferrados habitantes do espaço. O estruturalismo, ou ao menos aquilo que é agrupado sob esse nome um tanto genérico, é o esforço para estabelecer, entre elementos que podem ter sido distribuídos através do tempo, um conjunto de relações que os faz aparecer como justapostos, opostos, implicados um pelo outro; em resumo, que os faz aparecer como uma espécie de configuração. E, na verdade, não se trata, desse modo, de negar o tempo, mas uma determinada maneira de tratar aquilo que é chamado de tempo e também de história. (Foucault, 1994d, p. 752)

Dito isso, Foucault alerta para o fato de que “o próprio espaço tem uma história” e não é possível ignorar seu “entrecruzamento fatal” com

o tempo (Foucault, 1994d, p. 753). Ao fazer uma breve reconstituição desta história, ele apresenta uma diferenciação entre o espaço de localização (medieval)<sup>45</sup>, o espaço de extensão (evidenciado por Galileu)<sup>46</sup> e o espaço de alocação (*emplacement*<sup>47</sup>) contemporâneo. A alocação “é definida pelas relações de vizinhança entre pontos ou elementos”, sendo que os problemas a ela relacionados, que seriam nossos problemas atuais, se referem a questões de armazenamento, circulação, identificação e classificação de elementos<sup>48</sup>. Ele também diferencia entre o “espaço do dentro” (“de nossa percepção primeira, devaneios e paixões”), do qual teriam se ocupado Bachelard e os fenomenologistas, e o “espaço do fora”, do qual ele deseja se ocupar aqui:

---

<sup>45</sup> A localização (*localisation*) se refere a uma lógica baseada na hierarquia e na oposição dos espaços: lugares sagrados *X* profanos, urbanos *X* rurais, protegidos *X* abertos ou sem defesa, lugares supracelestes *X* celeste *X* terrestre (para a teoria cosmológica) etc.

<sup>46</sup> A importância de Galileu, para Foucault, reside menos em ter descoberto que a Terra girava em torno do sol do que em “ter constituído um espaço infinito, e infinitamente aberto; de tal modo que o lugar da Idade Média aí se encontrava, de certa maneira, dissolvido; o lugar de uma coisa não era mais do que um ponto no interior de seu movimento, assim como o repouso de uma coisa não era senão seu movimento indefinidamente desacelerado. [...] a partir de Galileu, a extensão (*l'étendue*) substitui a localização” (Foucault, 1994d, p. 753).

<sup>47</sup> O termo em francês remete à *place* e *placer*, que indicam localização, porém uma localização que é sempre relativa a outras coisas, remetendo, portanto, à ideia de posição, ao ato de dispor ou distribuir. Mantemos o termo *alocação* por ter sido utilizado na versão do texto em português, publicada na *Revista de Estudos Avançados* da USP (vol. 27, nº 79, 2013).

<sup>48</sup> Por exemplo, no âmbito da técnica, questões como armazenamento da informação (memória de máquinas), circulação de elementos (como automóveis ou sons numa linha telefônica), identificação de elementos no interior de conjuntos (séries, árvores, grades), ou ainda questões demográficas, como a de saber se haverá espaço suficiente para o homem no mundo (Cf. Foucault, 1994d, pp. 753-754).

o espaço em que vivemos, pelo qual somos lançados para fora de nós mesmos, [...] em si mesmo, um espaço heterogêneo. [...] não vivemos em uma espécie de vazio, no interior do qual seria possível situar indivíduos e coisas. [...] nós vivemos no interior de um conjunto de relações que definem alocações irredutíveis umas às outras e absolutamente não passíveis de sobreposição. (Foucault, 1994d, pp. 754-755)

Este espaço poderia ser analisado de diferentes formas, por exemplo, definindo as alocações de passagem (ruas, trens), as de parada transitória (cafés, cinemas, praias) ou as de descanso (a casa, o quarto, a cama). Mas o que interessa a Foucault são aquelas “que têm a curiosa propriedade de estar em relação com todas as demais; mas, de um modo tal, que elas suspendem, neutralizam, ou invertem o conjunto das relações que são por elas designadas, refletidas ou reflexionadas” (Foucault, 1994d, p. 755), e estas são de dois grandes tipos: utopias e heterotopias. Retomando o que havia indicado em PC, o autor diz que as utopias são “as alocações sem lugar real”, que “mantêm com o espaço real da sociedade uma relação geral de analogia direta ou invertida. É a própria sociedade aperfeiçoada, ou é o inverso da sociedade”, mas se trata de espaços essencialmente irreais. As heterotopias, por sua vez, seriam

lugares reais, lugares efetivos, lugares que são desenhados na própria instituição da sociedade e que são espécies de contra-alocações, espécies de utopias efetivamente realizadas, nas quais [...] todas as outras alocações reais que podem ser encontradas no interior da cultura, são simultaneamente representadas, contestadas e invertidas; espécies de lugares que estão fora de todos os lugares,

embora sejam efetivamente localizáveis. (Foucault, 1994d, p. 755)

Foucault não oferece propriamente uma definição de heterotopia, o que leva muitos críticos a empregarem a noção antes mesmo de buscarem defini-la a partir das descrições de Foucault, segundo destaca Topinka (Topinka, 2010, p. 55). De fato, em PC, temos menos uma definição do que uma descrição do que as heterotopias fazem, isto é, inquietar ao arruinar a sintaxe e contestar toda possibilidade de gramática. No texto de 1967, trata-se também de uma “descrição sistemática”<sup>49</sup>, embora seja possível encontrar algo mais próximo de uma definição. Segundo Topinka, os estudiosos tendem a se concentrar nas descrições desse texto, compreendendo as heterotopias como locais de resistência, o que se deve ao fato de dedicarem muito mais atenção aos trabalhos foucaultianos da década de 70, acerca do poder<sup>50</sup>. As heterotopias seriam então espaços contra-hegemônicos e de contestação que se oporiam aos espaços dominantes da ordem social, portanto uma forma de desestabilização das relações de poder, oferecendo um distanciamento temporário, embora não uma promessa de libertação de tais relações. De fato, Foucault parece autorizar esta ideia quando se observa o trecho citado acima.

---

<sup>49</sup> “Quanto às heterotopias propriamente ditas, como se poderia descrevê-las, qual sentido elas têm? Poder-se-ia supor não digo uma ciência, pois é um termo demasiado desgastado atualmente, mas uma espécie de *descrição sistemática* que teria por objeto, em uma sociedade determinada, o estudo, a análise, a descrição, a ‘leitura’ [...] desses espaços diferentes, esses lugares outros, uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço onde vivemos: tal descrição poderia ser chamada de heterotopologia.” (Foucault, 1994d, p. 756 – grifos meus)

<sup>50</sup> Cf. Topinka, 2010, p. 58.

No entanto, ao se observar os seis princípios a partir dos quais ele descreve as heterotopias, com os exemplos concretos de espaços físicos dados no texto de 67, destaca-se a conexão intrínseca que elas possuem com a ordem dominante. Junto a isso, ao se conjugar tais descrições com as de PC, vemos ser possível aplicar os mesmos princípios a um espaço abstrato, como o espaço epistemológico do conhecimento. Para Topinka, “assim como as próprias heterotopias devem ser entendidas em relação a outros espaços, o trabalho de Foucault sobre as heterotopias deve ser entendido em relação a seu trabalho sobre espaço, ordem e produção de conhecimento” (Topinka, 2010, pp. 58-59).

O primeiro princípio é o de que as heterotopias existem em toda cultura e civilização, sendo “uma constante de todo grupo humano”, embora assumam formas variadas, não tendo forma única ou universal. Nas sociedades ditas “primitivas”, por exemplo, haveria as heterotopias “de crise”, isto é, lugares privilegiados, sagrados ou proibidos reservados a indivíduos em estado de crise diante da sociedade em que vivem: adolescentes, mulheres em período menstrual, parturientes, idosos. Em nossa sociedade, haveria algo semelhante nos espaços criados para as primeiras manifestações da sexualidade, de homens (como os colégio no século XIX ou o serviço militar) e de mulheres (a “viagem de núpcias”, o hotel ou o trem onde ela se passa). Estas “heterotopias de crise” estariam progressivamente dando lugar às “heterotopias de desvio”, “em que se alocam os indivíduos cujo comportamento é desviante em relação à média ou à norma exigida” (Foucault, 1994d, p. 757): asilos de idosos, casas de repouso, clínicas psiquiátricas e prisões<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Chama atenção aqui a presença de uma ideia e o uso de um vocabulário que viriam a ser o cerne do pensamento de Foucault na década de 70 – com *Vigiar e punir*, o autor

O segundo princípio é o de que uma sociedade pode, ao longo do tempo, dar novos sentidos e modos de funcionamento para uma mesma heterotopia, a exemplo do cemitério, que é certamente um “lugar outro”, mas está ligado a todos os demais espaços da sociedade, já que todos possuem familiares ali. Até o final do século XVIII, ele era alocado no seio da cidade, geralmente ao lado da igreja, e havia valas comuns. A partir do século XIX, cada indivíduo tem direito a seu próprio caixão, ao passo que os cemitérios são deslocados para o limite exterior das cidades (devido ao temor de que os mortos tragam doenças aos vivos).

O terceiro princípio afirma que as heterotopias têm “o poder de justapor em um único lugar real vários espaços, várias alocações que são em si mesmas incompatíveis” (Foucault, 1994d, p. 758), como o teatro ou o cinema. No caso do espaço epistemológico, tratar-se-ia de domínios do saber estranhos uns aos outros, como a gramática geral, a análise das riquezas, a história natural e a filosofia. O quarto princípio é de que elas estão ligadas às *heterocronias*, isto é, representam também recortes ou rupturas com o tempo tradicional. Alguns exemplos seriam, além do próprio cemitério (que representa, “para um indivíduo, a perda da vida, e essa quase eternidade em que ele não cessa de se dissolver e se apagar”), os museus e bibliotecas, onde o tempo se acumula e se sobrepõe a si mesmo<sup>52</sup>, ou, ao contrário, as

---

irá sustentar a hipótese da existência de um dispositivo de poder disciplinar, que aloca em espaços específicos, como a prisão, indivíduos cujo comportamento é considerado desviante, e assim atuam não apenas para controlar o desvio, mas para produzir a própria norma. Isto evidencia, a nosso ver, que este texto de 1967 não seria um “texto menor” naquele momento ou que anteciparia o que só veio a ser foco de interesse de Foucault posteriormente, mas sim que as pesquisas genealógicas da década de 70 nascem profundamente ligadas aos estudos arqueológicos e dependem da reflexão sobre o espaço e a ordem que eles levantam.

<sup>52</sup> “A ideia de tudo acumular, a ideia de constituir uma espécie de arquivo geral, a



heterotopias do tempo fútil, passageiro, como as festas, feiras e colônias de férias. Como vimos, a ruptura com a cronologia tradicional da história das ciências é o que propõem as *epistémês*.

O quinto princípio é de que “as heterotopias pressupõem sempre um sistema de abertura e de fechamento que, ao mesmo tempo, as isola e as torna penetráveis” (Foucault, 1994d, p. 760), isto é, trata-se de locais em que não se pode entrar ou sair sem restrições – como a prisão ou os rituais de purificação religiosa ou higiênica, como as termas muçulmanas ou as saunas escandinavas. As aberturas podem esconder exclusões, como os motéis, “onde a sexualidade ilegal se encontra, ao mesmo tempo, absolutamente abrigada e escondida, mantida à distância, sem ser, entretanto, permitida ao ar livre” (Foucault, 1994d, p. 761). O sexto e último princípio diz que heterotopias têm uma função em relação a todos os outros espaços: criam um espaço de ilusão que denuncia o espaço real como ainda mais ilusório, como os bordéis, ou de compensação, tanto mais perfeito e organizado quanto o espaço real é desordenado, como as colônias jesuítas na América, meticulosamente feitas para a vida regrada e controlada em todos os seus aspectos. A construção de outra ordem para a história das ideias não teria como efeito, afinal, a denúncia da história tradicional, continuísta, como ilusória?

Fica evidente que heterotopias são vinculadas à ordem vigente, isto é, ao mesmo tempo, isoladas e conectadas a ela, não se localizando nem totalmente dentro nem fora da mesma. Elas se movem entre um

---

vontade de encerrar em um lugar todos os tempos, todas as épocas, [...] o projeto de organizar, assim, uma espécie de acumulação perpétua e indefinida do tempo em um lugar que não se moveria: enfim, tudo isso pertence a nossa modernidade. O museu e a biblioteca são heterotopias próprias da cultura ocidental do século XIX” (Foucault, 1994d, p. 759).

e outro e esta conexão é o que produz a contestação, afinal, é porque as utopias existem totalmente fora da ordem vigente que não a desafiam. O choque entre formas naturalizadas da ordem e outras formas possíveis fornece “vislumbres dos princípios de ordem governantes” (Topinka, 2010, p. 60)<sup>53</sup>, sem abandonar esta última, porém desestabilizando-a.

as heterotopias não são primariamente locais de resistência ao poder, mas sim locais de reordenação. [...] objetos tornam-se conhecíveis porque o espaço entre eles na mesa de operações nos permite separá-los em entidades distintas. Justapondo e combinando muitos espaços em um sítio, as heterotopias problematizam o conhecimento recebido, revelando e desestabilizando o terreno, ou a mesa operacional, sobre a qual o conhecimento é construído. Sem dúvida, essa desestabilização pode oferecer um caminho para a resistência. No entanto, uma mudança no foco da resistência para a produção de conhecimento revela como as heterotopias tornam a ordem legível ao concentrar muitos espaços em um único local. (Topinka, 2010, pp. 55-56)

Acreditamos ser possível afirmar que, tanto no campo epistemológico quanto no político, o que as heterotopias fazem é

---

<sup>53</sup> Um exemplo esclarecedor citado no início do texto de 1967 é o do espelho, enquanto “experiência mista, conjugada” entre utopia e heterotopia. Seu reflexo é, ao mesmo tempo, real e conectado com o espaço do entorno (uma heterotopia), e irreal e isolado, pois só é percebido através de um ponto virtual, impalpável e separado (uma utopia). Mas o efeito heterotópico reside no fato de que a imagem que temos de nós mesmos é vista de um novo modo e lugar, portanto problematizada. *O espaço que se ocupa no momento em que se olha se torna, ao mesmo tempo, real e irreal.*

*tornar a ordem visível e legível*, ao mapear os espaços existentes (seja o espaço epistemológico, discursivo, do conhecimento, sejam espaços físicos concretos, arquiteturais), funcionando como locais de reordenamento, como afirma Topinka. Ao dar a ver os espaços naturalizados da ordem vigente, elas permitem que tal ordem, até então implícita, apareça, mas também que apareçam seus interstícios, suas fissuras<sup>54</sup>, portanto seus limites, anunciando a possibilidade de que outras formas possam se instalar. Mas, antes mesmo desta “promessa” que se dá no tempo, demonstram que tal ordem hegemônica não é absoluta e onipresente, ou seja, já não ocupa, no momento atual, todo o espaço de forma homogênea – se o fizesse, não seria possível para nós percebê-la<sup>55</sup>. O espaço, heterogêneo e

---

<sup>54</sup> Foucault afirma que “a ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras, e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é *somente nas casas brancas desse quadriculado que a ordem se manifesta em profundidade como já existente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada*” (Foucault, 2007, p. XVI, grifos meus). Ainda que as coisas tenham, em si, características ou elementos que possamos apontar como sendo a origem dos critérios que criamos para ordená-las (“conteúdos concretos”, diz Foucault), a ordem jamais é espontânea, natural, mas nasce sempre de um gesto humano perpassado pela linguagem e pelo pensamento. A ordem não é uma necessidade ou uma determinação *a priori*, mas tampouco é uma construção aleatória, pois se assenta sobre aquilo que as coisas nos apresentam e nos oferecem. “Nada mais tateante, nada mais empírico (ao menos na aparência) que a instauração de uma ordem entre as coisas; nada que exija um olhar mais atento, uma linguagem mais fiel e bem modulada; nada que requeira com maior insistência que se deixe conduzir pela proliferação das qualidades e das formas. [...] não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio” (*Ibid*, p. XV). Sendo um construto humano, porém, ela possui sempre “casas brancas”, fissuras ou interstícios que evidenciam o gesto de sua construção – são os espaços vazios nos quais ela se manifesta, mas de forma silenciosa, até que alguém evidencie este gesto, como fez Foucault em relação à história das ideias.

<sup>55</sup> Aqui é possível ver um paralelo com a noção posterior de *dispositivo*, que deriva da

complexo, é composto por uma rede de relações entre elementos que atuam sincronicamente, sendo que, ao identificá-las, já estamos a atuar sobre ele.

A esquerda marxista e existencialista acusou Foucault de tornar impossível a ideia de “revolução”, a qual se baseia em uma concepção dialética, segundo a qual as contradições geram, como fruto da passagem do tempo, as transformações. Se pensarmos que o espaço da ordem vigente já possui, no momento atual, fissuras e interstícios que evidenciam a ordem em funcionamento, mostrando que ela não é natural, e sim construída, a abertura para a transformação pode ser

---

noção de *epistémê*. Assim como esta é o objeto da descrição arqueológica, o dispositivo será objeto da descrição genealógica, a qual amplia o alcance da primeira na medida em que inclui o âmbito não-discursivo e a análise das relações de poder. Foucault define o dispositivo como um conjunto heterogêneo de elementos – discursos, instituições, arquitetura, regulamentos, leis, medidas administrativas, declarações científicas, proposições filosóficas, morais, enfim, o que é dito e o que não é dito – entre os quais é possível encontrar uma rede de relações. Um dispositivo é criado em certo momento histórico para responder a certa urgência e tem, portanto, uma função estratégica dentro dos jogos de poder, ou seja, se constitui para atender a certos interesses dominantes. Dele decorrem, porém, tanto efeitos positivos quanto negativos, desejados e não-desejados, que podem entrar em ressonância ou em contradição uns com os outros, o que exige readequações, reajustes, em um processo de contínuo reordenamento estratégico. Nenhuma ordem vigente, hegemônica, domina inteiramente o espaço que ocupa, havendo sempre estes espaços brancos que escapam ao esquadrinhamento e de onde é possível olhá-lo, e assim questioná-lo, quiçá modificá-lo. Toda ordem, por mais eficiente e totalizante que queira ser, sempre produz por si efeitos não previstos, abrindo-se, sutil e silenciosamente, ao reordenamento. Ainda que este se dê para permitir que o dispositivo continue exercendo a função estratégica para a qual foi criado (promovendo ou acentuando certas relações de poder), ele é sempre resultado de uma instabilidade, a desestabilização de algo que estava mais ou menos acomodado, e representa, portanto, uma mudança da ordem anterior, na qual novas possibilidades de relações entre os elementos se abrem. Podemos entender as heterotopias como sendo o que potencializa este reordenamento, ao evidenciar, de uma só vez, tanto a ordem vigente quanto seus interstícios.

pensada não apenas, ou não necessariamente, em uma lógica temporal, diacrônica, mas espacial, sincrônica. A revolução, enquanto algo porvir, é substituída por formas alternativa de ordenamento, de existência ou resistência já presentes<sup>56</sup>.

Após ter contraposto utopias e heterotopias no Prefácio de PC, Foucault fala da afasia, doença marcada pela perda da capacidade de comunicação e utilização da linguagem, uma vez que esta já havia sido adquirida de maneira normal, sem problemas cognitivos. A afasia resulta de lesões no cérebro provocadas por traumas ou acidentes vasculares cerebrais, e faz com que o doente deixe de entender o que dizem as pessoas ao seu redor, como se ouvisse uma língua estrangeira e desconhecida, não conseguindo tampouco ele próprio falar e nomear pessoas ou objetos familiares. Pode ocorrer uma perda súbita e total da linguagem, ou uma perda parcial, em que o doente ainda é capaz de formar frases, mas sem artigos e elementos de ligação, como preposições e conjunções, perdendo elementos básicos da sintaxe de sua gramática.

Foucault não explica a afasia, mas diz que os afásicos não conseguem classificar de modo coerente meadas de lãs multicolors que estão sob a superfície de uma mesa, “como se esse retângulo

---

<sup>56</sup> Como afirma Canguilhem ao comentar as críticas à PC, “havíamos nos instalado na dialética. Superávamos o anterior (necessariamente, segundo uns; livremente, segundo outros), mas permanecíamos persuadidos de que, superando-o, o compreenderíamos. Ora, eis que alguém chega para nos falar de ‘rupturas essenciais’, inquietar-se de ‘não mais poder pensar um pensamento’, ‘na direção pela qual ele escapa a si mesmo’, e nos convida tão somente a ‘recolher estas descontinuidades na ordem empírica, a um só tempo evidente e obscura, em que elas se dão’ [...] porque recusar, por ora, a qualidade de histórico a um discurso que restitui a sucessão bruta, indedutível, imprevisível, de configurações conceituais de sistemas de pensamento? É porque tal disposição sucessiva exclui a ideia de um progresso” (Canguilhem, 2012, pp. 11-12).

unificado não pudesse servir de espaço homogêneo e neutro onde as coisas viessem ao mesmo tempo manifestar a ordem contínua de suas identidades ou de suas diferenças e o campo semântico de sua denominação” (Foucault, 2007, p. XIII). Os doentes criam e recriam agrupamentos, a cada vez com um critério diferente, e seguem reunindo e separando até chegar à beira da angústia. “O embaraço que faz rir quando se lê Borges é por certo aparentado ao profundo mal-estar daqueles cuja linguagem está arruinada: ter perdido o ‘comum’ do lugar e do nome. Atopia, afasia” (Foucault, 2007, p. XIV). Não-lugar e não-expressão. A linguagem é arruinada quando não há um “comum” entre o lugar e o nome, isto é, quando ela perde sua ligação com um espaço de ordenamento<sup>57</sup>.

A alusão à afasia é mais uma metáfora para explicitar a desnaturalização de uma experiência até então ordinária e familiar em relação à linguagem e à ordem que orienta seu uso. O afásico é alguém que, por uma espécie de deslocamento abrupto (a lesão cerebral), passa a estranhar o que lhe era familiar. Ele deixa de ser capaz de relacionar as coisas com as palavras, ou seja, perde este espaço comum

---

<sup>57</sup> A ideia remete ao que seria o objeto de PC: o lugar comum ou intermediário entre as palavras e as coisas. Em entrevista, Foucault diz que o título do livro contém uma ironia que poucos entenderam, pois não versava exatamente sobre palavras nem sobre coisas, mas sobre os discursos que se interpõem entre ambos e permitem o seu liame. “Meu título era perfeitamente irônico. Ninguém o viu claramente, e foi sem dúvida porque não havia um jogo suficiente no meu texto, a ironia não estava suficientemente visível. Há um problema: como é possível que coisas reais, e percebidas, possam vir se articular por palavras no interior de um discurso? São as palavras que nos impõem o recorte em coisas, ou são as coisas que, por alguma operação do sujeito, viriam a se transcrever na superfície das palavras? Não foi, de modo algum, esse velho problema que eu quis tratar. Eu quis deslocá-lo: analisar os discursos eles mesmos, isto é, estas práticas discursivas que são intermediárias [...] a partir das quais pode-se definir o que são as coisas e orientar o uso das palavras” (Foucault, 1994a, p. 776).

que servia de base para a identificação das semelhanças e das diferenças entre elas<sup>58</sup>.

Bordéis e colônias, esses são dois tipos extremos de heterotopia. E se se imagina, enfim, que o barco é um pedaço flutuante de espaço, um lugar sem lugar, que vive por si mesmo, que é fechado sobre si e é entregue, ao mesmo tempo, ao infinito do mar, e que, de porto em porto, de bordo em bordo, de bordel em bordel, vai até as colônias buscar o que elas guardam de mais precioso em seus jardins, vocês compreenderão por que o barco foi para a nossa civilização, desde o século XVI até nossos dias, ao mesmo tempo não só, evidentemente, o maior instrumento de desenvolvimento econômico [...], mas a maior reserva de imaginação. O navio, essa é a heterotopia

---

<sup>58</sup> Topinka lembra que, embora Foucault tenha dado poucas descrições ou definições das heterotopias, deixou pistas ao dizer que elas eram encontradas frequentemente em Borges. Seguindo a pista, Topinka aciona outro texto do escritor que poderia ser considerado heterotópico: *Funes, o memorioso*. Trata-se de um indivíduo que, após uma queda de cavalo, passou a ter uma memória total e infalível, lembrando-se de tudo, pequenas coisas, momentos e detalhes de todos os instantes de sua vida. Assim como a enciclopédia nos impede de distinguir objetos ao retirar o espaço comum que os sustenta, a memória de Funes é alvo de um adensamento tal que ela se torna “um monte de lixo”, sendo que o resultado é sua incapacidade de aceitar as formas compartilhadas e naturalizadas de se conhecer e pensar. “Ele lembra tão plenamente que não consegue criar lacunas entre suas memórias; [...] isso o força a rejeitar outros sistemas de ordenação como genéricos demais” (Topinka, 2010, p. 69). Afinal “ele era quase incapaz de ideias gerais, platônicas [...] lhe custava compreender que o símbolo genérico *cão* abrangesse tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversa forma” (Borges, 1998, p. 545). Seu modo de conhecer e pensar era absolutamente discrepante do tradicional, mas ele não conseguia desprender-se totalmente deste. “A memória de Funes é uma heterotopia e força-o a criar uma visão alternativa; mas ele não pode escapar de seus antigos modos de conhecer. [...] questionar o conhecimento não cria apenas resistência, porque esse questionamento ainda ocorre dentro de um sistema de relações” (Topinka, 2010, p. 69).

por excelência. Nas civilizações sem barcos os sonhos definham, a espionagem substitui a aventura, e a polícia, os corsários. (Foucault, 1994d, p. 762)

Assim Foucault conclui o texto de 1967. O barco ou navio, espaço móvel capaz de transitar por diversos locais heterotópicos de nossa cultura, a partir de um espaço infinitamente aberto como o mar, é a heterotopia por excelência, pois leva ao deslocamento mais radical, à descoberta do desconhecido, do que é absolutamente outro e estranho à nós, as culturas com modos de ordenar o mundo totalmente diferentes dos nossos. Em PC, Foucault nos lembra que Borges dá “a esta distorção da classificação que nos impede de pensá-la, a esse quadro sem espaço coerente” uma “pátria mítica”, uma “região precisa”: a China, país acessível apenas por uma longa viagem e que representa para nós, ocidentais, uma alteridade radical. Representa também “o lugar privilegiado do espaço”, uma cultura “surda aos acontecimentos do tempo. [...] Sua própria escrita não reproduz em linhas horizontais o vôo fugidio da voz; ela ergue em colunas a imagem imóvel e ainda reconhecível das próprias coisas” (Foucault, 2007, p. XIV). Borges nos apresenta a um

pensamento sem espaço, a palavras e categorias sem tempo nem lugar mas que, em essência, repousam sobre um espaço solene [...] de caminhos emaranhados, de locais estranhos [...]; haveria assim, na outra extremidade da terra que habitamos, uma cultura votada inteiramente à ordenação da extensão, mas que não distribuiria a proliferação dos seres em nenhum dos espaços onde nos é possível nomear, falar, pensar. (Foucault, 2007, pp. XIV-XV)



Diferente da atopia dos afásicos, Borges arruína nosso espaço nos apresentando um outro, onde tal pensamento teria lugar. Embora este espaço nos seja absolutamente desconhecido e incógnito, não está totalmente desconectado do nosso espaço habitual: a enciclopédia chinesa classifica as coisas a partir da ordem abecedária do nosso alfabeto ocidental. Ela segue, tal como nossas enciclopédias, uma lógica de totalização, pretendendo enumerar e categorizar todos os animais do mundo. Assim Borges transforma a China, vista pelo ocidente como utopia, lugar imaginário e idealizado, em heterotopia, um espaço outro, porém real, que possui clara conexão com aquele onde vivemos. Sua “ordenação da extensão” reflete a que nos é familiar ao mesmo tempo em que a destrói, e o faz precisamente porque evidencia seu modo de funcionamento: a enumeração, a sequência temporal, a categorização e a totalização.

Quanto mais se busca aproximar as palavras e as coisas, tanto mais se torna evidente que existe um espaço entre elas com o qual precisamos lidar. A língua e a cultura chinesas escancaram este espaço com o privilégio que concedem a ele, por isso Borges se vale delas para criar sua heterotopia. Também por isso Foucault se vale de Borges para explicar o que quis fazer em PC: evidenciar o espaço de ordem sob o qual se constituiu nosso saber, por uma experiência de estranhamento comparável à experiência antropológica ou etnográfica.

– Sr. Michel Foucault, você fez a obra de etnólogo, de etnologia de nossa própria cultura, segundo você diz. O que quer dizer com isso?

– Eu quis que nós pudéssemos considerar nossa própria cultura como alguma coisa também estranha a nós mesmos, como a cultura, por exemplo, dos Arapesh, [...] dos Nambikwara, ou como a cultura chinesa, por exemplo.

É claro que há muito tempo tentamos considerar, seja pelos trabalhos dos historiadores, seja dos sociólogos, nossa própria cultura como um objeto, algo que está diante de nós. Mas os historiadores estudam essencialmente os fenômenos econômicos; os sociólogos, [...] o comportamento afetivo, político, sexual. Eu acredito que até o presente jamais se considerou nosso próprio saber como um fenômeno estranho a nós mesmos. [...] É essa situação etnológica de nosso saber que eu quis reconstituir<sup>59</sup>.

A partir da noção de heterotopia, do texto de Borges e das demais metáforas do prefácio, Foucault busca evidenciar esta ligação entre o espaço e a ordem, bem como entre ambos e o pensamento ou a produção de conhecimento. A ordem requer um espaço para sua constituição e nosso pensamento precisa de ambos para dispor as coisas em locais específicos e operar sobre elas para que, assim, façam sentido para nós. Se os objetos do conhecimento são indistinguíveis, tornam-se também incognoscíveis. Quando nos deparamos com o incongruente, o inconcebível, precisamos recorrer a este espaço que sustenta a ordenação e fica evidente que nossa capacidade conhecer depende dele, bem como que ele possui estas “casas brancas” através das quais conseguimos olhá-lo – afinal, se estivéssemos totalmente imersos na hegemonia desta ordem, ela nos seria invisível. Fato é que,

---

<sup>59</sup> Entrevista com Pierre Dumayet (vide nota 29). Ou ainda: “É difícil para mim classificar uma pesquisa como a minha no interior da filosofia ou das ciências humanas. Eu poderia defini-la como uma análise dos fatos culturais que caracterizam nossa cultura. Nesse sentido, tratar-se-ia de algo como uma etnologia da cultura à qual pertencemos. [...] pela análise das condições mesmas de nossa racionalidade, coloco em questão nossa linguagem, minha linguagem, analiso o modo como ela pôde surgir” (Foucault, 1994a, p. 605).

talvez, permaneçamos bastante tempo nesta imersão que conduz à invisibilidade das formas dominantes de ordem, política e epistemológica. No entanto, quando nos voltamos para este espaço e o observamos de fora, como um etnólogo de nossa própria cultura, percebemos que ele, como todo espaço, *possui uma história*, como diz Foucault no texto de 1967. Se o espaço epistemológico é aquele sobre o qual se constitui o que aparece para nós como a “verdade”, então esta também possui uma história, e “é sobre essa mesa operacional que essa história se encontra, esperando para ser recuperada” (Topinka, 2010, p. 62).

A heterotopia de Borges desestabiliza nosso modo de conhecer porque retira o espaço habitual que o sustenta (como na afasia), porque faz coexistirem objetos díspares em um espaço comum e assim destaca a importância deste espaço, revelando a ambos (conhecimento e espaço) como arbitrários (como nas imagens surrealistas), mas também porque, além disto, permite o vislumbre de uma nova ordem (como o espelho, como as utopias), mas não apenas imaginária, irreal, porvir, e sim efetiva, atual e ligada àquela que nos é familiar, ainda que absurda ou possível apenas – mas, ainda assim, *possível* – no “não-lugar” da linguagem. O resultado é a explicitação das bases sobre as quais nossa ordem vigente repousa e a *afirmação da espacialidade inerente ao nosso modo de conhecer*.

Buscamos mostrar que Foucault, tal como Borges, com sua heterotopia relativa à história de certas ciências humanas que é PC, realiza estas mesmas operações: retira o espaço habitual que suporta nossa produção de conhecimento ao evidenciar a ordem que subjaz à ele, baseada na continuidade histórica, na ideia de progresso e de universalidade do sujeito; faz coexistirem objetos díspares, ao entrecruzar áreas do saber a princípio independentes entre si e em

relação à filosofia; revela, portanto, tal ordem habitual como arbitrária, mas o faz porque apresenta outra ordem possível – baseada na descontinuidade e na historicidade do sujeito – a qual, não obstante, se mantém ligada à primeira, já que se vale de procedimentos com legitimidade metodológica, teorias e autores que compõem o cânone científico e filosófico<sup>60</sup>.

Muitas das críticas mais qualificadas a respeito de PC se referem às escolhas e cortes arbitrários feitos por Foucault, ao deixar de lado pensadores e ideias relevantes que abalariam a “ordem” que ele construiu, bem como à demasiada importância concedida a outros menos relevantes, mas que davam sustentação a ela, além das periodizações discrepantes em relação a estudos históricos anteriores<sup>61</sup>. Parece-nos, entretanto, que, ainda que sua classificação e

---

<sup>60</sup>Sabot analisou arquivos apenas recentemente disponíveis na Biblioteca Nacional da França, contendo os estudos preparatórios para PC, com mais de 850 fichas de leitura, notas do “diário intelectual” de Foucault e versões manuscritas do livro publicado. Ele oferece exemplos “em que a arqueologização segue as nervuras de uma história da ciência constituída e se estende sobre um *corpus* pré-estabelecido”, como nas análises sobre história natural, baseadas no trabalho do historiador da ciência Henri Daudin. “Os trabalhos de Daudin oferecem ao arqueólogo um material, referências precisas e documentadas, e uma orientação geral em um campo de saber complexo e técnico [...]. Não obstante, é evidente também que a operação arqueológica de *Les mots et les choses* não para por aí e que ela, na verdade, consiste em se liberar deste quadro epistemológico estabelecido por Daudin” (Sabot, 2016, pp. 755-756).

<sup>61</sup>Segundo Gutting, “de todos os livros de Foucault, PC foi o mais severamente criticado pelos historiadores. Alguns o veem como uma oscilante fantasia em prosa ao invés de um trabalho sério de pesquisa histórica. [...] A maioria dos historiadores que discutiram PC consideraram que as conjecturas mais ambiciosas de sua história construtiva são não apenas infundadas, mas altamente questionáveis. Dois tipos de dificuldades são proeminentes. Primeiro, especialistas em períodos particulares afirmam que as caracterizações das *epistémês* de Foucault são grandes simplificações grosseiras que não apenas ignoram importantes diferenças entre figuras individuais, mas também contradizem aspectos fundamentais do pensamento do período. [...] Uma segunda área de dificuldade principal se refere à afirmação de Foucault de que

as relações que ela implica sejam um tanto estranhas ou possíveis apenas neste “não-lugar” da linguagem, Foucault alcançou seu principal objetivo: demonstrar que, não obstante, ela *é possível*. E não seriam todas as ordens e classificações possíveis somente neste lugar real e irreal da linguagem? A nosso ver, importa menos para a história da filosofia a precisão ou a acuidade das análises feitas em PC acerca dos domínios da vida, do trabalho e da linguagem – embora elas sejam demasiado relevantes – do que a força da demonstração da tese, pela via do choque e da desnaturalização, de que *nosso conhecimento depende do espaço*, não menos do que do tempo, como há muito se sabia e se discutia em filosofia, sobretudo com a tradição dialética. Foucault não apresentou apenas um espaço de resistência, uma ordem alternativa à história tradicional das ideias, mas foi além, ou aquém: revelou o solo sobre o qual tal história se assentava, permitindo-nos indagar mais profundamente sobre “o que há de inconsciente na espessura mesmo do que pensamos”<sup>62</sup>. Conhecer o conhecimento –

---

cada *epistémê* expressa um modo de pensar inteiramente distinto, representando uma ruptura brusca com tudo o que vem antes e depois. Isso, obviamente, contradiz a busca por ‘precursores’ que constitui muito da pesquisa padrão em história das ideias, então não é surpreendente que tenha havido uma enxurrada crítica de pensadores que pré ou pós-datam aquilo que Foucault apresenta como as características distintivas de uma certa *epistémê*” (Gutting, 1989, pp. 175-177).

<sup>62</sup> Na entrevista com Pierre Dumayet (vide nota 29), o autor diz: “agora que o homem está desaparecendo, nos colocamos a mesma questão que colocamos outrora àqueles que proclamaram que Deus estava morto. Dizemos: “se o homem está morto, então tudo é possível”, ou mais exatamente, “tudo é necessário”. O que a morte de Deus, o que essa grande ausência do ser supremo estava a descobrir era o espaço da liberdade. [...] É provável que, da mesma forma como, no espaço da liberdade deixado pela morte de Deus tenham podido se construir grandes sistemas políticos e morais (como o marxismo, como Nietzsche, como o existencialismo), veremos surgir, sobre essa trama de necessidade que tentamos agora percorrer, grandes opções políticas e morais. E devo dizer que mesmo se não as vemos surgir, [...] não é tão grave. [...] o pensamento tem de fato outra coisa a fazer do que prescrever aos homens o que eles devem fazer.

ou, antes, fazer a crítica do saber – era a tarefa que lhe parecia caber à filosofia, sendo que, segundo o autor, “essa experiência da ordem, em seu ser maciço e primeiro, desempenha sempre um papel crítico” (Foucault, 2007, p. XVII).

---

Já seria bom se o pensamento conseguisse se pensar a si mesmo inteiramente, se pudesse descobrir o que há de inconsciente na espessura mesmo do que pensamos”.



## 2. O tempo: uma arqueologia da arqueologia

*O discurso, em sua determinação mais profunda, não seria 'rastro'?*

Michel Foucault, *Arqueologia do saber*

*O conhecimento de todos os fatos humanos no passado, da maior parte deles no presente, deve ser um conhecimento através de vestígios.*

Marc Bloch, *Apologia da história ou o ofício do historiador*

### 2.1. Introdução

Se Foucault nos ofereceu uma outra versão da história de certas ciências humanas, baseada em uma ordem diferente da tradicional, foi porque também abordou de forma diferente os materiais históricos que tinha à sua disposição. Poderíamos, então, nos perguntar: aquilo que sobrevive ao tempo – nossos rastros e vestígios – são conteúdos objetivos que nos oferecem testemunhos imediatos do que se passou, ou lidamos com índices, sinais, os quais é necessário reconstruir?

Discutimos, no primeiro capítulo, a importância do *espaço* em PC e, possivelmente, no pensamento foucaultiano como um todo. Neste capítulo, discutiremos a importância do *tempo* e o modo como



Foucault pôde abordar o saber a partir de uma lógica espacial, quiçá estrutural, sem abandonar a história – ou, antes, colocando-a no centro de suas análises. Partiremos das pistas deixadas pelo próprio autor que, diante das críticas, dedicou-se a explicitar a concepção de história com a qual operava, diferente daquela continuísta, dialética e teleológica de seus críticos. Ele recorreu ao movimento historiográfico dos *Annales*, e por isso discutiremos algumas ideias de seus principais expoentes, Marc Bloch, Lucien Febvre e Fernand Braudel, partindo da hipótese, sugerida pelo próprio autor, de que sua arqueologia poderia ser vista como uma forma de aplicar o programa dos *Annales* à filosofia. Em entrevista, ao responder uma pergunta sobre a crítica de Sartre, para quem substituir a história pela arqueologia seria como trocar o cinema pela lanterna mágica, Foucault afirmou:

Me oponho totalmente a uma certa concepção da história que toma por modelo uma espécie de grande evolução contínua e homogênea, uma espécie de grande vida mítica. Os historiadores sabem bem atualmente que a massa de documentos históricos podem ser combinados segundo séries diferentes que não têm nem os mesmos indicadores nem o mesmo tipo de evolução. A história da civilização material [...] não se desenvolve do mesmo jeito que a história das instituições políticas ou a história dos fluxos monetários. Aquilo que Marc Bloch, Febvre e Braudel mostraram para a história *tout court*, pode-se mostrar, penso eu, para a história das ideias, do conhecimento, do pensamento em geral. (Foucault, 1994a, p. 787)

Foucault menciona o movimento dos *Annales* em mais de uma ocasião, sendo uma das mais relevantes o Prefácio da *Arqueologia do*

*Saber*, desenvolvido a partir das respostas dadas a críticas e perguntas feitas após a publicação de PC<sup>63</sup>, oferecendo-nos várias chaves de leitura para tal obra, bem como para a própria AS, que visa sistematizar o método arqueológico e esclarecer pontos obscuros ou mal compreendidos nos projetos anteriores. A obra traz definições e descrições de conceitos-chave como “*a priori* histórico”, “positividade”, “enunciado”, “arquivo”, “*epistémê*”, “discurso” e seus derivados, como “prática discursiva” e “formação discursiva”, os quais pensamos poderem ser melhor compreendidos a partir da aproximação aos *Annales*, e que serão relevantes para analisarmos PC, ainda que tragam certas inflexões na forma de concebê-la<sup>64</sup>.

Buscaremos então evidenciar as relações entre as análises históricas de Foucault e aquelas destes historiadores, com foco na afirmação feita no Prefácio da AS segundo a qual as principais transformações que permitiram à história se desvencilhar da causalidade e da teleologia – portanto do vínculo com o sujeito transcendental – derivam da inversão da relação entre *documento* e

---

<sup>63</sup> Tais respostas se encontram sobretudo nos textos *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie* e *Réponse à une question*, disponíveis no primeiro volume da coletânea *Dits et écrits*.

<sup>64</sup> A nosso ver, a AS apresenta um amadurecimento e maior clareza por parte do autor daquilo que ele realizou, bem como uma autocrítica acerca de aspectos que, vistos retrospectivamente, pareceram demandar maiores esclarecimentos e mesmo outras abordagens. Acreditamos que todo pensamento se encontra sempre em movimento, e se concordamos com a ideia braudeliana de que, a despeito de tudo, “o tempo é inexorável” e “tudo é histórico”, como discutiremos à frente, não caberia esperar que não houvesse nenhum tipo de deslocamento por parte de um autor, algum tempo depois de ele ter posto ideias em circulação e se aberto, portanto, a todos os “eventos” que o lançamento de um livro pode provocar, sobretudo no caso de PC, com as inúmeras polêmicas e o imenso impacto no cenário intelectual francês que a obra provocou. Neste sentido, as inflexões e deslocamentos não interditam a proposta de ler uma obra à luz da outra, ou de utilizar os conceitos definidos na AS para melhor compreender o que foi feito em PC.

*monumento*, tal qual foi proposta e operada por este grupo. Dedicar-nos-emos a compreender o que significa tal inversão e como Foucault a realiza, visto que ela consiste, a nosso ver, em um ponto chave do método arqueológico e aquilo que autoriza a criação de uma história heterodoxa da filosofia, ao deslocar textos canônicos, suas interpretações tradicionais e a forma como se inserem em uma narrativa e em uma cronologia amplamente aceitas e consensuais, bem como ao aproximá-los de textos literários e obras artísticas, tomando estes últimos como fontes históricas igualmente relevantes para embasar um estudo epistemológico de forma tão rigorosa quanto textos científicos. A ampliação que os historiadores dos *Annales* realizam em relação àquilo que pode ser tomado como fonte histórica – a crítica do documento – é central para nossa hipótese de leitura de PC.

Esta aproximação nos permitirá ainda melhor compreender a *epistémê*, na medida em que propomos lê-la como uma *estrutura de longa duração*, segundo a definição de Fernand Braudel. No contexto do estruturalismo emergente na França do período, a *epistémê* foi compreendida como uma estrutura, o que contribuiu para as acusações de assassinato da história, já que esta se referia, segundo Lévi-Strauss, “pai” do estruturalismo, a uma constante atemporal e universal. Braudel se apropriou dos avanços conceituais e metodológicos da Antropologia e da Linguística estruturais, porém com a preocupação de conjugá-los com a história, lançando mão das estruturas como modelos inseridos no tempo e na duração. Em diversas ocasiões, Foucault menciona a “*long durée*”, o nome de Braudel e os métodos utilizados pelo historiador, autorizando a aproximação.

As discussões realizadas neste capítulo visam nos oferecer subsídios para a análise imanente de PC que faremos no capítulo final, na qual buscaremos evidenciar a importância do espaço e a construção de heterotopias da história das ideias, bem como demonstrar de que modo Foucault lê os documentos históricos enquanto monumentos, atuando como historiador-arqueólogo. Isso nos permitirá defender a arqueologia como etapa basilar de sua obra, ao viabilizar, metodologicamente, a operacionalização de uma análise filosófica do discurso (científico e não-científico) em que o sujeito transcendental é definitivamente excluído.

## 2.2. Bloch e Febvre: vestígios do procedimento arqueológico

A historiografia sempre soube que a lida com materiais históricos envolvia escolhas, cortes, interpretações. Como afirma Le Goff, “o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores” (Le Goff, 1990, p. 535). Mas por muito tempo acreditou-se que aquilo que conferia legitimidade a um estudo histórico era a objetividade de materiais que, embora dependessem da escolha do historiador, se apresentavam como *testemunhos* do passado, sobretudo em sua forma escrita – os *documentos*, os quais diferiam dos *sinais* deste mesmo passado, traços deixados pelos homens, muitas vezes com objetivo explícito de transmitir e fazer perdurar uma

memória – os *monumentos*. Estas seriam as duas formas principais dos materiais históricos, isto é, aqueles sobre os quais se aplicam “a memória coletiva e a sua forma científica, a história” (Le Goff, 1990, p. 535).

O monumento estaria ligado à celebração de acontecimentos memoráveis e portanto à ideia de inscrição – marca, traço, vestígio, índice, sinal – o que pode incluir símbolos escritos, mas diz respeito sobretudo a obras comemorativas de arquitetura ou escultura (arco de triunfo, coluna, pórtico etc), obeliscos, estelas reais e funerárias, bem como diferentes formas de inscrição no espaço (templos, cemitérios, praças e avenidas, sobretudo da Grécia e Roma antigas<sup>65</sup>) ou em materiais diversos (moedas, medalhas, selos, placas, que se proliferaram na Europa a partir do século XIX<sup>66</sup>). Já o documento escrito surge com função de armazenamento de informações, marcação e registro, com caráter mais analítico. Ele permitia “reexaminar, reordenar, retificar”, “anotar o que não se fabrica nem se vive cotidianamente, mas sim o que constitui a ossatura duma sociedade urbanizada”, isto é, informações referentes à circulação de produtos, “atos financeiros e religiosos, as dedicatórias, as genealogias, o calendário, tudo o que nas novas estruturas das cidades não é fixável na memória de modo completo, nem em cadeias de gestos, nem em produtos” (Le Goff, 1990, p. 433).

A palavra latina *documentum* deriva de *docere*, relativo às ideias de ensino e aprendizagem, ou seja, de um conteúdo que é, em si, capaz de instruir, informar. Segundo Le Goff, o sentido do termo evoluiu para o de “prova” e a partir do século XVII foi utilizado no vocabulário legislativo, ganhando, no início do XIX, o sentido moderno de

---

<sup>65</sup> Cf. Le Goff, 1990, pp. 431-432.

<sup>66</sup> Cf. Le Goff, 1990, p. 464.

testemunho histórico. Já o termo *monumentum* “remete para a raiz indo-européia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*meminí*). O verbo *monere* significa ‘fazer recordar’ [...]. O *monumentum* é um sinal do passado”, ou seja, tudo o que pode evocá-lo (Le Goff, 1990, p. 535).

O monumento tem como características o ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória coletiva) e o reenviar a testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos. [...] O documento que, para a escola histórica positivista do fim do século XIX e do início do século XX, será o fundamento do fato histórico, ainda que resulte da escolha, de uma decisão do historiador, parece apresentar-se por si mesmo como prova histórica. A sua objetividade parece opor-se à intencionalidade do monumento. Além do mais, afirma-se essencialmente como um testemunho *escrito*. (Le Goff, 1990, p. 536)

Em sua etimologia e em sua história, bem como no uso do senso comum, *documento* e *monumento* carregam ambos a ideia de marcas do passado, modos de perpetuação e transmissão do mesmo, porém o primeiro com uma carga de analiticidade e objetividade, o segundo com uma carga de intencionalidade e subjetividade. Ainda assim, segundo Le Goff, por muito tempo os dois termos foram usados para se referir a materiais históricos sem hierarquizar sua relevância, de modo que a palavra “monumento” podia ser utilizada para se referir a grandes coleções de documentos. No final do século XIX, porém, a relação se transformou: “o melhor historiador é aquele que se mantém o mais próximo possível dos textos”, teria dito Fustel de Coulanges,

historiador de espírito positivista que contrapôs uma história “fundada em documentos que se impõem por si próprios” a uma “história erudita alemã, tais como se exprimem, por exemplo, nos *Monumenta Germaniae Historica*, e marcados, segundo ele, não pelo signo da ciência, mas pelo do patriotismo. Pode-se, então, falar de um triunfo do documento sobre o monumento” (Le Goff, 1990, pp. 536-537).

Destacando-se de um conjunto de palavras (*provas, instrumentos, testemunhos, etc*) que tentavam reunir os novos métodos da memória coletiva e da história, ao desejo de, por um lado, provar cientificamente [...] e, por outro lado, à renovação da legislação e do direito [...], o termo 'documento' colocar-se-ia em primeiro plano. [...] Com a escola positivista, o documento triunfa. O seu triunfo, como bem o exprimiu Fustel de Coulanges, coincide com o do texto. A partir de então, todo o historiador que trate de historiografia ou do mister de historiador recordará que é indispensável o recurso do documento. (Le Goff, 1990, pp. 538-539)

Aos poucos, a forma e o conteúdo destes materiais, considerados como base de toda investigação histórica, se ampliaram para incluir outros tipos de inscrição para além dos textos. Esta ampliação se deveu, em grande parte, à *Escola dos Annales*, movimento iniciado por Marc Bloch e Lucien Febvre, o qual poderia ser considerado, segundo Burke, como a “revolução francesa da historiografia”<sup>67</sup>. Os jovens historiadores demonstraram insatisfação em relação à forma dominante da história desde Heródoto e Tucídides, aquela da

---

<sup>67</sup> Cf. Burke, 2010.

“narrativa dos acontecimentos políticos e militares, apresentada como a história dos grandes feitos de grandes homens – chefes militares e reis” (Burke, 2010, p. 17). Isto é, uma espécie de história-política em que “situações históricas complexas se viam reduzidas a um simples jogo de poder entre grandes – homens ou países – ignorando que, aquém e além dele, se situavam campos de forças estruturais [...] incompatíveis com o que parecia ser a frivolidade dos eventos” (Burke, 2010, p. 7). Seria necessária uma história mais abrangente e totalizante, capaz de considerar a complexidade do ser humano e suas atividades, daí a necessidade de aproximação com outras ciências humanas – como geografia, sociologia, economia, psicologia, antropologia e linguística – expressa no próprio título inicial da revista por eles fundada, *Anais de história econômica e social*.

Trata-se de um dos mais importantes movimentos historiográficos do século XX<sup>68</sup>. Se a crítica à história factual política já havia sido feita antes<sup>69</sup>, foi este grupo que conseguiu, de fato,

---

<sup>68</sup> Burke sugere falar em “movimento”, e não em uma “escola”, como forma de não se elidir a diversidade de projetos que a compuseram. Em sua obra ele busca, sem eliminar tal diversidade, focar nos eixos centrais que caracterizam o movimento como um todo (Cf. Burke, 2010, pp. 11-13).

<sup>69</sup> Alguns dos autores mais importantes seriam Voltaire, Michelet, Simiand e Marx. O primeiro afirmou: “parece que durante 1.400 anos houve nas Gálias somente reis, ministros e generais, mas nossos costumes, leis, hábitos, vestuário e espírito não estão lá”, ao passo que o segundo disse: “a história [...] me parecia ainda fraca por seus dois métodos: muito pouco material, levando em conta as raças, não o solo, o clima, os alimentos, nem as circunstâncias físicas e fisiológicas. Muito pouco espiritual, falando de leis, de atos jurídicos, não de ideias, de costumes, não do grande movimento progressivo e interior da alma nacional”. Segundo Dosse, “os *Annales* são mais originais pela maneira pela qual os iniciadores afirmam o programa do que pelo próprio programa [...] inovador em relação à escola metódica dominante, e é pelo olhar dessa escola que se julga a ruptura epistemológico codificada pelos *Annales*” (Dosse, 1994, p. 37).



transformar o paradigma até então predominante<sup>70</sup>. A revista foi criada em 1929 e, no núcleo do grupo, Burke cita: Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, Georges Duby, Jacques Le Goff e Emmanuel Le Roy Ladurie. Em seguida, menciona outros próximos deste centro<sup>71</sup> e, por fim, situa Foucault “aquém ou além dessa fronteira [...] em razão da interpenetração de seus interesses históricos com os vinculados aos *Annales*” (Burke, 2010, pp. 11-12). O movimento iniciado por Febvre e Bloch era, de 1920 a 1945, “pequeno, radical e subversivo” (Burke, 2010, p. 13), ao propor uma história-problema, isto é, “interpretativa, problematizada, apoiada em hipóteses, capaz de recortar o acontecimento através de novas tábuas de leitura, e, na verdade, capaz de problematizar este próprio gesto de recortar um acontecimento” (Barros, 2012, p. 306). Segundo Dosse, tratava-se de uma batalha “contra uma história *événementielle*’ (factual)” e de “romper com o ranço positivista de conceitos como os de racionalidade, progresso e ordem, que ainda perduravam na historiografia” (Dosse, 1994, p. 2).

Veremos o que diz Bloch em suas reflexões sobre os objetivos e métodos da história, com vistas a melhor compreender as menções de Foucault ao historiador e ao movimento dos *Annales*. Recorremos ao importante ensaio *Apologia da história ou o ofício do historiador*, que consiste, segundo Le Goff (autor de prefácio do livro), em “uma defesa

---

<sup>70</sup> Segundo Barros, “é verdade que, no século XIX, encontraremos historiadores factuais em bom número e o filósofo Friedrich Nietzsche já contra eles desfechava a sua sarcástica crítica [...]. Mas se já existia desde aquela mesma época historiadores problematizadores [...] é possível ainda falar em uma factualidade dominante para o ‘século da história’. Todavia, adentrando o século XX e avançando no decorrer da significativa renovação historiográfica que gradualmente domina este novo século [...], seria já difícil encontrar muitos historiadores profissionais (e conscientes) que insistissem no ‘fato pelo fato’ e que estranhassem a ideia de que ‘o fato é construção do historiador’” (Barros, 2012, p. 309).

<sup>71</sup> Burke cita Ernest Labrousse, Pierre Vilar, Maurice Agulhon e Michel Vovelle.

da história” contra “a evolução real ou possível de um conhecimento científico do qual ela seria repelida para as margens ou até excluída”, o estruturalismo (Bloch, 2001, p. 16). Trata-se de um livro de método, e não de filosofia da história, isto é, uma espécie de “programa” que visa não apenas dizer o que é a história e como ela é feita, mas indicar como se deve fazê-la. Bloch “declara não ter a cabeça filosófica”, o que será relevante ao vermos que Foucault também rejeita a “história dos filósofos”, pois o que ambos parecem de fato recusar são pressupostos metafísicos que afirmam a existência de leis *a priori*, finalidade, causalidade, evolucionismo ou teleologia, em favor de uma prática prioritariamente empírica, cujas explicações para fenômenos do passado e do presente, suas permanências ou transformações, resultem da *lida direta com os vestígios do passado*. Bloch enfatiza o caráter prático da história, oferecendo-nos a imagem de um artesão que lida quase manualmente com seus materiais, na “oficina” ou “gabinete de trabalho” (Bloch, 2001, p. 46), sendo seu livro “a caderneta de um colega que maneja por muito tempo a régua e o compasso, sem por isso se julgar matemático” (Bloch, 2001, p. 50).

Na introdução da AS, Foucault afirma que as mudanças metodológicas da história propostas pelos *Annales* permitiram a ela se libertar “da filosofia da história e das questões que ela colocava – sobre a racionalidade ou a teleologia do devir, sobre a relatividade do saber histórico, sobre a possibilidade de descobrir ou de dar um sentido à inércia do passado e à totalidade inacabada do presente” (Foucault, 2008, p. 12). Em entrevista, ele também afirma ser necessário “assassinar” a concepção que os filósofos têm da história, como fizeram Bloch e Febvre.

Há uma espécie de mito da história para filósofos. [...] é uma espécie de grande e vasta continuidade onde vêm se emaranhar a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas e sociais. Quando se toca em alguns destes grandes temas, continuidade, exercício efetivo da liberdade humana, articulação da liberdade individual sobre as determinações sociais, [...] logo as boas almas se põem a denunciar a violação ou o assassinato da história. De fato, há muito tempo que pessoas tão importantes como Marc Bloch, Lucien Febvre, os historiadores ingleses etc, puseram fim a este mito da história. Eles praticam a história de um modo totalmente diferente, de forma que o mito filosófico da história, que me acusam de ter assassinado, fico contente se o fiz. Era precisamente isto o que eu queria assassinar, não a história em geral. Não se mata a história, mas matar a história para os filósofos, isto sim, desejo absolutamente matá-la. (Foucault, 1994a, pp. 666-667)

Para Foucault, na AS, também “se trata de definir um método de análise histórica” (Foucault, 2008, p. 18), apresentar uma nova forma de se investigar um tipo específico de vestígio do passado – os discursos – que ele intitula *arqueologia*. Como Bloch, o filósofo parte de certas concepções prévias acerca da história das ideias para questioná-las, propondo uma lida direta com os “vestígios discursivos”. Tal método não parte de uma teorização abstrata, mas do “esboço corrigido de pesquisas concretas” acerca da loucura e o aparecimento da psicologia, da doença e o nascimento da clínica, das ciências da vida, da linguagem e da economia: “o solo sobre o qual repousa é o que ela descobriu” (Foucault, 2008, p. 231). Como afirma Gutting, as histórias do pensamento que Foucault escreveu antes das

reflexões metodológicas da AS não eram, de partida, parte de um projeto coerente, mas “esta série de estudos gradualmente desenvolveu uma abordagem diferenciada da história do pensamento”, sendo a AS o esforço de articulá-la em uma metodologia (Gutting, 1989, p. 227). O filósofo deixa claro, porém, que não se trata dos “primeiros fundamentos de uma ciência futura”, nem do “plano de um edifício a ser construído”.

A palavra arqueologia não tem valor de antecipação; designa somente uma das linhas de abordagem para a análise das *performances* verbais: especificação de um nível - o do enunciado e do arquivo; determinação e esclarecimento de um domínio: as regularidades enunciativas, as positivities; emprego de conceitos como os de regra de formação, derivação arqueológica, *a priori* histórico. Mas, em quase todas as suas dimensões e em suas arestas, a empresa relaciona-se a ciências, a análises de tipo científico ou a teorias que respondem a critérios de rigor. (Foucault, 2008, p. 231)

Embora se assemelhem por seu caráter programático e metodológico, as obras de Bloch e de Foucault não deixam de teorizar sobre a história<sup>72</sup>, sendo que, no caso de Foucault, estes problemas teóricos “só serão considerados em um campo particular: [...] [aquele

---

<sup>72</sup> Segundo Dosse, apesar de sua “rejeição de toda filosofia da história”, “Marc Bloch e Lucien Febvre são portadores de uma concepção de história, portanto de uma filosofia, legível nos conceitos fundadores de sua abordagem histórica. Se o essencial de seus escritos dá destaque à metodologia histórica, abandonando toda a teoria da história, não escapa à regra e o empirismo que defendem já é uma escolha e uma concepção particular da história” (Dosse, 1994, p. 23).

da] história das ideias, ou do pensamento, ou das ciências, ou dos conhecimentos” (Foucault, 2008, p. 23).

Ao preconizar uma lida direta com os materiais históricos, Bloch não crê que eles nos permitam acessar objetivamente os fatos do passado e descobrir sua verdade. Ao contrário, ele critica a filosofia positivista, dominante em sua época, que fez com que muitas gerações vivessem “alucinadas por uma imagem muito rígida, verdadeiramente comtiana, das ciências do mundo físico”, pensando que a história não seria “conhecimento autêntico” se não resultasse em “demonstrações irrefutáveis” e “leis imperiosamente universais”. Este “ideal pancientífico” ou bem deixava de fora “realidades bem humanas” que pareciam “refratárias a um conhecimento racional” e aos “quadros do legalismo físico”, ou bem reduzia a história a “uma espécie de jogo estético” (Bloch, 2001, p. 47). Bloch reconheceu no positivismo o mérito de buscar dar fundamentos científicos à *démarche* histórica<sup>73</sup>, afirmando que esta é, sim, ciência, e deve, “em lugar de uma simples enumeração, [...] nos permitir uma classificação racional e uma progressiva inteligibilidade”, oferecendo “ligações explicativas entre fenômenos” (Bloch, 2001, p. 45). Sendo, porém, a “ciência dos homens no tempo” (Bloch, 2001, p. 55), é atravessada pelo acaso e pela contingência, o que situa sua cientificidade não na natureza de seu objeto, mas no método do historiador<sup>74</sup>. Segundo Le Goff,

Ele não diz: a história é uma arte, a história é literatura. Frisa: a história é uma ciência, mas uma ciência que tem como uma de suas características, o que pode significar sua fraqueza mas também sua virtude, ser poética, pois

---

<sup>73</sup> Cf. Bloch, 2001, p. 19.

<sup>74</sup> Cf. Bloch, 2001, p. 68.

não pode ser reduzida a abstrações, a leis, a estruturas.  
(Bloch, 2001, p. 19)

Este caráter “poético” pode ser compreendido no sentido da *poiesis*, isto é, a ideia de que a análise histórica é essencialmente criadora, tendo o historiador uma postura ativa e construtiva diante de suas fontes, jamais neutra ou passiva, como queriam os positivistas: “nunca em nenhuma ciência, a observação passiva gerou algo de fecundo. Supondo, aliás, que ela seja possível” (Bloch, 2001, p. 79)<sup>75</sup>. Segundo Le Goff, Bloch estaria abrindo caminho para um tipo de análise histórica como aquela feita por Foucault, ao reafirmar a possibilidade de um *ordenamento* racional, pelo qual se identifica relações entre fenômenos aparentemente díspares, sem eliminar o caráter aberto e reconstrutivo da história, que é “uma ciência em obras” (Bloch, 2001, p. 151). Afinal, se “o passado é, por definição, um dado que nada mais modificará”, o conhecimento do mesmo “é uma

---

<sup>75</sup> Febvre também criticou a escola positivista e a suposta neutralidade científica: “Dado? Não, criado pelo historiador, quantas vezes? Inventado e fabricado, com a ajuda de hipóteses e conjecturas [...] toda história é escolha. [...] o historiador cria os seus materiais, ou, se se quiser, recria-os: o historiador que não vagueia ao acaso pelo passado, [...] mas parte com uma intenção precisa, um problema a resolver, uma hipótese de trabalho a verificar. [...] Elaborar um fato é construir. Se se quiser, é fornecer uma resposta a uma pergunta. E se não há pergunta, só há o nada” (Febvre, 1989, pp. 19-20). Buscamos aqui algumas aproximações também com Febvre, mas consideramos que, ao tratar mais detidamente de Bloch, estamos a abordar os principais aspectos do pensamento destes autores, próximos em sua concepção da história. Bloch dedicou à Febvre sua *Apologia*, afirmando: “entre as ideias que proponho sustentar, mais de uma, seguramente, vem diretamente de você. Muitas outras, não saberia decidir em toda consciência se são suas, minhas, ou de nós ambos” (Bloch, 2001, p. 39). Não desconsideramos as diferenças entre os autores e as abordaremos aqui na medida do possível.

coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa” (Bloch, 2001, p. 75). Nas palavras de Le Goff:

O vínculo entre ordenamento racional, tempo e história é perfeitamente reafirmado. Mais que isso, essa *démarche* racional identifica-se com a ordem do tempo e com a natureza da história. Essa análise dedica-se particularmente a referenciar as "ligações comuns a um grande número de fenômenos sociais" [...] sem esquecer as "defasagens" que conferem à "vida social... seu ritmo quase sempre contrastante" e, abrindo caminho para um Paul Veyne ou um Michel Foucault – que buscaram definir estilos em história – Marc Bloch propõe a tonalidade que pode, por exemplo, caracterizar "a atitude mental de um grupo". (Bloch, 2001, p. 30)

Um dos pontos centrais do método arqueológico foucaultiano reside no que o autor denomina a “positividade” dos discursos, ou a “condição de realidade para enunciados”. Trata-se do fato bruto de que certas coisas foram efetivamente ditas, constituindo uma realidade histórica – ou um *acontecimento discursivo* – somado ao procedimento analítico que permite identificar, entre elas, relações e atravessamentos, ressonâncias ou dissonâncias, regularidades, repetições ou silenciamentos. Partindo de fatos históricos, busca-se encontrar um conjunto de relações que os liga e que os tornou possíveis. Esta condição de possibilidade é também o que Foucault intitula *a priori* histórico, criando uma ligação recíproca entre “aquilo que de fato ocorreu” e a condição para que novos eventos ocorressem.

A positividade desempenha o papel do que se poderia chamar um *a priori* histórico. Justapostas, as duas palavras

provocam um efeito um pouco gritante; quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas *condição de realidade para enunciados*. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as *condições de emergência dos enunciados*, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem. *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que *é a das coisas efetivamente ditas*. (Foucault, 2008, p. 144, grifos meus)

Como afirma Gutting, não se trata de “princípios de construção’ ou ‘condições de possibilidade’ que existem previamente aos enunciados e os constituem”, pois “para Foucault, não há nada além dos enunciados historicamente existentes e as relações entre eles”. Intitular um grupo de enunciados como uma *positividade* seria uma forma de “ênfatar que a análise arqueológica trata os enunciados unicamente como fatos históricos dados, sem a preocupação com qualquer origem transcendental” (Gutting, 1989, p. 242). Trata-se portanto de lidar diretamente com os vestígios discursivos em sua materialidade, acolhendo certo caráter empírico, *positivo*, do trabalho histórico, sendo que, neste sentido, Foucault também não rejeita uma possível aproximação com o positivismo.

Analisar uma formação discursiva é tratar um conjunto de *performances* verbais, no nível dos enunciados e da forma de positividade que as caracteriza; ou, mais sucintamente, é definir o tipo de positividade de um discurso. Se substituir a busca das totalidades pela análise da raridade,



o tema do fundamento transcendental pela descrição das relações de exterioridade, a busca da origem pela análise dos acúmulos, é ser positivista, pois bem, eu sou um positivista feliz, concordo facilmente. E não estou desgostoso por ter, várias vezes (se bem que de maneira ainda um pouco cega), empregado o termo positividade para designar, de longe, a meada que tentava desenrolar. (Foucault, 2008, pp. 141-142)

Tanto Bloch quanto Foucault distanciam-se, porém, do positivismo, ao pensarem o trabalho histórico não como mera descrição dos fatos observados – baseada na crença da validade das leis físicas para fenômenos humanos, portanto em um pressuposto metafísico – mas sim como a proposição de relações de inteligibilidade entre fenômenos do passado, a partir de hipóteses devidamente testadas e demonstradas, não renunciando ao caráter analítico e racional do método. Tais relações não são pressionadas por pressupostos teleológicos ou pela tentativa de encaixar tais fenômenos em leis universais, mas buscam encontrar o tipo de racionalidade específica da história – podendo se falar em “racionalidade” porque se trata de *leis*, compreendidas enquanto regularidades, padrões, porém leis de um “devir efetivo”.

O discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho. [...] o *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas

correlacionam; estão inseridas no que ligam; [...] Diante dos *a priori* formais cuja jurisdição se estende sem contingência, ele é uma figura puramente empírica; mas, por outro lado, já que *permite compreender os discursos na lei de seu devir efetivo*, deve poder dar conta do fato de que tal discurso, em um momento dado, possa acolher e utilizar ou, ao contrário, excluir, esquecer ou desconhecer, esta ou aquela estrutura formal. [...] e compreender como *a história pode ser não uma contingência absolutamente extrínseca*, não uma necessidade da forma que desenvolve sua própria dialética, mas *uma regularidade específica*. (Foucault, 2008, p. 144, grifos meus)

Conhecer melhor a produção destes fundadores dos *Annales* nos permite compreender porque Le Goff afirma que Bloch abriu caminho para Foucault ao buscar caracterizar a atitude mental de um grupo. Um exemplo notável da história como problema é a célebre obra de Bloch *Les rois thaumaturges*, que versa sobre a crença difundida na Inglaterra e na França, da Idade Média ao século XVIII, de que os reis tinham o poder de curar as vítimas de escrófula, uma doença de pele. A tentativa de explicar como o povo podia acreditar em milagres foi uma obra pioneira de um tipo de estudos conhecido como “história das mentalidades”, que caracterizou fortemente o movimento dos *Annales*.

A obra dos dois mestres dos *Annales* está [...] impregnada do anseio de decifrar o universo mental. Alimenta-se de duas fontes: a da psicologia, cuja influência é - na época - particularmente importante entre os historiadores que querem renovar a disciplina [...], mas alimenta-se também da sociologia durkheimiana. (Dosse, 1994, p. 32)

Segundo Dosse, Febvre era mais sensível às questões psicológicas, da relação entre o homem singular e seu “universo mental”, buscando articular, por exemplo, a obra de um indivíduo e as condições sociais nas quais ela nasce, como em *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*, outro grande marco para a “história das mentalidades”. Febvre visou refutar um estudo que afirmava que o escritor renascentista François Rabelais era ateu e combatia o cristianismo, defendendo a impossibilidade da descrença e do ateísmo no século XVI, quando o cristianismo enquadrava totalmente a vida individual e coletiva. Ele reconstitui a “utensilagem mental da época” para mostrar que seu autor teria cometido “o pecado do anacronismo”, ao ler os textos do século XVI “com os olhos de um leitor do século XX” (Dosse, 1994, p. 33), atribuindo ao indivíduo “ideias que não poderiam ser pensadas” em sua época (Burke, 2010, p. 44). Febvre deu destaque ao que “faltava” àquele século, sobretudo conceitos sem os quais seria difícil construir um pensamento lógico que pudesse se contrapor de forma robusta à fé cristã, de modo que “o que denominamos ‘ciência’ era literalmente impensável no século XVI. ‘Devemos nos resguardar de projetar esta concepção moderna de ciência nos quadros de referência de nossos ancestrais’” (Burke, 2010, p. 46).

Embora Febvre recuse aquilo “que considera um excesso cientificista, a eliminação do homem” (Dosse, 1994, p. 33), pensa o indivíduo em relação com a sociedade, sendo a psicologia inserida na análise das civilizações. Afinal “o indivíduo é apenas o que sua época e o seu meio permitem que ele seja” (Febvre, *apud* Dosse, 1994, p. 33). A referência ao “meio” se deve ao fato de Febvre ter incorporado

fortemente a geografia – portanto o *espaço* – nos estudos históricos<sup>76</sup>. Trata-se de uma importante fonte de inspiração para os *Annales* que ganhará destaque na segunda geração do movimento, com Braudel. Segundo Dosse, uma tensão surge, porém, na relação entre a história, ciência do tempo, e a geografia, “que privilegia ‘aquilo que é fixo e permanente’” e atribui ao homem “limites estreitos” (Dosse, 1994, p. 11). Febvre, por sua vez, evita descentralizar o homem diante do determinismo geográfico: “jamais os fatos naturais exercem sobre a vida dos homens uma ação puramente mecânica, cega e impregnada de fatalidade” (Febvre, *apud* Dosse, 1994, p. 31).

Também Bloch se interessou pela geografia histórica e a pensou sob a perspectiva de uma história-problema, ao afirmar que a própria noção de “região” seria relativa, dependendo da questão em jogo<sup>77</sup>. As categorias utilizadas na análise histórica não são fixas ou pré-determinadas, surgem a partir daquilo que o objeto, com suas peculiaridades, apresenta e exige do historiador. O autor também rejeitou fortemente o determinismo geográfico: “na natureza, o homem não será, por excelência, a grande variável?” (Bloch, 2001, pp. 158-159).

---

<sup>76</sup> Segundo Dosse, a geografia se consolida na França “na reação contra o positivismo da escola historiográfica. Pretende eliminar o acontecimento, o político, fixar-se no tempo atual e interessa-se por tudo que se mantém no presente, pelas permanências que formam a trama de nossas paisagens”, aspirando ser “a ciência do concreto, do observável”, a “disciplina do presente contra a história historicizante”, baseando-se na descrição e observação e desconfiando de toda construção teórica rígida (Dosse, 1994, p. 11).

<sup>77</sup> “Por que, escreveu ele, devemos esperar que o jurista interessado no feudalismo, o economista que está estudando a evolução da propriedade no interior do país nos tempos modernos, e o filólogo que trabalha os dialetos populares tenham todos que respeitar fronteiras precisamente idênticas?” (Burke, 2010, p. 29).

Segundo Burke, um aspecto notável de *Les rois thaumaturges* seria o fato de a obra não se limitar a um “período histórico convencional”, previamente delimitado, como a Idade Média. Bloch “escolheu o período para localizar o problema, o que significava que tinha de escrever ‘a história da longa-duração’, como foi chamada por Braudel uma geração depois”, descobrindo, por exemplo, “que o ritual do toque não apenas sobreviveu no século XVII, a época de Descartes e de Luís XIV, mas nele floresceu como jamais”, já que este rei tocou um número maior de doentes que os anteriores (Burke, 2010, p. 32). Os problemas que interessavam ao historiador das mentalidades não podiam ser abordados a partir de uma cronologia pré-definida, estabelecida a partir dos marcos ou eventos da história tradicional.

Um advento, uma revolução têm seu lugar fixado, na duração, em determinado ano, quase em determinado dia. Ora, o erudito gosta de datar "precisamente". Encontra com isso, com o abrandamento de um instintivo horror do vago, grande comodidade de consciência. [...] Tomemos cuidado, porém [...]. A verdadeira exatidão consiste em se adequar, a cada vez, à natureza do fenômeno considerado. Pois cada tipo tem sua densidade de medida particular [...]. As transformações da estrutura social, da economia, das crenças, do comportamento mental não seriam capazes, sem um desagradável artifício, de se dobrar a uma cronometragem muito rígida. (Bloch, 2001, p. 150)

A “comodidade de consciência” denunciada por Bloch na rigidez cronológica ressoa as acusações de Foucault contra a história tradicional e o “abrigo” que ela oferece à “soberania da consciência”. O filósofo afirma, referindo-se aos *Annales*, que os próprios historiadores

não teriam mais uma concepção antiquada da história tal como aquela dos filósofos que o acusavam de abandoná-la<sup>78</sup>: as mudanças resultantes da história serial permitiam trabalhar em diferentes níveis, das longas às curtas durações, dando ênfase, porém, mais à *long durée* que aos eventos episódicos, com atenção especial às rupturas. Ao invés de se perguntar sobre como estabelecer ligações entre acontecimentos díspares, os historiadores passaram a “isolar estratos”, instaurar séries, definir sistemas de relações e novos critérios para as periodizações. De um lado, tornou-se possível encontrar “histórias quase imóveis ao olhar”, como dos caminhos marítimos, do trigo ou das minas de ouro. De outro, no domínio da história das ideias, passou-se de “vastas unidades como ‘épocas’ ou ‘séculos’”, que pareciam revelar “o devir obstinado de uma ciência”, para fenômenos de ruptura, substituindo a busca das origens e precursores pela “identificação de um novo tipo de racionalidade e seus efeitos múltiplos” (Foucault, 2008, pp. 3-4). Na AS, Foucault não cita diretamente os *Annales* e seus representantes, mas o faz em diversas entrevistas, como esta de 1969, ano de publicação da obra.

Hoje em dia os historiadores – e penso certamente na escola dos *Annales*, Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel – tentam ampliar as periodizações que os historiadores praticam habitualmente. [...] Esses grandes blocos, muito mais maciços do que os eventos que usualmente se recorta, fazem parte atualmente dos

---

<sup>78</sup> Em entrevista, ao responder a pergunta sobre as reações à PC, ele diz: “Fiquei surpreso com o seguinte fato: os historiadores profissionais nele reconheceram um livro de história, e muitos outros, que têm uma concepção antiga da história e, sem dúvida, bastante obsoleta, alardearam o assassinato da história” (Foucault, 1994b, p. 62).

objetos que a história pode descrever. Assim, vemos aparecerem grandes continuidades que, até então, não tinham sido isoladas. Em contrapartida, os historiadores das ideias e das ciências, que outrora falavam sobretudo em termos de progresso contínuo da razão, do advento progressivo do racionalismo etc, insistem agora nas descontinuidades, nas falhas. [...] Mas acredito que sejam dois efeitos simétricos e inversos de uma mesma retomada metodológica da história em geral. (Foucault, 1994a, p. 773)

Esta “mutação epistemológica” não estaria, porém, concluída, dada a dificuldade que parece implicar esta lida com a descontinuidade, as séries, os limites. Foucault liga esta concepção continuísta da história com a concepção filosófica do sujeito transcendental.

Se a história do pensamento pudesse permanecer como o lugar das continuidades ininterruptas, [...] se ela tramasse, em torno do que os homens dizem e fazem, obscuras sínteses que a isso se antecipam, o preparam e o conduzem, indefinidamente, para seu futuro, ela seria, *para a soberania da consciência, um abrigo privilegiado. A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito*: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; [...] esse tema representou um papel constante desde o século XIX: proteger, contra todas as descentralizações, a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo. (Foucault, 2008, p. 14, grifos meus)

Embora conceda, como Febvre, importância à psicologia, Bloch aborda as mentalidades mais a partir da sociologia durkheimiana, interessando-se pelos mitos, práticas coletivas e simbólicas, sistemas de crenças e representações não-conscientes de grupos sociais. O que leva Dosse a afirmar que “a tentativa de construção da psicologia coletiva por Marc Bloch assemelha-se [...] à antropologia em gestação, ao estruturalismo *avant la lettre*”.

A psicologia histórica logo saiu de moda enquanto que, ao contrário, alimentadas pelo estruturalismo, as pesquisas das lógicas internas do cotidiano, das representações coletivas não-conscientes, das condições da produção cultural, dos fenômenos mentais em sua articulação com a vida social e com os grupos sociais, tiveram um futuro mais fecundo. O mesmo interesse pelo mental, mas duas vias abertas e duas filiações para uma mesma escola histórica. (Dosse, 1994, p. 36)

Ao buscar o inconsciente das práticas sociais, Bloch privilegia relações de interdependência entre fenômenos, em estudos sincrônicos, em detrimento de relações causais. Para ele, a busca de tais relações é incontornável, mas deve ser rejeitada na medida em que conduza a uma “metafísica da causalidade”, cabendo considerar não apenas “antecedentes específicos”, isto é, as causas imediatas e evidentes para um fenômeno, mas também aqueles “dotados de certa permanência”, causas indiretas e pouco visíveis, comumente relegadas ao estatuto de “condições”. Esta “superstição da causa única” seria apenas “uma comodidade de espírito” que busca um “responsável” para fenômenos históricos complexos, reproduzindo “um certo antropomorfismo”: “esse componente do último minuto,



[...] se parece com o artista que dá forma a uma matéria plástica já toda preparada” (Bloch, 2001, pp. 156-157).

Foucault também identifica esta busca das “relações (de causalidade simples, de determinação circular, de antagonismo, de expressão) entre fatos ou acontecimentos datados” com o predomínio do antropologismo e o excesso de importância dada ao sujeito e à consciência. Caberia, ao contrário, pensar as transformações a partir de um conjunto de fatores estruturalmente relacionados cuja investigação implica, portanto, a substituição da perspectiva continuísta por aquela que pensa a *descontinuidade*. Afinal, o caráter deste conjunto não é o de um todo homogêneo que explica a “mudança” de forma unívoca e totalizante, mas de uma rede de elementos dispersos, que atuam tanto diacrônica quanto sincronicamente, sendo possível, não obstante, estabelecer relações entre eles. Foucault enfatiza o caráter eventual da arqueologia, isto é, o fato de que ela não desconsidera as transformações, como afirmaram os críticos, mas abre mão de uma concepção monolítica e antropológica da causalidade<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> No *Prefácio à edição inglesa* de PC, Foucault afirma que, a despeito das críticas, “a questão da mudança é o que constituiu minha principal preocupação”, sendo que o problema da causalidade é “espinhoso” e “pareceu-me não ser prudente, no momento, propor uma solução que eu me sentia incapaz – eu o admito – de propor: as explicações tradicionais – o espírito da época, as mudanças tecnológicas ou sociais, as influências de todos os tipos – me pareceram, em sua maioria, mais mágicas do que efetivas. Portanto, deixei de lado nesse livro o problema das causas e escolhi me limitar à descrição das próprias transformações, considerando que isso constituiria uma etapa indispensável se uma teoria da mudança científica e da causalidade epistemológica viesse, um dia, a tomar forma” (Foucault, 2005, pp. 185-187). Segundo Domingues, “diferentemente de Paul Veyne e Bertrand Russell, que condenam *in limine* a causalidade [...], Foucault como que apenas a suspende e deixa a sua enquete adiada”, de modo que, sendo “a falta de nexo causal na passagem histórica de uma *epistémê* a outra” uma “lacuna real” da obra, aos “ataques brutais e insistentes da parte

Em vez de invocar a força viva da mudança (como se esta fosse seu próprio princípio), ou lhe procurar as causas (como se nunca passasse de puro e simples efeito), a arqueologia tenta estabelecer o sistema das transformações em que consiste a "mudança"; tenta elaborar essa noção vazia e abstrata para dar-lhe o *status* analisável da transformação. [...] que se limpe a mudança de todos os modelos adventícios, que se tire dela, ao mesmo tempo, seu primado de lei universal e seu *status* de efeito geral, e que ela seja substituída pela análise das transformações diversas. (Foucault, 2008, p. 194)

Um dos objetivos centrais de Foucault com a arqueologia é o combate ao antropologismo e às concepções filosóficas universalistas acerca do homem, da consciência e da razão. Afinal, como afirma Ribas, “caso se mantenha o postulado do Homem como sujeito de conhecimento ou como destinado a realizar qualquer teleologia, não podemos perceber a existência disso que Foucault chama ‘discurso’” (Ribas, 2017, pp. 37-38). Bloch e Febvre rejeitam fortemente tais

---

dos críticos poder-se-ia atribuir a uma má vontade invencível ou a um enorme mal-entendido. Pois, de fato, Foucault nunca propôs isso, [...] análise das inflexões, rupturas e continuidades, sim, mas isso é outra coisa” (Domingues, 2018, pp. 71-72). Segundo Inês Araújo, PC marcaria uma nova etapa do pensamento de Foucault, aquela propriamente arqueológica, “centrada nas descrições das práticas discursivas, dispensando as noções de continuidade e causalidade”, as quais estariam presentes nas obras anteriores, HL e NC, com elementos sociais, políticos e econômicos determinando inflexões no saber, por isso ela intitula tais obras de “pré-arqueológicas” (Araújo, 2008, p. 22). A nosso ver, como sugere Araújo, a substituição da ideia de causalidade pela descrição das práticas discursivas em PC representa antes um avanço metodológico da arqueologia do que uma lacuna, considerando, tal como Foucault, na esteira de Bloch, que se ater à descrição empírica das transformações poderia contribuir para uma renovação das abordagens históricas e epistemológicas, como PC nos parece ter feito.

concepções universalistas, ao afastarem-se das filosofias da história e de seus pressupostos metafísicos, mas continuam a conceder ao homem um lugar central enquanto único e principal objeto do historiador<sup>80</sup>. Para ambos, porém, não se trata daqueles homens grandes e notáveis da tradicional história política, nem de um homem eterno ou da natureza humana, não sendo mais possível pensar que “haja no tempo ‘pelo menos algo de imutável: é o homem’. Aprendemos que o homem também mudou muito: em seu espírito e, sem dúvida, até nos mais delicados mecanismos de seu corpo” (Bloch, 2001, p. 65). Não se trata do sujeito soberano que conduz a história e sua própria *práxis* a partir de sua consciência e liberdade, já que, sobretudo em Bloch, a ênfase está nas “obscuras profundezas da vida mental”, e não na “psicologia da consciência clara”, isto é, nas práticas inconscientes, prioritariamente coletivas, o que se liga à concepção ampliada e estrutural da causalidade<sup>81</sup>.

O foco de Bloch sobre o inconsciente parece afastá-lo de um possível evolucionismo, como o que Dosse identifica em Febvre, quando o autor se refere à diferença do “instrumental intelectual” do século XVI em relação ao nosso como uma “lacuna” ou “deficiência”. Por um lado, Febvre também critica a visão continuísta e evolucionista da história, abrindo caminho para esta abordagem da

---

<sup>80</sup> Febvre afirmou: “História, ciência do homem, ciência do passado humano. E não, de modo nenhum, ciência das coisas, ou dos conceitos. As ideias, fora dos homens que a professam? [...] As instituições, separadas dos que as fazem e que, embora respeitando-as, modificam-nas sem cessar? Não. No sentido mais lato, não há história a não ser a do Homem” (Febvre, 1989, p. 23). Bloch, por sua vez, afirma que a história é “a ciência dos homens no tempo” e defende a existência de um “fundo permanente” naquilo que chamamos de “homem” e que nos permite compreender historicamente a sociedade, considerando os fatos históricos como essencialmente psicológicos.

<sup>81</sup> Cf. Bloch, 2001, p. 157.

descontinuidade tão cara a Foucault<sup>82</sup>. Ao rejeitar o “anacronismo, ou seja, a tendência natural de transpor nossas próprias categorias de pensamento, de sentimento, de linguagem para as sociedades nas quais elas não têm significado ou o mesmo significado” (Dosse, 1994, p. 33), Febvre antecipa o arqueólogo do saber, para quem os saberes só podem ser abordados à luz de seu próprio tempo, e nunca de um ponto de vista extemporâneo. Em PC, Foucault buscou mostrar que conceitos como os de vida, trabalho e linguagem não existiam na época clássica e só puderam surgir na era moderna. A afirmação de que não se deve projetar nossa concepção moderna de ciência sobre os quadros de referência de nossos ancestrais se aproxima fortemente da tese de PC de que as ciências que se voltam para estes “objetos” só se tornaram possíveis na modernidade, combatendo com vigor as tentativas de identificar em épocas anteriores as origens “primitivas” das mesmas<sup>83</sup>. Segundo Dosse, porém,

---

<sup>82</sup> Ele diz: “ordem cronológica: não seria um logro? [...] a história a fazer que nos mostravam não era, na verdade, senão uma deificação do presente com a ajuda do passado. [...] descia o fio do tempo sem nunca se perder nem dispersar [...]. E como esse majestoso desenvolvimento introduzia numa história viva, feita de catástrofes, de tragédias, de amputações e de anexações sem futuro, não sei que rigidez fictícia e cadavérica. [...] ao não dar seu lugar a tantos acasos, troços, inovações, quem saberá o que uma história perde em vida e em interesse? [...] quem sabe o perigo que ela podia apresentar?” (Febvre, 1989, pp. 20-21).

<sup>83</sup> Interessante notar que as críticas enfrentadas por Foucault acerca de PC são semelhantes às apontadas por Burke quanto à obra de Febvre: a negligência em relação a evidências históricas e a ousadia em afirmar certa homogeneidade de pensamento em uma dada época. A defesa feita por Burke diante destas críticas também poderia, a nosso ver, ser aplicada a PC: o grande valor da obra reside nas questões postas e nos métodos empregados, mais, talvez, do que nas respostas oferecidas. Acima de tudo, a defesa da história-problema, da livre colocação de hipóteses pelo historiador e da flexibilidade dos métodos de acordo com o problema eleito (cortes e séries temporais, instrumentos conceituais, fontes e materiais

Se a descoberta das estruturas de pensamento do século XVI pode parecer moderna e prenúncio do estudo das formações discursivas, conduzido por Michel Foucault, subsiste ainda certo número de referências a um evolucionismo eurocêntrico ultrapassado nessa obra de Lucien Febvre que evoca “a deficiência ou lacuna de pensamento” do século XVI, a respeito das lacunas do vocabulário da época, da falta de uma sintaxe que tem como resultado uma “impressão de saltitamento e de incoerência”. (Dosse, 1994, p. 33)

Foucault afirma ter buscado, com sua arqueologia, o “inconsciente” de nosso saber. Na AS, o filósofo explicita melhor o ponto, recusando uma concepção do inconsciente enquanto “extremidade implícita da consciência” (Foucault, 2008, p. 227), isto é, toda forma de análise do discurso que parta de uma perspectiva psicológica ou hermenêutica e remeta à existência de um sujeito enunciator, suas intenções ou seu pensamento, sendo esta uma das marcas que distinguiriam sua arqueologia da história do pensamento<sup>84</sup>. Mas reafirma a relação com a psicanálise: “procurando definir, fora de qualquer referência a uma subjetividade psicológica ou

---

históricos consultados etc) parecem responder de forma ainda mais contundente a tais críticas.

<sup>84</sup> A hermenêutica busca “o que se dizia no que estava dito” ou “sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso” (Foucault, 2008, p. 31). O autor também distingue sua arqueologia do estudo da língua, da análise das proposições ou das frases, pois esta visa, a partir de um conjunto de fatos efetivos do discurso, definir “regras que permitam construir eventualmente outros enunciados diferentes daqueles”, pois “uma língua constitui sempre um sistema para enunciados possíveis [...]. O campo dos acontecimentos discursivos, em compensação, é o conjunto sempre finito e efetivamente limitado das únicas sequências linguísticas que tenham sido formuladas”, de modo que a questão em foco seria: “como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?” (Foucault, 2008, p. 30).

constituente, as diferentes posições de sujeito que os enunciados podem implicar, a arqueologia atravessa uma questão que é colocada, hoje, pela psicanálise” (Foucault, 2008, p. 232).

Apesar das aproximações, Foucault não se volta nem para o indivíduo, nem para a consciência coletiva, distanciando-se da classificação de “história das mentalidades” que lhe foi atribuída devido à PC, repetindo enfaticamente na AS que se trata de analisar o domínio discursivo enquanto esfera *autônoma*, descrevê-la “em seu próprio nível”, tomando o discurso “não como resultado ou vestígio de outra coisa”, (como “o pensamento dos homens, sua consciência ou seu inconsciente, a esfera das constituições transcendentais”) – mas como um “domínio prático” que é palco “de acontecimentos, de regularidades, de relacionamentos, de modificações determinadas, de transformações sistemáticas” (Foucault, 2008, p. 138).

Domínio prático que é autônomo (apesar de dependente) e que se pode descrever em seu próprio nível (se bem que seja preciso articulá-lo com algo que não seja ele). Ela supõe também que esse domínio enunciativo não tome como referência nem um sujeito individual, nem alguma coisa semelhante a uma consciência coletiva, nem uma subjetividade transcendental; mas que seja descrito como um *campo anônimo cuja configuração defina o lugar possível dos sujeitos falantes*. Não é mais preciso situar os enunciados em relação a uma subjetividade soberana, mas reconhecer, nas diferentes formas da subjetividade que fala, efeitos próprios do campo enunciativo. (Foucault, 2008, p. 138, grifos meus)

Ao tratar o discurso como esfera autônoma, Foucault não quer desconectá-lo da ação, das práticas ou fenômenos não-discursivos,

como se se tratasse de ideias desencarnadas ou de uma estrutura abstrata isolada das demais dimensões da realidade. A dimensão discursiva é necessariamente articulada com outros domínios, e, sobretudo, é essencialmente *prática*. Sua preocupação é a de liberar a análise do discurso da referência ao sujeito constituinte, a partir de um diagnóstico de que este sempre foi tratado como vestígio de algo outro, e nunca analisado em si mesmo, o que nos impediu de perceber sua capacidade *produtiva*, criadora de realidade. Ao tomar os discursos como vestígios das ações e práticas dos homens, deixamos de perceber em que medida eles próprios são *produtores* dos mesmos, ou antes *consistem, eles próprios, em ações e práticas* – sendo também, portanto, produtores dos próprios sujeitos que os enunciam. Segundo Ribas, “o discurso sendo pensado como uma ‘película transparente através da qual se vê as coisas’, ou como ‘espelho daquilo que é e daquilo que se pensa’ é ignorado em sua existência material”, entretanto “ele é da ordem da produção”, embora dificilmente percebido como tal: “há uma ilusão recorrente que nos impede de vê-lo em sua produtividade e Foucault quer nos chamar atenção para essa ilusão” (Ribas, 2017, pp. 36-37).

A arqueologia aborda os discursos enquanto uma rede de *práticas* que conformam *espaços* que dão lugar a *acontecimentos históricos* e assim produzem, a cada vez, aquilo mesmo que pensávamos ser sua origem: o sujeito. Por isso, este deixa de ser uma “essência” para se tornar uma “função continuamente modificável” (Foucault, 1995a, p. 789).

Além da materialidade, o enunciado caracteriza-se por não ter sujeito gramatical nem sujeito lógico. O lugar do sujeito no enunciado é vazio, podendo ser ocupado por

sujeitos distintos, conforme a ordem e saber de que provieram. Assim, o médico pode ocupar o lugar de sujeito nos enunciados sobre doença. O Prefácio que um matemático faz em um livro e o que escreve em seu conteúdo mostram dois lugares ocupados por dois sujeitos. (Araújo, 2008, p. 62)

O enunciado, que Foucault considera como uma *função*, não é definido pelo fato de ter sido emitido por um autor ou indivíduo específico, mas por ser possível “determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito” (Foucault, 2008, p. 108). Isto nos permite melhor compreender o conceito de *enunciado*, que seria “a unidade elementar do discurso” (Foucault, 2008, p. 90). Distinto tanto da frase quanto da proposição e do ato de fala<sup>85</sup>, sua condição básica é a existência *material* de um conjunto de signos, mas qualquer emergência de signos no tempo e no espaço não é condição

---

<sup>85</sup> Uma mesma estrutura proposicional, lógica (como “ninguém ouviu” e “é verdade que ninguém ouviu”) pode compor enunciados distintos, assim como proposições diferentes podem estar contidas em um único enunciado (como em “o atual rei da França é careca”). O enunciado não é determinado por referência a um estado de coisas, não importando sua falsidade ou veracidade. Ele depende do contexto: “se é dito por duas pessoas em situações homogêneas, será o mesmo enunciado; se foi dito por alguém e depois é pronunciada a mesma frase por um personagem no teatro, o seu domínio conexo muda e poderá não ser mais o mesmo enunciado” (Araújo, 2008, p. 62). Também é possível que haja, em um único ato de fala, mais de um enunciado. “O ato de fala tem valor por ter sido dito, tem valor ilocucional”, mas não é definido por sua relação com os domínios em que funciona, onde se situa e que objetos articula (*Idem*). Seu efeito é reportado a um autor, o qual é especificável, “e o que diz é dito em circunstâncias únicas, que não se repetem. Já os enunciados se repetem e o lugar do sujeito é um vazio a ser preenchido” (*Idem*). Quanto à frase, há enunciado em conjuntos de signos que não seguem regras gramaticais de construção: “um quadro classificatório das espécies botânicas”, “uma árvore genealógica, um livro contábil, as estimativas de um balanço comercial”, “a fórmula algébrica da lei da refração”, “um gráfico” etc (Foucault, 2008, p. 93).



suficiente. É preciso que haja uma relação específica com “outra coisa”, não se tratando, porém, da relação do significante com o significado, nem do nome com a coisa que designa ou da proposição com seu referente, tampouco da frase com seu sentido. O “referencial” do enunciado é constituído por “leis de possibilidade, regras de existência” que formam “o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado” (Foucault, 2008, p. 103). Aquilo a que o enunciado se refere é um conjunto de condições de possibilidade que permitem a existência de relações específicas entre sujeitos, objetos e temas presentes no próprio enunciado.

Trata-se de um “campo” ou “domínio associado” com “margens povoadas de outros enunciados”, em suma, um espaço constituído “pela série das outras formulações, no interior das quais o enunciado se inscreve e forma um elemento”, o que inclui aquelas a que ele se refere implícita ou explicitamente, aquelas cuja possibilidade ulterior ele propicia, além das que compartilham com ele um mesmo *status* (como o de “literatura” ou de “verdade científica”) e com as quais ele “se apagará, ou ao contrário, será valorizado, conservado, sacralizado e oferecido como objeto possível a um discurso futuro” (Foucault, 2008, p. 111).

Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque é único como todo acontecimento, mas

está aberto à repetição, à transformação, à reativação; finalmente, porque está ligado não apenas a situações que o provocam, e a consequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade diferente, a enunciados que o precedem e o seguem. (Foucault, 2008, pp. 31-32)

Vemos que o enunciado se define por sua inserção em um campo ou conjunto formado por outros enunciados, campo este delimitado essencialmente a partir de sua historicidade. “A afirmação de que a terra é redonda ou de que as espécies evoluem não constitui o mesmo enunciado antes e depois de Copérnico, antes e depois de Darwin”, tal como a frase “os sonhos realizam os desejos’ pode ser repetida através dos séculos; não é o mesmo enunciado em Platão e em Freud”. Não se trata de uma mudança no sentido das palavras, explica Foucault, mas na “relação dessas afirmações com outras proposições, suas condições de utilização e de reinvestimento, o campo da experiência, de verificações possíveis [...] as constelações em que podem desempenhar um papel, suas virtualidades estratégicas” (Foucault, 2008, pp. 116-117).

Fica mais clara, então, a forma como a arqueologia se articula com a psicanálise: não a partir da ideia de que, através (ou atravessando) os discursos, seja possível encontrar, por trás deles, “o que os homens haviam ‘querido dizer’” (Foucault, 2008, p. 134) – o que nos levaria a tomar os discursos como *meios* para melhor conhecer os indivíduos e sua época, como talvez queriam Febvre e Bloch. Mas sim a partir da ideia de que, ao dizer algo, o sujeito assume uma posição em uma rede de discursos, os quais, ao mesmo tempo, ao serem enunciados, fazem e refazem a realidade e o próprio sujeito. Aquilo que é enunciado certamente diz da realidade e da época na qual os

discursos e os sujeitos se encontram, mas isto não porque tal existência já estaria dada *a priori*, e sim porque ela é construída continuamente por meio de tais discursos. Como afirma Revel, “a ‘ordem do discurso’ própria a um período particular possui uma função normativa e reguladora e coloca em funcionamento mecanismos de organização do real por meio da produção de saberes, de estratégias e de práticas” (Revel, 2005, p. 37). Nas palavras de Domingues, o discurso é uma *operação*, sendo que Foucault torna patente

a necessidade de nos livrarmos dos preconceitos realistas e, por extensão, positivistas e empiristas que nos levam a tomar as positivities e os objetos como dados anteriores ao discurso, como matérias dadas à observação e à experiência: nada disso, o discurso é uma operação e as positivities e os objetos são uma construção e o resultado dessa operação. (Domingues, 2018, p. 396)

Não existe, portanto, um sentido último ao qual toda a “diversidade das coisas ditas” possa ser remetida, o que implica que não existe, tampouco, uma substancialidade subjetiva que anteceda a enunciação. O próprio discurso é o *espaço* no qual realidade e sujeito se encontram, se constituem e se mostram, o que confere densidade e autonomia próprias ao campo discursivo, sem eliminar sua co-dependência em relação ao domínio não-discursivo da realidade, ao mesmo tempo em que esvazia a densidade e a autonomia do sujeito.

O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em

que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos. [...] é preciso reconhecer, agora, que não é nem pelo recurso a um sujeito transcendental nem pelo recurso a uma subjetividade psicológica que se deve definir o regime de suas enunciações. (Foucault, 2008, p. 61)

A análise dos enunciados e das formações discursivas “quer determinar o princípio segundo o qual puderam aparecer os únicos conjuntos significantes que foram enunciados” (Foucault, 2008, p. 135). Segundo Veyne, o discurso é “a descrição mais precisa, a mais cerrada de uma formação histórica na sua nudez, é o pôr em dia da sua última diferença individual” (Veyne, 2009, p. 12).

O discurso não é de todo uma instância distinta que determinaria a evolução histórica; é simplesmente o fato que cada fato histórico se revela ser uma singularidade aos olhos do historiador penetrante, é singular, nos dois sentidos do termo – porque tem uma forma bizarra, a de um território cujas “fronteiras históricas” nada têm de natural, de universal. O discurso é a forma que essa singularidade tem, logo, faz parte desse objeto singular, é-lhe imanente, não é mais do que o traçado das “fronteiras históricas” de um acontecimento. (Veyne, 2009, p. 34)

Assim Foucault deixa claro que não quer fazer uma “história das mentalidades” e neste aspecto se diferencia de Bloch e Febvre, construindo um método historiográfico que de fato se baseia naquele

inaugurado por estes autores<sup>86</sup>, porém se mostra mais sensível e refinado para lidar com a singularidade dos fatos históricos e seus entrecruzamentos, como bem demonstra Veyne, sem reconduzi-los a nenhuma forma de totalidade<sup>87</sup>, nem à soberania da figura humana enquanto objeto e motor da história. É por isto que se torna possível lidar diretamente com o *arquivo* formado pelos “únicos conjuntos significantes que foram enunciados”, nem mais nem menos que isto. Não há discurso implícito a ser descoberto, nem sentido a ser acrescido ao que se disse por um ato hermenêutico, apenas a concretude destes vestígios discursivos que são os enunciados efetivamente ditos, em sua raridade.

---

<sup>86</sup> Veyne diz: “Quando éramos estudantes, no início da década de 50, líamos com paixão Marc Bloch, Lucien Febvre, Marcel Mauss também, e escutávamos o que dizia Jacques Le Goff [...]. Sonhávamos escrever um dia a História como eles a escreviam. Sonho hoje com jovens historiadores que sonhem escrevê-la como Foucault. Isso não seria a negação dos nossos predecessores, mas sim a continuação de suas escavações, desse processo incessante dos métodos históricos há quase dois séculos” (Veyne, 2009, p. 30).

<sup>87</sup> Em PC, nota-se referências à ideia de totalidade, quando, ao descrever as *epistémês*, Foucault faz afirmações como: “esse é um fenômeno *geral* na cultura do século XVII” (Foucault, 2007, p. 77), “na época clássica [...] o campo do saber era perfeitamente *homogêneo*: *todo conhecimento, qualquer que fosse*, procedia às ordenações pelo estabelecimento das diferenças” (*Ibid*, p. 478); “o que se oferece à análise arqueológica é *todo* o saber clássico” (*Ibid*, p. XXII), “*toda* a epistémê moderna [...] estava ligada ao desaparecimento do Discurso” (*Ibid*, pp. 534-535), e, finalmente, “uma cultura e num dado momento, *nunca há mais que uma epistémê*, que define as condições de possibilidade de *todo* saber” (*Ibid*, p. 230). Foucault buscou corrigir-se posteriormente, afirmando, na AS, que “em *Les mots et les choses*, a ausência da balizagem metodológica permitiu que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural. Entristece-me o fato de que eu não tenha sido capaz de evitar esses perigos: consolo-me dizendo que eles estavam inscritos na própria empresa, já que, para tomar suas medidas, ela mesma tinha de se livrar desses métodos diversos e dessas diversas formas de história; e depois, sem as questões que me foram colocadas, [...] eu, sem dúvida, não teria visto desenhar-se tão clara a empresa à qual, quer queira quer não, me encontro ligado de agora em diante” (Foucault, 2008, pp. 18-19).

Descrever um conjunto de enunciados, não como a totalidade fechada e pletórica de uma significação, mas como figura lacunar e retalhada; [...] não em referência à interioridade de uma intenção, de um pensamento ou de um sujeito, mas segundo a dispersão de uma exterioridade; [...] para aí reencontrar não o momento ou a marca de origem, mas sim as formas específicas de um acúmulo, não é certamente revelar uma interpretação, descobrir um fundamento, liberar atos constituintes; não é, tampouco, decidir sobre uma racionalidade ou percorrer uma teleologia. É estabelecer o que eu chamaria, de bom grado, uma *positividade*. (Foucault, 2008, pp. 141-142)

Se Febvre e Bloch rejeitam as abordagens continuístas e evolucionistas da história, abrindo caminho para a descontinuidade, Foucault radicaliza tal recusa ao demonstrar que não seria possível levá-la às últimas consequências sem descentralizar o sujeito e seu primado, e portanto rejeitar também a noção de “mentalidade”. Ao lado desta, há outras noções que precisam ser extirpadas, já que sustentam a continuidade ao agrupar acontecimentos dispersos a partir de um mesmo princípio organizador, obscurecendo suas singularidades. Por isso, a primeira tarefa da arqueologia é negativa: “libertar-se das unidades opressivas, das sínteses apressadas, das continuidades homogêneas, resulta em ver o enunciado” (Araújo, 2008, p. 61).

a supressão sistemática das unidades inteiramente aceitas permite, inicialmente, *restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento* e mostrar que a descontinuidade não é somente um desses grandes

acidentes que produzem uma falha na geologia da história, mas já [ali] no simples fato do enunciado; faz-se, assim, com que ele surja *em sua irrupção histórica*; o que se tenta observar é essa incisão que ele constitui, essa irreduzível - e muito frequentemente minúscula - *emergência*. (Foucault, 2008, p. 31, grifos meus)

A noção de *tradição* elimina “a diferença característica de qualquer começo” ao isolar as novidades sobre “um fundo de permanência”, transferindo-as para a originalidade e o gênio dos indivíduos. A ideia de *influência* explica fenômenos de semelhança, transmissão e comunicação através de relações causais que ligam “como por intermédio de um meio de propagação, unidades definidas como indivíduos, obras, noções ou teorias”. As noções de *desenvolvimento* e *evolução* levam a “descobrir, já atuantes em cada começo, um princípio de coerência e o esboço de uma unidade futura”, ao passo que aquelas de *mentalidade* e *espírito* unificam os fenômenos de uma época sob a “soberania de uma consciência coletiva” (Foucault, 2008, pp. 23-24).

Se fazemos aqui uma investigação das relações de Foucault com o movimento dos *Annales*, é porque buscamos, na esteira do autor, a rede discursiva na qual seus enunciados se inserem, as relações de transmissão e comunicação, mais do que de *influência*, bem como compreender a novidade e “a diferença característica de qualquer começo” sem remetê-la unicamente ao gênio do indivíduo Foucault, mas também sem apagá-la ao inseri-la no quadro de uma *tradição* e perder sua singularidade. Dado que o “nível enunciativo”, não sendo “nem oculto, nem visível”, encontra-se “no limite da linguagem” (Foucault, 2008, p. 127) trata-se de

Constituir, a partir de relações corretamente descritas, conjuntos que não seriam arbitrários, mas que, entretanto, teriam permanecido invisíveis. Certamente essas relações jamais teriam sido formuladas, por elas mesmas, nos enunciados em questão [...]. Elas, entretanto, não constituiriam, de maneira alguma, uma espécie de discurso secreto, animando, do interior, os discursos manifestos; não é, pois, uma interpretação dos fatos enunciativos que poderia trazê-los à luz, mas a análise de sua coexistência, de sua sucessão, de seu funcionamento mútuo, de sua determinação recíproca, de sua transformação independente ou correlativa. (Foucault, 2008, p. 32)

Não buscamos sentidos “por trás” do que os autores disseram para mostrar suas intenções e como se assemelham. Perseguimos aquilo que, de algum modo, se encontra na “superfície” dos discursos, evidenciando como certas ideias dialogam não de modo explícito, mas tampouco oculto, criando formas específicas de articulação, para assim “assinalar, na ordem do discurso, a irrupção de um acontecimento verdadeiro” (Foucault, 2008, p. 27): a arqueologia foucaultiana. É apenas neste sentido que afirmamos fazer aqui uma “arqueologia da arqueologia”, em um exercício de colocar em prática o método investigado, com base na hipótese de que aquilo que o caracteriza essencialmente é a criação de novas relações entre enunciados efetivamente ditos, a partir de regularidades ligadas às condições de possibilidade que permitiram que eles fossem enunciados.



## 2.3. História comparativa, crítica da origem e a relação entre palavras e coisas

Em sua arqueologia, Foucault se dedica a estudar, por meio de um procedimento comparativo entre épocas, transformações históricas de práticas discursivas e não-discursivas. Na seção *Os fatos comparativos*, ele diz que a análise arqueológica deve comparar as formações discursivas e “opô-las umas às outras na simultaneidade em que se apresentam, distingui-las das que não têm o mesmo calendário, relacioná-las no que podem ter de específico com as práticas não discursivas que as envolvem e lhes servem de elemento geral” (Foucault, 2008, p. 177). A comparação pode se voltar para uma formação discursiva singular, como a psiquiatria em HL ou a medicina em NC, para estabelecer seus limites cronológicos e suas correlações com instituições, decisões políticas, processos econômicos etc. Pode, por outro lado, como em PC, “utilizar várias positivities distintas, cujos estados concomitantes são comparados durante um período determinado e confrontados com outros tipos de discurso que tomaram o seu lugar em uma determinada época” (Foucault, 2008, pp. 177-178).

Bloch foi um dos defensores do que chamou “história comparativa”, sendo que, segundo Burke, outro aspecto notável de *Les rois thaumaturges* seria o uso deste método, ao contrastar sociedades vizinhas como França e Inglaterra, bem como distantes no tempo e espaço, como Europa e Polinésia. “Não existe conhecimento

verdadeiro sem certa escala de comparação. Sob a condição de que a aproximação diga respeito a realidades ao mesmo tempo diversas e não obstante aparentadas” (Bloch, 2001, p. 65). O método é aplicável também a uma mesma sociedade, ao comparar um mesmo fenômeno ou aspecto da realidade em diferentes períodos.

Compreenderemos sempre melhor um fato humano, qualquer que seja, se já possuímos a compreensão de outros fatos do mesmo gênero. O uso que a primeira época feudal fazia da moeda como padrão dos valores, bem antes que como meio de pagamento, diferia profundamente daquele que lhe atribuía a economia ocidental por volta de 1850; entre o regime monetário de meados do século XIX e o nosso, os contrastes, por sua vez, não são menos vivos. No entanto, não acho que um erudito, que só tivesse descoberto a moeda por volta do ano mil, conseguisse apreender facilmente as próprias originalidades de seu emprego, nessa data. (Bloch, 2001, p. 129)

Há uma curiosa proximidade entre o exemplo dado por Bloch e as análises de PC, nas quais a comparação das positivities permite estabelecer as regularidades que definem a análise das riquezas na época clássica, a partir de sua aproximação com outros discursos da época, como a história natural e a gramática geral, além da ruptura que a separa da economia política moderna. Trata-se, para Foucault, de identificar uma “*configuração interdiscursiva*” ou “*uma região de interpositividade*”, isto é, “fazer aparecer um conjunto bem determinado de formações discursivas, que têm entre si um certo número de relações descritíveis”, e não, como vimos, “reagrupar três manifestações [...] de uma mentalidade geral nos séculos XVII e XVIII”

ou “reconstituir [...] as formas de racionalidade usadas em toda a ciência clássica” (Foucault, 2008, p. 178).

Candiotto discute esta estratégia forjada em PC que ele nomeia “simultaneidades arqueológicas”, relativa ao fato de se buscar compreender um saber empírico a partir de sua simultaneidade com outros saberes diferentes e com o pensamento filosófico, e não mediante sua continuidade no tempo em termos de progresso dos conhecimentos. “A arqueologia assume o risco de mostrar a vizinhança entre saberes que, a olhos modernos, não têm qualquer semelhança” (Candiotto, 2009, p. 19). É isto o que permitiria ao autor construir o diagnóstico mais significativo do livro, segundo o qual a figura do homem moderno é recente e ambígua.

Ele chega a tal conclusão porque as filosofias deixam de ser entendidas a partir de uma história da filosofia; elas são situadas pela correspondência com os saberes empíricos que lhes são contemporâneos. Em vez de serem pensadas a partir de um tempo contínuo marcado pelo progresso da razão, as filosofias são problematizadas num espaço homogêneo de relações. Analogamente, os saberes empíricos são inassimiláveis a uma história epistemológica das ciências em evolução [...]. Assevera G. Canguilhem: “Para perceber a *epistémê*, foi preciso sair de uma ciência e de uma história da ciência, foi preciso desafiar a especialização dos especialistas e tentar converter-se num especialista, não da generalidade, mas da inter-regionalidade”. (Candiotto, 2009, p. 27)

Segundo Foucault, a descontinuidade permite individualizar domínios, mas só pode ser estabelecida através da comparação dos

mesmos<sup>88</sup>. Além disso, o procedimento comparativo se aplica aos próprios enunciados que compõem as formações discursivas, sendo aquilo mesmo que permite defini-los, já que, como vimos, eles se individualizam a partir de sua inserção em uma rede composta por outros enunciados que coexistem e atuam uns sobre os outros. Não se trata de analisar conjuntos tomados, de partida, como homogêneos, como nas “descrições epistemológicas ou ‘arquitetônicas’ que analisam a estrutura interna de uma teoria”, pois “o estudo arqueológico se exerce em uma multiplicidade de registros, percorre interstícios e desvios” (Foucault, 2008, p. 177). Isto permite melhor compreender a ideia recorrente de *exterioridade*: “definir uma posição singular pela exterioridade de suas vizinhanças” (Foucault, 2008, p. 19). É pelo contraste com a diferença que se torna possível encontrar a *singularidade*, mostrando, para cada enunciado,

por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte? (Foucault, 2008, p. 31)

Em Bloch, o procedimento comparativo remete a outro aspecto relevante de seu método: a relação entre passado e presente. Não se deve estudar o comportamento humano apenas a partir das circunstâncias particulares de um momento: a “solidariedade das épocas tem tanta força que, entre elas, os vínculos de inteligibilidade

---

<sup>88</sup> Cf. Foucault, 2008, p. 10.

são verdadeiramente de sentido duplo. A incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado”. Afinal, “entre as coisas passadas [...] – crenças desaparecidas sem deixar o menor traço, formas sociais abortadas, técnicas mortas – que, parece, deixaram de comandar o presente, vamos considerá-las, por esse motivo, inúteis à sua compreensão?” (Bloch, 2001, p. 65).

Mas a recíproca também é verdadeira: o conhecimento do presente é ainda mais importante para a compreensão do passado, devendo ser ele o ponto de partida do historiador. “Seria um erro grave acreditar que a ordem adotada pelos historiadores deva necessariamente modelar-se por aquela dos eventos” (Bloch, 2001, pp. 66-67). Trata-se de um método regressivo que consiste em fazer história “às avessas” (*à rebours*), partindo do mais conhecido rumo ao desconhecido. Embora Bloch não tenha sido o criador deste método, “sua tarefa foi empregá-lo de uma maneira mais consciente e sistemática do que os seus predecessores” (Burke, 2010, p. 39). Segundo Le Goff, “a elaboração e a prática de ‘um método prudentemente regressivo’ são um dos legados essenciais de Marc Bloch, e essa herança tem sido até agora muito insuficientemente recolhida e explorada” (Bloch, 2001, p. 25).

A indicação positiva de que a análise histórica parta do presente corresponde a outra negativa: de que ela rejeite a “o ídolo das origens” ou a “obsessão embriogênica”. Segundo Bloch, “a explicação do mais próximo pelo mais distante dominou nossos estudos às vezes até a hipnose” (Bloch, 2001, p. 36). Mas a noção de “origem” é “singularmente fugaz” e dificilmente definível, referindo-se em geral a “um começo que explica. Pior ainda: que basta para explicar. Aí mora a ambiguidade; aí mora o perigo”. Os estudiosos acreditavam encontrar “ora no esperma, ora no ovo, um resumo da idade adulta”,

em uma inclinação para “atribuir, nas coisas humanas, importância extrema aos fatos do início” (Bloch, 2001, p. 57).

Em PC, notamos a forte presença de um método regressivo, sendo que, para Sabot, trata-se de uma obra que pode ser lida em duas direções, por seguir duas “ordens” ou “regimes de discurso”: o da exposição histórica, que parte do passado, e o da pesquisa crítica, orientado a partir do presente. O primeiro, embora se distancie do modelo continuísta da história tradicional, respeita

o princípio de um desdobramento sucessivo de *epistémês*, no qual se trata de marcar as transformações na longa duração que nos separa do Renascimento; o segundo procede antes de tudo “às avessas [*à rebours*], a partir da consideração de um evento recente, de uma ruptura” ainda viva, de um limiar mal definido, ainda não ultrapassado mas, no entanto, já visível e ativo no presente da pesquisa arqueológica, e que forma de algum modo seu verdadeiro ponto de partida, quicá sua razão de ser. (Sabot, 2006, p. 28)<sup>89</sup>

Esta “dupla linguagem” permitiria ao leitor percorrer o livro em duas direções. A primeira, do início ao fim, segue uma “narrativa” que, no entanto, não integra dialeticamente as figuras do saber em uma síntese, mas as desintegra por evidenciar aquilo que as limita e as separa. A segunda parte do presente do arqueólogo e de sua “inquietação atual, a possibilidade de não mais tomar o homem como centro de nosso saber” (Sabot, 2006, pp. 29-30).

---

<sup>89</sup> Destacamos que Sabot caracteriza a arqueologia utilizando a mesma expressão em francês usada por Bloch: “*à rebours*”, traduzida por “às avessas”.

Ao definir o *arquivo*, Foucault esclarece que não se trata da ideia corriqueira de um acúmulo de materiais antigos conservados para uma memória futura, ou, como diz Castro, ele não corresponde “ao conjunto de documentos que uma cultura guarda como memória e testemunho de seu passado, nem à instituição encarregada de preservá-los” (Castro, 2009, p. 35). Nos termos do autor, ele se refere à “massa de coisas ditas em uma cultura, conservadas, valorizadas, reutilizadas, repetidas e transformadas. Em suma, toda essa massa verbal que foi fabricada pelos homens, investida em suas técnicas e em suas instituições, e que é tecida com sua existência e sua história” (Foucault, 1994a, pp. 786-787). Mas se o arquivo faz com que as coisas ditas não se acumulem “em uma massa amorfa” nem desapareçam ao acaso de acidentes, é porque nos oferece “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares”, e faz com que certos enunciados se mantenham e “venham até nós de muito longe”, enquanto outros, mais próximos, se percam ou nos apareçam “já extremamente pálidos” (Foucault, 2008, p. 147).

Chamarei de arquivo não a totalidade de textos que foram conservados por uma civilização, nem o conjunto de traços que puderam ser salvos de seu desastre, mas o jogo das regras que, numa cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de *acontecimentos* e de *coisas*. (Foucault, 2005, p. 95)

O arquivo não é o que protege [...] o acontecimento do enunciado e conserva, para as memórias futuras, seu estado civil de foragido; é o que, na própria raiz do

enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o *sistema de sua enunciabilidade*. O arquivo não é, tampouco, o que recolhe a poeira dos enunciados que novamente se tornaram inertes e permite o milagre eventual de sua ressurreição; é o que define o modo de atualidade do enunciado-coisa; é o *sistema de seu funcionamento*. (Foucault, 2008, p. 147)

O *arquivo* é, portanto, um conjunto de enunciados efetivamente ditos, em sua realidade histórica de acontecimentos, mas já selecionados pelo procedimento arqueológico segundo regularidades específicas, permitindo identificar sistemas cujo funcionamento não constitui apenas fenômenos que se deram no passado e que já se concluíram, pois definem o “modo de atualidade” dos enunciados mais do que a perpetuação de sua memória. Ele “faz aparecerem as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e, ao mesmo tempo, se modificarem regularmente. É o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados” (Foucault, 2008, pp. 147-148). Não apenas estes fenômenos discursivos se estendem para o presente, mas só existem e podem ser identificados a partir dele, o que não significa que o objeto da arqueologia não sejam materiais históricos, mas sim que nosso discurso presente acerca do passado é ele próprio atravessado pela relação dinâmica entre estes dois tempos. Tal como “não se pode descrever exhaustivamente o arquivo de uma sociedade, de uma cultura ou de uma civilização; nem mesmo, o arquivo de toda uma época”, também

não nos é possível descrever nosso próprio arquivo, já que é no interior de suas regras que falamos, já que é ele que dá ao que podemos dizer – e a ele próprio, objeto de nosso



discurso – seus modos de aparecimento, suas formas de existência e de coexistência, seu sistema de acúmulo, de historicidade e de desaparecimento. O arquivo não é descritível em sua totalidade; e é incontornável em sua atualidade. (Foucault, 2008, p. 148)

Diferente de Bloch, para Foucault conhecemos melhor o arquivo de uma época quanto maior nosso recuo cronológico em relação a ele, embora o filósofo concorde que há o inconveniente da raridade dos documentos relativos a períodos longínquos. Mas a mera descrição de tais períodos não poderia justificar o arquivo, de modo que, para o filósofo, o presente é também ponto de partida por excelência. Seria preciso investigar aquilo mesmo que “nos permite falar, hoje, do arquivo em geral”, “o campo enunciativo de que ele mesmo faz parte”, ou seja, a positividade a que obedece o próprio discurso do arqueólogo. Há “uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade; é aquilo que, fora de nós, nos delimita” (Foucault, 2008, p. 148).

O lugar privilegiado para o arqueólogo é justamente este limiar entre passado e presente, este interstício a partir do qual se torna possível observar a diferença entre regimes do dizível e do pensável, e assim desnaturalizar nossa atualidade diante de sua alteridade. O foco é então lançado sobre as rupturas, isto é, o momento transitório no qual se abrem espaços de transformação das regras que regiam as formações discursivas. “A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades [...] a partir dos discursos que começam a deixar justamente de ser os nossos; seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva” (Foucault, 2008, p. 148). A possibilidade de

se instalar na ruptura permite ao arqueólogo fazer um diagnóstico do presente, não para antecipar o que seremos no futuro (embora se possa identificar tendências), mas para compreender as transformações que nos levaram a ser o que somos hoje e que nos mostram que nossa história não é a de uma evolução conduzida por nossa consciência. Isto nos desprende da “identidade temporal em que gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas da história” e evidencia, no lugar do ser do homem, a manifestação do “outro” e do “externo”, isto é, daquilo que escapa à nossa consciência e nos aparece como estranho, não-familiar, incontrolável, contingente. “O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que somos diferença [...] Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos”. É por isso que o termo *arqueologia* “não incita à busca de nenhum começo; não associa a análise a nenhuma exploração ou sondagem geológica” (Foucault, 2008, pp. 148-149). A história não é a “repetição do mesmo”, o desdobramento de uma origem que nos seria de algum modo familiar – ela é diferença, contingência, dispersão.

Também para Bloch, no lugar de identificar a suposta “origem” ou “começo” de um fenômeno, cabe ao historiador explicar as transformações. Os antigos etimologistas, por exemplo, tinham a ilusão de que haviam tudo explicado quando descobriam o sentido mais antigo de uma palavra, “como se não fosse mais necessário explicar esse deslizamento. Como se, sobretudo, o papel de uma palavra, na língua, não fosse, assim como seu próprio passado, comandado pelo estado contemporâneo do vocabulário” (Bloch, 2001, p. 59). O problema da relação entre as palavras e as coisas parece central para a concepção que Bloch tem da história. Tendo dito que

não basta descrever os principais aspectos das atividades dos homens e das sociedades, mas compará-los e analisá-los em seus efeitos recíprocos, Bloch afirma que tais procedimentos são um “problema de classificação inseparável, na prática, do problema fundamental da nomenclatura” (Bloch, 2001, p. 135). A história costuma “receber seu vocabulário da própria matéria de seu estudo”, os documentos históricos, mas em uma nomenclatura “já cansada e deformada por um longo uso”. Ao aderir a ela, o historiador “escreve sob o ditado de uma época cada vez diferente. Mas pensa, por outro lado, naturalmente segundo as categorias de sua própria época” (Bloch, 2001, pp. 135-136).

Bloch ressoa a afirmação de Foucault segundo a qual falamos do interior das regras de nosso próprio arquivo, embora este seja também resultado das práticas discursivas anteriores. Para o historiador, porém, o problema reside no fato de que as mudanças das coisas nem sempre provocam mudanças em seus nomes, ou seja, os mesmos termos podem continuar a ser usados para designar fenômenos inteiramente diferentes, tal como acontece de “os nomes variarem, no tempo ou no espaço, independentemente de qualquer variação nas coisas” (Bloch, 2001, pp. 136-137). Bloch dá como exemplo os termos *aratrum* e *carruca*, que designavam instrumentos de trabalho da terra sem e com rodas, respectivamente. Tendo o primeiro aparecido antes do segundo, como ter certeza de que a velha palavra não foi mantida para o novo instrumento? Mas o problema se agrava quando se trata de “realidades de ordem menos material”, pois aí as transformações “operam-se quase sempre muito lentamente para serem perceptíveis aos próprios homens que afetam. Eles não experimentam a necessidade de mudar o rótulo, porque a mudança do conteúdo lhes escapa” (Bloch, 2001, p. 137). Diante da dificuldade de determinar

quando e como se deu esta mudança, o historiador deve, por vezes, para fazer justiça aos próprios fatos, substituir a linguagem da época por uma nomenclatura “inventada” ou “defasada”.

Bloch parece querer encontrar uma solução para a imprecisão que o deslizamento da linguagem causa e descobrir a melhor forma de nomear um fenômeno, contrastando o vocabulário da época, “testemunho precioso, mas imperfeito e sujeito à crítica”, com o vocabulário atual, que permite tal crítica, mas sob risco de “contrassenso por anacronismo” (Bloch, 2001, p. 142). Segundo Le Goff, Bloch se opõe ao “fetichismo da etimologia” e se dedica à “semântica histórica”, atentando para o fato de que “palavras esvaziadas de sentido pela história continuem a fazer parte de seu vocabulário”, como “capitalismo” ou “Idade Média” (Bloch, 2001, pp. 30-31).

Não apenas a preocupação de Foucault é diferente, mas neste problema da relação entre as palavras e as coisas reside, a nosso ver, uma das grandes contribuições do filósofo para a historiografia e para a filosofia, como argumenta Veyne. Em PC, o autor diz que irá operar em um nível que não é nem o das “ordens empíricas” nem o das teorias científicas ou filosóficas; nem o perceptivo ou prático nem o linguístico; nem o olhar já codificado nem o conhecimento reflexivo; e sim um nível “mediano” ou “intermediário”, em certo sentido anterior a estes, a partir do qual se descobre a possibilidade (ou a *necessidade*) da ordem.

É aí que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas por seus códigos primários [...] libera-se o bastante para constatar que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores: de tal sorte que se encontre diante do fato bruto de que há, sob suas ordens espontâneas, coisas que são em si mesmas

ordenáveis, que pertencem a uma certa ordem muda, em suma, que há ordem. [...] essa região “mediana”, na medida em que manifesta os modos de ser da ordem, pode apresentar-se como a mais fundamental. (Foucault, 2007, pp. XVI-XVII)

Trata-se do nível do *saber*, o qual não pode ser analisado nem a partir das palavras nem das coisas, mas dos *discursos*, que se interpõem entre ambos e permitem o seu liame, “estas práticas discursivas a partir das quais pode-se definir o que são as coisas e orientar o uso das palavras”<sup>90</sup>. Na AS, o filósofo esclarece o ponto e diz que “não se trata de interpretar o discurso para fazer através dele uma história do referente”, para “transformá-lo em signo de outra coisa”, “encontrar o que permanece silenciosamente aquém dele”, isto é, as coisas em sua realidade bruta. “Quer-se, na verdade, renunciar às ‘coisas’, ‘despresentificá-las’; conjurar sua rica e imediata plenitude, que costumamos considerar como a lei primitiva de um discurso que dela só se afastaria pelo erro, esquecimento, ilusão” (Foucault, 2008, p. 53).

substituir o tesouro enigmático das "coisas" anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele se delineiam; definir esses *objetos* sem referência ao *fundo das coisas*, mas relacionando-os ao conjunto de regras que permitem formá-los como objetos de um discurso e que

---

<sup>90</sup> Em entrevistas posteriores ao lançamento de PC, Foucault afirma que o título do livro continha uma ironia que poucos entenderam, pois não versava nem sobre palavras nem sobre coisas. Sobre este ponto, cf. nota 58 do capítulo 1. Cf. Foucault, 1994a, p. 776.

constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico. (Foucault, 2008, p. 53)

Mas “renunciar às ‘coisas’” não resulta tampouco em uma análise linguística da significação. Não se trata de questionar o sentido dado às palavras em determinada época, pois

a análise dos conteúdos léxicos define tanto os elementos de significação de que dispõem os sujeitos falantes, em uma dada época, como a estrutura semântica que aparece na superfície dos discursos já pronunciados; ela não se refere à prática discursiva como lugar onde se forma ou se deforma, onde aparece e se apaga uma pluralidade emaranhada [...] de objetos. (Foucault, 2008, p. 54)

Foucault não condena estas formas de análises, afirmando serem ambas possíveis. Entretanto, não é este o interesse da análise arqueológica, na qual “as *palavras* estão tão deliberadamente ausentes quanto as próprias *coisas*” (Foucault, 2008, p. 54), pois o nível no qual ela opera é o do *discurso*. Não aquém dele, onde se buscaria acessar as “coisas em si”, tampouco além dele, onde se buscaria, nas palavras, as variações semânticas e problemas linguísticos envolvidos na nomeação das coisas. O discurso não é a “superfície de contato ou confronto entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência”, mas, como dissemos, uma *prática* com caráter produtivo que, com suas regularidades, apresenta regras que definem a constituição das coisas.

"As palavras e as coisas" é o título – sério – de um problema; é o título – irônico – do trabalho que lhe

modifica a forma, lhe desloca os dados e revela, afinal de contas, uma tarefa inteiramente diferente, que consiste em não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. (Foucault, 2008, pp. 54-55)

Segundo Veyne, Foucault teria sido o autor de uma “reviravolta copernicana” na história ao demonstrar que as “coisas”, supostamente “objetos naturais” (como *o* poder, *o* Estado ou *a* loucura), são apenas correlatos das práticas históricas que as determinaram, fazendo com que se tornassem o que foram em cada época. “A relação determina o objeto, e só existe o que é determinado” (Veyne, 1995, p. 159). O filósofo opera uma *historicização* destes falsos objetos naturais, ao substituir “essa filosofia do objeto tomado como fim ou como causa por uma filosofia da relação”, encarando “o problema pelo meio, pela prática ou pelo discurso” (Veyne, 1995, p. 166). Vimos que a definição que o autor oferece do enunciado remete a este “campo autônomo” ou “nível intermediário” do discurso que ele evidenciou – ou, poderíamos dizer, que ele construiu – e nos apresentou como um campo ou objeto de análise totalmente novo, já que o enunciado não tem propriamente um referente, mas um “referencial” formado pelas “leis de possibilidade” e “regras de existência” para os objetos e as relações que ele põe em jogo.

Para Bloch, ao proceder de forma comparativa e regressiva, o historiador pode encontrar similaridades entre fenômenos a princípio díspares, já que existem, de fato, “influências” que operam sobre determinado ambiente (social, cultural, mental etc) em uma dada época. Estas similaridades ou “coincidências” podem parecer

“duvidosas”, mas não devem ser rejeitadas de antemão, e sim transformadas em hipóteses a serem verificadas e demonstradas, afinal, “não é de modo algum impossível, *a priori*, que as fases naturais de fenômenos de ordem aparentemente bem diversa venham a se superpor”, como o Segundo Império e uma nova fase da economia francesa, ou o florescimento do capitalismo e aquele do espírito protestante (Bloch, 2001, p. 151). Seria possível identificar assim um pano de fundo comum a debates intelectuais de um dado momento histórico, o que mostraria que “discordâncias agudas” ou posições a princípio contraditórias são, na verdade, semelhantes: “apaixonar-se por um mesmo debate, mesmo em sentidos opostos, ainda é assemelhar-se” (Bloch, 2001, pp. 151-152). Afinal, “para que uma filosofia impregne toda uma época, não é necessário nem que aja exatamente ao pé da letra, nem que a maioria dos espíritos sofra seus efeitos de outro modo que não por uma espécie de osmose, frequentemente semi-inconsciente” (Bloch, 2001, p. 92).

Este “pano de fundo” comum parece se aproximar do que seria, para Foucault, a positividade dos discursos, isto é, as regularidades enunciativas que permitem falar de um *a priori* histórico ou das condições de possibilidade para que um conjunto de enunciados tenha sido dito em dado momento. O propósito do método arqueológico é justamente o de tentar explicitar o modo como estes enunciados singulares e díspares se comunicam, ou como se dá esta “osmose semi-inconsciente” identificada a partir das

diferentes obras, os livros dispersos, toda a massa de textos que pertencem a uma mesma formação discursiva – e tantos autores que se conhecem e se ignoram, se criticam, se invalidam uns aos outros, se plagiam, se reencontram sem saber e entrecruzam obstinadamente seus discursos



singulares em uma trama que não dominam [...] – todas essas figuras e individualidades diversas [...] comunicam pela forma de positividade de seus discursos. (Foucault, 2008, p. 144)

A abordagem dos discursos em PC se diferencia da história das ciências porque não os avalia em seu grau de cientificidade, e, portanto, “não permite decidir quem dizia a verdade, quem raciocinava rigorosamente [...] [ou] formularia mais radicalmente o projeto geral de uma ciência”, mas permite compreender de que modo indivíduos que defendem ideias opostas, na verdade, desenvolvem “o mesmo campo conceitual’, opondo-se sobre ‘o mesmo campo de batalha” (Foucault, 2008, p. 143). De outro lado, ela permite evidenciar que indivíduos que parecem “falar da mesma coisa”, numa mesma época ou em épocas diferentes, se encontram, na verdade, sobre “panos de fundo” distintos, fazendo emergir então a descontinuidade onde antes só se via continuidade. Assim se desconstrói o “jogo das influências” e “polêmicas explícitas” (Foucault, 2008, pp. 143-144), ficando em seu lugar as heterotopias que discutimos, isto é, *topos* ou espaços outros nos quais há, de um lado, encontro de elementos aparentemente díspares, e de outro, a desagregação de elementos cuja proximidade e coexistência nos pareciam naturais.

Caberia então entender, por fim, como se dá esta “comunicação” pela “forma de positividade” dos discursos, que permite definir novas relações entre os vestígios discursivos. “A propósito dessas grandes famílias de enunciados que se impõem a nosso hábito – e que designamos como a medicina, ou a economia, ou a gramática – eu me perguntara em que poderiam fundar sua unidade” (Foucault, 2008, p. 42). Primeiramente, diz o autor, ele pensou poder fundá-la na

referência dos enunciados a um mesmo objeto (por exemplo, a loucura), ou por exibirem uma forma determinada, um “caráter constante da enunciação”, como a ciência médica a partir do século XIX, que parecia formar “um *corpus* de conhecimentos que supunha uma mesma visão das coisas”, “um mesmo sistema de transcrição do que se percebe no que se diz” (Foucault, 2008, p. 38). Outra opção seria fundar tal unidade na mobilização de um sistema coerente de conceitos (uma “arquitetura conceitual” própria a cada “família de enunciados”) ou ainda na identidade e persistência dos temas para os quais os enunciados se voltam (como o evolucionismo em biologia ou o tema fisiocrático na economia). Estas seriam características, poder-se-ia dizer, *internas* a um grupo mais ou menos uniforme e homogêneo de enunciados.

Entretanto, o autor se deu conta de que a unidade do objeto “loucura” não permite individualizar um conjunto de enunciados, pois o objeto correlato dos enunciados médicos dos séculos XVII ou XVIII não é idêntico ao das sentenças jurídicas e medidas policiais: “a doença mental foi constituída pelo conjunto do que foi dito no grupo de todos os enunciados que a nomeavam, recortavam, descreviam” (Foucault, 2008, p. 36). Caberia descobrir o jogo das regras que tornam possível a emergência dos objetos do discurso e que definem suas transformações, “sua não-identidade através do tempo, a ruptura que neles se produz”. Trata-se de descrever a dispersão desses objetos, suas descontinuidades, de modo que a unidade de um discurso se desenha neste *espaço* onde os objetos se perfilam (Foucault, 2008, p. 37). Algo como a “loucura” não existe de forma unitária e universal ao longo do tempo, mas é a cada vez o resultado das práticas discursivas e não-discursivas que a constituem, como vimos com Veyne.

Do mesmo modo, Foucault percebeu que não seria possível individualizar uma formação discursiva pela forma ou estilo dos enunciados, afinal “o discurso clínico era tanto um conjunto de hipóteses sobre a vida e a morte, de escolhas éticas, de decisões terapêuticas, de regulamentações institucionais, de modelos de ensino, quanto um conjunto de descrições” (Foucault, 2008, p. 38). Possuindo formas heterogêneas, seria possível, entretanto, identificar, para estes enunciados, o conjunto das regras que os tornou possíveis, ao analisar sua coexistência e “como se apoiam uns nos outros, a maneira pela qual se supõem ou se excluem” (Foucault, 2008, p. 39), as transformações e substituições das quais fazem parte.

O mesmo ocorreu em relação aos conceitos. Ao invés de conjuntos homogêneos, o autor se deparou com variações na estrutura e nas regras de utilização dos mesmos, em relações dinâmicas pelas quais novos conceitos surgiam, por vezes derivados dos anteriores, por vezes excluindo-os. Caberia então avaliar “sua emergência simultânea ou sucessiva, em seu afastamento [...] e, eventualmente, em sua incompatibilidade” (Foucault, 2008, p. 40). No caso da história natural clássica, por exemplo, conceitos antigos (como gênero e espécie) mudaram de utilização, conceitos novos apareceram (como os de estrutura, classificação natural ou de mamífero), ao passo que outros surgiram mais tarde (como o de organismo). O que se modificou de fato foi “a maneira de transcrever o que se observa [...] o sistema de dependência entre o que se aprendeu, o que se viu, o que se deduz, o que se admite como provável, o que se postula”, ou seja, um conjunto de regras ou “de esquemas de dependências, de ordem e de sucessões em que se distribuem os elementos recorrentes que podem valer como conceitos” (Foucault, 2008, p. 63).

Em relação aos temas, Foucault obteve “duas constatações inversas e complementares. Em um caso, a mesma temática se articula a partir de dois jogos de conceitos, de dois tipos de análise, de dois campos de objetos perfeitamente diferentes” (Foucault, 2008, p. 41). Aquilo que aparece à primeira vista como um tema único, como o do evolucionismo, consiste em discursos diferentes. No século XVIII, o evolucionismo se define a partir de um parentesco das espécies que forma um *continuum* prescrito desde o início, ao passo que, no século XIX, baseia-se em grupos descontínuos e nas modalidades de interação entre organismo e meio. Em outro caso, ideias aparentemente opostas repousam sobre o mesmo “pano de fundo”, formando um discurso comum. No tema da fisiocracia, por exemplo, em explicações divergentes sobre formação do valor, a partir da troca ou da remuneração pela jornada de trabalho, usava-se a mesma definição da moeda, dos preços, do custo do trabalho etc. Dever-se-ia, portanto, buscar os princípios de individualização de um discurso não na persistência de um tema, mas “na dispersão dos pontos de escolha que ele deixa livres”, definindo um campo de “possibilidades estratégicas diversas que permitem a ativação de temas incompatíveis, ou ainda a introdução de um mesmo tema em conjuntos diferentes” (Foucault, 2008, p. 42).

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, [...] transformações), diremos que se trata de uma *formação discursiva* – evitando, assim, palavras demasiado carregadas [...], inadequadas, aliás, para designar

semelhante dispersão, tais como "ciência", ou "ideologia", ou "teoria", ou "domínio de objetividade". Chamaremos de *regras de formação* as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição. (Foucault, 2008, p. 43)

Foucault coloca então, no centro do método, a busca de *regras de formação* – dos objetos, conceitos, temas e dos “modos de dizer” que compõem um discurso – ou seja, trata-se de investigar como seus elementos se formam (ao invés de tomá-los como dados) e porque se tornaram possíveis em um dado momento. O esforço é o de detectar a regularidade em meio à dispersão, sem eliminar esta última, isto é, sem inserir os fenômenos do discurso na falsa “unidade de uma arquitetura lógica”, atentando para não alijar sua multiplicidade, seu caráter dinâmico, em suma, para não eliminar sua *singularidade de acontecimento histórico*.

O que, até então, velava pela segurança do historiador e o acompanhava até o crepúsculo (o destino da racionalidade e da teleologia das ciências, o longo trabalho contínuo do pensamento através do tempo, o despertar e o progresso da consciência, sua perpétua retomada por si mesma, o movimento inacabado mas ininterrupto das totalizações, o retorno a uma origem sempre aberta e, finalmente, a temática histórico-transcendental), tudo isso não corre o risco de desaparecer, liberando à análise um *espaço* branco, indiferente, sem interioridade nem promessa? (Foucault, 2008, p. 44)

Trata-se, portanto, de liberar para a análise, antes de tudo, um *espaço* – o qual não se apresenta, porém, dissociado do *tempo*, mas, ao contrário, só pode ser liberado através de um procedimento

essencialmente histórico, que encontra uma nova forma de racionalidade para abordar a história. Esta nova abordagem substitui pressupostos naturalizados – como a causalidade, a totalidade, a teleologia, o antropologismo e a busca da origem – por uma lida direta com os vestígios do passado que implica tomá-los como indícios a serem interrogados a partir de suas relações, tal como fazem os arqueólogos, na visão de Bloch.

## 2.4. O ofício do historiador-arqueólogo, leitor de monumentos

No artigo citado no início do capítulo acerca das noções de *documento* e *monumento*, Le Goff explica como se deu, a partir dos anos 60, “uma verdadeira revolução documental” (Le Goff, 1990, p. 541) que teria se iniciado bem antes, com a ampliação da noção de documento proposta por Febvre e Bloch, já que, como vimos, desde o século XIX os documentos textuais tinham proeminência. Para os dois historiadores, porém, “a diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita. Tudo o que o homem diz ou escreve, tudo que fabrica, tudo que toca pode e deve informar sobre ele”, disse Bloch (Bloch, 2001, p. 79). Para Febvre, a história deve ser feita “com tudo o que a habilidade do historiador lhe permite utilizar [...] Logo, com palavras. Signos. Paisagens e telhas. Com as formas do campo [...] Com os eclipses da lua [...] Com os exames de pedras feitos pelos geólogos e

com as análises de metais feitas pelos químicos” (Febvre, *apud* Le Goff, 1990, p. 108).

Se a história deve recorrer a vestígios de diferentes naturezas, é preciso também “que o historiador possua ao menos um verniz de todas as principais técnicas de seu ofício” (Bloch, 2010, p. 81), o que leva Bloch a estender o leque das “ciências auxiliares da história”, sendo necessário “um recurso global, total, às técnicas de coleta e de tratamento dos documentos” (Bloch, 2010, p. 27). Ao discutirem esta ampliação das fontes e técnicas do historiador – que, segundo Dosse, inclui “a estatística, a demografia, a linguística, a psicologia, a numismática e a arqueologia” (Dosse, 1994, pp. 20-21) – Bloch e Febvre mencionam diversas vezes esta última.

Seria uma grande ilusão imaginar que a cada problema histórico corresponde um tipo único de documentos, específico para tal emprego. [...] Que historiador das religiões se contentaria em compilar tratados de teologia ou coletâneas de hinos? Ele sabe muito bem que as imagens pintadas ou esculpidas nas paredes dos santuários, a disposição e o mobiliário dos túmulos têm tanto a lhe dizer sobre as crenças e as sensibilidades mortas quanto muitos escritos. Assim como o levantamento das crônicas ou dos documentos, nosso conhecimento das invasões germânicas depende da arqueologia funerária e do estudo dos nomes de lugares. [...] Para compreender as sociedades atuais, será que basta mergulhar na leitura dos debates parlamentares ou dos autos de chancelaria? Não será preciso também saber interpretar um balanço de banco: [...]? O historiador de uma época em que a máquina é rainha aceitará que se ignore como são constituídas e modificadas as máquinas?

Ora, se quase todo problema humano importante pede assim o manejo de testemunhos de tipos opostos, é, ao contrário, de absoluta necessidade que as técnicas eruditas se distingam por tipos de testemunhos. (Bloch, 2010, pp. 80-81)

Também Febvre menciona a arqueologia e defende o fim do privilégio concedido aos documentos que contêm dados ou informações factuais e discursivas.

Os textos, sem dúvida, mas *todos os textos*. E não só os documentos de arquivo em cujo favor se cria um privilégio – o privilégio de daí tirar [...] um nome, uma data, um lugar – todo o saber positivo [...] de um historiador indiferente ao real. Mas, também, um poema, um quadro, um drama: documentos para nós, testemunhos de uma história viva e humana, saturados de pensamento e de ação em potência. Os textos, evidentemente, mas *não apenas os textos*. Também os documentos, sejam de que natureza forem; os que há longa data se utilizam; e sobretudo os que o feliz esforço de disciplinas novas proporciona [...] acrescentando aos dados dos textos o estudo dos nomes dos lugares e o dos *vestígios arqueológicos*. (Febvre, 1989, p. 24, grifos meus)

No quarto capítulo da AS, Foucault nos apresenta uma discussão acerca da noção de *saber* e sua relação com a ciência. O autor explica que a arqueologia não descreve “pseudociências (como a psicopatologia), ciências em estado pré-histórico (como a história natural)”, “disciplinas quase-científicas”, nem trata do “esboço de ciências futuras” (Foucault, 2008, pp. 199-200), mas tampouco está em



relação de oposição ou exclusão com as ciências. Os limites das disciplinas instituídas não coincidem com aqueles das positivities e formações discursivas. A disciplina psiquiátrica que surgiu no século XIX, por exemplo, diferia amplamente (no conteúdo, na organização interna e na função prática) do que havia sido até então o domínio da medicina voltado para “doenças nervosas”, não havendo, nos séculos anteriores, nenhuma disciplina que a precedesse, pois aquilo que os médicos clássicos diziam acerca de tais doenças era “no máximo, uma rubrica na análise das febres, das alterações dos humores, ou das afecções do cérebro. Entretanto, apesar da ausência de qualquer disciplina instituída, uma prática discursiva com sua regularidade e consistência era empregada”. Tal prática foi descoberta “em textos jurídicos, em expressões literárias, em reflexões filosóficas, em decisões de ordem política, em propósitos cotidianos, em opiniões” (Foucault, 2008, pp. 200-201).

A própria definição da positividade de uma formação discursiva depende da lida com fontes históricas que extrapolam amplamente as fontes tradicionais que contêm dados ou informações diretamente ligadas ao objeto imediato do historiador – no caso de Foucault, em se tratando de um estudo epistemológico, documentos ligados às disciplinas de *status* e pretensão científica. Se tais positivities não representam ciências, nem o estado dos conhecimentos em dado momento do tempo, elas são uma espécie de “base” ou “antecedente” a partir do qual será possível construir proposições coerentes, descrições exatas, verificações, teorias, ou seja, refere-se aos

elementos que devem ter sido formados por uma prática discursiva, para que, eventualmente, se constituísse um discurso científico, especificado não só por sua forma e seu

rigor, mas também pelos objetos de que se ocupa, os tipos de enunciação que põe em jogo, os conceitos que manipula e as estratégias que utiliza. Assim, a ciência não se relaciona com o que devia ser vivido, ou deve sê-lo, para que seja fundada a intenção de idealidade que lhe é própria; mas sim com *o que devia ser dito - ou deve sê-lo - para que possa haver um discurso que, se for o caso, responda a critérios experimentais ou formais de cientificidade*. A esse conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar *saber*. (Foucault, 2008, pp. 203-204, grifos meus)

O saber não coincide com a ciência, não é sua versão anterior ou prototípica, mas é condição de possibilidade para ela. Se independe da ciência, ele não existe “sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma” (Foucault, 2008, p. 205). O saber “é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva” especificada através dos quatro elementos já citados, portanto, uma prática que pode ser caracterizada como formação discursiva<sup>91</sup>. Cabe, então, distinguir os domínios científicos e os

---

<sup>91</sup> As definições dadas destes quatro elementos que compõem as formações discursivas ou positivities apresentam variações, sendo que aqui Foucault as apresenta da seguinte forma: “o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico (o saber da psiquiatria, no século XIX, não é a soma do que se acreditava fosse verdadeiro; é o conjunto das condutas, das singularidades, dos desvios de que se pode falar no discurso psiquiátrico); um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (neste sentido, o saber da medicina clínica é o conjunto das funções de observação, interrogação, decifração, registro, decisão, que podem ser exercidas pelo sujeito do discurso médico); um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam

territórios arqueológicos, afirma Foucault, explicitando a relevância das fontes não-tradicionais para sua arqueologia, na medida em que um texto literário ou filosófico pode conter as *regras de formação* destes conjuntos, ainda que não possua a cientificidade de outros vestígios discursivos. Apenas um certo número de proposições pertencem a um domínio de cientificidade, entretanto, há afirmações que têm o mesmo sentido e podem ser tão verdadeiras quanto elas, mas, por não se prenderem à mesma sistematicidade, são excluídas do domínio da ciência.

O que *Le rêve de d'Alembert* diz a respeito do devir das espécies pode traduzir certos conceitos ou certas hipóteses científicas da época; isso pode até mesmo antecipar uma verdade futura; isso não pertence ao domínio de cientificidade da história natural, mas, em compensação, a seu território arqueológico, se, pelo menos, se puder descobrir em ação as mesmas regras de formação encontradas em Lineu, Buffon, Daubenton ou Jussieu. Os territórios arqueológicos podem atravessar textos "literários" ou "filosóficos", bem como textos científicos. O saber não está contido somente em demonstrações; pode estar também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas. (Foucault, 2008, pp. 205-206)

---

e se transformam (neste nível, o saber da história natural, no século XVIII, não é a soma do que foi dito, mas sim o conjunto dos modos e das posições segundo os quais se pode integrar ao já dito qualquer enunciado novo); finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (assim, o saber da economia política, na época clássica, não é a tese das diferentes teses sustentadas, mas o conjunto de seus pontos de articulação com outros discursos ou outras práticas que não são discursivas)" (Foucault, 2008, pp. 204-205).

Para Bloch, a mudança de concepção acerca do que é uma fonte histórica conduz a uma centralidade da arqueologia, levando o autor a utilizá-la para definir o próprio ofício do historiador. Em sua *Apologia*, ele discute o pressuposto de que a história é um conhecimento “indireto” do passado, mediado por testemunhas, uma vez que o historiador não pode, ele próprio, constatar os fatos que estuda. Não há ciência em que “a observação direta, pretensão privilégio do estudo do presente”, exista de fato como tal: economistas e sociólogos, por exemplo, lançam mão de estatísticas, sondagens de opinião pública e dados produzidos por terceiros. Para o autor, no entanto, o problema do distanciamento entre o historiador e seu objeto só se impôs porque se tinha a pretensão de reconstituir fielmente a verdade objetiva de eventos passados. Se assim fosse, de fato o historiador estaria “em uma posição algo humilhante” (Bloch, 2001, pp. 70-71).

Entretanto, os arqueólogos “tocam” o passado não através de relatos e testemunhos, mas diretamente através dos vestígios deixados pelos homens. Eles descobriram, por exemplo, nos muros de cidades sírias erguidas antes de Cristo, cerâmicas cheias de esqueletos de crianças, o que parecia indicar sacrifício humano. Para compreender a crença por trás deste ritual macabro, seria inevitável recorrer ao relato dos que viveram no período? Ou seria possível, relacionando tal descoberta a outros traços e vestígios daquela civilização, em um processo indutivo, dedutivo e interpretativo, encontrar uma explicação razoável? Não se pode “captar imediatamente” o fato do sacrifício, tal como “o geólogo não capta a amonita onde descobre o fóssil”, ou o físico “o movimento molecular cujos efeitos deduz no movimento browniano”, mas há um “raciocínio simples” que não exige mediação e “nos permite passar do objeto verdadeiramente

constatado ao fato cuja prova nos traz – trabalho de interpretação rudimentar muito vizinho das operações mentais instintivas” (Bloch, 2001, pp. 70-71).

Nosso conhecimento das imolações murais na antiga Síria seguramente nada tem de indireto. Ora, assim também muitos outros vestígios do passado nos oferecem um acesso do mesmíssimo nível. É o caso, em sua quase totalidade, da imensa massa de testemunhos não-escritos, e até de um bom número de escritos. Se os mais conhecidos teóricos de nossos métodos não tivessem manifestado tão espantosa e soberba indiferença em relação às técnicas próprias da arqueologia, se não tivessem sido, na ordem documentária, obcecados pelo relato, ao passo que na ordem dos fatos, pelo evento, sem dúvida os veríamos menos prontos a nos jogar para uma observação eternamente dependente. (Bloch, 2001, p. 71)

Bloch retira a história do lugar desfavorável de uma ciência sempre incerta, porque necessariamente mediada, e a equipara às demais ciências, falando em “laboratório” do historiador<sup>92</sup>. Tratar-se-ia de um “progresso” da investigação histórica que foi aumentando a atenção conferida aos “testemunhos à revelia” ou “não-voluntários”, cujo exemplo é justamente o de um vestígio de tipo arqueológico: “um

---

<sup>92</sup> Nas palavras de Dosse, Febvre e Bloch “veem na teoria das probabilidades, na teoria da relatividade da medida temporal e espacial, a possibilidade de a história aspirar, da mesma maneira que as ciências ditas exatas, ao estatuto de ciência, contanto que critique os testemunhos do passado, elabore fichas de leitura, teste as hipóteses, passe do dado ao criado através de um percurso mais aberto e ativo [...]. A pesquisa histórica pode tomar emprestada a via das pesquisas causais a partir da crítica dos documentos, mesmo se aos olhos dos promotores dos *Annales* ela deva se precaver contra toda metafísica, contra todo monismo de causalidade” (Dosse, 1994, p. 12).

desses guias de viagem que os egípcios, na época dos faraós, introduziam nos túmulos” (Bloch, 2001, p. 77). Como exemplo de testemunhos “voluntários”, Bloch cita o livro de Heródoto, um dos mais antigos do ocidente, escrito, segundo seu autor, para “que as coisas feitas pelos homens não sejam esquecidas com o tempo”. Ao contrário deste livro ou das notícias de jornal, que querem informar o público ou os historiadores, fazendo-nos “conformar exatamente ao que os autores desses escritos esperavam de nós”, as fórmulas dos papiros dos mortos se destinavam apenas à alma em perigo e aos deuses (Bloch, 2001, p. 76). Seria este o caso da maioria dos vestígios arqueológicos.

Os testemunhos voluntários tenderiam a direcionar a análise dos historiadores na direção do que os homens que os produziram desejavam oferecer à posteridade, ou seja, são quem conteriam aquela carga de intencionalidade e subjetividade rejeitada pelos historiadores positivistas nos monumentos. Os vestígios arqueológicos, não tendo a intenção prévia de perpetuar a memória que carregam, permitiriam acessar de forma imediata os fenômenos do passado, e isto não porque “falam por si” ou carregam a verdade dos fatos, como queriam os positivistas, mas porque o historiador, com as técnicas do arqueólogo, pode “interrogá-los” corretamente, ao relacioná-los a outros traços e indícios.

A partir do momento em que não nos resignamos mais a registrar pura e simplesmente as palavras de nossas testemunhas, a partir do momento em que tencionamos fazê-las falar, mesmo a contragosto, mais do que nunca impõe-se um questionário [...]. Pois *os textos ou os documentos arqueológicos*, mesmo os aparentemente mais

claros e mais complacentes, não falam senão quando sabemos interrogá-los. (Bloch, 2001, pp. 78-79)

Embora Bloch critique a demasiada atenção dada a documentos escritos, a questão parece ser menos o tipo ou a natureza da fonte, e sim a forma como o historiador a aborda. Os vestígios arqueológicos que podemos “aprender em primeira mão” não são apenas aqueles de natureza “material” que se costuma pensar como objetos do arqueólogo, mas podem ser também “um traço de linguagem, uma regra de direito incorporada em um texto, um rito fixado por um livro de cerimônias”, “uma palavra cuja forma ou emprego revele um costume, um relato escrito pela testemunha de uma cena antiga”, ou seja, podem ser também os “vestígios discursivos” pelos quais Foucault se interessou (Bloch, 2001, pp. 72-73).

[...] o conhecimento de todos os fatos humanos no passado, da maior parte deles no presente, deve ser, [...] um conhecimento através de vestígios. [...] o que entendemos efetivamente por documentos senão um “vestígio”, quer dizer, a marca, perceptível aos sentidos, deixada por um fenômeno em si mesmo impossível de captar? (Bloch, 2001, pp. 72-73)

Ao falar sobre a intencionalidade do testemunho, à primeira vista, Bloch parece se referir unicamente ao fato de ele ter sido ou não produzido com o objetivo explícito de transmitir uma memória. Entretanto, parece-nos que o autor se refere menos a esta intenção em si do que à relação entre ela e àquilo que o historiador deseja investigar. Um documento produzido para (ou devido a) um determinado fim pode dizer mais do que aquilo que parece ou quer

dizer, e só será de menor interesse se o historiador se conformar a este fim, ao invés de lê-lo criticamente e fazê-lo dizer o que extrapola aquilo que ele à princípio diz.

A crítica de Bloch parece residir, portanto, no ato de se abordar os materiais históricos – que poderiam todos serem vistos, segundo a definição de Le Goff, enquanto *monumentos*, isto é, traços, vestígios, sempre com uma carga virtual de subjetividade e intencionalidade que pode “condicionar” o historiador – como testemunhos informativos, analíticos e objetivos, os quais, embora mediados, diriam por si sobre a verdade factual de eventos passados – isto é, como *documentos*. Caberia fazer o contrário: abordar todos os *documentos*, seja qual for sua natureza, como *monumentos*, indícios diretamente acessíveis que devem ser interrogados criticamente. A ideia de acesso “direto” se refere, portanto, ao gesto de “retirar” o *documento-monumento* do contexto prévio no qual ele foi inserido, seja pelos homens do passado, seja pelo discurso histórico que se seguiu a eles. Isto fica claro quando Bloch define um método crítico, que, segundo ele, teve início quando os historiadores se deram conta da necessidade de verificar a autenticidade de um documento e não apenas “acreditar” ingenuamente no que ele diz. O mesmo princípio de “desconfiança” deve agora ser aplicado aos documentos autênticos, como sempre faz o arqueólogo, por lidar com vestígios muito antigos, dispersos e isolados, cujas relações é necessário reconstituir.

[...] à medida que a história foi levada a fazer dos testemunhos involuntários um uso cada vez mais frequente, ela deixou de se limitar a ponderar as afirmações explícitas dos documentos. Foi-lhe necessário também extorquir as informações que eles não tencionavam fornecer. Ora as regras críticas, que haviam



mostrado sua validade no primeiro caso, mostraram-se igualmente eficazes no segundo. [...] Do mesmo modo, o arqueólogo, que, ao se propor classificar por períodos e por civilizações artefatos pré-históricos ou rastrear falsas antiguidades, examina, aproxima, distingue as formas ou os procedimentos de fabricação, segundo regras, das duas partes, essencialmente similares. O historiador [...] não se tornou, certamente, crédulo. Sabe que suas testemunhas podem se enganar ou mentir. Mas, antes de tudo, preocupa-se em fazê-las falar. (Bloch, 2001, pp. 95-96)

As referências de Bloch à arqueologia não são de pouca relevância para nós. Ao falar sobre a escolha deste termo para caracterizar seu método, Foucault não se refere ao historiador e à concepção que ele ofereceu de seu ofício. Como destaca Ribas, “apesar da grande importância, o tema do trabalho dos discursos e dos documentos históricos como monumentos não é desenvolvido longamente por Foucault” (Ribas, 2016, p. 68). No texto *Resposta à uma questão*, ele afirma que “tratou o discurso passado não como um tema para um *comentário* que o reanimaria, mas como um *monumento* a ser descrito em sua dispersão própria”, e faz, em nota, uma referência a Canguilhem, afirmando ter tomado o termo de empréstimo a ele (Foucault, 1994a, p. 682). Foucault se refere ao belo texto escrito pelo epistemólogo sobre PC, em resposta às críticas feitas ao livro, onde ele diz: “a geologia conhece sedimentos e a arqueologia, monumentos” (Canguilhem, 2012, p. 11). Mas Canguilhem também não desenvolve o ponto, apenas contrapõe as ideias de geologia e arqueologia, afirmando que “fazer de Foucault uma espécie de geólogo é o mesmo que dizer que ele naturaliza a cultura retirando-lhe a história”. No entanto, a despeito das metáforas geológicas, “o homem habita uma

cultura, não um planeta”, ou seja, Foucault não naturaliza a cultura ou elimina a história, sendo a crítica, no fundo, uma defesa do humanismo e da dialética (Canguilhem, 2012, p. 11).

Acreditamos, no entanto, que a ideia de lidar diretamente com traços e vestígios do passado para interrogá-los se aplica bem à arqueologia foucaultiana, à proposta de realizar uma inversão na relação entre *documento* e *monumento* e ao estudo do *arquivo* de uma época. Vimos que esta noção, em Foucault, remete à materialidade bruta e à realidade histórica dos enunciados efetivamente ditos, tomados em sua singularidade e “imediatez” – porque retirados de todo contexto que poderia pré-orientar sua análise, a partir dos pressupostos ou “unidades” tradicionalmente utilizados pela história das ideias – o que parece se aproximar da concretude empírica e não mediada dos vestígios arqueológicos de Bloch. Mas o *arquivo* remete também ao fato de que este conjunto de discursos pronunciados não apenas teve lugar uma vez na história, mas “continua a funcionar, a se transformar e a dar possibilidade a outros discursos de aparecerem” (Foucault, 1994a, pp. 772-773). Foucault disse ter certo “incômodo” com o termo “arqueologia”, já que, derivado do grego *arché*, ele poderia remeter “ao tema do começo”.

Analisar os fatos de discurso no elemento geral do arquivo é considerá-los não absolutamente como *documentos* (de uma significação escondida ou de uma regra de construção), mas como *monumentos*: é - fora de qualquer metáfora geológica, sem nenhum assinalamento de origem, sem o menor gesto na direção do começo de uma *arché* - fazer o que poderíamos chamar, conforme os direitos lúdicos da etimologia, de alguma coisa como uma *arqueologia*. (Foucault, 2005, p. 95)

Eu não busco estudar o começo no sentido da origem primeira, do fundamento a partir do qual todo o resto é possível. [...] São sempre começos relativos que procuro, mais as instaurações ou as transformações do que os fundamentos, as fundações. Me incomoda igualmente a ideia de camadas. O que busco não são relações que seriam secretas, escondidas, mais silenciosas ou mais profundas do que a consciência dos homens. Tento, ao contrário, definir as relações que estão na superfície mesmo dos discursos; tento tornar visível o que só é invisível por estar demasiado na superfície das coisas. (Foucault, 1994a, p. 772)

Ao definir sua arqueologia pela ideia de *arquivo* e recusar tanto a *arché* (origem) quanto as *fouilles* (camadas), falando sobre aquilo que está na “superfície” das coisas, Foucault parece ressoar algumas ideias de Bloch. Embora conceda destaque à arqueologia, o historiador recusa qualquer alusão à origem, como vimos, sendo possível deduzir que os “vestígios arqueológicos” dos quais ele fala não são materiais ocultos em alguma profundidade, mas “marcas perceptíveis aos sentidos”, “resíduos deixados por um experimento”, “documentos que podem ser apreendidos de primeira mão”, definições que, de fato, remetem à ideia de “superfície” utilizada por Foucault. A imagem que ambos constroem do arqueólogo não é jamais, poder-se-ia dizer, *vertical*: não remete a gestos como os de escavar, desenterrar, penetrar, encontrar o fundo, o fundamento ou a origem. Nota-se uma imagem, antes de tudo, *horizontal*: diante de uma *superfície*, um *campo*, um *espaço*, um emaranhado de vestígios que se oferecem à percepção, trata-se de *aproximar, distinguir, isolar, especificar, descrever, classificar, rastrear, analisar, comparar, relacionar, induzir, deduzir,*

*constatar, determinar, questionar e interrogar* – termos encontrados nas citações dos autores utilizadas até aqui.

As possibilidades abertas pela história serial, segundo Foucault, teriam como ponto de partida esta crítica do *documento*. Com a transformação metodológica, a tarefa da história não seria mais interpretar o documento e analisar sua autenticidade, mas sim “trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, [...] reparte em níveis, estabelece séries, [...] define unidades, descreve relações” (Foucault, 2008, p. 7). O documento deixa de ser “matéria inerte” através da qual o historiador “tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros”, portanto deixa de ser o instrumento de uma história entendida como “memória milenar e coletiva que se servia de documentos materiais para reencontrar o frescor de suas lembranças”, o que lhe dava “sua justificativa antropológica” (Foucault, 2008, pp. 7-8).

[...] em nossos dias, a história é o que transforma os documentos em monumentos e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento. (Foucault, 2008, pp. 7-8)

Le Goff, na esteira de Foucault, defende a importância desta inversão para os estudos históricos, afirmando que a “revolução documental” só se efetivou quando se “transpôs o fosso que consistia em reconhecer em todo documento um monumento”.

Não existe um documento objetivo, inócuo, primário. [...] O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa. Michel Foucault colocou claramente a questão. (Le Goff, 1990, p. 545)

Ao “desestruturar” o documento e colocar em evidência seu caráter de monumento, descobre-se que ele “é composto de elementos que funcionam como um ‘inconsciente cultural’ que assume um papel decisivo e intervêm para orientar uma apreensão” (Le Goff, 1990, p. 547). Le Goff se refere às relações de poder que atravessam todo documento-monumento. Sabemos que, tendo partido de sua arqueologia do saber, Foucault irá, em seus estudos posteriores, se dirigir para as análises do poder. Parece-nos que as condições para esta inflexão se evidenciam na medida em que se compreende como a crítica do documento tem necessariamente efeito político.

O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um documento-verdade. Todo o documento [...] é, ao mesmo tempo, verdadeiro –

incluindo talvez sobretudo, os falsos – e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e *analisar as condições de produção dos documentos-monumentos*. (Le Goff, 1990, pp. 548-549, grifos meus)

A forma como Le Goff define a crítica do documento se mostra fortemente influenciada pelo modo como Foucault a elaborou teoricamente e a realizou concretamente em sua arqueologia do saber, ao referir-se à análise das *condições de produção dos documentos-monumentos*. A ideia de “condição de possibilidade” tem total centralidade na arqueologia, relacionando a ciência com *aquilo que teve que ser dito* para que ela *pudesse existir*, e não do que *deve ser dito* para que um discurso científico se torne possível. Tais condições não estão, pois, no nível da idealidade ou normatividade, e sim da efetividade e da historicidade. Por isso não poderiam ser consideradas como *a priori*, e sim *a priori histórico*. A arqueologia encontra nos vestígios discursivos do passado as condições para os discursos que existem no presente e que seguem sendo pronunciados, uns após os outros.

Buscamos mostrar que, diante das críticas à PC, Foucault se propôs, na AS, a sistematizar e definir a arqueologia como um método fundamentalmente *histórico*, inscrito na tradição dos *Annales*, além de ligar as inovações trazidas por ela no campo da história com seu impacto na filosofia. A concepção tradicional da história seria correlata à soberania da consciência e à função fundadora do sujeito, com sua “atividade sintética”, (Foucault, 2008, p. 16), ao passo que os novos métodos que pensam os limiares, as séries e descontinuidades, retiram a filosofia de seu “sono antropológico” e de seu humanismo

ingênuo. O que esse despertar poderia, então, trazer para a filosofia? Que tipo de giro, de torção, de novidade, de transformação, veríamos surgir a partir do momento em que a filosofia não fosse mais uma filosofia do sujeito transcendental, da consciência, da história dialética? Naquele momento, certamente, Foucault não tinha ainda clareza de onde queria ou poderia chegar quando se lançou nesta batalha. Mas, nas últimas linhas da *AS*, em seção intitulada *Outras arqueologias*, ele surpreendentemente antecipa suas pesquisas posteriores, genealógicas e éticas, ao afirmar que o tipo de análise que havia realizado em relação à *epistémê* não era o único possível.

Imagino de bom grado - aguardando ainda numerosas experiências que seria preciso empreender e muitas tentativas - arqueologias que se desenvolveriam em direções diferentes. Consideremos, por exemplo, uma descrição arqueológica da "sexualidade". [...] Tal análise seria feita, assim, não na direção de *epistémê*, mas no sentido do que se poderia chamar ética. [...] Parece-me que se poderia fazer, também, uma análise do mesmo tipo a propósito do saber político. Tentaríamos ver se o comportamento político de uma sociedade, de um grupo ou de uma classe não é atravessado por uma prática discursiva determinada e descritível. [...] Em lugar de analisá-lo [...] na direção da *epistémê* a que pode dar lugar, analisaríamos esse saber na direção dos comportamentos, das lutas, dos conflitos, das decisões e das táticas. [...] Se tal descrição fosse possível, veríamos que não haveria necessidade de passar pela instância de uma consciência individual ou coletiva para compreender o lugar de articulação entre uma prática e uma teoria políticas; [...] não teríamos de colocar o problema psicológico de uma tomada de consciência; teríamos de analisar a formação e

as transformações de um saber. [...] Pode-se responder, agora, à pergunta que se propunha há pouco: a arqueologia só se ocupa das ciências e nunca passa de uma análise dos discursos científicos? E responder duas vezes não. O que a arqueologia tenta descrever não é a ciência em sua estrutura específica, mas o domínio, bem diferente, do saber. Além disso, se ela se ocupa do saber em sua relação com as figuras epistemológicas e as ciências, pode, do mesmo modo, interrogar o saber em uma direção diferente e descrevê-lo em um outro feixe de relações. A orientação para a *epistémê* foi a única explorada até aqui. A razão disso é que, por um gradiente que caracteriza, sem dúvida, nossas culturas, as formações discursivas não param de se epistemologizar. (Foucault, 2008, pp. 215-219)

Estas linhas, quase as últimas escritas pelo autor antes daquilo que será tomado como o início de um novo projeto, nos colocam em posição ambígua na forma de compreender esta passagem. Seria a genealogia a evidência de um abandono, de um fracasso do projeto anterior? Seria ela uma nova forma dada a um mesmo projeto? Ou ainda uma transformação, uma *ruptura*, no sentido que Foucault dá a tal noção? A consequência, segundo Le Goff, de se “desmontar” o documento é a “revelação do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro determinada imagem de si próprias” (Le Goff, 1990, p. 549). No caso de Foucault, a imagem que ele julgava absolutamente necessário desestabilizar era a da soberania da razão ocidental, ficando claro, de todo modo, a centralidade da arqueologia para todo o seu pensamento, ao oferecer as bases para a crítica do documento.



## 2.5. Braudel, as ciências humanas e a longa duração

Após a Segunda Guerra, os *Annales*, teriam, segundo Burke, conquistado “o *establishment* histórico francês. O herdeiro desse poder seria Fernand Braudel” (Burke, 2010, p. 48). Ao descrever o contexto do momento, Dosse destaca a destruição causada pela guerra, a barbárie do nazismo e as “convulsões” que “conturbam mais uma vez a consciência dos historiadores do Ocidente” (Dosse, 1994, p. 38), como após a Primeira Guerra, quando Febvre e Bloch iniciaram suas trajetórias. Junto a isso, tem-se a revolução tecnológica e a internacionalização da economia e da comunicação entre os continentes, exigindo uma reorientação teórica adaptada à nova consciência do tempo histórico.

É inevitável que, em tal contexto, a ruptura epistemológica realizada pelos *Annales* em 1929, prefiguração das evoluções futuras, estivesse destinada a conhecer um sucesso crescente. Sob o impulso das novas interpelações do pós-guerra, a revista modifica-se. Adota o título de *Annales: économies, sociétés, civilisations*. [...] Essa concordância entre o espírito do pós-guerra e os temas dos *Annales* assegura o brilho internacional da revista. (Dosse, 1994, p. 39)

Esta segunda fase teria sido marcada por um privilégio “do aspecto econômico em detrimento das outras vias esboçadas: a história cultural, o estudo das mentalidades, a psico-história”, com a

valorização da demografia e da estatística, e a consequente acentuação do “papel dos mecanismos” e a redução do “papel do homem, sua capacidade de fazer a história e de ser nela o sujeito ativo e consciente [...]”. O humanismo de Marc Bloch e Lucien Febvre apaga-se, portanto, diante do jogo inexorável das forças econômicas e o homem se encontra descentralizado” (Dosse, 1994, p. 40). Soma-se a isso o notável desenvolvimento e reconhecimento institucional alcançado pelas ciências sociais, que começam a exercer uma pressão sobre a história que se refletirá no discurso dos *Annales*.

O perigo é vivido pelos historiadores até nas suas relações com o grande público, pois as ciências sociais abarcam as grandes tiragens e monopolizam os grandes eventos intelectuais. É o momento do sucesso do *Curso de linguística de Ferdinand Saussure*, datado de 1928, cuja tiragem, que não excedeu 15.000 exemplares em trinta anos, chegou a 10.000 exemplares por ano, nos anos 60. Mesmo sucesso da *Introdução à psicanálise*, de Freud, que ultrapassa 165.000 exemplares entre 1962 e 1967, enquanto atingira o limite de 30.000 no decorrer dos trinta anos precedentes. Em 1955, temos também a conquista do grande público por um antropólogo que se torna imediatamente célebre, Claude Lévi-Strauss, com *Tristes trópicos*. (Dosse, 1994, p. 41)

Interessante notar que as obras citadas por Dosse são referências das três “contra-ciências” de PC: a linguística, a psicanálise e a etnologia. Mas Dosse ressalta também o caráter utilitário dos investimentos em pesquisas sociais na França, voltadas para interesses de mercado, a exemplo da sociologia empírica americana, lançando luz sobre o contexto no qual as ciências humanas ganham

espaço no ambiente acadêmico francês. Isto pode nos ajudar a compreender a crítica contundente de Foucault em PC, ao se referir a elas – a sociologia, a psicologia e o estudo da literatura e dos mitos – como epistemologicamente frágeis<sup>93</sup>.

A pesquisa em ciências sociais tem como finalidade e núcleo central os objetivos de rentabilidade e de racionalidade para obter a eficácia americana. A psicologia e a sociologia são chamadas a se tornar saberes eficazes no próprio seio da empresa, no quadro da religião nova dos anos 50: a modernidade. Elas devem, como a música, adoçar os costumes, evitar os conflitos eventuais do mundo do trabalho, desenvolvendo ao máximo as taxas de produtividade. Aparece uma estrutura técnica que tem necessidade de um novo saber, saber esse alimentado pelas ciências sociais difundidas nas escolas especializadas em administração que, então, se multiplicam. As ciências sociais estão melhor situadas do que a história para responder a essa demanda social, e esta última arrisca-se a ver passar o trem da mudança permanecendo na plataforma. (Dosse, 1994, p. 41)

Estas disciplinas, segundo Dosse, poderiam “reverter posições estabelecidas e a estabelecer uma nova hierarquia. [...] A história vê-

---

<sup>93</sup> As preocupações de Foucault não nos parecem, como no caso dos historiadores, ligadas à conquista da hegemonia do espaço institucional da academia francesa por parte das ciências humanas e à possível ameaça que isso poderia representar para outras áreas, já que ele foi, a seu modo, um entusiasta do estruturalismo. Em PC, a defesa epistemológica das “contra-ciências” estruturalistas diante das ciências humanas que se afirmavam institucionalmente pode ser vista como uma base para a abordagem posterior que o filósofo virá a fazer, ao se dedicar aos estudos do poder, denunciando o caráter utilitário e instrumental das ciências humanas, tomando-as como dispositivos de saber-poder.

se de novo contestada como ciência maior do social”, o que se amplifica com o sucesso crescente do estruturalismo. “Este último define-se por seu anti-historicismo e encontra no etnólogo Claude Lévi-Strauss um líder que concentra o ataque contra a história” (Dosse, 1994, p. 41). Há um clima de rivalidade e confronto teórico entre Braudel e Lévi-Strauss no período em que ambos lecionaram na Universidade de São Paulo, nos anos 30, quando Braudel elaborava ainda sua tese, o qual se aguçará posteriormente, quando, já nos fins da década de 40, Lévi-Strauss definir sua antropologia social atribuindo-lhe vocação hegemônica nas ciências sociais e colocando o historiador em situação de dependência em relação ao saber do etnólogo. Para Lévi-Strauss, a história e a etnologia estão próximas por sua posição institucional, pelos métodos utilizados, por seu objeto e objetivo: a compreensão das sociedades humanas. A etnologia, porém, tem acesso às “condições inconscientes da vida social”, e assim passa do singular ao geral, do contingente ao necessário, sendo, portanto, uma disciplina conceitual. Já a história lida com “expressões conscientes”, é uma ciência empírica que se limita ao plano do “observável”: “o historiador [...] foi destinado a permanecer cego em sua caverna, a menos que utilize a luz do etnólogo, pois os modelos conscientes se interpõem como obstáculo entre o observador e seu objeto” (Dosse, 1994, p. 42).

Lévi-Strauss intencionava, com sua análise das variantes dos mitos, descobrir as invariantes que se repetiam, a despeito do tempo ou do espaço, em culturas e regiões distintas, tendo como fim ou resultado a busca pelo “modo de funcionamento do espírito humano”, o que, segundo Dosse, reabilitaria “uma das mais velhas ideias que se acreditava há muito tempo enterrada: a da *natureza humana*, dado a-histórico, incontornável, intemporal, aqui recuperado ao desvendar a

existência de estruturas inconscientes universais subjacentes” (Dosse, 1994, p. 42). Por isso, tratar-se-ia de uma empresa de “des-historicização”, já que o estudo das estruturas de parentesco e do simbólico mitológico independe daquele das instituições, das contingências materiais, das relações de produção ou de poder, substituindo as “ilusões da liberdade” pelas “necessidades imanentes”. “Ao deixar-se guiar pela pesquisa dos condicionamentos mentais, nossa problemática junta-se à do kantismo”, afirmou Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, *apud* Dosse, 1994, p. 42). Tratar-se-ia de um

kantismo sem sujeito transcendental, no qual o inconsciente é mais o inconsciente categorial do que o inconsciente freudiano. Em uma tal perspectiva, ao invés de revelarem o confronto entre o social e o psiquismo inconsciente, os mitos permitem valorizar a imobilidade fundamental do espírito humano para além de suas diversas manifestações. O anti-historicismo, a invariância delimitam a obra de Claude Lévi-Strauss, que concebe a mitologia e a música como “máquinas para suprimir o tempo”. Esse questionamento radical da história, relegada a material básico, a contingência de caráter aleatório e ocasional, disciplina resistente a toda modelagem, encontrará em Fernand Braudel aquele que responderá a esse questionamento com a mudança de linha das pesquisas históricas para lhes dar o caráter estrutural. (Dosse, 1994, p. 42)

Braudel buscará conter a ofensiva estruturalista e fazer da história a ciência farol das ciências humanas apoderando-se do programa delas, acusando-as de imperialismo e demandando que rompam suas fronteiras e se mantenham em diálogo, sob o risco de

“permanecerem às voltas com um humanismo retrógrado” (Braudel, 2014, p. 41). A história deve ocupar papel de destaque, já que “o tempo, a duração [...] se impõem de fato, ou deveriam se impor a todas as ciências do homem” (Braudel, 2014, p. 98). Foi em resposta a Lévi-Strauss<sup>94</sup> que Braudel publicou em 1958, mesmo ano da *Antropologia estrutural* do etnólogo, o famoso ensaio *História e Ciências Sociais – A longa duração*. Segundo Dosse, apesar da rivalidade, neste ano Braudel debate longamente com Lévi-Strauss e reconhece a “proeza” do etnólogo ao “decifrar a linguagem subjacente às estruturas elementares do parentesco, aos mitos e às trocas econômicas”, admitindo “a força e a atração desse discurso antropológico que se apresenta também como totalizante, mas com o apoio de um aparato matemático, com modelos que lhe permitem o acesso ao inconsciente das práticas sociais” (Dosse, 1994, p. 44).

Diferentemente do desprezo que dedicava à sociologia<sup>95</sup>, Braudel parece ter se dado conta da superioridade que a antropologia poderia atingir diante da história devido ao método de Lévi-Strauss<sup>96</sup> e não atacou frontalmente o etnólogo, tendo, ao contrário, se apropriado, a seu modo, de seu discurso, ao falar da “longa duração que condiciona até as estruturas mais imutáveis que o antropólogo valoriza. ‘A proibição do incesto é uma realidade de longa duração’” (Braudel, 2014, p. 69), afirma Braudel, propondo a reorganização das ciências

---

<sup>94</sup> Cf. artigo de Lévi-Strauss: *História e etnologia*, publicado originalmente na *Revue de métaphysique et de morale*, número 54, no ano de 1949, e em seguida, como introdução da obra *Antropologia estrutural* (Paris, Librairie Plon, 1958).

<sup>95</sup> Interessante notar que se trata de uma posição semelhante à de Foucault em PC, ao descreditar epistemologicamente a sociologia e valorizar a etnologia estrutural.

<sup>96</sup> No texto em questão, ele afirma que a tentativa de Lévi-Strauss “me parece a mais inteligente, a mais clara, a melhor enraizada também na experiência social de onde tudo deve partir, ou aonde tudo deve voltar” (Braudel, 2014, p. 69).

sociais em torno de um programa que teria a *long durée* como núcleo central.

Na esteira de Bloch e Febvre, ele defendia a busca da totalidade, isto é, a ideia de que a história deve recuperar “a globalidade dos fenômenos humanos”, mas sem referi-la a uma concepção causal ou buscar instrumentos conceituais capazes de oferecer explicações abrangentes dos fenômenos: “os historiadores dos *Annales* estão pouco preocupados em descobrir as leis na história. Seu empirismo espontâneo conduziu-os a se concentrarem no *como*, muito mais do que no *porquê*, apesar do conceito de história-problema” (Dosse, 1994, p. 44). Por isso, se atêm mais ao nível descritivo e se distanciam dos “sistemas quase matemáticos, colocados pela antropologia estrutural: ‘preferimos, ao invés da busca de uma definição no abstrato, a observação de experiências concretas’”, disse Braudel, cujas principais operações consistiriam em *observar, classificar e comparar* (Dosse, 1994, p. 44).

Braudel propõe uma “pluralização do tempo” (Braudel, 2014, p. 43), ao falar da existência de diferentes níveis da duração social. Há o “tempo breve” ou “curto”, aquele do evento, para o qual se voltava a história tradicional – “ao lado dos grandes acontecimentos, ditos históricos, os medíocres acidentes da vida ordinária: um incêndio, uma catástrofe ferroviária, o preço do trigo, um crime...” (Braudel, 2014, p. 45). Há um “recitativo da conjuntura”, aquela “oscilação cíclica” para a qual se volta a história econômica, quantitativa, em períodos de dez a cinquenta anos, analisando “uma curva dos preços, uma progressão demográfica, o movimento dos salários, as variações da taxa de juros, o estudo [...] da produção, [...] da circulação” (Braudel, 2014, p. 47). Ao lado dela, está a história social – “as ciências, as técnicas, as instituições políticas, as ferramentas mentais”, de modo que a duração

intermediária faz surgirem a conjuntura econômica e a conjuntura social, as quais podem ter “velocidades” diferentes e exigir um “fatiamento” diferente do passado (Braudel, 2014, p. 48). Entretanto, estes “ciclos, interciclos, crises estruturais” podem ocultar “as regularidades, as permanências de sistemas, alguns disseram de civilizações – isto é, velhos hábitos de pensar e de agir, quadros resistentes, duros de morrer, por vezes contra toda lógica” (Braudel, 2014, p. 51). Trata-se de uma história de “amplitude secular”, de longa ou “longuíssima” duração, cujo melhor exemplo seria espacial: “o da coerção geográfica. Durante séculos, o homem é prisioneiro de climas, de vegetações, de populações animais, de culturas [...] a durável implantação das cidades, a persistência das rotas e dos tráficos, a fixidez surpreendente do quadro geográfico das civilizações” (Braudel, 2014, p. 50). Esta permanência também é encontrada no domínio cultural e artístico, diz Braudel, citando como exemplo o estudo de Febvre sobre Rabelais e “a ferramenta mental do pensamento francês” da época. Ele oferece ainda outro exemplo relevante para nós: a história das ciências.

A história das ciências também conhece universos construídos [...] aos quais séculos de duração são regularmente concedidos. São rejeitados apenas depois de haverem servido longamente. O universo aristotélico se mantém sem contestação, ou quase, até Galileu, Descartes e Newton; oblitera-se então diante de um universo profundamente geometrizado que, por sua vez, afundará, porém muito mais tarde, diante das revoluções einsteinianas. (Braudel, 2014, p. 51)



A famosa tese de Braudel, *O mediterrâneo*, se divide em três partes, cada uma delas abordando um destes níveis. “Primeiramente, há a história ‘quase sem tempo’ da relação entre o ‘homem’ e o ambiente; surge então, gradativamente, a história mutante da estrutura econômica, social e política e, finalmente, a trepidante história dos acontecimentos”. Mas esta última enfatiza “a insignificância dos eventos e as limitações impostas à liberdade de ação dos indivíduos” (Burke, 2010, p. 51). Se a história dos eventos é “rica em interesse humano”, é também, de todas elas, a mais “superficial” (Burke, 2010, p. 52). O foco da obra parece ser a história lenta, quase imóvel, da relação do homem com seu meio, uma espécie de geografia histórica, fortemente influenciada por Febvre. O autor descreve as características geográficas do mediterrâneo visando demonstrar que elas são parte basilar da história, sem a qual não se pode compreender nem a história dos acontecimentos nem a das tendências gerais.

Braudel afirma ter definido a longa-duração “para designar o inverso do que François Simiand teria batizado história ocorrencial (*événementielle*)”, defendendo uma “dialética da duração” que iria “de um polo ao outro do tempo” (Braudel, 2014, pp. 44-45). Acusado de falha por não se propor um problema em seu estudo – visto que ele, como discípulo de Febvre e Bloch era também defensor da “história-problema” – Braudel teria dito: “meu grande problema, o único problema a resolver, é demonstrar que o tempo avança com diferentes velocidades” (Braudel, *apud* Burke, 2010, p. 58.). Se, aos poucos, a história se ampliou para analisar o tempo cíclico e conjuntural, a longa duração permaneceria ainda “um personagem embaraçante, complicado, amiúde inédito” (Braudel, 2014, p. 52).

As ciências sociais teriam duas maneiras de escapar à explicação histórica. A primeira seria limitando-se ao tempo curto ou à “visão infratemporal” (Dosse, 1994, p. 45), como tendem a fazer a sociologia empírica e a economia, “factualizando” em excesso os estudos sociais e considerando o tempo da história “empobrecido, simplificado, [...] *reconstruído*” (Braudel, 2014, p. 56). Mas esta *reconstrução* é, para Braudel, como eram para Bloch e Febvre, a única forma de se chegar a resultados relevantes nos estudos históricos.

O pesquisador do tempo presente não chega às tramas “finas” das estruturas, a não ser sob a condição, ele também, de *reconstruir*, de avançar hipóteses e explicações, de recusar o real tal como ele se apresenta, de truncá-lo, de ultrapassá-lo, operações essas que permitem escapar ao dado para melhor dominá-lo, mas que são todas reconstruções. Duvido que a fotografia sociológica do presente seja mais “verdadeira” que o quadro histórico do passado, e tanto menos, quanto mais ela se afastar do *reconstruído*. (Braudel, 2014, pp. 56-57)

Outra forma de escapar à explicação histórica, e que mais interessa o autor, seria “a visão supratemporal” (Dosse, 1994, p. 45) que “ultrapassa o tempo”, imaginando “uma formulação matemática de estruturas quase intemporais” (Braudel, 2014, p. 55). Trata-se da empreitada estruturalista. O historiador admite a importância da história das formas inconscientes do social feita pelos etnólogos, para a qual foram construídos novos instrumentos de conhecimento e investigação: os “*modelos*”. Estes seriam “hipóteses, sistemas de explicação solidamente ligados segundo a forma da equação ou da função”, ou seja, teriam como fim último a possibilidade de

matematização, como fez Lévi-Strauss quando lançou mão dos progressos da linguística, ou da “fonologia”, e aplicou-os ao estudo das estruturas elementares do parentesco, mitos, trocas econômicas e matrimoniais (Braudel, 2014, p. 66). Segundo Braudel, a linguística “se libertou pela revolução fonológica”, quando deixou de se ater à evolução histórica das palavras e suas relações com os objetos e se voltou para “o esquema de som que é o fonema, indiferente a seu sentido, mas atenta a seu lugar, aos sons que o acompanham [...], às estruturas infrafonêmicas, a toda realidade subjacente, *inconsciente* da língua” (Braudel, 2014, p. 66). Sobre estes fonemas, foi possível aplicar o trabalho matemático, e assim surgiu a linguística que, naquele momento, escapava ao mundo das ciências sociais para se aproximar das ciências exatas. Lévi-Strauss buscou “elementos de base” correspondentes ao fonema: o “‘átomo’ de parentesco”, “células elementares” dos mitos, os *mitemas*, ou ainda os *gustemas* no caso da culinária, e assim foi possível traduzir em termos matemáticos a observação do antropólogo.

Vê-se qual é o caminho desta pesquisa: ultrapassar a superfície da observação para atingir a zona dos elementos inconscientes ou pouco conscientes, depois reduzir esta realidade a elementos menores, em pinceladas finas, idênticas, cujas relações possam ser analisadas com precisão. É nesta etapa “microsociológica [...] que se espera perceber as leis de estrutura as mais gerais, como o linguista descobre as suas na etapa infrafonêmica e o físico na etapa infra-molecular, isto é, ao nível do átomo” [...] Estas relações simples e misteriosas, a última palavra em matéria de pesquisa sociológica seria agarrá-las sob todas as linguagens, para traduzi-las em alfabeto Morse, quero dizer, a linguagem matemática universal. É a ambição das

novas matemáticas sociais. Mas posso dizer, sem sorrir, que temos aqui uma outra história? Reintroduzamos, com efeito, a duração. (Braudel, 2014, pp. 67-68)

Braudel problematiza o papel e os limites dos modelos, afirmando que estes sistemas de explicações variam bastante de acordo com o objetivo de seus utilizadores. O modelo “mecânico” de Lévi-Strauss e dos etnólogos se volta para uma realidade de pequenas dimensões, as sociedades primitivas, concernindo apenas a pequenos grupos de pessoas. Se o estudo se voltar para uma sociedade complexa, serão utilizados cálculos de médias e estatísticas. Em todo caso, o modelo deve ser capaz de extrapolar o meio social a partir do qual foi criado, aplicando-se a outros de natureza semelhante através do tempo e espaço – é nisto que reside seu valor. Afinal, “uma certa realidade não aparece sem que uma outra a acompanhe e, desta para aquela, relações estreitas e constantes se revelam” (Braudel, 2014, p. 61), afirma Braudel aproximando-se do método comparativo de Bloch.

Os historiadores devem ocupar uma posição de vanguarda pois, embora o novo mecanismo matemático lhes escape, uma vez que os modelos são estabelecidos, é necessário “preparar a realidade social para seu uso”, sendo que a avaliação de sua eficácia e de sua aplicabilidade está indubitavelmente ligada à história<sup>97</sup>. Os modelos têm duração variável: “valem o tempo que vale a realidade que eles

---

<sup>97</sup> Assim Braudel resume o estabelecimento dos modelos: “escolher uma unidade restrita de observação, como uma tribo ‘primitiva’, ou um ‘isolamento’ demográfico, onde se possa examinar quase tudo e tocar diretamente; estabelecer, em seguida, entre os elementos distintos, todas as relações, todos os jogos possíveis. Essas relações, rigorosamente determinadas, dão as próprias equações, das quais as matemáticas tirarão todas as conclusões e prolongamentos possíveis, para chegar a um *modelo* que resume, ou antes, abrange todos” (Braudel, 2014, p. 61).

registram. E este tempo, para o observador do social, é primordial, pois mais significativos ainda que as estruturas profundas da vida são seus *pontos de ruptura*, sua brusca ou lenta deterioração sob o efeito de pressões contraditórias” (Braudel, 2014, p. 68, grifos meus). O historiador enfatiza a importância dos “acidentes”, das “reviravoltas”, “das intempéries múltiplas da história”, tudo aquilo que “não tem a solidez teatral, quase eterna, do mito”. Se Lévi-Strauss lida com fenômenos “de extrema lentidão” ou “estruturas de extrema longevidade” que parecem “intemporais”, como os sistemas de parentesco ou os mitos, é porque circula “sobre uma única das inumeráveis rotas do tempo, a da longa, *longuíssima* duração, ao abrigo dos acidentes, das conjunturas, das rupturas” (Braudel, 2014, p. 69).

Braudel cita exemplos de modelos construídos não por etnólogos, mas por historiadores, dizendo, em tom talvez irônico, que tais modelos são “grosseiros, rudimentares, raramente desenvolvidos até o rigor de uma verdadeira regra científica e nunca preocupados em desembocar numa linguagem matemática revolucionária” (Braudel, 2014, p. 62). Entretanto, com eles, o historiador é capaz, além de comparar sociedades distintas, avaliar o período durante o qual se mantiveram em funcionamento e, ao descobrir rupturas, buscar as razões para as mesmas. Um exemplo de modelo seria o do capitalismo comercial entre os séculos XIV e XVIII, que pode ser depreendido da obra de Marx e que se aplica “plenamente apenas a uma família dada de sociedades, durante um tempo dado” (Braudel, 2014, p. 62). Outro modelo, esboçado pelo próprio Braudel, é o do ciclo de desenvolvimento econômico das cidades italianas entre os séculos XVI e XVIII, o qual, embora mais restrito que o primeiro, é mais facilmente extensível na duração e no espaço. Quando um modelo se

aplica a durações mais longas, “põe em causa realidades mais precisas, mais estreitas” (Braudel, 2014, p. 62), ou seja, sua aplicabilidade e extensão parece ser inversamente proporcional à dimensão ou parcela do real que ele explica. Modelos tão estreitos como os de Lévi-Strauss alcançam (não a universalidade, mas) a longuíssima duração, porém sua capacidade de explicação é limitada. Modelos mais amplos se inserem em outras durações, mas permitem compreender outros aspectos e dinâmicas sociais.

Em uma imagem que, curiosamente, nos remete ao que simboliza, para Foucault, a heterotopia por excelência, Braudel compara os modelos a navios, que são lançados nas “águas do tempo” e navegam durante um período circunscrito: “o navio construído, o meu interesse é pô-lo na água, ver se flutua, depois fazê-lo subir ou descer, à minha vontade, as águas do tempo. O naufrágio é sempre o momento mais significativo” (Braudel, 2014, p. 68). Criado a partir de uma realidade social observada e valendo como hipótese, o modelo é aplicado a outras realidades, no tempo e no espaço, em um processo de experimentação, no qual se confronta uma realidade que já nos é familiar a outra ainda desconhecida.

O modelo é assim, alternadamente, *ensaio de explicação da estrutura*, instrumento de controle, de *comparação*, *verificação da solidez e da própria vida de uma estrutura dada*. Se eu fabricasse um modelo a partir do atual, gostaria de recolocá-lo imediatamente na realidade, depois fazê-lo remontar no tempo, se possível até seu nascimento. Após o que *calcularia sua vida provável, até a próxima ruptura*, segundo o movimento concomitante de outras realidades sociais. A não ser que, servindo-me dele, como elemento de comparação, eu o faça passear no

tempo ou no espaço, em busca de outras realidades capazes de se iluminar graças a ele, com uma luz nova. (Braudel, 2014, p. 68, grifos meus)

O modelo, como o navio, é usado em diferentes “viagens” e constrói, pelo *choque* entre conhecido e desconhecido, os achados que permitirão compreender uma dada realidade. Braudel defende que a boa explicação histórica tem sempre um caráter de surpresa, de “expatriamento”, “afastamento”, é isto o que produz conhecimento. Temos uma capacidade reduzida de conhecimento daquilo que nos é demasiado familiar. Mas, diante da alteridade, olhamo-nos de novas formas e podemos nos conhecer mais e melhor, como na experiência de caráter etnográfico que a arqueologia foucaultiana propõe, a partir da ideia de heterotopia.

[...] tropeçais, no século XVI, em uma estranheza, estranheza para vós, homens do século XX. Por que esta diferença? O problema está colocado. Mas direi que a surpresa, o expatriamento, o afastamento – esses grandes meios de conhecimento – não são menos necessários para compreender o que vos cerca, e de tão perto que não mais o vedes com clareza [...] [o] que não conheceis à força de conhecê-los. *Face ao atual, o passado, ele também é expatriamento.* (Braudel, 2014, p. 57, grifos meus)

A longa e a longuíssima duração ganhavam espaço e se destacavam naquele momento na história e nas ciências sociais. Entretanto, diz Braudel, se estivéssemos condenados a seguir somente esta rota do tempo, “encontraríamos apenas verdades que são um pouco em demasia as do homem eterno” (Braudel, 2014, p. 70). Ao

reinsere os modelos estruturais do etnólogo no tempo e na duração, o historiador evita essencializá-los ou universalizá-los – o que parece ser também a tendência dos filósofos – recolocando o transcendental na história.

Do tempo curto, passar ao tempo menos curto e ao tempo muito longo [...]; depois, chegado a esse termo, deter-se, considerar tudo de novo e reconstruir, ver tudo girar à volta: a operação tem com o que tentar um historiador. Mas estas fugas sucessivas não o repelem, em definitivo, fora do tempo do mundo, do tempo da história, imperioso porque irreversível e porque corre no próprio ritmo da rotação da Terra. De fato, as durações que distinguimos são solidárias umas com as outras: não é a duração que é tanto assim criação de nosso espírito, mas as fragmentações dessa duração. [...] O filósofo, atento ao aspecto subjetivo, interior da noção de tempo, não sente jamais esse peso do tempo da história, de um tempo concreto, universal, tal como o tempo da conjuntura [...]. Para o historiador, tudo começa, tudo acaba, pelo tempo, um tempo matemático e demiúrgico, do qual seria fácil sorrir, tempo como que exterior aos homens, "exógeno", [...] que os impele, os constrange, arrebatava seus tempos particulares de cores diversas: sim, o tempo imperioso do mundo. (Braudel, 2014, pp. 71-72)

Transitar analiticamente entre os diferentes níveis da duração não implica fugir do "tempo imperioso e irreversível" da história, o qual "prestar-se-ia menos ao duplo jogo ágil da sincronia e da diacronia: quase não permite imaginar a vida como um mecanismo cujo movimento podemos parar para dele apresentar uma imagem



imóvel” (Braudel, 2014, p. 73). A duração existe por si, apesar dos cortes e rupturas que nela identificamos, portanto dos períodos históricos que escolhemos delimitar. Braudel interdita a possibilidade mesma de se “assassinar” a história.

A noção de *epistémê* nos parece atuar de modo semelhante ao *modelo* de Braudel, ao permitir identificar, em relação a uma certa dimensão da realidade, uma regularidade que vale para uma sociedade por determinado período, interessando, sobretudo, o momento de *ruptura* a partir do qual ela deixa de valer. A dimensão da realidade em questão se refere ao âmbito dos discursos com pretensão científica no domínio das ciências humanas, mais especificamente às relações entre o que Foucault intitulou formações discursivas e positivities com as figuras epistemológicas e ciências de uma época.

Tendo dito que as formações discursivas não representam nem coincidem com as ciências, embora não as excluam, Foucault se dedica a explicar “que local e papel pode ter uma região de cientificidade no território arqueológico em que se delinea”, isto é, como se dá sua emergência em uma formação discursiva (Foucault, 2008, p. 206). O autor nos apresenta então quatro limiares. O primeiro é o da *positividade*, já caracterizado aqui, referente ao momento em que uma prática discursiva se individualiza e ganha autonomia, entrando em ação um único sistema de formação dos enunciados. Foi este o limiar transposto pelas práticas discursivas clássicas descritas em PC, que se tornaram *formações discursivas*.

O segundo é o limiar da *epistemologização*, quando os enunciados de uma formação discursiva “pretende[m] fazer valer (mesmo sem consegui-lo) normas de verificação e de coerência”, exercendo, em relação ao saber, uma função de modelo, crítica ou

verificação (Foucault, 2008, p. 209). É o caso da psicopatologia, que “epistemologizou no início do século XIX, com Pinel, Heinroth e Esquirol, uma prática discursiva que lhe preexistia amplamente e que adquirira, há muito tempo, sua autonomia e seu sistema de regularidade” (Foucault, 2008, pp. 209-210). Já a epistemologização da economia teria se dado no fim do século XVII ou início do XVIII, com Locke e Cantillon. Mas no século XIX teríamos, com Ricardo, “um novo tipo de positividade, uma nova forma de epistemologização, que Cournot e Jevons por sua vez modificariam, justamente na época em que Marx, a partir da economia política, faria aparecer uma prática discursiva inteiramente nova” (Foucault, 2008, p. 210). Há uma relação variável entre os limiares da positividade e da epistemologização, ou seja, um conjunto de enunciados definido por suas regras de formação (a positividade) pode passar a reivindicar o caráter de ciência seja mantendo e reforçando este sistema de regras, seja modificando-o radicalmente.

Em seguida, tem-se o limiar de *cientificidade*, transposto “quando a figura epistemológica, assim delineada, obedece a um certo número de critérios formais, quando seus enunciados não respondem somente a regras arqueológicas de formação, mas, além disso, a certas leis de construção das proposições” (Foucault, 2008, p. 209). Aqui, Foucault oferece o exemplo da passagem, com Cuvier, da história natural à biologia, no qual a transposição do limiar de *cientificidade* está ligado também à passagem de uma positividade à outra, já que a biologia não era mais uma ciência da classificação dos seres, como a história natural, e sim das correlações específicas entre os diferentes organismos. Mas a ligação entre a passagem à *cientificidade* e a mudança de positividade também não é necessária, pois, por outro lado, “a nova *cientificidade* instituída, nas disciplinas biológicas, pelo

evolucionismo, não modificou a positividade biológica que fora definida na época de Cuvier”.

A repartição desses diferentes limiares no tempo, sua sucessão, sua defasagem, sua eventual coincidência, a maneira pela qual se podem comandar ou implicar uns aos outros e as condições nas quais alternadamente se instauram constituem para a arqueologia um de seus domínios maiores de exploração. Sua cronologia, na verdade, não é nem regular, nem homogênea. [...] na época em que muitas positivities transpuseram o limiar da formalização, muitas outras ainda não tinham atingido o da cientificidade ou mesmo da epistemologização. Além disso, cada formação discursiva não passa, sucessivamente, pelos diferentes limiares como pelos estágios naturais de uma maturação biológica em que a única variável seria o tempo de latência ou a duração dos intervalos. Trata-se, de fato, de acontecimentos cuja dispersão não é evolutiva: sua ordem singular é um dos caracteres de cada formação discursiva. (Foucault, 2008, p. 209)

O último limiar seria o da *formalização*, transposto quando um discurso científico é capaz de definir os axiomas, elementos e estruturas proposicionais que utiliza e aceita, constituindo seu “edifício formal”. O exemplo é a matemática, ciência para a qual, no entanto, não há defasagem entre os limiares, já que ela teria transposto todos eles de uma só vez. “A própria possibilidade de sua existência implicava que fosse considerado, logo de início, aquilo que, em todos os outros casos, permanece disperso ao longo da história: sua positividade primeira devia constituir uma prática discursiva já

formalizada” (Foucault, 2008, p. 211). Esta peculiaridade e o fato de não termos ainda notado a existência destes limiares explicaria, de algum modo, a tradicional abordagem universalista da ciência, já que a matemática foi tomada como modelo para muitos discursos científicos em seu esforço de alcançar rigor formal. Mas ela é, “para o historiador que interroga o devir efetivo das ciências, um mau exemplo – que não se poderia, de forma alguma, generalizar”, sob o risco de se “homogeneizar todas as formas singulares de historicidade” e assim reproduzir a problemática da origem, renovando os direitos da análise histórico-transcendental (Foucault, 2008, p. 211).

A demarcação destes múltiplos limiares permitiria formas distintas de análise histórica. No interior de uma ciência constituída, que já transpôs o limiar da formalização, como a matemática, poder-se-ia fazer uma *análise recorrential*, pela qual se avalia a contínua redefinição de um edifício formal cujo passado “jamais é lançado ao campo exterior da não-cientificidade” (Foucault, 2008, p. 212). Outro tipo de análise se deteria na passagem do limiar da epistemologização para o da cientificidade, isto é, no estabelecimento de ciências a partir de figuras epistemológicas diversas, “acima e contra um nível pré-científico”, transpondo obstáculos e limitações ao “purificar” conceitos e transformar uma “região de experiência [...] ainda atravessada por utilizações práticas imediatas” em um domínio científico (Foucault, 2008, pp. 212-213). Seria a história epistemológica das ciências feita por Bachelard e Canguilhem, que toma por norma a ciência constituída, sendo “necessariamente escandida pela oposição verdade e erro, racional e irracional, obstáculo e fecundidade, pureza e impureza, científico e não científico” (Foucault, 2008, pp. 212-213). Por fim, outra forma de análise possível seria a da *história arqueológica*, voltada para a primeira transposição, do limiar da positividade para o da

epistemologização, isto é, “o ponto de clivagem entre as formações discursivas definidas por sua positividade e figuras epistemológicas que não são todas, forçosamente, ciências (e talvez jamais cheguem a sê-lo)” (Foucault, 2008, p. 213). Para tal análise, não cabe partir da cientificidade ou tomá-la como norma, já que seu objetivo é revelar “as práticas discursivas na medida em que dão lugar a um saber, e em que esse saber assume o *status* e o papel de ciência”, ou seja, ao invés de se avaliar os discursos de uma época enquanto sendo ainda insuficientemente científicos, busca-se pensá-los como condição de possibilidade para ciências futuramente estabelecidas.

Empreender nesse nível uma história das ciências não é descrever formações discursivas sem considerar estruturas epistemológicas; é mostrar como a instauração de uma ciência, e eventualmente sua passagem à formalização, pode ter encontrado sua possibilidade e sua incidência em uma formação discursiva e nas modificações de sua positividade. Trata-se [...] de definir como, segundo que regularidade e graças a que modificações ela pôde dar lugar aos processos de epistemologização, atingir as normas da cientificidade e, talvez, chegar ao limiar da formalização. [...]; fazer aparecer entre positivities, saber, figuras epistemológicas e ciências, todo o jogo das diferenças, das relações, desvios, defasagens, das independências, das autonomias, e a maneira pela qual se articulam entre si suas historicidades. (Foucault, 2008, pp. 213-214)

Estes limiares permitem pensar a *singularidade* de cada formação discursiva, seu desenvolvimento ao longo do tempo e as relações específicas que cada uma delas mantém com as figuras

epistemológicas e as ciências de sua época, multiplicando as séries, os cortes, os níveis de análise e, sobretudo, as rupturas, dando conta da *especificidade* e da *raridade* que marcam todo evento histórico. O resultado é a desconstrução da linearidade e do evolucionismo na história das ideias, bem como da universalidade da ciência.

Se só se reconhecer na ciência o acúmulo linear das verdades ou a ortogênese da razão, se nela só se reconhecer uma prática discursiva que tem seus níveis, seus limiares, suas rupturas diversas, só se poderá descrever uma única divisão histórica cujo modelo não se deixa de reconduzir, ao longo dos tempos, para uma forma de saber, não importa qual: a divisão entre o que não é ainda científico e o que o é definitivamente. Toda a densidade das separações, toda a dispersão das rupturas, toda a defasagem de seus efeitos e o jogo de sua interdependência acham-se reduzidos ao ato monótono de uma fundação que é preciso sempre repetir. (Foucault, 2008, pp. 210-211)

Vimos que tanto Foucault quanto Bloch utilizam o método histórico que consiste em fazer a história “às avessas”, partindo do presente na medida em que se movem por um problema atual, propondo, assim, um método crítico. Mas, sobretudo, não se trata de tomar o presente como ponto de partida sob o aspecto normativo, o que, para os autores, consistiria em anacronismo. A arqueologia radicaliza o caráter histórico da análise. O historiador é aquele que não abandona a duração, não abre mão do tempo imperioso da história, como mostrou Braudel, de modo que sua análise nunca perde de vista a necessidade de, por um lado, estudar uma época a partir de suas próprias categorias, e, de outro, não desconsiderar o desdobramento

sucessivo das épocas, tomando o que veio antes como tendo, de algum modo, possibilitado o que veio depois. Assim, fica mais claro porque a *epistémê* não remete a nenhuma forma de totalidade, como discutimos, isto é, algo como “um estágio geral da razão, uma certa estrutura de pensamento a que não saberiam escapar os homens de uma época”, como seriam talvez as estruturas de Lévi-Strauss (Foucault, 2008, p. 214).

A centralidade deste *modelo* reside, portanto, na capacidade de desestabilizar esta “ilusão da liberdade” do sujeito soberano, como afirmou Lévi-Strauss, mas sem resultar na desistoricização à qual tendia o etnólogo ao universalizar estruturas mentais do homem, deixando-o preso ao determinismo. A *epistémê* “permite compreender o jogo das coações e das limitações que, em um momento determinado, se impõem ao discurso”, mas isto não deve ser tomado, segundo Foucault, do ponto de vista negativo ou a partir da ideia de que há coisas que *não se pode, de modo algum, dizer* em uma época – e sim por um viés positivo, produtivo<sup>98</sup>, isto é, a partir da ideia de que os discursos de uma época, dado tudo aquilo que já foi dito até então, criam condições suficientes e necessárias para que *certas coisas venham a ser ditas*. “A *epistémê* não é o que se pode saber em uma época, tendo em conta insuficiências técnicas, hábitos mentais, ou limites colocados pela tradição; é aquilo que, na *positividade* das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências” (Foucault, 2008, pp. 214-215).

---

<sup>98</sup>Tal como viria a dizer o filósofo posteriormente, em sua genealogia, acerca do poder: este não é apenas negativo, repressor, mas sobretudo positivo, produtor. Seria interessante pensar, inclusive, a relação entre o conceito de *positividade* do discurso e a ideia posterior da *positividade* do poder.

Neste sentido, parece-nos que Foucault radicalizou também a abordagem histórica que Braudel propôs da *estrutura*. Diferente de Bloch e Febvre, o historiador, tal como o filósofo, reduziu o papel e a centralidade do homem ao focar na longa duração, a qual, como vimos, se encontra, para ambos, intimamente associada ao *espaço*<sup>99</sup>. Ele parece, no entanto, não conseguir contornar o determinismo que Bloch e Febvre já haviam condenado duramente.

Por *estrutura*, os observadores do social entendem uma organização, uma coerência, relações bastante fixas entre realidades e massas sociais. Para nós, historiadores, uma estrutura é, sem dúvida, articulação, arquitetura, porém mais ainda, uma realidade que o tempo utiliza mal e veicula mui longamente. Certas estruturas, por viverem muito tempo, tornam-se elementos estáveis de uma infinidade de gerações: atravancam a história, incomodam-na, portanto, comandam-lhe o escoamento. Outras estão mais prontas a se esfarelar. Mas todas são ao mesmo tempo, sustentáculos e obstáculos. Obstáculos, assinalam-se como limites (envoltórios, no sentido matemático) dos quais o homem e suas experiências não podem libertar-se. Pensai na dificuldade em quebrar certos quadros geográficos, certas realidades biológicas, certos limites da produtividade, até mesmo estas ou

---

<sup>99</sup> Braudel conclui o ensaio sobre a *long durée* destacando a importância do espaço para a história e todas as ciências sociais, portanto para o programa de reunião de todas elas. Ele define os modelos espaciais como “*mapas* onde a realidade social se projeta e parcialmente se explica” e que valem para todos os movimentos da duração, sobretudo da longa, e para todas as categorias do social. “É preciso que todas as ciências sociais deem lugar a uma concepção (cada vez) mais geográfica da humanidade” (Braudel, 2014, p. 77).



aquelas coerções espirituais: os quadros mentais também são prisões de longa duração. (Braudel, 2014, pp. 49-50)

Ao substituir a ideia de *limitação* pela de *condição de possibilidade*, Foucault desenvolve um método de análise que, sem negar a relevância das determinações estruturais, identifica nas práticas históricas uma abertura incontornável.

As positivities que tentei estabelecer não devem ser compreendidas como um conjunto de determinações que se impõem do exterior ao pensamento dos indivíduos ou que moram em seu interior como que antecipadamente; elas constituem o conjunto das condições segundo as quais se exerce uma prática, segundo as quais essa prática dá lugar a enunciados parcial ou totalmente novos, segundo as quais, enfim, ela pode ser modificada. *Trata-se menos dos limites colocados à iniciativa dos sujeitos que do campo em que ela se articula* (sem constituir seu centro), das regras que emprega (sem que as tenha inventado ou formulado), das relações que lhe servem de suporte (sem que ela seja seu resultado último, ou seu ponto de convergência). *Trata-se de revelar as práticas discursivas em sua complexidade e em sua densidade; mostrar que falar é fazer alguma coisa* - algo diferente de exprimir o que se pensa, de traduzir o que se sabe e, também, de colocar em ação as estruturas de uma língua; mostrar que somar um enunciado a uma série preexistente de enunciados é fazer um gesto complicado e custoso que implica condições (e não somente uma situação, um contexto, motivos) e que comporta regras (diferentes das regras lógicas e linguísticas de construção); mostrar que uma mudança, na ordem do discurso, não supõe "ideias novas", um pouco de

invenção e de criatividade, uma mentalidade diferente, mas *transformações em uma prática*, eventualmente nas que lhe são próximas e em sua articulação comum. *Longe de mim negar a possibilidade de mudar o discurso: tirei dele o direito exclusivo e instantâneo à soberania do sujeito.* (Foucault, 2008, p. 234)



### 3. *As palavras e as coisas:* uma arqueologia da filosofia

*A nós, que nos acreditamos ligados a uma  
finitude que só a nós pertence e que nos abre,  
pelo conhecer, a verdade do mundo, não  
deveria ser lembrado que estamos presos ao  
dorso de um tigre?*

Michel Foucault, *As palavras e as coisas*

#### 3.1. *Las meninas:* um monumento clássico

*As palavras e as coisas* se inicia com a “descrição intrínseca de um monumento”: o quadro *Las meninas*, de Diego Velázquez, considerado uma obra-prima, uma das pinturas mais enigmáticas e por isso mais analisadas da história da arte ocidental. Datada de 1656, ela recebeu, em diferentes épocas, releituras de importantes artistas (de Goya e Manet a Dalí e Picasso), bem como inúmeras interpretações, as quais não haveria tempo nem interesse em discutir aqui. Interessa-nos ressaltar a especificidade da análise de Foucault ao tomá-la como evidência da configuração epistemológica de uma época e deslocar leituras correntes que a tomam como documento histórico, investigando-a, ao contrário, como um *monumento*.

Vimos que, nas páginas finais da AS, Foucault indaga se a análise arqueológica poderia se voltar para outros objetos para além da *epistémê*, respondendo positivamente e apontando, ao lado da sexualidade e do saber político, a possibilidade de uma arqueologia da pintura<sup>100</sup>. Diferente das análises estéticas tradicionais – que tal como as análises dos discursos, tendem a tomar seu objeto como vestígios de algo outro – esta não se voltaria para o “discurso latente” ou as “intenções” do pintor, a “filosofia implícita que forma sua visão de mundo”, a influência das opiniões da época sobre ele, tudo isto “dito” não através de palavras, mas pelos elementos da imagem. Ela investigaria se tais elementos (profundidade, cor, luz, proporções etc) foram “nomeados, enunciados, conceitualizados em uma prática discursiva; e se o saber resultante dessa prática discursiva foi inserido em teorias e especulações, em formas de ensino, em processos, em técnicas e quase no próprio gesto do pintor” (Foucault, 2008, p. 217). A pintura, tomada enquanto prática discursiva, faz parte da constelação de enunciados de sua época – “é inteiramente atravessada pela positividade de um saber” (Foucault, 2008, p. 217).

Ao analisar *Las meninas*, Foucault nada comenta sobre a vida e trajetória de seu autor, as personagens retratadas ou o contexto histórico de produção da imagem. Ele indaga retoricamente sobre a necessidade de nomeá-la, isto é, “fixar a identidade das personagens” apenas para demonstrar a inutilidade do procedimento, preferindo permanecer “numa linguagem fatalmente inadequada ao visível” (Foucault, 2007, p. 11). Talvez aquela mais próxima do visível implicasse na atribuição de uma referência a um referente, mas o nome próprio “não passa de um artifício”, permite passar do espaço

---

<sup>100</sup> Cf. última citação da seção 2.4, do capítulo 2. Foucault, 2008, pp. 215-219.

onde se fala para o espaço onde se olha e ajustá-los como se fossem adequados. Mas a relação entre visível e dizível é mais complexa: são irreduzíveis um ao outro, cabendo “falar a partir de sua incompatibilidade” (Foucault, 2007, p. 12).

Em *As palavras e as imagens*, texto de 1967, Foucault diz que o discurso não é “o fundo interpretativo comum a todos os fenômenos de uma cultura. Fazer aparecer uma forma não é uma maneira desviada [...] de dizer alguma coisa”. A solução não seria “reivindicar a autonomia do universo plástico”, mas sim “descrever a complexidade de suas relações: entrecruzamento, isomorfismo, transformação, tradução, toda essa franja do visível e do dizível que caracteriza uma cultura em um momento de sua história” (Foucault, 2005, p. 79). O arqueólogo, historiador por excelência, não está preocupado em reconstituir uma cena histórica<sup>101</sup>, e sim em interrogar este vestígio do passado, relacionando-o com outros da mesma época.

Como destaca Muricy<sup>102</sup>, em PC, *Las meninas* não é apenas um documento visual ou mera ilustração da época clássica, pois permite a

---

<sup>101</sup> Alguns estudos evidenciam a preocupação dos historiadores da arte em nomear personagens, reconstituir a cena histórica, desvendar as intenções do pintor e de suas escolhas, além de buscar precursores e influências. “Velázquez fixou um momento real de tempo muito antes da invenção da máquina fotográfica. Talvez a princesa tenha sido trazida à presença de seus régios pais a fim de aliviar o tédio da pose para o retrato, e o Rei ou a Rainha comentasse com Velázquez que ali estava um tema digno de seu pincel” (Gombrich, 1999, pp. 293-296). “Que está Velázquez a pintar na tela [...]? Onde estaria Velázquez para pintar ao mesmo tempo a cena e ele próprio? Qual é a origem da imagem refletida no espelho, ou seja, onde estão o rei e a rainha na sala? [...] terá algum significado o fato do pintor ostentar a cruz da Ordem de Tiago? Durante muito tempo, pensou-se que Velázquez – considerado precursor dos impressionistas – [...] tinha fixado na tela um acontecimento real visto por acaso. [...] Velázquez conhecia *Os esposais dos Arnolfini* de Jan van Eyck [...] e inspirou-se no motivo do espelho que reflete pessoas que não pertencem à composição. A questão é apenas saber com que fim” (Wolf, 2006, p. 81).

<sup>102</sup> Cf. Muricy, 2012, p. 31.

Foucault formular problemas centrais em sua arqueologia – além da complexificação das relações entre dizível e visível, portanto entre as palavras e as coisas, ele evidencia “a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre” (Foucault, 2007, p. 20). O filósofo inicia descrevendo o que a imagem nos mostra – a posição do pintor, seu olhar, a forma como segura o pincel – para dizer que ela possui “um sistema sutil de evasivas”, já que a tela representada está virada de costas para nós, espectadores, ao passo que o pintor é perfeitamente visível. Mas isto apenas porque Velázquez representou-se a si mesmo precisamente no instante em que não estava pintando, caso contrário, seria encoberto pela tela e invisível a nosso olhar. “Como se o pintor não pudesse ser ao mesmo tempo visto no quadro em que está representado e ver aquilo em que se aplica a representar alguma coisa. Ele reina no limiar dessas duas visibilidades incompatíveis” (Foucault, 2007, p. 4). Trata-se de uma observação quase oposta ao que os historiadores da arte costumam enfatizar: que Velázquez representou o pintor pintando<sup>103</sup>. Foucault nota que, aquele que representa, embora seja mais visível do que aquilo que é representado, se torna invisível no próprio ato de representar.

Além disso, aquilo que o pintor olha – tanto a cena que ele representa e que não sabemos qual é, quanto seus possíveis modelos, supostamente o rei e a rainha da Espanha, quanto ainda nós espectadores, que ocupamos este mesmo lugar dos modelos – tudo isso é também invisível. “Nenhum olhar é estável, ou antes, [...] o sujeito e o objeto, o espectador e o modelo invertem seu papel ao

---

<sup>103</sup> “Velázquez pintou uma obra cujo motivo é o retrato de um retrato, ou [...] um quadro sobre a realização de um quadro. Por esse motivo é que o pintor se coloca em cena de modo tão demonstrativo, para glorificar a sua atividade, a sua arte e ele próprio como criador autônomo” (Wolf, 2006, p. 87).

infinito” (Foucault, 2007, p. 5). A tela que poderia solucionar o enigma, estando virada, impede que esta relação dos olhares seja fixada. Foucault substitui a busca por desvendar a cena nela retratada (os reis refletidos no espelho? A infanta? Aquilo que vemos na obra?) pela importância que a invisibilidade e o jogo reversível de olhares desempenham. Há uma luz, saída do vão de uma janela, que se espalha largamente sobre a parte frontal e direita do quadro tornando visível todo o espaço da representação, mas também se contrapõe à tela invisível e à parte traseira do quadro, coberta por uma penumbra.

Nesta região escura, há outros quadros nas paredes, mas nenhum deles é visível, a não ser o espelho que “brilha com um clarão singular”. Entre os “elementos destinados a oferecer representações, mas que as contestam, as recusam, as esquivam por sua posição ou sua distância” (Foucault, 2007, p. 8), apenas o espelho é visível, mas ninguém o olha. Todos os personagens estão voltados para o que se passa adiante, na região de claridade, mas também de invisibilidade. Além disso, o espelho não reflete nada do que se encontra no mesmo espaço que ele (o pintor ou as personagens na sala). “Não é o visível que ele fita” (Foucault, 2007, p. 8). Embora em posição central, o que ele reflete é a região invisível do exterior do quadro, onde estão os modelos-soberanos e o espectador. Assim, estas duas formas de invisibilidade são reconduzidas uma à outra, mas também restituídas ao polo “mais altamente representado”, o espelho, cuja visibilidade incide “ao mesmo tempo sobre o espaço representado no quadro e sua natureza de representação” (Foucault, 2007, pp. 10-11).

O espelho seria o verso (ou a face dianteira) da grande tela representada ao reverso, ao mostrar o que ela não mostra, sendo também um lugar-comum entre o quadro e o que lhe é exterior. Além de refletir o que é olhado, mas não visível, tornando-o visível embora



indiferente aos olhares, o espelho se põe paralelo a uma porta que também ocupa o fundo do quadro e, como ele, marca um retângulo claro em meio à penumbra, onde se destaca a silhueta de um homem. Seus pés estão pousados sobre dois degraus diferentes, como se entrasse ou saísse, no que Foucault vê um correspondente do espelho, desta oscilação entre interior e exterior, com a diferença de que ele está ali “em carne e osso”. O conjunto destes elementos nos oferece então “todo o ciclo da representação: o olhar, a palheta e o pincel, a tela inocente de signos [...], os quadros, os reflexos, o homem real [...]; depois, a representação se dilui: só se veem as molduras e essa luz que, do exterior, banha os quadros” (Foucault, 2007, p. 14).

O filósofo completa a análise com observações precisas acerca da composição da imagem (disposição dos corpos e olhares, linhas e perspectivas que conduzem o espectador e definem os pontos e temas centrais da obra). Vê-se que ele não ignora as técnicas de composição da época e os efeitos que visavam, que costumam ser o foco de interesse dos críticos e historiadores das artes, mas os utiliza para reconduzir a análise a uma interrogação mais profunda, que extrapola não apenas as decisões conscientes e inconscientes do pintor, mas o próprio universo da imagem. Trata-se de pensar como e porque, em dado momento histórico, tal quadro *se tornou possível*, não a partir de uma continuidade que explique os progressos na história da arte, a partir do contexto social, político e cultural de cada época, mas através das relações entre as imagens e os discursos, o visível e o dizível, sem considerá-los independentes entre si, mas tampouco sem pensar sua relação de forma simplista ou binária, sendo um deles determinante e outro determinado.

A pergunta central em *Las meninas* diz respeito então a este jogo em que visibilidade e invisibilidade radicais coexistem e se alternam,

a partir de posições de sujeitos que são também móveis. Além de saber “o que há, enfim, nesse lugar inacessível, porquanto exterior ao quadro, mas prescrito por todas as linhas de sua composição”, há o desdobramento da questão no reflexo do espelho, que mostra aquele que o contempla: “o quadro como um todo olha a cena para a qual ele é, por sua vez, uma cena” (Foucault, 2007, p. 14). Por fim, Foucault lança mão da informação histórica de que as silhuetas no espelho seriam o rei e a rainha da Espanha, mas para tomar a posição da realeza como metáfora, ou como outro indício a ser interrogado. Os soberanos são

a mais pálida, a mais irreal, a mais comprometida de todas as imagens; [...] as mais desprezadas, pois ninguém presta atenção a esse reflexo [...]; na medida em que são visíveis, são a forma mais frágil e mais distante de toda realidade. Inversamente, na medida em que, residindo no exterior do quadro, se retiraram para uma invisibilidade essencial, ordenam em torno delas toda a representação; é diante delas que as coisas estão, para elas se voltam. (Foucault, 2007, p. 17)

Este centro externo, o verdadeiro centro da tela, é soberano não só na “particularidade histórica” de ser ocupado por reis, mas por superpor as “três funções ‘olhantes’”: do modelo, do espectador e do pintor real (Velásquez e o que ele “via” ao pintar). Este ponto tríplice é projetado no interior do quadro. O espelho atrai para seu interior o que lhe é estranho – os reis, objeto da representação. O pintor real e o espectador, que também não poderiam figurar ali, tiveram seus correspondentes no pintor representado e no visitante ao fundo (que capta a cena ao revés), em um esforço para inserir dentro da

representação tudo o que parecia ficar de fora dela. “É que, nesse quadro talvez, como em toda representação de que ele é, por assim dizer, a essência manifestada, *a invisibilidade profunda do que se vê é solidária com a invisibilidade daquele que vê* – malgrado os espelhos, os reflexos, as imitações” (Foucault, 2007, p. 20). Mesmo em uma representação que tenta representar a si mesma por completo, não é possível que ela “ofereça alguma vez, em plena luz, o mestre que representa e o soberano representado” (Foucault, 2007, p. 20).

Por todas as partes um vazio essencial é imperiosamente indicado: o desaparecimento necessário daquilo que a funda – daquele a quem ela se assemelha e daquele a cujos olhos ela não passa de semelhança. Esse sujeito mesmo – que é o mesmo – foi elidido. E livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação. (Foucault, 2007, pp. 20-21)

O lugar do rei é o vazio essencial onde reside tudo o que funda a representação – seu objeto, seu destinatário e seu autor, posições que apontam para o sujeito do conhecimento. Onde críticos e historiadores viam formas de dar visibilidade ou destaque às personagens<sup>104</sup>, Foucault viu jogos de olhares, reflexos e duplicações que, antes de tudo, ocultam e escondem, ou melhor, *evidenciam uma invisibilidade* fundamental. Há algo que se mostra precisamente pela

---

<sup>104</sup> Para Wolf, além de “o pintor se colocar em cena de modo tão demonstrativo para glorificar a sua atividade” (cf. nota 104), representar os soberanos através do espelho seria uma forma de elevar e destacar sua imagem: “O espelho como atributo convencional da prudência indicaria a moderação do casal real e designaria o conjunto do quadro como o mais elevado ensinamento da virtude [...] a aparição real aureolada de luz no espelho significaria o mais elevado grau, por assim dizer, divinizado, da realeza” (Wolf, 2006, p. 87).

insistência de sua ausência. Não é à toa que PC se inicia com a descrição intrínseca deste *monumento*: ela lança as bases para sua tese de que nem sempre o homem foi figura central do saber. Em um período no qual buscávamos as origens do racionalismo moderno, com Bacon e Descartes, bem como os primeiros passos, tateantes, das ciências que tomaram o homem como objeto, ocorre que este não existia para o saber, ou, se existia, era como no quadro de Velásquez: como fundamento invisível, elidido pela centralidade da representação.

## 3.2. *A epistémê* do Renascimento: vestígio da união entre as palavras e as coisas

O segundo capítulo de PC nos oferece o melhor exemplo da utilização de fontes não-canônicas na construção de sua história heterodoxa das ideias. Para caracterizar a *epistémê* do Renascimento, Foucault lança mão de autores e ideias ligadas a saberes que não vieram a receber *status* científico em nosso conhecimento ocidental. Pierre Grégoire, Giovanni Battista della Porta, Ulisse Aldrovandi, Tommaso Campanella, Philippus Aureolus von Hohenheim (conhecido como Paracelso), Oswald Croll (no latim, *Crollius*), Girolamo Cardano, todos estes, embora reconhecidos também por estudos em domínios de saber que vieram, em termos foucaultianos,

a se epistemologizar ou a se cientificizar – tais como anatomia, medicina, farmácia, biologia, botânica, ótica, física, química, matemática, meteorologia, direito e gramática, além da filosofia – são também nomes ligados a saberes ou práticas como alquimia, magia, ocultismo, religião natural, astrologia e demonologia. Ocorre que Foucault identifica uma relação intrínseca entre saberes científicos e não-científicos, sendo tal relação aquilo mesmo que define esta *epistémê*, o que o diferencia da abordagem tradicional da história das ideias que vê nestes autores precursores de futuras ciências, as quais teriam se desenvolvido e se “purificado”, livrando-se aos poucos dos resquícios de pensamento mágico até atingirem um caráter objetivo e racional. Neste sentido, a forma como Foucault descreve a *epistémê* do Renascimento consiste na primeira grande heterotopia de PC.

Segundo Sabot, tal análise fornece os primeiros elementos da arqueologia do saber ocidental e “contribui ao mesmo tempo para combater a ideia amplamente aceita segundo a qual o saber do período seria pré, ou mesmo não científico”, além de “traçar a borda exterior da idade clássica” (Sabot, 2006, p. 36), por sua incompatibilidade com o ordenamento dos objetos do saber no espaço das representações. Como afirma Domingues, “a eleição do ponto de arranque e a própria periodização dos estudos, o século XVI, deixando de lado os dois séculos anteriores onde tudo começa e chega ao apogeu, é estipulado de um modo arbitrário e idiossincrático” (Domingues, 2018, p. 97), já que o autor não justifica tais escolhas, sendo possível inferir, com Sabot, que a análise desta *epistémê*, relativamente breve, serve de contraponto à análise da *epistémê* clássica, que ocupa boa parte da obra e sustentará a tese da inexistência do homem antes da modernidade.

Após a análise de *Las meninas*, o capítulo dois se inicia com uma definição explícita da *epistémê* renascentista e sem obra artística que lhe sirva de *monumento*<sup>105</sup>: “Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental” (Foucault, 2007, p. 23). É possível que, sendo tal *epistémê* caracterizada pela integração de saberes de diferentes naturezas, Foucault não julgou necessário evidenciar o entrecruzamento entre dizível e visível, afinal, a própria delimitação destes domínios não tinha sentido para a época.

a semelhança [...] conduziu a exegese e a interpretação dos textos [...] organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação

---

<sup>105</sup> Domingues, em obra dedicada a um balanço crítico de PC e à recondução da arqueologia à epistemologia das ciências humanas, distancia-se de uma leitura imanente, como a de Sabot e a que nos propomos a fazer aqui, e se dedica a suprir possíveis lacunas pela incorporação de outras fontes e a contraposição de teses e escolhas foucaultianas a partir do que é tido como *mainstream* da área. Uma interessante proposta do autor é pensar uma obra artística “capaz de nos instalar no interior da *epistémê* renascentista”, sugerindo a famosa *Gioconda* de Leonardo Da Vinci, também ela um ícone da pintura mundial, que evidenciaria a relação de semelhança do homem com o mundo e o espelhamento do macrocosmo pelo microcosmo. Segundo Da Vinci, “o homem é chamado pelos antigos um mundo menor, designação justa, pois que é composto de terra, de água, de ar e de fogo, como o corpo terrestre e parece-se, portanto, com ele. Se o homem possui os ossos para servirem de armadura [...], o mundo tem as rochas que sustentam a terra; se o homem contém em si um lago de sangue [...], o corpo da terra tem o mar oceânico”, e daí se seguem outras analogias, que evidenciam, além da semelhança, certa centralidade do homem para o saber do período, mas não enquanto sujeito epistemológico, como observam Domingues e próprio Foucault (Domingues, 2018, pp. 118-119).

– fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar. (Foucault, 2007, p. 23)

Afirmar que a semelhança definia a experiência da ordem neste período significa dizer que as coisas eram ordenadas pelo saber a partir dela. Foucault sistematiza suas quatro figuras principais a partir destes autores heterodoxos, oferecendo-nos um exemplo das regularidades encontradas entre os enunciados de uma época: *conveniência, emulação, analogia e simpatia*. A *conveniência* é a forma da semelhança ligada ao espaço: indica a proximidade de coisas que têm parentesco ou que se tocam e comunicam suas propriedades, como corpo e alma, planta e animal, terra e mar, o homem com seu meio. Todas as coisas se ligam em uma imensa cadeia, “uma corda estendida desde a primeira causa até as coisas baixas e ínfimas, por uma ligação recíproca e contínua”, diz Porta em sua *Magia Natural* (Porta, *apud* Foucault, 2007, p. 26). A *emulação* é uma similitude que atua à distância e faz com que coisas desconectadas se assemelhem, unindo igualmente o mundo, não mais em cadeia, mas em “círculos concêntricos, refletidos e rivais” (Foucault, 2007, p. 29). Para Aldrovandi, “as coisas podem se imitar de uma extremidade à outra do universo sem encadeamento nem proximidade” (Foucault, 2007, pp. 26-27): o rosto humano é o emulo do céu, seu intelecto reflete a sabedoria de Deus. “Assim como cada erva ou planta é uma estrela terrestre olhando o céu, assim também cada estrela é uma planta celeste em forma espiritual”, diz Crollius (Foucault, 2007, pp. 27-28).

A analogia superpõe *convenientia* e *aemulatio*, fala tanto de semelhanças que atravessam o espaço quanto de liames e

proximidades, mas trata da semelhança de relações, não mais de propriedades, de modo que suas similitudes são menos explícitas. “A relação dos astros com o céu onde cintilam reencontra-se igualmente: na da erva com a terra, dos seres vivos com o globo onde habitam, dos minerais e dos diamantes com as rochas onde se enterram, dos órgãos dos sentidos com o rosto que animam” (Foucault, 2007, pp. 27-28). Aqui Foucault cita Andrea Cesalpino, autor do século XVI que, diferente da maioria dos outros, não está ligado a saberes ou práticas heterodoxas. Com formação em medicina e filosofia, ele fez um vasto trabalho de descrição e sistematização de espécies de plantas, tendo ainda estudado anatomia e fisiologia da circulação sanguínea humana. Historiadores consideram sua obra *De plantis libri XVI* (1583), citada por Foucault, como o primeiro livro de botânica, e afirmam sua influência sobre autores como Lineu, que estará no centro da *epistémê* clássica de Foucault. Ao recorrer a um autor confortavelmente incluído no cânone da história das ideias, o arqueólogo visa apenas demonstrar que seus estudos, reconhecidos como baseados em princípios racionais e científicos, não contradizem a lógica da semelhança que então ordenava o pensamento.

A velha analogia da planta com o animal (o vegetal é um animal que se sustenta com a cabeça para baixo, a boca – ou as raízes – entranhada na terra), Césalpin não a critica nem a põe de parte; reforça-a, ao contrário, multiplica-a por ela própria, quando descobre que a planta é um animal de pé [...]: relação inversa mas não contraditória com a analogia primeira. (Foucault, 2007, pp. 29-30)

Ao posicionar Cesalpino na *epistémê* renascentista, Foucault desestrutura a ideia de que ele seja precursor de Lineu, cujo



pensamento irá operar em uma lógica inteiramente distinta da semelhança, bem como a própria separação entre pensamento científico e não-científico para a época. O mesmo é feito com Pierre Belon, francês que estudou botânica e se dedicou a estudos descritivos e classificatórios de plantas e animais, sendo também um autor não-heterodoxo, não ligado a qualquer “pensamento mágico”. Considera-se que Belon marca o início da embriologia moderna e da anatomia comparada, destacando-se pela análise de semelhanças entre sistemas esqueléticos de humanos e aves. Segundo Foucault, ao comparar a asa com a mão, suas extremidades com os dedos e as pernas dos pássaros com nossos calcanhares, Belon não estava a lançar bases racionais da futura anatomia comparada, pois tal descrição “só procede da positividade que, em sua época, a tornou possível”.

Ela não é mais racional nem mais científica que certa observação de Aldrovandi, quando ele compara as partes inferiores do homem aos lugares infectos do mundo, ao Inferno, às suas trevas, aos condenados que são como excrementos do Universo; ela pertence à mesma cosmografia analógica que a comparação, clássica na época [...] entre a apoplexia e a tempestade. (Foucault, 2007, p. 31)

A analogia, tal como a conveniência e a emulação, também aproxima todas as figuras do mundo, com a diferença de que privilegia o homem como centro desta unidade. “Seu rosto está para seu corpo como a face do céu está para o éter; seu pulso bate-lhe nas veias como os astros circulam segundo suas vias próprias [...]; sua carne é uma gleba, seus ossos, rochedos, suas veias, grandes rios” (Foucault, 2007, p. 30). Como destaca Sabot, Foucault enfatiza que, “se o homem ocupa

neste mundo de semelhanças uma posição central, na interseção do micro e do macrocosmo, ele não possui, porém, existência epistemológica autônoma. O humanismo da Renascença não é, portanto, a longínqua prefiguração das modernas ciências do homem” (Sabot, 2006, p. 37).

A última forma da similitude seria a *simpatia*, que funciona tanto como princípio de movimento espacial quanto de mudança qualitativa. Seu poder de criar semelhança é ainda maior, pois “ela não se contenta em brotar de um único contato e em percorrer os espaços; suscita o movimento das coisas e provoca a aproximação das mais distantes” (Foucault, 2007, p. 32). Atrai o que é pesado para o solo, o que é leve para o éter, as raízes para a água, e, além disso, provoca o movimento interior da mudança de qualidades: faz as chamas do fogo, que é quente e leve, perderem a secura que o aparentava à terra, adquirindo umidade e tornando-se ar. A simpatia “tem o perigoso poder de assimilar, de tornar as coisas idênticas umas às outras [...] se seu poder não fosse contrabalançado, o mundo se reduziria a uma massa homogênea” (Foucault, 2007, pp. 32-33). Mas há a antipatia, figura gêmea que impede a assimilação, fazendo cada espécie se manter o que é. Aqui Foucault cita Girolamo Cardano, italiano graduado em medicina que se destacou por estudos na área de física e matemática, considerado um dos pilares da história da álgebra, mas que também se interessou por magia e astrologia, sendo a obra citada por Foucault, *De subtilitate rerum*, uma das mais heterodoxas do autor: “uma coleção de experimentos físicos e invenções, intercaladas com anedotas”, segundo a Enciclopédia Britânica<sup>106</sup>. Para Cardano, “é assaz conhecido que as plantas têm ódio entre si... a oliveira e a videira

---

<sup>106</sup> Cf. <https://www.britannica.com/biography/Girolamo-Cardano>

odeiam a couve; o pepino foge da oliveira”, assim como o fogo tem antipatia da água (Foucault, 2007, pp. 33-34). Esse espaço da simpatia e da antipatia não cessa de aproximar e distanciar as coisas, deixando que o mundo permaneça como é, ou seja, que as próprias semelhanças não se assemelhem a ponto de desaparecerem.

Foucault passa então à discussão central das condições de possibilidade: como é possível conhecer as semelhanças? Para o saber renascentista, Deus criou as coisas para o benefício do homem e não as deixaria inatingíveis a ele. Ainda que escondidas, carregam sinais exteriores e visíveis que permitem descobri-las. “Para saber que o acônito cura nossas doenças de olhos ou que a noz esmagada com o álcool sana as dores de cabeça, é preciso uma marca que no-la advirta. [...] É preciso que as similitudes submersas estejam assinaladas na superfície das coisas” (Foucault, 2007, p. 35). A marca da semelhança é a *assinalação* ou *assinatura*, de modo que a possibilidade de conhecê-la reside na natureza dos signos, eles próprios semelhantes ao que indicam. As sementes do acônito são globos escuros em películas brancas, como pálpebras. A marca da *simpatia* é a *analogia* olho-semente: uma figura da semelhança assinala a outra.

O signo da simpatia reside na analogia, o da analogia na emulação, o da emulação na conveniência, que, por sua vez, para ser reconhecida, requer a marca da simpatia [...]. Forma assinalante e forma assinalada são semelhanças, mas paralelas. E é por isso que, no saber do século XVI, a semelhança é o que há de mais universal; ao mesmo tempo aquilo que há de mais visível, mas que se deve [...] descobrir por ser o mais escondido. (Foucault, 2007, p. 40)

Por este caráter simultaneamente oculto e visível dos signos, o saber renascentista se apresenta sob a forma da semiologia e da hermenêutica, conjuntos de conhecimentos e técnicas que permitem, a primeira, conhecer os signos em si (o que os institui, suas leis de funcionamento), a segunda, fazê-los falar e descobrir seu sentido. “Buscar o sentido é trazer à luz o que se assemelha. Buscar a lei dos signos é descobrir as coisas que são semelhantes. A gramática dos seres é sua exegese. E a linguagem que eles falam não narra outra coisa senão a sintaxe que os liga” (Foucault, 2007, p. 40). Mas conhecimento e natureza não coincidem totalmente. Se cada semelhança fosse signo de si própria, toda verdade seria imediatamente aparente. “Há um ‘vão’ entre as similitudes que formam grafismo e as que formam discurso, o saber e seu labor infinito recebem aí o espaço que lhes é próprio: terão que sulcar essa distância” (Foucault, 2007, p. 41).

Uma consequência desta configuração epistemológica é “o caráter ao mesmo tempo pletórico e absolutamente pobre desse saber” (Foucault, 2007, p. 41). Pletórico ao proceder por adição, com as similitudes acumulando-se e confirmando-se umas às outras. Daí também sua limitação: sendo a semelhança o nexos entre o signo e o que ele indica, tal saber está sempre “condenado a só conhecer sempre a mesma coisa” (Foucault, 2007, p. 42). Foucault tira daí outra consequência importante para o caráter heterotópico de sua história das ideias. A categoria do microcosmo e a famosa doutrina de seu espelhamento do macrocosmo, considerada central para o Renascimento, é tida pelo autor de PC como “efeito de superfície”. Embora tenha papel relevante, aparece com funções específicas que derivam da característica mais fundamental da *epistémê* de se definir

pela semelhança<sup>107</sup>. Trata-se de uma operação típica e recorrente em PC: a demonstração de que teses amplamente aceitas pela história das ideias não passam seja de equívocos, seja de efeitos secundários de acontecimentos mais fundamentais, os quais apenas uma análise arqueológica do saber pode evidenciar ao perguntar pelas condições de possibilidade.

Outra consequência central diz respeito à necessária união da magia e da erudição, isto é, a herança cultural dada pela autoridade de textos antigos, somada ao conhecimento secreto dos magos em seus laboratórios escondidos. Foucault afirma ser bastante aceita a ideia de que o saber renascentista seria uma “mistura instável” destas duas com o que veio a ser reconhecido como racionalidade científica, o que nos leva a pensar a ciência da época como tendo uma estrutura frágil, na qual convivem “a fidelidade aos antigos, o gosto pelo maravilhoso e uma atenção já despertada para essa soberana racionalidade na qual nos reconhecemos” (Foucault, 2007, p. 44). Mas este saber não possui uma insuficiência de estrutura, já que se evidenciou o “quão meticulosas são as configurações que definem seu espaço” (Foucault, 2007, p. 44). Se o mundo é coberto de signos deixados por Deus como

---

<sup>107</sup> A relação micro-macrocosmo funciona, de um lado, como garantia deste saber, *categoria de pensamento* que organiza o jogo das semelhanças no âmbito cognitivo, e assim “garante à investigação que cada coisa encontrará, numa escala maior, seu espelho e sua segurança macroscópica”. De outro, como *configuração geral* da própria natureza, solucionando o problema da plethora do saber: “coloca limites reais e tangíveis ao inacessível curso das similitudes”, ao indicar que existe um grande mundo que marca o limite das coisas criadas e uma criatura (o homem) que reproduz esta grande ordem em dimensões restritas, de modo que o jogo das semelhanças se dá dentro desta distância imensa, mas não infinita. “Não foi porque se acreditava em tais relações que se passou a buscar todas as analogias do mundo. Mas [...] era preciso ajustar a infinita riqueza de uma semelhança, introduzida como terceiro entre os sinais e seus sentidos, e a monotonia imposta pela mesma repartição da semelhança ao significante e ao que ele significava” (Foucault, 2007, pp. 43-44).

marcas a decifrar, é perfeitamente lógico que conhecer seja sinônimo de interpretar e que a adivinhação (no latim, *divinatio*) não seja uma forma concorrente do conhecimento, mas parte imanente dele. Como explica Gutting, prever o futuro a partir de sinais presentes é apenas uma instância da *interpretação das assinaturas*, isto é, a inferência que vai do signo à relação de semelhança que ele designa, sendo isto precisamente o que significa conhecer para o período<sup>108</sup>. Da mesma forma, as palavras deixadas nas Escrituras e textos pelos sábios da Antiguidade (a *eruditio*) são também signos a decifrar, tendo profunda relação de semelhança com as coisas.

A relação com os textos é da mesma natureza que a relação com as coisas; [...] A herança da Antiguidade é como a própria natureza, um vasto espaço a interpretar; aqui e lá é preciso arrolar signos e pouco a pouco fazê-los falar. Em outras palavras, *Divinatio* e *Eruditio* são uma mesma hermenêutica. [...] uma vai da marca muda à própria coisa (e faz falar a natureza); a outra vai do grafismo imóvel à clara palavra (restitui vida às linguagens adormecidas). [...] a natureza e o verbo podem se entrecruzar ao infinito. (Foucault, 2007, pp. 46-47)

A linguagem na *epistémê* do Renascimento não é arbitrária, mas um sistema de signos específico que faz parte do complexo sistema de semelhanças interligadas do mundo<sup>109</sup>. Ela é “coisa da natureza”, ao

---

<sup>108</sup> Cf. Gutting, 1989, p. 143.

<sup>109</sup> Daí, segundo Foucault, o fato de o projeto enciclopédico possuir, neste período, característica bem diferente daquela que assumiria a partir do século XVII, qual seja, o de uma ordem arbitrária, porém eficaz: aqui não se trata de “refletir o que se sabe no elemento neutro da linguagem, [...] mas reconstituir, pelo encadeamento das palavras e por sua disposição no espaço, a ordem mesma do mundo” (Foucault, 2007, p. 52).

lado das plantas e animais, e seus elementos possuem, como eles, “suas leis de afinidade, suas analogias obrigatórias” (Foucault, 2007, p. 48). A etimologia não busca o sentido originário, mas as propriedades intrínsecas das letras, sílabas e palavras, sendo a sintaxe a conveniência de tais propriedades. O fato de a linguagem carregar um sentido ou conteúdo representativo – que será central nos séculos XVII e XVIII – é aqui irrelevante. Gramática e ciência da natureza, áreas díspares, repousam em uma mesma ordem ou disposição epistemológica, em um “entrelaçamento da linguagem com as coisas num *espaço* comum”<sup>110</sup> (Foucault, 2007, p. 52).

Sendo o mundo uma espécie de “escrita das coisas”, observa-se neste período uma primazia da escrita (sobre a fala) que leva a uma “não-distinção entre o que se vê e o que se lê, entre observado e relatado”, ou ainda entre dizível e visível (Foucault, 2007, p. 54). Isto leva à repetição do comentário, já que, sob um discurso existente, há sempre um discurso primeiro, mais fundamental, a ser restituído pela hermenêutica. Assim se explica um curioso estudo como o de Aldrovandi acerca da serpente, no qual autores posteriores, como Buffon, viram uma mistura de descrições exatas com fábulas sem crítica. De fato, a diversidade das rubricas de um capítulo da obra nos provoca perplexidade semelhante à da enciclopédia de Borges, ao incluir desde os diferentes sentidos da palavra *serpente*, passando pela descrição, anatomia e usos na medicina, até “antipatia, simpatia, [...] prodígios e presságios, monstros, mitologia, deuses aos quais é consagrada, alegorias e mistérios, hieróglifos, emblemas e símbolos, adágios, moedas, milagres, enigmas, [...] sonhos, simulacros e estátuas” (Foucault, 2007, p. 54).

---

<sup>110</sup> Grifos meus para destacar o vocabulário espacial, o que farei repetidamente neste capítulo.

Buffon, naturalista francês reconhecido por seu sistemático trabalho em história natural, bem como nas ciências físicas e matemáticas, é um autor central para a descrição da história natural na *epistémê* clássica. Ele teria dito que “em toda essa miscelânea de escrita” que é a *Historia serpentum* de Aldrovandi haveria uma porção muito pequena de história natural: “tudo isso não é descrição, mas lenda”, ao que Foucault, jogando com as duas acepções do vocábulo francês (*légende*), responde que “para Aldrovandi e seus contemporâneos, tudo isso é *legenda* – coisas para ler” (Foucault, 2007, pp. 54-55). O objetivo é questionar a ideia de que os estudos de Buffon sejam mais racionais ou científicos, já que a forma de conhecer de Aldrovandi era, como vimos, perfeitamente racional segundo o que significava conhecer à época. Sendo a natureza “um tecido ininterrupto de palavras e de marcas”, a história de um animal demandava o ofício de naturalista e o de compilador, recolhendo “tudo o que foi *visto e ouvido*, tudo o que foi *contado* pela natureza ou pelos homens”: “Aldrovandi não era mais crédulo que ele [Buffon] nem menos empenhado na fidelidade do olhar ou na racionalidade das coisas. Simplesmente o seu olhar não estava ligado às coisas pelo mesmo sistema” (Foucault, 2007, p. 55).

Vemos Foucault contestar toda tese que identifique nestes autores renascentistas, sejam eles heterodoxos ou canônicos, a produção de um conhecimento que seria, de um lado, primitivamente racional e científico, e, de outro, ingenuamente irracional e mágico. O filósofo desloca sistematicamente as abordagens tradicionais a partir da tese de que há um espaço da ordem inerente ao saber cuja existência nos impede de pensar a história das ideias de forma evolucionista. Nem pensamento mágico nem primórdios da soberana razão: apenas um espaço da ordem distinto dos que vieram a se



constituir posteriormente. Ao resumir as conquistas da arqueologia em relação às análises do Renascimento, Domingues afirma que

o principal feito consistiu em juntar coisas consideradas díspares e deixadas à parte pelos historiadores: magia / erudição / ciência, ao focalizar os pontos de aglutinação ou de contato, e tomar pelo contrapé, ao introduzir os *splits* e os pontos de difração, um sem número de “certezas” e lugares comuns disseminadas pela tradição e a história das ideias: p. ex., [1] o par macro / microcosmo, [...] que Foucault mostra não passar de efeito de superfície de algo mais profundo ligado às disposições da *epistémê*, [2] a centralidade da tradição humanista, que Foucault descentra ao descentrar o homem, passando a ser o centro da *epistémê* a linguagem, [...] e terminando o *Anthropos* ou o *Homo* fora da *epistémê*, vale dizer, não o homem como categoria metafísica ou moral, mas como categoria epistemológica. (Domingues, 2018, p. 111)

Ao concluir as análises sobre o Renascimento, Foucault retoma a discussão sobre o estatuto ou “o ser da linguagem” afirmando que, se neste período o problema era como reconhecer que um signo designava aquilo que significava (como ter certeza de qual semelhança uma certa marca seria sinal), a partir do século XVII surge um problema novo: o de como um signo pode estar ligado ao que significa. A semelhança que garantia tal liame se desvanece e o problema é colocado sob a égide de um novo primado: da representação. Mais à frente, na *epistémê* moderna, o mesmo problema será abordado a partir da análise do sentido e da significação. Estaríamos diante de um grande acontecimento da história ocidental: o fim da profunda interdependência entre

linguagem e mundo. “As coisas e as palavras vão separar-se”, o que constitui uma “imensa reorganização da cultura de que a idade clássica foi a primeira etapa, a mais importante talvez, posto ser ela a responsável pela nova disposição na qual estamos ainda presos” (Foucault, 2007, p. 59). Daí a relevância que sua descrição assume no livro, ocupando os quatro capítulos seguintes, além de um quinto para narrar sua transição para a *epistémê* moderna, na qual Foucault se considera ainda inserido.

Por fim, Foucault anuncia uma tese central: após a separação que se deu neste momento entre as palavras e as coisas, o “ser enigmático e primitivo” do signo desaparecerá de nosso saber de uma vez por todas, já que a linguagem não terá mais existência própria, sendo doravante submetida, seja à representação, na *epistémê* clássica, seja à significação, na *epistémê* moderna. Há, porém, uma manifestação que retomará, na modernidade, esse “ser” perdido: a literatura. Citando Hölderlin, Mallarmé e Artaud, o filósofo afirma que, ao recusar a função representativa ou significante da linguagem, ela funciona como um “contradiscurso”, podendo assim “existir em sua autonomia”. Quando se busca analisar esta produção literária a partir de uma análise do significado (“o que ela quer dizer, suas ‘ideias’”) ou do significante (com base na linguística ou na psicanálise), o que se faz é analisá-la a partir de uma perspectiva moderna (e, poder-se-ia dizer, pós-moderna) da linguagem, ou seja, “buscam-na *fora do lugar* onde, para nossa cultura, ela jamais cessou, desde há um século e meio, de nascer e de se imprimir”<sup>111</sup> (Foucault, 2007, p. 61). Mas se a literatura “repõe à luz a linguagem no seu ser”, ela não se posiciona novamente no espaço epistemológico do Renascimento, pois agora não é mais

---

<sup>111</sup> Grifos meus, destacando o vocabulário espacial.

controlada pelo texto primeiro, a Palavra de Deus. Livre de qualquer fundamento ou limite, ela “doravante vai crescer sem começo, sem termo e sem promessa” (Foucault, 2007, p. 61).

Esta tese sobre o “ser da linguagem”, mais desenvolvida adiante, parece-nos um dos achados arqueológicos essenciais de PC, ao evidenciar as mudanças em um dado fenômeno da realidade (o estatuto da linguagem) de uma época para outra, identificando semelhanças sem deixar de precisar diferenças. Além de justificar o título da obra, ela parece contrariar a crítica de que as *epistémês* seriam blocos inertes e homogêneos do saber, cujas rupturas abruptas impediriam qualquer continuidade e, portanto, a inteligibilidade das novas formas assumidas por uma época após a transição da época anterior. Ao contrário, mostra-se que, na *epistémê* moderna, coexistem no âmbito da linguagem manifestações diversas que ecoam os estatutos que ela recebeu nos períodos anteriores. O fato de que, em um momento anterior de nossa história, as palavras e as coisas tenham estado unidas é fundamental para se compreender uma manifestação contemporânea na qual esta união primitiva se manifesta de um novo modo (a literatura). O evento arqueológico que foi o fim de tal união é também essencial para se compreender como e porque este novo modo se constituiu, em manifestações da linguagem que surgiram da separação entre as palavras e as coisas.

Outro ponto a ser notado é que analisar a literatura a partir do significante, tal como se faz na linguística ou na psicanálise – as quais se encontram, como veremos, no limiar da *epistémê* moderna, indicando a abertura para um estatuto da linguagem que não é mais o do primado da significação – também não seria suficiente. As contra-ciências estruturalistas, celebradas ao final de PC como tendo a potência de abrir uma nova *epistémê*, embora retomem, a seu modo, o

“ser da linguagem”, não o fazem da mesma forma que a literatura, sendo a experiência da união entre as palavras e as coisas ainda o *lugar* central a partir do qual esta deve ser pensada. Foucault não apenas desestrutura ideias canônicas em relação ao caráter primitivamente racional do saber do Renascimento, mas demonstra que nele residem as bases para a compreensão de certas experiências contemporâneas que guardam potencial emancipatório para o saber moderno. A literatura traz a possibilidade de a linguagem ter novamente autonomia e não estar apenas submetida à função de discurso significativo que a dominou por alguns séculos. Por isso, ela “compensa (e não confirma) o funcionamento significativo da linguagem. [...] Eis por que, cada vez mais, a literatura aparece como o que deve ser pensado” (Foucault, 2007, pp. 60-61). Ao deslocar o estatuto hegemônico da linguagem na modernidade, ela possui uma força de transformação, sendo uma das *feridas* existentes desde o século XIX que demonstram que nenhuma ordem epistemológica é inteiramente sólida e inabalável. Antes das contra-ciências estruturalistas, ela já estava lá, como heterotopia, existindo silenciosamente às margens do saber.

### 3.3. Dom Quixote: vestígio de uma ruptura

*Dom Quixote de La Mancha*, obra do espanhol Miguel de Cervantes Saavedra, cuja publicação data de 1605 e 1615<sup>112</sup>, é um clássico da literatura ocidental, estando entre os livros mais lidos no mundo. A obra é vista por diversos autores como o primeiro romance moderno, marco inaugural desta forma literária que, de fato, se consolida e aparece em sua plenitude no século XVIII. Foucault, entretanto, não analisa *Dom Quixote* a partir de sua inserção na história da literatura, mas como *monumento* que, interrogado junto a outros vestígios da mesma época, nos diz de um momento de transição – ou, antes, um espaço de limiar – entre duas configurações epistemológicas distintas. “As aventuras de Dom Quixote *traçam o limite*: nelas terminam os jogos antigos da semelhança e dos signos; nelas já se travam novas relações” (Foucault, 2007, p. 63, grifos meus). De partida, o filósofo desestabiliza interpretações frequentes ao dizer que “Dom Quixote não é o homem da extravagância, mas antes o peregrino meticuloso que se detém diante de todas as marcas da similitude. Ele é o herói do Mesmo” (Foucault, 2007, p. 63). O personagem não é louco, não age na ausência de racionalidade, mas sim guiado pela lógica precisa e coerente que guiou por muito tempo o saber: a da semelhança. Ele busca ainda a similitude entre signos legíveis e seres visíveis, entre as palavras dos livros de cavalaria e as coisas do mundo, mas só precisa buscá-la porque ela não é mais evidente. Trata-se de uma interpretação peculiar que põe em primeiro plano a dimensão discursiva: ao buscar reviver as façanhas dos heróis das epopeias, Quixote tenta fazer com que suas ações no mundo se assemelhem aos textos e assim mostrar que estes dizem a verdade, “que são realmente a linguagem do mundo” e “conforme às próprias

---

<sup>112</sup> A primeira parte da obra foi publicada em 1605 e a segunda em 1615.

coisas” – ele “deve preencher com realidade os signos sem conteúdo da narrativa”, bem como “transformar a realidade em signo” (Foucault, 2007, pp. 64-65).

Novo deslocamento em relação a leituras correntes da obra, segundo as quais a grande força e aceitação das narrativas épicas da cavalaria teriam levado o fidalgo a enlouquecer pelo desejo de viver aquelas experiências, de forma que Cervantes tentaria reduzir tal força ao explicitar seu caráter ficcional e absurdo. Para Foucault, a separação entre as palavras e as coisas deixou as primeiras “sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las”, havendo, ao contrário, certa impotência da linguagem em relação a seu poder anterior de referenciar o mundo (Foucault, 2007, p. 65). Ao invés de sua ação derivar deste poder, Dom Quixote tentava recuperá-lo.

Não temos a intenção de discutir esta obra e as inúmeras interpretações das quais foi objeto, e sim buscar a especificidade da análise de Foucault, condizente com os princípios arqueológicos de não tomar o discurso como vestígio de algo outro, mas analisá-lo em sua existência e materialidade próprias. O filósofo não utiliza a obra de Cervantes para compreender transformações sociais, econômicas ou políticas, nem para pensar o sujeito e os processos de subjetivação em seu desenvolvimento histórico, mas volta-se para um problema essencialmente epistemológico, ligado ao uso e à concepção da linguagem<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> Aludimos aqui às leituras que Hegel e Lukács fazem de *Dom Quixote*, ambos considerando a obra pioneira do romance moderno. O primeiro, em seus *Cursos de estética*, a analisa a partir de sua teoria sobre o processo histórico de evolução da consciência, do qual uma etapa é seu reconhecimento enquanto indivíduo. O personagem expressaria contradições sociais e subjetivas da transição para a modernidade, sendo exemplar do início da retração da interioridade em si mesma, já que há uma discrepância entre a realidade exterior e seu interior subjetivo, que não

A despeito da perda do poder da linguagem em referenciar o mundo, Foucault afirma que esta não se torna “completamente impotente. Doravante, detém novos poderes e que lhe são próprios” (Foucault, 2007, p. 66). Na segunda parte da obra, “o texto de Cervantes se dobra sobre si mesmo [...] e torna-se para si objeto de sua própria narrativa”, quando Dom Quixote encontra personagens que leram a primeira parte do livro e o reconhecem como herói, tornando-se ele próprio “um livro que detém sua verdade” (Foucault, 2007, p. 66). A primeira parte da obra ganha então o papel antes assumido pelos romances de cavalaria. Do mesmo modo que o fidalgo tentava dar realidade ao texto já inerte de tais romances – em uma empreitada vã, já que os outros homens não reconheciam mais a semelhança – ele agora faz o mesmo em relação ao texto que ele próprio se tornou, mas desta vez com certo sucesso, ao ganhar uma forma de realidade, não mais em relação ao mundo, e sim no interior da própria linguagem.

A verdade de Dom Quixote não está na relação das palavras com o mundo, mas nessa tênue e constante relação que as marcas verbais tecem de si para si mesmas. A ficção frustrada das epopeias tornou-se no poder

---

existia na ficção anterior. Lukács, na esteira de Hegel, considera o romance gênero literário exemplar das contradições da sociedade capitalista burguesa, a partir de uma perspectiva materialista. Dom Quixote encarnaria a luta ideológica entre a burguesia e o feudalismo, sendo o protótipo do indivíduo burguês. Também Ian Watt, autor de estudos sobre o surgimento do romance, considera a obra um marco, concedendo a Quixote o lugar de mito de nossa sociedade individualista. Estas análises, como a de Foucault, tomam a obra como exemplar de um momento de transição histórica, porém numa perspectiva continuísta, já que as características do personagem se aguçam nos séculos seguintes, com a consolidação da forma romance e da sociedade capitalista. Foucault foca nas rupturas e vê na obra o vestígio de uma abertura epistemológica, que representa o único momento histórico no qual as aventuras de Dom Quixote poderiam ter lugar. (Cf. Watt, 1996 / Watt, 1962).

representativo da linguagem. As palavras acabam de se fechar na sua natureza de signos. (Foucault, 2007, p. 67)

Haveria, portanto, entre as duas partes do livro, uma “distância histórica entre dois regimes do pensável, dois modos de ser da ordem incompatíveis”, como diz Sabot (Sabot, 2006, p. 38). Por isso, Foucault considera *Dom Quixote* “a primeira das obras modernas”, qualificação um tanto ambígua já que ela inaugura, de fato, a *epistémê* que o autor intitula *clássica* e que antecede a *moderna*<sup>14</sup>. Nesta nova configuração epistemológica que se abre e marca uma “transformação radical da ordem do acontecimento” (Sabot, 2006, p. 38), “a razão cruel das identidades e das diferenças” substitui a similitude e “a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas, para entrar nessa soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser absoluto, tornada literatura” (Foucault, 2007, p. 67). A semelhança se tornará a forma primeira e mais ingênua do conhecimento, ligada às impressões dos sentidos e à imaginação, portanto um “fundo sobre o qual o conhecimento pode estabelecer suas relações”, mas essencialmente distinta da identidade, a qual resulta de um procedimento analítico do espírito pelo qual se descobre, em paralelo à ela, a diferença<sup>15</sup> (Foucault, 2007, p. 94).

---

<sup>14</sup> A afirmação ressoa leituras clássicas das quais falamos acima, que tomam *Dom Quixote* como obra inaugural do romance moderno. Neste sentido, a afirmação de Foucault seria mais uma de suas heterotopias, ao reafirmar uma ideia canônica, porém deslocando seu sentido.

<sup>15</sup> “Hume colocava a relação de identidade entre aquelas, ‘filosóficas’, que supõem a reflexão; já a semelhança pertencia, para ele, às relações naturais, àquelas que constroem nosso espírito segundo uma ‘força calma’ mas inevitável. [...] Na orla exterior do saber, a similitude é [...] esse rudimento de relação que o conhecimento deve recobrir em toda a sua extensão, mas que permanece por sob ele” (Foucault, 2007, pp. 93-94)



O fato de o princípio de ordenamento dos objetos (do mundo e do pensamento) passar a ser o das relações de identidade e diferença faz com que a semelhança entre “numa idade que é, para ela, a da desrazão e da imaginação” (Foucault, 2007, pp. 94-95). Por isso, esta separação entre as palavras e as coisas seria condição de possibilidade de duas novas experiências na cultura ocidental, ou do aparecimento simultâneo de duas personagens: o louco e o poeta. O primeiro, “entendido não como doente, mas como desvio constituído e mantido, como função cultural indispensável” é “o homem das semelhanças selvagens”, aquele que “se alienou na analogia”, “jogador desregrado do Mesmo e do Outro”, diferente por não conhecer a diferença<sup>116</sup> (Foucault, 2007, pp. 94-95).

Na outra *extremidade* do espaço cultural, mas totalmente *próximo* por sua *simetria*, o poeta é aquele que, por sob as diferenças nomeadas e cotidianamente previstas, reencontra os parentescos subterrâneos das coisas [...].

---

<sup>116</sup> Foucault parece dar aqui uma inflexão epistemológica às teses da *História da loucura*, onde afirma querer buscar “o gesto que isolou a loucura da razão” e assim chegar “à ciência que se estabelece, uma vez realizada essa separação”, “encontrar o momento dessa conjuração, antes de ela ter sido definitivamente estabelecida no reino da verdade” (Foucault, 1994a, p. 152). Em HL, a transição do Renascimento para a idade clássica é marcada pela amplificação da experiência crítica da loucura e o progressivo abandono ou silenciamento da experiência trágica, as quais coexistiam até então. Tratando o problema tanto ao nível das práticas discursivas quanto sociais, políticas e econômicas, Foucault correlaciona o Grande Confinamento dos loucos ao pensamento de Descartes, o qual, por meio da dúvida metódica, opera a separação entre razão e desrazão. Em PC, ao afirmar que a separação entre as palavras e as coisas permite o surgimento do louco enquanto aquele que ainda vê no mundo a semelhança, mantém-se a tese de que o marco inicial de nossa experiência atual da loucura reside neste momento de transição do Renascimento para a idade clássica, bem como de sua relação com o pensamento cartesiano, mas volta-se o foco para a dimensão epistemológica.

Sob os signos estabelecidos e apesar deles, ouve um outro discurso, mais profundo, que lembra o tempo em que as palavras cintilavam na semelhança universal das coisas. (Foucault, 2007, pp. 67-68)<sup>117</sup>

O poeta e o louco seriam dois extremos correspondentes de um mesmo espaço heterotópico, que subsistiu como fenda em espaços epistemológicos hegemônicos (clássico e moderno) nos quais as palavras e as coisas não mais se assemelham. O louco aqui, ilustrado por Dom Quixote, não é outra coisa senão alguém que se localiza em um regime do pensável distinto daquele que vigora em dado momento: “às margens de um saber que separa os seres, os signos e as similitudes, e como que para limitar seu poder, o louco garante a função do *homossemantismo*: reúne todos os signos e os preenche com uma semelhança que não cessa de proliferar” (Foucault, 2007, p. 68). O louco fica à *margem* de tal regime, mas assim também pode *limitar seu poder*, precisamente como as heterotopias. Tal marginalização resulta do fato de ele agir segundo outro princípio de ordem, não simplesmente arbitrário, mas resultante de uma experiência anterior da linguagem. Algo semelhante se passa com o poeta: ao usar a linguagem de forma diferente da que predomina em seu tempo, pode novamente encontrar semelhanças entre objetos díspares, como faziam os homens de saber no Renascimento, que se tornaram loucos ou irracionais, e como fazem aqueles que constroem heterotopias.

Na orla exterior da nossa cultura e na proximidade maior de suas divisões essenciais, estão ambos nessa situação de “*limite*” – postura marginal e silhueta profundamente

---

<sup>117</sup> Grifos meus, destacando o vocabulário espacial.

arcaica – onde suas palavras encontram incessantemente seu poder de estranheza e o recurso de sua contestação. (Foucault, 2007, p. 68)

A posição marginal, do limite, é também a da estranheza e, por isso mesmo, da contestação. É a posição de ruptura, de fenda, por entre as quais se define o espaço hegemônico, não tão sólido quanto parece, no qual um novo princípio de ordem se apresenta e se impõe, reinando temporariamente, circundado e sempre ameaçado por estas margens que podem desestabilizar a ordem estável e abrir outras ordens possíveis.

### 3.4. A *epistémê* clássica e a invisibilidade da representação

Não sem perdas e pesares, é necessário percorrer de forma transversal e seletiva a obra em apreço, da qual cerca da metade é dedicada à *epistémê* clássica. Tal seleção se baseia nas ferramentas teóricas que elegemos para orientar esta leitura de PC, sendo uma delas a ideia de *heterotopia*, portanto iremos explorar as principais teses relativas a esta *epistémê* que seriam exemplos da mesma, ao deslocarem leituras hegemônicas da história das ideias, além de apresentar os traços principais de tal *epistémê* e suas mudanças em relação à anterior.

Foucault inicia a análise recorrendo aos pensamentos de Descartes e Bacon, sendo que este último corresponderia, na filosofia, à primeira parte de Dom Quixote, ao evidenciar “o pensamento do

século XVI inquietando-se diante de si mesmo” (Foucault, 2007, p. 71). Bacon faz uma crítica empírica da semelhança ao afirmar que ela é ilusória. Trata-se de *ídolos* que enganam o espírito, o qual os acolhe por pressa e desatenção. Tal crítica concerne menos às relações de igualdade entre as coisas que à atividade do espírito, não oferecendo um método para “excluir a semelhança como experiência fundamental e forma primeira do saber”, como faz Descartes em suas *Regras para a direção do espírito* (Foucault, 2007, p. 71). Aqui, a crítica da semelhança estabelece a *comparação* como *método* universal para construir o conhecimento verdadeiro, ao mesmo tempo que irá afirmar que a ilusão é filha da analogia.

Duas seriam as formas de comparação: a da medida e a da ordem. A primeira consiste em dividir um todo em partes, aplicando uma unidade aritmética comum, ao passo que a segunda passa de um elemento a outro sem referência a uma unidade exterior, por meio de diferenças crescentes, em uma série que vai do simples ao complexo – ou seja, trata-se de *ordenar*. Mas a comparação da medida é redutível à da ordem, já que valores aritméticos são sempre ordenáveis, tendo a segunda prioridade em relação à primeira. “É nisso que consistem o método e seu ‘progresso’: reduzir toda medida (toda determinação pela igualdade e desigualdade) a uma seriação que, partindo do simples, faz aparecerem as diferenças como graus de complexidade” (Foucault, 2007, p. 74). *Conhecer* torna-se sinônimo de *ordenar*. Mas tal ordenamento – e este é um aspecto relevante da mudança epistemológica em questão – não se dá em relação ao mundo, e sim ao pensamento: “o caráter absoluto que se reconhece ao que é simples não concerne ao ser das coisas, mas, sim, à maneira como elas podem ser conhecidas” (Foucault, 2007, p. 74). Como destaca Sabot, trata-se

de uma “forma absolutamente nova de ajuste entre a ordem epistemológica e a ordem ontológica” (Sabot, 2006, p. 38).

Nota-se então uma mudança de *método*, na forma de se atingir o conhecimento, já que a hierarquia analógica é substituída pela *análise*: “toda semelhança será submetida à prova da comparação, isto é, só será admitida quando for encontrada, pela medida, a unidade comum, ou mais radicalmente, pela ordem, a identidade e a série das diferenças” (Foucault, 2007, p. 75). A atividade do espírito não consistirá mais em *aproximar* as coisas, e sim em *discerni-las*, o que leva também à mudança das características do conhecimento alcançado: se este era, no jogo das similitudes, infinito e probabilístico, tem-se agora uma enumeração completa e um conhecimento finito, preciso, das identidades e diferenças. Leva ainda à *separação entre história e ciência*, inexistente no Renascimento. “De um lado, haverá a erudição, a leitura dos autores, o jogo de suas opiniões”, de outro, “os juízos seguros que podemos fazer pelas intuições e seu encadeamento. Eles e só eles constituem a ciência” (Foucault, 2007, p. 77). Como vimos com Dom Quixote, “o texto cessa de fazer parte das formas da verdade; a linguagem não é mais uma das figuras do mundo [...] se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e neutralidade” (Foucault, 2007, p. 77). Doravante, a verdade se manifesta na percepção evidente e distinta.

Esta mudança na disposição fundamental da *epistémê*, diz Foucault introduzindo uma tese heterotópica, não pode ser intitulada “racionalismo”. A abordagem tradicional segundo a qual “o século XVII marca o desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas e a entrada, enfim, da natureza na ordem científica” não pode restituir, como faz a arqueologia, as modificações que alteram o saber no nível arcaico daquilo que torna possíveis os conhecimentos e o

modo de ser de seus objetos (Foucault, 2007, p. 75). Seria necessário distinguir três fenômenos que os historiadores das ideias costumam confundir: o mecanicismo (que, durante um curto período, propôs um modelo teórico para domínios como medicina e fisiologia), um esforço de matematização do empírico (constante na astronomia e na física, porém esporádico em outros domínios) e, por fim, o mais fundamental, a relação que todo o saber clássico mantém com a *máthêsis*, entendida como ciência universal da medida e da ordem. Sob termos vagos como “influência cartesiana” ou “modelo newtoniano”, costuma-se misturar tais fenômenos e definir o racionalismo clássico pela “tentativa de tornar a natureza mecânica e calculável” (Foucault, 2007, p. 78). Mas a relação com a *máthêsis* não significa uma absorção do saber pela matemática, e a prova disto é que, neste momento, surgem domínios empíricos até então inexistentes, nos quais não há vestígios de mecanicismo ou matematização, embora tenham como base uma ciência da ordem: “seu instrumento particular não era o *método algébrico*, mas o *sistema dos signos*. Assim apareceram a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas, ciências da ordem no domínio das palavras, dos seres e das necessidades” (Foucault, 2007, p. 79).

Segundo Foucault, há uma abordagem que tenta evitar tal equívoco buscando as “forças contrárias” que operariam sob este suposto racionalismo, mantendo um “reduto do não-racionalizável” formado pelos domínios da natureza e da vida. Mas trata-se de outro equívoco, pois não se leva em conta que inclusive estes domínios são inteiramente atravessados pela relação com a *máthêsis*. Ela é condição de possibilidade para o surgimento destes domínios empíricos que atravessaram o limiar da *positividade*, bem como para sua convivência com domínios a princípio díspares, como física, astronomia e outros

marcados pelo mecanicismo e pela matematização, que também atravessam tal limiar (e possivelmente os da *epistemologização*, da *cientificidade* e da *formalização*) na mesma época<sup>118</sup>.

Ao mesmo tempo em que nos permite identificar mudanças centrais nos métodos e características do conhecimento – notadamente a retirada da linguagem do mundo e seu novo estatuto enquanto sistema arbitrário e representacional – Foucault explica o surgimento de certos domínios do saber em uma época e sua coexistência com outros com os quais parecem não ter nada em comum. Explica ainda a separação entre domínios como história e ciência, além de questionar visões canônicas acerca do suposto racionalismo do período clássico, do surgimento da ciência tal como a definimos hoje e do abandono do pensamento mágico. Fá-lo, no entanto, sem negligenciar a presença de todos estes elementos, afirmando inclusive que é de fato aí que a ciência se autonomiza e define regras e métodos propriamente científicos. Da mesma forma, desestabiliza a posição tradicionalmente concedida a Descartes enquanto precursor deste racionalismo, sem, no entanto, eliminar o lugar central deste pensador ao sistematizar um método para se atingir a verdade e uma ciência da ordem. Descartes não foi um gênio que inaugurou uma nova era do pensamento, mas não deixa de ser um marco histórico de transformação do mesmo. Sua filosofia só foi

---

<sup>118</sup>Tais limiares foram definidos por Foucault na AS, como vimos no capítulo dois. Não obstante, aplicá-los *ipsis litteris* às análises de PC é tarefa complexa, que optamos por não realizar. Domingues dedicou-se a ela e mostrou que nem sempre é possível encontrar nesta obra os quatro elementos do discurso também descritos na AS, da mesma forma como não fica claro quais saberes ultrapassaram qual dos quatro limiares. Para o autor, os expedientes analíticos introduzidos pela AS promovem um “ganho de analiticidade”, sendo que “tais limiares são, sem dúvida, fundamentais, havendo sobre eles não obstante um certo vago conceitual”, que o autor se esforça por suprir (Cf. Domingues, 2018, p. 36).

possível devido a condições anteriores, temporais e espaciais, mas foi ele quem encarnou plenamente tais transformações. Como mostra Machado, Foucault estaria mesmo a estender o alcance do pensamento cartesiano.

O que chama atenção nessa leitura de Descartes, e talvez marque sua originalidade, é o alcance de suas conclusões. Pois Foucault pretende encontrar na teoria cartesiana o fundamento não só de um conhecimento do tipo da matemática ou da física, mas de saberes como a história natural, a análise das riquezas ou a gramática geral. Descartes teria codificado as regras de conhecimento que serviriam de princípios metodológicos não só para as ciências, como a física ou a matemática, mas até para saberes que não tivessem estatuto de cientificidade. (Machado, 2006, p. 88)

Trata-se de uma heterotopia exemplar ao oferecer um espaço alternativo ao da história das ideias, sem abandonar inteiramente os princípios e elementos deste último. É mesmo de um *espaço* que se trata – ou antes de bordas e limites – pois Foucault conclui afirmando que estes saberes novos que são os domínios empíricos da vida, do trabalho e da linguagem, cujas análises ocuparão os próximos três capítulos de PC, “encontram seu espaço na distância aberta entre duas extremidades”: de um lado, a “semelhança empírica e murmurante das coisas” que emergiu no Renascimento e que herdamos dele; de outro, “os signos tornados instrumentos da análise, marcas da identidade e da diferença, princípios da colocação em ordem”, que aparece aqui e será fundamental para a experiência moderna do conhecimento (Foucault, 2007, pp. 79-80).



Por fim, cabe comentar a mudança de estatuto do signo na *epistémê* clássica, o qual, como vimos, deixou de ser uma figura do mundo, instaurada por Deus e que existia de forma independente e anterior ao ato cognitivo. Como afirmam Berkeley e Malebranche, a relação de significação, ainda que concedida pelo Criador, se passa agora em nosso espírito, desaparecendo do saber “a *divinatio*” e a tarefa de “adivinhar o divino” (Foucault, 2007, p. 82). Centralizando uma longa sequência de juízos, a ligação do signo com o que ele designa pode ser certa ou apenas *provável*: “o conhecimento que adivinhava, *por acaso*, signos absolutos e mais antigos que ele, foi substituído por uma rede de signos construída passo a passo pelo conhecimento do provável. *Hume tornou-se possível*” (Foucault, 2007, p. 83, grifos meus). Ao invés de unir as coisas, os signos servem para distingui-las, portanto ele deve, ao mesmo tempo, fazer parte e se diferenciar daquilo que ele significa. Daí sua intrínseca relação com a análise, da qual ele é resultado e instrumento: “porque o espírito analisa, o signo aparece. Porque o espírito dispõe de signos, a análise não cessa de prosseguir” (Foucault, 2007, p. 84). Este desdobramento e abertura do mundo resultantes da análise promovem, como afirma Domingues, uma “especialização do conhecimento, em substituição às ordens sempiternas da *epistémê* renascentista, que por índole era um sistema de saber a-espacial e atemporal” (Domingues, 2018, p. 129). Tudo isto leva a uma inversão de valor entre natureza e convenção. Os signos artificiais, antes potentes apenas ao imitar os naturais, passam a ocupar posição de destaque, já que, instituídos por convenção, são simples e facilmente aplicáveis, enquanto os naturais são rígidos e incômodos, não se adequando bem ao funcionamento da mente. Os sistemas arbitrários de signos permitem a análise com maior precisão, sendo capazes tanto de “nomear o elementar”, isto é, identificar os

elementos mais simples de um sistema, quanto de “definir todas as conjunções possíveis” entre eles (Foucault, 2007, p. 86). Haveria, portanto, segundo Foucault, uma busca da *origem* coexistindo com um cálculo universal, por meio de uma linguagem arbitrária que autoriza o desdobramento da natureza no espaço. Como resume Gutting, signos capazes de selecionar com precisão os elementos atuais de um sistema real são também instrumentos lógicos efetivos para construir todas as possíveis combinações de tais elementos, o que não é contraditório para a *epistémê* clássica, já que esta considera a própria realidade como ordenada a partir do mesmo sistema de relações (identidades e diferenças) que ordenam os signos, tendo ambos a mesma estrutura lógica<sup>119</sup>. A arqueologia mostra então que a aproximação de todo saber de uma linguagem e a busca de se substituir as línguas por sistemas de símbolos artificiais de natureza lógica não são resultado das criações individuais de pensadores como Hobbes, Berkeley, Leibniz, Condillac e os ideólogos, como se pensaria “no nível de uma história das opiniões”, mas o contrário:

a dissociação entre o signo e a semelhança no começo do século XVIII fez aparecer estas figuras novas que são a probabilidade, a análise, a combinatória, o sistema e a língua universal, não como temas sucessivos engendrando-se ou repelindo-se uns aos outros, mas como uma rede única de necessidades. E foi ela que tornou possíveis essas individualidades a que chamamos Hobbes ou Berkeley ou Hume ou Condillac. (Foucault, 2007, p. 87)

---

<sup>119</sup> Cf. Gutting, 1989, p. 149.

Tudo isto se liga a uma transformação essencial na relação entre significante e significado, a qual, até o Renascimento, exigia a semelhança como intermediário, já que tal relação se dava na ordem das próprias coisas. Agora, ao ter lugar no interior do conhecimento, tal relação é *direta* e se dá entre duas *ideias*, não sendo mais ternária, e sim binária. Esta “pura dualidade” do signo se deve ao fato de que não apenas ele significa algo, isto é, representa outra ideia, mas manifesta por si mesmo esta relação que o liga àquilo que ele significa. É como se ele cumprisse agora, por si mesmo, o papel antes desempenhado pela semelhança. “A ideia significante se desdobra, porquanto à ideia que substitui outra se superpõe a ideia de seu poder representativo” (Foucault, 2007, p. 88). O signo deve representar, e tal representação deve ser representada nele próprio, de modo que esta “é ao mesmo tempo *indicação* e *aparecer*; relação a um objeto e manifestação de si”. Daí a reduplicação da representação sobre si mesma, que aponta para o quadro *Las meninas* como monumento desta *epistémê*: “o signo é a *representatividade* da representação enquanto ela é *representável*” (Foucault, 2007, p. 89).

Ele possui então centralidade pelo fato de ser coextensivo à representação, isto é, ao próprio pensamento, correspondendo a ideias, percepções, sensações e imaginações. Quando vimos surgir, no fim do século XVIII, a indagação sobre se deve-se conceder primazia à ideia ou ao signo, isto será, segundo Foucault, a evidência de que sua interdependência e transparência mútua começa a se desfazer, ou seja, de que se abrirá uma fissura indicando o início de uma nova configuração epistemológica. Tal transformação se completará com Kant, quando este lançar a pergunta sobre *como* a consciência pode formar representações. Na idade clássica, o fato de a representação conduzir por si só àquilo que representa não deixa lugar para a

significação enquanto ato constituinte interior à consciência, excluindo a possibilidade de uma teoria da mesma. Se esta aparece como problemática para nós – ou mesmo para os renascentistas, que se perguntavam como seria possível saber que um signo de fato designa aquilo que designa – para o pensamento clássico tal problema não se coloca. Não cabe perguntar como a mente produz significação (ou representação) pois a natureza do pensamento é essencialmente representativa. Entre o signo e seu conteúdo não há qualquer intermediário ou opacidade, de modo que elucidar o significado corresponde a analisar os signos que levam a ele. Mas cabe perguntar *como* esta ligação *funciona*, isto é, de que modo significado e significante podem se ligar, e a resposta depende de uma análise da representação, não havendo diferença entre esta e uma teoria do signo<sup>120</sup>. Isso explica, para Foucault, o funcionamento das formações discursivas que ele analisou: gramática geral, história natural e análise das riquezas – em todas elas há a ligação direta signo-significado<sup>121</sup>.

Outro resultado é a substituição do *comentário* pela *crítica*. Sendo a linguagem transparente à representação e correspondente ao pensamento, “seu ser cessa de constituir problema. Em última análise, poder-se ia dizer que a linguagem clássica não existe. Mas que funciona” (Foucault, 2007, p. 109). Não há mais marcas prévias no mundo a se decifrar, nem um Texto primeiro que demanda o comentário, apenas a linguagem em sua capacidade de “representar o

---

<sup>120</sup> Cf. Foucault, 2007, p. 91.

<sup>121</sup> A análise da linguagem parte de uma teoria abstrata dos signos verbais, mas se desenvolve por meio do sentido das palavras. A história natural analisa caracteres dos seres vivos que, embora artificiais, se ajustam à ordem natural que devem representar. A análise das riquezas se faz a partir da moeda, signo que autoriza a troca, embora o valor seja fundado na necessidade, permitindo à moeda-signo estabelecer equivalências entre as necessidades ou os desejos dos homens.

pensamento” e funcionar como *discurso*<sup>122</sup>. Este não será mais interrogado a partir de seu conteúdo oculto, mas analisado unicamente como função, a partir de uma *crítica* das palavras (e suas relações com conteúdos representativos), da sintaxe, das figuras e tipos de discursos.

Tudo isso impede que se interrogue a representação enquanto tal, pois, sendo ela a natureza da mente, é possível analisar seu funcionamento, descrever seus tipos e elementos, mas *não se pode pensar o próprio ato de representar*. “Ela é o ponto a partir do qual todo pensamento clássico se origina, portanto não pode ser apenas mais um objeto para este pensamento” (Gutting, 1989, p. 152). Com isso, evidencia-se o papel central de *Las meninas*. Ao mostrar o jogo entre visibilidade e invisibilidade, Foucault toma a obra como exemplar das tentativas clássicas de representar a representação, ao incluir todos os elementos que a compõem (seu objeto, os modelos soberanos; seu sujeito, o pintor; o espectador, para quem ela existe), porém de forma deslocada, não correspondente ao papel efetivo que cada um deles desempenha no ato real de representar. Os modelos aparecem como reflexo no espelho, o espectador como sombra ao fundo, e o pintor, atrás da tela e encoberto por ela, invisível no momento em que pinta. Tampouco se vê a representação em si mesma, a tela virada.

---

<sup>122</sup> Domingues explicita o ponto ao afirmar que “é a representação que será o elemento próprio do discurso e irá instaurar a própria discursividade do pensamento e por extensão a discursividade do próprio conhecimento: o discurso é o resultado da aliança do pensamento e da linguagem [...], e como aliás o próprio *lógos*, que em grego quer dizer pensamento ou razão e quer dizer também linguagem – liame esse garantido pela representação em sua dualidade de representação mental (ideia = ideia-representação) e representação linguística (signo = signo linguístico)” (Domingues, 2018, p. 130).

A *epistémê* clássica se caracteriza, portanto, pelo “projeto de uma ciência geral da ordem; teoria dos signos analisando a representação; disposição em quadros ordenados das identidades e diferenças” (Foucault, 2007, p. 99). A melhor forma de se expressar estas séries ordenadas é de fato o *quadro*, figura central e explícita nos quadros classificatórios da história natural. Ao lado da *máthêsis*, que, em sentido estrito, é o método para ordenar naturezas simples por meio da Álgebra, lidando com os aspectos quantitativos da realidade<sup>123</sup>, tem-se a *taxinomia*, sistema de signos instaurado para ordenar naturezas complexas, com uma se reportando à outra. A *taxinomia* permite o ordenamento qualitativo das coisas, tais como se dão na ordem natural da experiência, sendo, portanto, o método empregado pelas ciências empíricas que são o objeto da análise. Mas, junto delas, há ainda um terceiro elemento, pois ambas pressupõem uma primeira forma de ordenamento das percepções que dão origem a todo saber – o que remete novamente à semelhança. Embora esta deixe de ocupar papel central no processo cognitivo, não deixa de ter uma função precisa, associada à sua *gênese*: tal processo só existe porque a mente reconhece semelhanças entre as impressões dos sentidos e as aproxima por meio da *imaginação*. Daí o fato de tantos filósofos do período – como Descartes, Malebranche, Spinoza, Condillac, Locke e Hume – terem se dedicado a pensá-la.

A partir do século XVII, a semelhança é repelida para os confins do saber, do lado de suas mais baixas e mais humildes fronteiras. Lá, ela se liga à imaginação, às repetições incertas, às analogias nebulosas. E, em vez de

---

<sup>123</sup> Em sentido amplo, como vimos, a *máthêsis* é a ciência geral da ordem, e neste sentido inclui a *taxinomia*.

desembocar numa ciência da interpretação, implica uma gênese que ascende dessas formas rudes do Mesmo aos grandes quadros do saber desenvolvidos segundo as formas da identidade, da diferença e da ordem. O projeto de uma ciência da ordem [...] implicava que fosse ele duplicado por uma gênese do conhecimento, como o foi efetivamente [...] de Locke à Ideologia. (Foucault, 2007, pp. 98-99)

Este primado da representação, somado à impossibilidade de se pensá-la, à sua ligação com a imaginação e com uma ciência da ordem aliada à origem dos conhecimentos não deixam lugar para o homem enquanto centro do saber, ocupado antes pela linguagem.

Assim como o “humanismo” do Renascimento obedece aos requisitos da *epistémê* das similitudes que fundam o sistema micro/ macrocosmo, também a possibilidade de uma ciência clássica do homem (que formaria a origem longínqua das “ciências humanas” que conhecemos) se encontra excluída pelo dispositivo epistemológico geral do saber clássico, pois a interrogação sobre a gênese do conhecimento não faz aparecer o homem como origem, fundamento e domínio do saber: antes, ela lança luz sobre as relações complexas que a representação mantém com a semelhança e a imaginação. (Sabot, 2006, pp. 39-40)

Destas características encontradas na *epistémê* clássica pela investigação arqueológica, novamente vemos Foucault derivar explicações peculiares para fatos históricos de nosso conhecimento ocidental. O autor identifica as condições de possibilidade para o surgimento das filosofias analíticas da linguagem que por algum

tempo dominaram o cenário filosófico contemporâneo. Além disso, explica o fato de que a teoria clássica dos signos tenha sustentado, ao mesmo tempo, “uma ciência de feição dogmática que se apresentava como o conhecimento da própria natureza, e uma filosofia da representação que, no decurso do tempo, se tornou cada vez mais nominalista e cética” (Foucault, 2007, p. 102). Fenômenos a princípio díspares encontram o pano de fundo comum que explica sua coexistência, do que veremos inúmeros exemplos ao longo da obra. Além das explicações, encontramos também as transformações que Foucault foi acusado de não fornecer: o arqueólogo demonstra qual será o devir da *máthêsis*, da *taxinomia* e da *análise genética* quando esta disposição epistemológica desaparecer, isto é, após a crítica kantiana e tudo o que se passou no fim do século XVIII:

A *máthêsis* se reagrupou, constituindo uma apofântica e uma ontologia; é ela que até nossos dias reinou sobre as disciplinas formais; de outro lado, a história e a semiologia (esta absorvida, de resto, por aquela) se reuniram nessas disciplinas da interpretação que estenderam seu poder de Schleiermacher a Nietzsche e a Freud. (Foucault, 2007, p. 103)

Diante disso, torna-se patente compreender a insistência de Foucault em afirmar a distinção entre sua arqueologia e a história do pensamento ou das opiniões, isto é, a diferença entre, de um lado, tomar como fio condutor os “debates célebres” pensados “segundo os indivíduos, os meios, os grupos sociais”, e, de outro, “reconstituir o sistema geral de pensamento, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas aparentemente contraditórias” (Foucault, 2007, p. 103). Buscaremos, na seção



seguinte, evidenciar esta diferença, focando na forma como Foucault desestabiliza alguns destes debates nos domínios empíricos analisados e mostra que esta rede que define as condições de possibilidade é a real “portadora da historicidade do saber” (Foucault, 2007, p. 103).

## 3.5. As palavras, os seres, as trocas: a ausência do homem

Após descrever características gerais da *epistémê* clássica, Foucault inicia as análises detalhadas dos domínios empíricos, com o objetivo de mostrar como a teoria geral dos signos e da representação opera em cada um deles. Não nos deteremos nestas análises, focando na descrição da configuração epistemológica geral que rege o saber, bem como nos comentários do autor no âmbito da filosofia<sup>124</sup>. Em seguida, passaremos às transformações epistemológicas que se apresentam como etapa intermediária na transição para a *epistémê* moderna.

Citando Hobbes, Locke, Condillac, Destutt de Tracy, Charles Bonnet, D’Alembert, Diderot e Rousseau, Foucault apresenta “esse domínio epistemológico novo que a idade clássica chamou de ‘gramática geral’”: “o estudo da ordem verbal na sua relação com a

---

<sup>124</sup> Em geral, Foucault não oferece análises minuciosas de teorias filosóficas, como faz nos domínios empíricos, salvo no capítulo IX ao tratar do antropologismo e da morte do homem, quando o foco nos temas filosóficos é ampliado. Em todo caso, muitas vezes as menções aos filósofos são breves e mesmo obscuras, deixando ao leitor o desafio de interpretar os indícios, que apontam para uma história heterodoxa da própria filosofia.

simultaneidade que ela é encarregada de representar” (Foucault, 2007, pp. 114-115). O modo de ser da linguagem neste período se define por sua capacidade de representar, através de signos verbais, ideias ou representações mentais que são simultâneas em uma forma proposicional, isto é, sucessiva. A gramática geral teve imensa importância para a filosofia neste período porque se voltava para o que era visto como a lógica espontânea inerente ao espírito, uma espécie de linguagem “natural”. Esta era “tanto uma representação já analisada, quanto uma reflexão em estado selvagem”, e por isso “aquilo que toda filosofia devia retomar para reencontrar [...] a ordem necessária e evidente da representação. Forma inicial de toda reflexão, tema primeiro de toda crítica” (Foucault, 2007, pp. 115-116). Estreitamente ligada ao conhecimento, este visto como uma “língua bem-feita”, a linguagem, com o poder de atribuir signos adequados às representações e estabelecer entre elas todos os liames possíveis, é “de pleno direito o elemento do universal” (Foucault, 2007, p. 118). Daí o projeto enciclopédico que marcou o período, bem como o caráter público e aberto do saber clássico, em oposição ao saber secreto do Renascimento: a natureza do conhecimento é ser linguagem.

A despeito do nome, a *Gramática geral* não é uma gramática comparada que busca descobrir estruturas comuns a todas as línguas – sua generalidade reside em demonstrar como opera o sistema de representação do pensamento que subjaz às regras gramaticais de qualquer língua. O estudo se dá a partir de quatro elementos: *atribuição*, *articulação*, *derivação* e *designação*. A primeira é a condição básica e fundamental da linguagem, já que se refere à ligação e coexistência entre duas representações mentais, sendo seu papel desempenhado exemplarmente pelo verbo *ser*: “há proposição – e discurso – quando se afirma entre duas coisas um liame de atribuição,

quando se diz que isto *é* aquilo” (Foucault, 2007, p. 131). Mas, ao afirmar a coexistência de duas ideias, o ser ao qual o verbo se reporta é o ser do pensamento. Segundo Foucault, quando a gramática geral *raisonnée* desaparece, liberando “a dimensão do gramatical puro”, o verbo se tornará uma palavra entre outras e a capacidade de nomear e manifestar o ser será deslocada para a linguagem em geral: “de Hegel a Mallarmé, esse espanto diante das relações entre o ser e a linguagem contrabalançará a reintrodução do verbo na ordem homogênea das funções gramaticais” (Foucault, 2007, pp. 134-135).

Embora a atribuição seja a condição básica da linguagem, os quatro segmentos funcionais se articulam em torno do *nome* e da função de *nomeação*, pois são quem carrega o conteúdo das representações, estando no centro deste “quadrilátero da linguagem”. “Falar ou escrever não é dizer as coisas ou se exprimir, [...] é encaminhar-se em direção ao ato soberano de nomeação, é ir, através da linguagem, até o lugar onde as coisas e as palavras se ligam em sua essência comum” (Foucault, 2007, p. 166). O ideal de uma língua bem-feita corresponde ao de “uma nomeação controlada que garanta a transparência das coisas às palavras que as nomeiam” (Sabot, 2006, p. 41).

A tarefa fundamental do “discurso” clássico consiste em *atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser*. Durante dois séculos, o discurso ocidental foi o lugar da ontologia. Quando ele nomeava o ser de toda representação em geral, era filosofia: teoria do conhecimento e análise das ideias. Quando atribuía a cada coisa representada o nome que convinha e, sobre todo o campo da representação, dispunha a rede de uma língua

bem-feita, era ciência – nomenclatura e taxinomia.  
(Foucault, 2007, p. 169)

Esta experiência da linguagem, marcada pela forte relação com a ontologia, daria também o quadro para “o nominalismo fundamental da filosofia desde Hobbes até a Ideologia, que não é separado de uma crítica da linguagem e de toda essa desconfiança em relação às palavras gerais e abstratas que se encontra em Malebranche, Berkeley, Condillac e Hume” (Foucault, 2007, p. 165). Tal experiência começará a se desvanecer quando o nome perder o caráter representacional e for “pronunciado por si mesmo”, tornando-se “matéria-bruta”, ou quando a linguagem “emergir na sua brutalidade de coisa” (Foucault, 2007, p. 167). Ao invés de apontar para a existência de algo no mundo, a linguagem se abrirá para a possibilidade de dizer o que só existe “nas dobras de longínquas palavras: tais como esses segredos da alma, essas impressões nascidas no limite das coisas e do corpo”, apontando para o irrepresentável (Foucault, 2007, p. 167). O desejo, por exemplo, seria algo que existe por si mesmo, que já se encontra aí antes de ser expresso, ou sua existência mesma depende da linguagem? Segundo Foucault, a obra de Sade seria, para nossa cultura, o início desta transição, a abertura para uma nova experiência de pensar e falar, marcando também o início da literatura moderna e a retomada do “ser bruto” da linguagem.

O único momento – intolerável e por longo tempo enterrado no segredo – em que o nome foi ao mesmo tempo realização e substância da linguagem, promessa e matéria bruta, deu-se quando, com Sade, foi ele atravessado em toda a sua extensão pelo desejo, do qual

era o lugar de aparição, a saciedade e o indefinido recomeço. (Foucault, 2007, p. 167)

Posteriormente, Foucault comenta melhor o ponto, afirmando que o libertino é aquele que tenta introduzir toda a desordem, força e potencialidade do desejo nas combinatórias da representação, em um mundo dominado pela ordem e pela classificação (Foucault, 1994b, pp. 375-376). Ele

é aquele que, obedecendo a todas as fantasias do desejo e a cada um de seus furores, pode, mas também deve esclarecer o menor de seus movimentos por uma representação lúcida e voluntariamente operada. [...] toda representação deve animar-se logo no corpo vivo do desejo, todo desejo deve enunciar-se na pura luz de um discurso representativo. (Foucault, 2007, pp. 289-290)

Sade ocuparia uma posição intermediária, ao mesmo tempo “último testemunho do século XVIII” e “profeta do futuro”, ao fazer entrar em um pensamento dominado pela representação um elemento que não havia ainda sido pensado dessa maneira – o desejo<sup>125</sup>.

Os capítulos seguintes se voltam para a história natural e a análise das riquezas, das quais faremos breves comentários. O primeiro se refere à série de teses canônicas citadas no início do capítulo *Classificar* a fim de desconstruí-las e mostrar sua superficialidade diante dos achados arqueológicos. A principal é a de que, no século XVII, teria surgido uma nova “curiosidade” pelas

---

<sup>125</sup> Cf. Foucault, 1994b, pp. 375-376.

ciências da vida, manifesta na forma de conflitos teóricos, como entre mecanicismo e vitalismo, fixismo e transformismo. Tais conflitos, aos quais Foucault se refere como “pontos de heresia”, seriam apenas efeito de superfície. A forma como são elaborados é anacrônica, ao pressupor categorias modernas que não existiam ainda no período, sendo a mais relevante aqui a de *vida*. A história natural não pode ser uma proto-ciência biológica pois, no período clássico, não existia a própria vida, mas *seres vivos*, que emergiam para o saber por uma concepção de história diferente tanto das *histórias* do Renascimento<sup>126</sup> quanto da historicidade do vivente que aparecerá na biologia moderna. Na idade clássica, a distância agora aberta entre as palavras e as coisas confere à história um sentido específico: olhar as coisas e transcrever o que se vê nas palavras mais neutras e fiéis possíveis. O historiador deixa de ser um compilador para se tornar algo próximo do que havia sido para os gregos: “aquele que vê e que narra a partir de seu olhar [...] Foi bem tarde, no limiar da idade clássica, que ele tomou ou retomou esse papel” (Foucault, 2007, p. 179). Surge uma nova maneira de fazer história, devido a “um novo modo de vincular as coisas ao mesmo tempo ao olhar e ao discurso” (Foucault, 2007, p. 180). O sentido do tempo aqui não é o de um princípio de desenvolvimento interno ao ser vivo, visto como sistema organizado de funções, como será na *epistémê* moderna, sendo impossível falar em *precursores* do evolucionismo. O tempo é extrínseco ao ser vivo em sua natureza, percebido apenas como “revolução possível no espaço exterior onde

---

<sup>126</sup>Vimos que, quando os signos faziam parte das coisas, fazer a história de uma planta ou animal implicava reunir tudo o que foi *visto* e *ouvido* sobre ele, os mitos, tudo o que foi *contado* pela linguagem do mundo, a da natureza e a dos homens. Por isso, diz Foucault, existiam *histórias* específicas de diferentes espécies.

vivem” (Foucault, 2007, p. 208). A *história da natureza* não pode ser pensada pela *história natural*.

Esta última se baseia em uma “nomeação do visível”, o que se deve à constituição de um novo campo de visibilidade no qual “os seres se apresentam uns ao lado dos outros [...] aproximados segundo seus traços comuns e, com isso, já virtualmente analisados e portadores apenas de seu nome” (Foucault, 2007, p. 179). Fica explícito o modo como o sistema representativo que vimos com a gramática geral funciona aqui. Daí os jardins botânicos e quadros classificatórios dos seres vivos que se multiplicam neste período – há um privilégio da observação (sobre os demais sentidos) e de sua transcrição em uma linguagem analítica<sup>127</sup>. É interessante a afirmação de Foucault de que, ao contrário do que se pensaria segundo uma perspectiva evolucionista, um historiador natural clássico não sabe *mais* do que um compilador renascentista, bem pelo contrário. Vimos que este último descrevia não apenas a anatomia do animal, mas também maneiras de capturá-lo, utilizações alegóricas, lendas etc. “Nada disso faltava em Aldrovandi, mas havia muito mais. E a diferença essencial reside nessa *falta*” (Foucault, 2007, p. 177). Para o historiador natural, observar se resume a ver, e “ver sistematicamente pouca coisa”: a *estrutura* do ser composta por sua forma, dimensões, quantidades e arranjos espaciais, elementos reconhecíveis, analisáveis e nomeáveis por meio da representação<sup>128</sup>. Daí mais uma inversão em relação a

---

<sup>127</sup> Neste sentido, a conservação do escrito nesta época, com a instauração de arquivos, bibliotecas, catálogos e inventários, seria menos “uma sensibilidade nova ao tempo, ao seu passado, à espessura da história” que “uma forma de introduzir na linguagem já depositada e nos vestígios por ela deixados uma ordem que é do mesmo tipo da que se estabelece entre os seres vivos” (Foucault, 2007, pp. 180-181).

<sup>128</sup> A *estrutura* permite que o que se apresenta na forma da simultaneidade seja analisado no desdobramento linear da linguagem, correspondendo aos papéis

teses canônicas: “a história natural não se tornou possível porque se olhou melhor e mais de perto. [...] a idade clássica se esforçou, se não por ver o menos possível, pelo menos por restringir voluntariamente o campo de sua experiência” (Foucault, 2007, p. 181).

Vale notar então que Foucault distancia a história natural da biologia moderna para aproximá-la da gramática geral clássica, de modo que a disposição espacial dos objetos em cada configuração epistemológica define o desenvolvimento das práticas discursivas mais do que sua evolução temporal. O autor esclarece que, nesta relação,

não se trata de uma transferência de método. Nem de uma comunicação de conceitos, ou dos prestígios de um modelo que, por ter tido “sucesso” de um lado, seria tentado no domínio vizinho. Também não se trata de uma racionalidade mais geral que imporia formas idênticas à reflexão sobre a gramática e à *taxinomia*. [...] Esse *a priori* não é constituído por um equipamento de problemas constantes [...] nem determinado pelo que se denomina a

---

desempenhados, na gramática geral, pela *proposição* e pela *articulação*, ligando a história natural à *máthêsis*. O outro operador teórico utilizado na análise da história natural, o *caráter*, sendo o que permite enquadrar a individualidade de um ser descrito pela estrutura em um sistema de identidades e diferenças, por meio da comparação de elementos, corresponde aos papéis da *designação* e da *derivação*, ligando a história natural à *taxinomia*. Não nos detemos na análise destas relações, mas vale destacar que se aproximam de análises estruturalistas como as de Lévi-Strauss, com seus quadros e tabelas evidenciando a correspondência de elementos a princípio díspares no espaço ou no tempo. Como vimos no capítulo dois, porém, no caso de PC, não se trata de estruturas universais, mas de longa duração. Além disso, Foucault não deixa de nuançar diferenças entre estes elementos, não propondo sua correspondência exata, do que buscaremos dar exemplos. Como afirma Sabot, destacam-se isomorfismos entre domínios de saber sem desconsiderar a singularidade de cada um (Cf. Sabot, 2006, p. 44).



mentalidade ou os “quadros de pensamento” de uma dada época [...]. Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro. (Foucault, 2007, pp. 218-219)

Foucault também relaciona os domínios empíricos com a filosofia. A história natural precisa realizar uma *crítica* da linguagem espontânea – afinal, “conhecer a natureza é construir, a partir da linguagem, uma linguagem verdadeira” (Foucault, 2007, p. 224). A questão crítica existe no período clássico, mas ligada a uma forma de saber determinada, não tendo autonomia nem “valor de interrogação radical”, como será na *epistémê* moderna quando, ao se generalizar, a crítica abrirá para o discurso científico e filosófico novos objetos (como a *vida*) e novas abordagens, não mais nos termos da análise da representação, mas da analítica transcendental.

Enquanto Hume fazia do problema da causalidade um caso de interrogação geral sobre as semelhanças, Kant, isolando a causalidade, inverte a questão; lá onde se tratava de estabelecer as relações de identidade e de distinção sobre o fundo contínuo das similitudes, ele faz surgir o problema inverso da síntese do diverso. No mesmo movimento, a questão crítica se acha reportada do conceito ao juízo, da existência do gênero (obtida pela análise das representações) à possibilidade de ligar as representações entre si, do direito de nomear ao fundamento da atribuição [...]. Ela se acha então

absolutamente generalizada [...], ela interroga a possibilidade mesma de todo conhecimento. (Foucault, 2007, p. 225)

A entrada em cena da *vida* como objeto para o pensamento repercute também no domínio filosófico, afinal se esta é, de um lado, objeto de conhecimento em meio a outros, é também condição de todo conhecimento possível. “Ao longo de todo o século XIX, de Kant a Dilthey e a Bergson, os pensamentos críticos e as filosofias da vida se encontrarão numa posição de retomada e de contestação recíprocas” (Foucault, 2007, p. 225).

Assim como não há biologia na idade clássica, porque não existe o conceito de vida, “não há economia política, porque, na ordem do saber, a produção não existe” (Foucault, 2007, p. 227). Foucault também inicia o capítulo *Trocar* denunciando o erro da “leitura retrospectiva que só conferiria à análise clássica das riquezas a unidade ulterior de uma economia política em via de se constituir às apalpadelas” (Foucault, 2007, p. 228). Os historiadores costumam supor que, no período clássico, uma economia científica não era ainda possível devido a fatores extra e intra epistemológicos, como a existência de uma problemática moral do lucro e confusões conceituais que foram sendo desfeitas no século XVIII, como a distinção entre teoria do preço de troca e do valor intrínseco, o que permitiu a análise do mecanismo de produção. Aos poucos, a economia teria estabelecido suas bases teóricas, seu objeto próprio e sua coerência interior. Grande equívoco, pois tais conceitos “não foram pensados a partir de um futuro que os esperava na sombra, mas, sim, sobre o solo de uma disposição epistemológica rigorosa e geral” (Foucault, 2007, p. 229).

No Renascimento, pela lógica da semelhança, o metal funcionava como signo para medir riquezas na medida em que era ele próprio riqueza, com valor em si mesmo. Signos arbitrários não valiam como marcas reais. No período clássico, ao contrário, é a função de signo que confere valor à moeda: “não é uma identidade mais ou menos confusa que o ‘mercantilismo’ instaura [...], mas uma articulação refletida, que faz da moeda o instrumento de representação e de análise das riquezas e faz, por sua vez, das riquezas o conteúdo representado pela moeda” (Foucault, 2007, p. 240). É equivocado considerar o mercantilismo contraditório por ter definido a moeda pela função de signo e requerido sua acumulação como mercadoria, ao falar do valor intrínseco do metal. “Assim como, na ordem das representações, os signos que as substituem e as analisam devem ser, também eles, representações, a moeda não pode significar as riquezas sem ser ela própria uma riqueza. Porém torna-se riqueza porque é signo” (Foucault, 2007, p. 244). Ainda que a moeda seja riqueza, seu valor reside em sua capacidade de representar, isto é, de ser *garantia*, ao valer exatamente aquilo por que foi dada e poder ser trocada por algo equivalente. A aparente controvérsia entre a função de signo e a de mercadoria seria, na verdade, acerca de qual valor permite à moeda funcionar como garantia – o valor que ela tem em si mesma (por ser valiosa) ou o de alguma outra mercadoria. As supostas contradições se sustentam sobre um pano de fundo comum.

O mesmo ocorre na oposição entre Fisiocratas e Utilitaristas, comumente justificada em termos políticos ou sociológicos, sendo os fisiocratas proprietários fundiários e os utilitaristas comerciantes e empresários. Para os primeiros, o valor de um bem nascia do fato de ele ser supérfluo ou excedente e poder ser colocado em circuito de troca, sendo sua causa primeira a fecundidade da natureza e a troca

aquilo que confere o valor, ainda que, por ser dispendiosa, tenda a reduzi-lo. Para os segundos, o valor surge da utilidade de um bem, portanto preexiste à troca e nasce antes da falta que do excesso, mas a troca só faz aumentá-lo, pois quem deseja um bem o valoriza mais do que quem o possui. Segundo Foucault, trata-se de um “ponto de heresia” no qual os mesmos elementos teóricos se dispõem em ordem inversa. Para ambos, toda riqueza nasce da terra, mas uns veem superabundância onde outros veem insuficiência; o valor das coisas está sempre ligado à troca, mas, para uns, esta é criadora e ao mesmo tempo redutora do mesmo, enquanto para outros, não é criadora, mas o aumenta. Para ambos, a moeda vale como a representação das riquezas em circulação.

Entre o pensamento econômico do Renascimento, voltado para o problema dos preços e da substância monetária, e a economia política moderna, que irá investigar as relações de produção, está a análise clássica das riquezas, baseada na representação e em uma teoria do valor e da troca de bens úteis. Ela obedece à mesma configuração que a história natural e a gramática geral, e Foucault nos mostra tais correlações estruturais em minúcias<sup>129</sup>, mas não deixa de nuançar suas especificidades, havendo também distinções<sup>130</sup>. Uma

---

<sup>129</sup> O valor corresponde às funções atributiva e articulatória do verbo e do nome na gramática geral, e à estrutura na história natural, por ser “poder de ligar e princípio de análise, atribuição e determinação”. A teoria da moeda corresponde à análise das raízes (função de *designação*) e aos desvios de sentido (*derivação*), ao explicar “como uma matéria pode assumir uma função significante reportando-se a um objeto e servindo-lhe de signo”, e como tal relação pode se alterar sem desaparecer (Foucault, 2007, pp. 279-280).

<sup>130</sup> Um exemplo é a função do tempo. Na história natural, este age extrinsecamente, dispersando a continuidade dos seres pela fragmentação da geografia. Aqui os processos de circulação monetária e oscilação de preços “introduzem a noção de progresso na ordem da atividade humana”, afetando o jogo dos signos e das

delas é o fato de a reflexão sobre as riquezas estar ligada a uma *práxis*, um conjunto institucional, o que faz com que tenha “um índice de viscosidade histórica mais elevado”, de modo que suas transformações não seguiram o mesmo ritmo que a gramática geral e a história natural. O mercantilismo dependeu de um “lento e longo esforço para colocar a reflexão sobre os preços e a moeda na linha reta da análise das representações”, o que não foi necessário para os seres naturais e a linguagem (Foucault, 2007, p. 248). Mas a despeito da especificidade deste domínio, mais diretamente ligado a práticas não-discursivas, ele não é menos dependente de uma configuração epistemológica específica: “se for possível opor a prática à especulação pura, ambas, de todo modo, repousam sobre um único e mesmo saber fundamental” (Foucault, 2007, p. 230).

Destas correlações identificadas na *epistémê* clássica, Foucault retira importantes conclusões para a filosofia. Haveria “um *continuum* da representação e do ser”, isto é, de um lado, o fato de que o ser se oferece à representação, o que seria “o momento metafisicamente forte do pensamento dos séculos XVII e XVIII”; de outro, uma “representabilidade geral do ser”, o fato de que a representação libera esse contínuo ontológico, onde residiria “o momento cientificamente forte” de tal pensamento (Foucault, 2007, p. 285). Com a mutação da *epistémê* no final do século XVIII, afirma Foucault, o fim deste contínuo ontológico permitirá o surgimento da filologia, da biologia e da economia política, de modo que tais ciências emergem “não no lugar da *Gramática geral*, da *História natural* e da *Análise das riquezas*, mas lá onde esses saberes não existiam, no espaço que deixavam em

---

representações com um “índice temporal”. A moeda “não pode representar a riqueza sem que esse poder se ache interiormente modificado pelo tempo” (Foucault, 2007, pp. 261-262).

branco, na profundidade do sulco [...] que o rumor do contínuo ontológico preenchia” (Foucault, 2007, p. 286). Tais ciências surgem não no espaço previamente delineado por estes saberes, mas em uma fissura que até então não existia: a distância entre ser e pensamento. Ao mesmo tempo, liberar-se-á um “espaço filosófico novo” e bifurcado. De um lado, da separação entre a forma do juízo (*atribuição*) e o recorte geral dos seres (*articulação*) surge o problema das relações entre a lógica (apofântica) e a ontologia. De outro, da separação entre a *designação* primitiva e a *derivação* através do tempo surge o problema das relações entre o sentido originário e a história.

Assim se acham posicionadas as duas grandes formas da reflexão filosófica moderna. Uma interroga as relações entre a lógica e a ontologia; procede pelos caminhos da formalização e encontra sob um novo aspecto o problema da *máthêsis*. A outra interroga as relações entre a significação e o tempo; empreende um desvelamento que não é e, sem dúvida, jamais será acabado, e traz de novo à luz os temas e os métodos da *interpretação*. Sem dúvida, a questão mais fundamental que então se pode colocar para a filosofia concerne à relação entre essas duas formas de reflexão. (Foucault, 2007, p. 287)

Diante desta bifurcação, a filosofia moderna buscaria sua unidade e a arqueologia, embora não possa dizer se esta é possível, “pode designar a região onde essa relação busca estabelecer-se: [...] onde o formal [...] se reuniria ao significativo tal como ele se aclara na interpretação” (Foucault, 2007, p. 287). Uma questão fundamental para a modernidade seria a da “relação do sentido com a forma da verdade e a forma do ser”, ou a de “um discurso que seria a um tempo

uma ontologia e uma semântica”, ao que Foucault conclui com a enigmática, porém sugestiva e célebre afirmação: “o estruturalismo não é um método novo; é a consciência desperta e inquieta do saber moderno” (Foucault, 2007, p. 287). O autor parece sugerir que o estruturalismo seria o despertar do pensamento moderno ao se dar conta do tipo de bifurcação na qual teve início, bifurcação esta que, no entanto – tal como as aparentes oposições teóricas que arqueologicamente se mostram efeitos de superfície – repousa sobre a mesma condição de possibilidade. O estruturalismo seria um correspondente da “descoberta” arqueológica de que a ontologia e a semântica, o ser e o sentido, estiveram ligados em uma configuração epistemológica anterior, a qual produziu o quadro a partir do qual pensamos hoje.

Mas para adentrar tal discussão, é preciso compreender a transformação que se deu na passagem da *epistémê* clássica à moderna, com a liberação da linguagem, do ser vivo e da necessidade pelo “reco da representação”. Esta será limitada e substituída “pelo enorme impulso de uma liberdade, ou de um desejo, ou de uma vontade que se apresentarão como o reverso metafísico da consciência. Alguma coisa como um querer ou uma força vai surgir na experiência moderna”, acabando com “a dinastia de uma representação” capaz de, com suas palavras, enunciar a ordem das coisas (Foucault, 2007, p. 289). Tal transição, como vimos, é encarnada pela obra do Marquês de Sade, sobretudo *Juliette e Justine*, assim como a transição do Renascimento para a era clássica o foi pela obra de Cervantes, e Foucault nos apresenta uma correlação clara. Se a primeira parte de *Dom Quixote* evidenciava o fracasso da semelhança (com o fidalgo visto como louco) e a segunda a emergência da representação (com seus delírios ganhando realidade através do livro),

*Juliette* evidenciaria, em um primeiro momento, a coexistência possível, porém desarrazoada, entre a representação e o desejo, ao passo que *Justine* seria ela própria, e inteiramente, origem e objeto do desejo, o qual não se comunica mais com a representação. Forças extra-representativas emergem de dentro da própria linguagem clássica, levando-a a romper o que era até então o limite do dizível.

*Juliette* esgota essa espessura do representado, para que aí aflore [...] todas as possibilidades do desejo. Com isso, essa narrativa fecha a idade clássica sobre si mesma, como Dom Quixote a abrija. E, se é verdade que ela é [...] o último discurso que visa a “representar”, isto é, *nomear*, sabe-se bem que ao mesmo tempo reduz essa cerimônia ao máximo (chama as coisas pelo seu nome estrito, desfazendo assim todo o espaço retórico) e alonga-a ao infinito (nomeando tudo, e sem esquecer a menor das possibilidades, pois elas são todas percorridas segundo a Característica universal do Desejo). Sade atinge a extremidade do discurso e do pensamento clássicos. Reina exatamente em seu limite. A partir dele, a violência, a vida e a morte, o desejo, a sexualidade vão estender, por sob a representação, uma imensa camada de sombra. (Foucault, 2007, pp. 291-292).



## 3.6. A transição para a *epistémê* moderna: indício de uma ruptura

A segunda parte de PC, ao tratar da ruptura que deu início à *epistémê* moderna, se inicia com uma série de indagações que permitem ao arqueólogo esclarecer seus objetivos. “Donde vem bruscamente essa mobilidade inesperada das disposições epistemológicas, o desvio das positivities umas em relação às outras, mais profundamente ainda a alteração de seu modo de ser?” (Foucault, 2007, p. 297). A investigação arqueológica certamente levanta a pergunta pelo *como* e pelo *porque* das transformações. “Como ocorre que o pensamento se desprenda daquelas plagas que habitava outrora [...] e deixe oscilar no erro [...] no não-saber aquilo mesmo que, menos de 20 anos antes, estava estabelecido e afirmado [...]? A que acontecimento e a que lei obedecem essas mutações?” (Foucault, 2007, pp. 297-298). Se cabe à arqueologia analisar em detalhes as transformações, detendo-se na pergunta sobre *como* se deram, não lhe cabe “*explicar* essa *abertura* profunda na camada das continuidades”, abrindo mão do *porquê*, como discutimos. A nosso ver, a “lacuna” que a arqueologia deixa é também o seu mérito, sua especificidade: ao abrir mão da causalidade, “percorre o acontecimento segundo sua disposição manifesta”, descreve e analisa as transformações e seus efeitos.

No lugar da *máthêsis*, da ordem e das relações de identidade e diferença, veremos surgir como princípio de ordenamento dos objetos

as relações internas entre elementos que, em conjunto, formam uma organização que assegura uma função. O liame entre as organizações não se dará pela identidade dos elementos, mas a partir da *relação* entre elementos e a função que desempenham (*Analogia*). Sua proximidade não dependerá de ocuparem posições adjacentes em um quadro classificatório, mas de estarem unidas pelo devir temporal (*Sucessão*). “A partir do século XIX, a História vai desenrolar numa série temporal as analogias que aproximam umas das outras as organizações distintas” (Foucault, 2007, p. 299).

Aqui Foucault distingue a história enquanto ciência empírica dos acontecimentos e a História enquanto “modo de ser fundamental das empiricidades”, isto é, “aquilo a partir de que elas são afirmadas, postas, dispostas e repartidas no espaço do saber” (Foucault, 2007, p. 300). O tempo e a sucessão ocupam o lugar antes ocupado pela *ordem* enquanto princípio de ordenamento na *epistémê* clássica, tornando-se “o incontornável de nosso pensamento”, a condição do pensar das positivities que emergem para o saber. O caráter metafísico da *epistémê* clássica residia nesta “distância da Ordem à ordem, das classificações à Identidade, dos seres naturais à Natureza”<sup>131</sup>, ou seja, na passagem imediata do empírico ao transcendental, autorizada pelo contínuo ontológico entre o ser e a representação. Por sua vez,

---

<sup>131</sup> Trata-se da diferença entre o uso comum (ou “empírico”) do conceito de “ordem” – “a harmonia visível das coisas, seu ajustamento, sua regularidade ou sua simetria constatados” – e o papel que ele desempenha na *epistémê* clássica como condição de possibilidade (ou “transcendental”) das positivities, “espaço próprio de ser das coisas e aquilo que, antes de todo conhecimento efetivo, as estabelecia no saber” (Foucault, 2007, p. 300). A diferença entre o empírico e o transcendental é expressa pela grafia da palavra, em minúscula ou maiúscula.

a filosofia do século XIX se alojará na distância da história à História, dos acontecimentos à Origem, da evolução ao primeiro dilaceramento da fonte, do esquecimento ao Retorno. Portanto, ela só não será mais Metafísica na medida em que será Memória e, necessariamente, reconduzirá o pensamento à questão de saber o que é, para o pensamento, ter uma história. Essa questão infatigavelmente acossará a filosofia, de Hegel a Nietzsche, e para além. (Foucault, 2007, p. 301)

A filosofia moderna estaria então “já desprendida de uma certa metafísica, porque desligada do espaço da ordem, mas votada ao Tempo, ao seu fluxo, a seus retornos, porque presa ao modo de ser da História” (Foucault, 2007, p. 301). Embora haja a liberação de uma certa metafísica, isto só se dá na medida em que a filosofia se vê de novo presa, agora ao modo de ser da História enquanto sucessão, no que também já se vislumbra porque o estruturalismo é ruptura epistemológica com a *epistémê* moderna. Esta rompe o contínuo entre empírico e transcendental, tornando-o problemático, mas não parece ter resolvido o problema de sua relação, como veremos.

O arqueólogo investiga esta transição que seria um dos acontecimentos mais radicais da cultura ocidental, embora ele “nos escape em grande parte porque estamos ainda presos em sua abertura”, sendo que seus efeitos só podem ser investigados se nos voltarmos para o ser mesmo de nossa modernidade (Foucault, 2007, p. 302). Descobre-se que não houve mudança abrupta, mas em fases<sup>132</sup>:

---

<sup>132</sup> Embora aqui sejam de fato distinguidas e descritas *fases* da mudança, tal ideia se fazia presente quando, em *Dom Quixote*, via-se dois momentos na transição para a idade clássica, o primeiro de fracasso da semelhança e o segundo de emergência da representação. Sabot afirma que, na *epistémê* moderna, a transição diacrônica entre dois regimes históricos do pensável se dá pela “transposição de um limiar [*seuil*]”, do

na primeira, não se modifica “o modo de ser fundamental das empiricidades” – as riquezas, os seres vivos e as palavras seguem sendo representações ordenadas por identidades e diferenças – mas muda sua configuração, a maneira como os elementos representativos funcionam (Foucault, 2007, p. 303). Surgem novos instrumentos conceituais – *trabalho*, *organismo*, *flexão* – apontando para a superação da representação e a emergência da finitude do homem histórico.

Veremos brevemente como Foucault descreve esta etapa intermediária em cada domínio, visando apenas evidenciar o movimento pelo qual algo novo surge ainda dentro de um espaço de ordem que, em breve, não existirá mais. A economia política moderna terá lugar quando o valor deixar de estar ligado ao sistema de trocas (e à necessidade que leva a ela) e surgir do poder produtivo do *trabalho*, por isso Adam Smith costuma ser considerado fundador de tal ciência, ao introduzir nela tal conceito. Segundo Foucault, a novidade trazida por Smith marca o início da transição, mas não põe o autor em ruptura com a análise clássica das riquezas, já que, para ele, o trabalho é *medida*, e não *fonte* do valor. Este ainda nasce ligado ao sistema representacional de troca, ou seja, as riquezas seguem sendo elementos representativos, mas o que representam não é mais o objeto de desejo, e sim o trabalho. Se Smith de fato inovou, não foi por “introduzir” este conceito ou utilizá-lo como instrumento de medida, mas por pensá-lo como medida *absoluta*, irreduzível, e não relativa, de

---

mesmo modo que “a ruptura entre a *epistémê* da Renascença e a *epistémê* clássica na realidade se operava sob a forma de uma transição que, passando do *Quixote* de Cervantes às *Regulae* de Descartes, permitia ao saber transpor um novo limiar histórico” (Sabot, 2006, p. 48). A obra de Sade também evidencia fases da transição, primeiro na coexistência entre a representação e o desejo, depois com a “vitória” do segundo.

modo que o valor de troca não é reconduzido à necessidade ou aos desejos dos homens, “impõe-se-lhes do exterior: é seu tempo e seu esforço [...] a análise de Adam Smith representa um desfecho essencial: ela distingue a razão da troca e a medida do permutável” (Foucault, 2007, p. 308). Troca-se *porque* se tem necessidade, mas se *mede* os valores pelas unidades de trabalho depositadas nas mercadorias. Sendo ainda objetos da necessidade, as riquezas seguem sendo uma forma de representação, mas já apontam para um princípio de ordem irredutível a ela:

Essa jornada que, ao mesmo tempo talha e gasta a vida de um homem. [...] se há uma ordem nas riquezas [...] não é mais porque os homens têm desejos comparáveis; [...]; é porque todos eles são submetidos ao tempo, ao esforço, à fadiga e, indo ao extremo, à própria morte. Os homens trocam porque experimentam necessidades e desejos; mas *podem* trocar e *ordenar* essas trocas porque são submetidos ao tempo e à grande fatalidade exterior. (Foucault, 2007, pp. 308-309)

A análise de Smith é decisiva por relacionar o trabalho com o tempo laborioso, que não será mais o tempo cíclico ou linear da circulação da moeda, mas “o tempo interior de uma organização que cresce segundo sua própria necessidade e se desenvolve segundo leis autóctones – o tempo do capital e do regime de produção” (Foucault, 2007, p. 310). Tal análise desponta, portanto, “para uma antropologia que põe em questão a essência do homem (sua finitude, sua relação com o tempo, a iminência da morte)”, abrindo a “dimensão de uma história possível” (Foucault, 2007, pp. 309-310).

Da mesma forma, no domínio da história natural, tem-se uma transição parcial com, de um lado, a manutenção do princípio das classificações dos seres – o “caráter” – e, de outro, a mudança na técnica que permite defini-lo. A partir de Jussieu, Lamarck e Vicq d’Azyr, tal definição – até então feita pela comparação das estruturas visíveis, “ao nível das funções representativas que o visível exercia” – se dará com base em um princípio interno, invisível e irreduzível à representação: a *organização*. Ele será fundado nas *funções* essenciais do ser vivo, não mais em sua descrição: “não é por ser frequente nas estruturas observadas que um caráter é importante; é por ser funcionalmente importante que o encontramos com frequência” (Foucault, 2007, p. 313). Isto aponta para o emergir da noção de *vida*, já que se buscará na profundidade do corpo as relações entre órgãos superficiais e ocultos que asseguram funções essenciais. Rompe-se o paralelo entre classificação e nomenclatura, entre distinguir e denominar. “A ordem das palavras e a ordem dos seres não se recortam mais senão numa linha artificialmente definida” (Foucault, 2007, p. 317). Esta distinção, que “tornará caduca a história natural”, seria, segundo Foucault, devida ao “gênio de Lamarck”, que pôs a determinação do nome e a classificação das espécies (segundo a organização interna) como duas tarefas distintas da botânica. Por isto o autor “encerrou a idade da história natural e entreabriu a da biologia”, e não por ter falado da transformação progressiva das espécies, o que leva os historiadores a considerá-lo precursor do evolucionismo. Tal como feito com Adam Smith, e mesmo com Descartes, Foucault heterotopicamente desloca o papel atribuído a Lamarck, sem deixar de reconhecer sua relevância. Ao referir-se a ele como um “gênio”, o filósofo parece contradizer-se, já que sempre negou remeter as mudanças nas configurações epistemológicas a

autores e ideias individuais. Mas fica claro que a distinção feita por Lamarck é genial não por criar em si algo novo, mas por dar corpo a uma mudança mais profunda que já se anuncia inclusive em outros autores, e que modifica os métodos da *taxinomia* sem recusar suas condições fundamentais de possibilidade<sup>133</sup>. Mas também aponta para a divisão entre orgânico e inorgânico, entre o ser vivo com funções essenciais (respiração, alimentação, reprodução) e o não-vivo, o inerte, a morte. “Alguma coisa como uma biologia vai tornar-se possível” (Foucault, 2007, p. 319).

Por fim, na *gramática geral* também se dá uma transição, embora mais lenta e discreta que nos outros domínios, nos quais as transformações se ligam a modificações técnicas, que alteraram a medida do valor de troca e os procedimentos de caracterização. Segundo Sabot, a *gramática geral* teria um índice mais alto de “viscosidade teórica”, termo inverso e correspondente ao utilizado por Foucault ao falar da maior “viscosidade histórica” da análise das riquezas, que fez com que esta demorasse mais a entrar na era da representação. Aqui, ao contrário, devido à centralidade da linguagem para a análise das representações, trata-se de um saber mais próximo das fundações arqueológicas da *epistémê* clássica e por isso menos prontamente susceptível à reconfiguração. Conforme o filósofo, “para que a ciência da linguagem sofresse modificações tão importantes,

---

<sup>133</sup> Foucault diz em entrevista: “Eu disse ‘Cuvier’, ‘Bopp’, ‘Ricardo’, quando na verdade tentava utilizar o nome não para designar a totalidade de uma obra [...], mas uma certa transformação que teve lugar em uma dada época e que se pode ver implementada em dado momento e em particular pelas obras em questão. O uso que fiz do nome próprio em PC deve ser reformulado, [...] seria preciso dizer ‘a transformação Ricardo’ como se diz ‘o efeito Ramsay’. Esta ‘transformação Ricardo’ que se encontra em Ricardo, seria encontrada do mesmo modo em outros lugares [...]. Meu problema é destacar a transformação. Dito em outras palavras, o autor não existe” (Foucault, 1994b, p. 61).

foram necessários acontecimentos mais profundos, capazes de mudar [...] o ser mesmo das representações” (Foucault, 2007, p. 320).

Até o início do século XIX, as palavras continuaram sendo pensadas a partir de conteúdos representativos, de um núcleo de significação, mas, no final do século XVIII, tais conteúdos deixaram de ser analisados a partir da aproximação com uma significação primeira, uma designação inicial, isto é, com uma língua primitiva que teria dado as primeiras raízes. Surge uma figura intermediária entre a articulação dos conteúdos e o valor das raízes, a *flexão*, evidenciando que, em línguas diferentes, há uma relação constante entre alterações formais e funções gramaticais, de modo que a raiz se altera enquanto as flexões permanecem análogas. Passa-se a comparar conjuntos de modificações com valor gramatical, e não mais a relação entre um grupo de letras e um sentido. O ser da linguagem permanece ligado à representação e ela ainda é vista como “discurso”, mas já aparece a dimensão do “gramatical puro”, isto é, o fato de que, “para ligar a representação de um sentido com a de uma palavra, cumpre referir-se e recorrer às leis puramente gramaticais de uma linguagem que, fora de todo poder de representar as representações, está submetida ao sistema rigoroso de suas modificações fonéticas” (Foucault, 2007, p. 326). Este “mecanismo interior” das línguas, princípio de sua autonomia funcional, será suporte da história, abrindo espaço para a filologia. A comparação entre línguas não terá mais por meta reencontrar, sob sua multiplicidade, a relação primordial de designação, com a linguagem sendo capaz de “contornar” a história por meio da permanência de raízes ligadas ao ser das coisas. Os sistemas flexionais, organizações internas das línguas, irredutíveis à representação, evidenciam a historicidade que elas portam em si mesmas.



Foucault reafirma que este “acontecimento enigmático e subterrâneo” que submeteu os três domínios a uma ruptura não pode ser explicado a partir de um progresso da racionalidade ou da “descoberta” de novas figuras do saber como a vida e a história, mas de um “desnível ínfimo, embora essencial” pelo qual a representação perdeu o poder de criar, por si mesma, os liames entre seus elementos. Para pensar os seres, agora é preciso “dirigir-se para esse *cume*, essa *extremidade* que se entranha fora de nosso olhar, no coração mesmo das coisas” (Foucault, 2007, p. 329)<sup>134</sup>. O espaço *interior* que as coisas ganham é *exterior* à nossa representação. E, lembrando-nos a mesa de operações dos surrealistas e a enciclopédia de Borges, Foucault diz:

O espaço de ordem que servia de *lugar-comum* à representação e às coisas [...] vai doravante ser rompido: haverá coisas, com sua organização própria, suas secretas nervuras, o espaço que as articula, o tempo que as produz; e, depois, a representação [...] em que elas se anunciam sempre parcialmente a uma subjetividade, a uma consciência, [...] ao indivíduo “psicológico” que, do fundo de sua própria história, [...] tenta saber. (Foucault, 2007, pp. 329-330)

Uma nova configuração se anuncia, mas não se completou ainda a grande ruptura que abrirá a *epistémê* moderna: “somente já está instaurado o *lugar* a partir do qual ele será possível” (Foucault, 2007, p. 330)<sup>135</sup>. Aqui teríamos uma “configuração epistemológica ambígua” à qual “corresponde uma dualidade filosófica”: a coexistência, no final do século XIX, de “dois pensamentos exteriores um ao outro mas

---

<sup>134</sup> Grifos meus, destacando o vocabulário espacial.

<sup>135</sup> Grifos meus, destacando o vocabulário espacial.

simultâneos”, a Ideologia de Destutt de Tracy e a filosofia crítica de Kant. Ambas interrogam as relações das representações entre si, mas a primeira busca formular as leis que as regem, investigando as ideias, a forma como estas são expressas em palavras e ligadas em raciocínios. Propondo-se a ser uma “ciência das ideias” e, como tal, única forma racional da filosofia e fundamento filosófico para as ciências, a Ideologia se aloja ainda – e inteiramente – no campo da representação, pois não questiona seu fundamento, seus limites e condições de possibilidade, como faz Kant, ao contorná-la para indagar aquilo a partir do que toda representação é possível.

A ruptura com a *epistémê* clássica encontra então na filosofia um de seus efeitos mais manifestos, com a Ideologia correspondendo ao momento final da transição e Kant ao momento inaugural da *epistémê* moderna. Destutt de Tracy encontra na sensação o princípio do pensamento, colocando-a como forma primeira da representação. Assim ele a estende desde as condições fisiológicas até o campo do conhecimento em geral, ao tomar sua “ciência das ideias” como base para qualquer ciência possível. Isto implica, segundo Foucault, buscar colocar no campo da representação tudo o que parecia estar fora dela (o que nos remete à análise de *Las meninas*) ou “submeter à ordem do *discurso* um campo de experiência que manifestamente o transborda” (Sabot, 2006, p. 67), tal como faz Sade em relação ao desejo. Há, portanto, uma correspondência entre a Ideologia como a última das filosofias e *Juliette* como a última das narrativas clássicas. A crítica kantiana, por sua vez, retira o pensamento do espaço da representação, fazendo com que este apareça como uma metafísica, mas, ao mesmo tempo, “abre a possibilidade de uma outra metafísica que teria por propósito interrogar, fora da representação, tudo o que constitui sua fonte e origem; ela permite essas filosofias da Vida, da

Vontade, da Palavra, que o século XIX vai desenvolver na esteira da crítica” (Foucault, 2007, p. 334). Vê-se a dualidade do lugar ocupado pelo pensamento kantiano na empreitada arqueológica de PC, o qual Sabot aborda a partir de

um duplo princípio de inteligibilidade, *crítico* e *antropológico*, que a arqueologia expõe sucessivamente, não tanto para fazer aparecer a incoerência teórica de tal pensamento, mas antes para destacar ao contrário sua profunda ambivalência que acaba por posicionar o saber e o pensamento modernos em uma instabilidade crônica, em uma nova forma de ambiguidade, da qual as ciências humanas [...] carregam a marca. (Sabot, 2006, pp. 69-70)

O comentador destaca que, à dimensão crítica do pensamento kantiano – que reporta o saber a suas condições de possibilidade e faz com que as filosofias acríicas da representação apareçam como sistemas dogmáticos de metafísica – corresponde a dimensão crítica da arqueologia foucaultiana que investiga o *a priori* do saber, situando-se ela própria no espaço aberto por Kant. Mas, como vimos, Foucault coloca o *a priori* arqueológico sob a alçada da história, não da subjetividade transcendental que suporta o antropologismo moderno<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> Se, para Sabot, a pergunta crítica pelas condições de possibilidade coloca a arqueologia de Foucault na esteira do pensamento kantiano, para Domingues, este fosso entre o caráter empírico da história e o caráter universal e atemporal do sujeito transcendental impede tal filiação: não se poderia dizer “a despeito do léxico e da proximidade com Kant, que Foucault é um kantiano e que sua arqueologia tem alguma coisa de uma arqueologia transcendental e crítica. Nada disso. Na AS, [...] Foucault observa que a análise da *epistémê*, e por extensão arqueológica, ‘não é uma maneira de retomar a questão crítica (‘alguma coisa como um sujeito estando dado, qual é o direito dele ou a sua legitimidade?’); [...] ela não remonta [...] a uma instância

A separação entre o ser e a representação encarnada pela crítica tem como importante consequência “a emergência simultânea de um tema transcendental e de campos empíricos novos”, o que fez com que surgissem, na filosofia, três possibilidades distintas. A primeira foi a seguida pelo próprio Kant, ao buscar o fundamento e as condições da representação do lado do sujeito. A segunda consiste em buscar tais condições do lado da existência do objeto representado, “do lado do ser das coisas que transborda a representação, mas que permite articulá-lo na forma positiva de um saber” (Sabot, 2006, p. 71), resultando em filosofias transcendentais do objeto. A potência de trabalho, a força da vida, o poder de falar aparecem como “formas que rondam nos limites exteriores de nossa experiência”, mas que nos permitem representar e conhecer o valor das coisas, a organização dos seres vivos, a estrutura gramatical das línguas, ou seja, “como fontes não-representacionais de sistemas representacionais” (Gutting, 1989, pp. 184-185). Visto que, “em seu ser, estão fora do conhecimento, mas são, por isso mesmo, condições de conhecimento, correspondem à

---

originária que fundaria, num sujeito transcendental, o fato e o direito, mas aos processos de uma prática histórica’. [...] em matéria de arqueologia e filosofia do conhecimento Foucault é um antifundacionalista, à diferença de Kant; situação que certamente não impede que ele reconheça na *epistémé* moderna tanto a influência quanto os *a priori* e os transcendentais de Kant, mas não o força a cancelá-los *in limine*, nem quer dizer, ao menos nesta época, que ele os endosse e seja um kantiano” (Domingues, 2018, pp. 199-200). Trata-se de um problema difícil, cuja resolução parece depender da interpretação da *Tese Complementar* de Foucault, dedicada à *Antropologia* de Kant, que é diferente em Domingues e Sabot, como comentaremos à frente. Não tendo nos dedicado ao tema, restringimo-nos a dizer que concordamos com a impossibilidade de afirmar que Foucault seja kantiano devido ao antifundacionalismo, mas parece-nos que de fato a arqueologia se coloca na esteira da crítica de Kant, sendo a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento um dos principais aspectos que a definem, como tentamos mostrar aqui.

descoberta, por Kant, de um campo transcendental” (Foucault, 2007, p. 336). Esta “objetivação do transcendental” resulta, no domínio na filosofia, nesta “outra metafísica” que a crítica kantiana possibilita: as “metafísicas do objeto”. Trata-se de pensamentos que se desenvolvem a partir de “transcendentais objetivos (a Palavra de Deus, a Vontade, a Vida), que só são possíveis na medida em que o domínio da representação se acha previamente limitado; elas têm, portanto, o mesmo solo arqueológico que a própria Crítica”, mas “concernem ao domínio das verdades *a posteriori* e aos princípios de sua síntese – e não à síntese *a priori* de toda experiência possível” (Foucault, 2007, pp. 336-337). Embora Foucault não nomeie todos os filósofos ligados a estes pensamentos, Sabot nos dá tal precisão, explicando que se trata de “metafísicas” porque “fundam a síntese das multiplicidades empíricas (fenomenais) sobre a realidade enigmática (*noumenal*) da Palavra de Deus (Schleiermacher), da Vontade (Schopenhauer), da Vida (Bergson), assim identificadas a condições constituintes” (Sabot, 2006, p. 71).

Por fim, em paralelo com a segunda, a terceira possibilidade aberta à filosofia é a que conduz ao surgimento do “positivismo”, isto é, a opção por permanecer apenas no domínio do *a posteriori*. Se o mundo fenomênico é o único ao qual temos acesso, cabe restringirmo-nos à experiência e conhecê-la por sua regularidade observável, sem buscar fundamento transcendental, de modo que, para os partidários da corrente, “podem-se conhecer não as substâncias, mas os fenômenos; não as essências, mas as leis; não os seres, mas suas regularidades” (Foucault, 2007, p. 337). Haveria assim um triângulo “crítica-positivismo-metafísica do objeto que é constitutivo do pensamento europeu desde o começo do século XIX até Bergson” (Foucault, 2007, pp. 337-338).

Esta instauração de uma filosofia transcendental está, portanto, em correspondência com a positividade nova das ciências da vida, da linguagem e da economia. Aqui Foucault explica melhor a já mencionada dissociação da *máthêsis*, que perde unidade devido à divisão entre disciplinas analíticas e sintéticas, isto é, ciências *a priori*, formais e dedutivas, sob a alçada da lógica e da matemática, e ciências empíricas ou *a posteriori*. Surgirá então uma complexa relação entre estes três âmbitos – o transcendental, o empírico e o formal – com a filosofia esforçando-se por reencontrar em outro nível tanto a unidade perdida da *máthêsis* quanto a que existia entre ser e representação, agora dissociada entre o modo de ser das coisas e a sua condição de possibilidade. Quanto à relação entre o empírico e o formal, surge a questão da viabilidade de se formalizar o empírico, colocando a matematização no cerne de todo projeto científico moderno. Quanto à relação entre o transcendental e o formal, surge o problema de se uma reflexão pura é suscetível de *fundar*, provocando uma bifurcação na qual se busca seja fundar o transcendental sobre as formas puras da reflexão (como em Fichte), seja encontrar na subjetividade transcendental o solo de possibilidade de todo formalismo. Quanto à relação entre o empírico e o transcendental, surge o problema da fundação das sínteses, quer pelo sujeito transcendental, quer pelo modo de ser dos objetos, como vimos. Mas surge também outra “abertura filosófica” com a fenomenologia hegeliana, que propõe *desvelar* para a consciência as formas transcendentais de seus conteúdos empíricos, unindo o empírico e o transcendental.

A empreitada fenomenológica de Husserl, por sua vez, parece buscar uma síntese entre os três âmbitos – o transcendental, o empírico e o formal: “ela tenta assentar os direitos e os limites de uma lógica formal numa reflexão de tipo transcendental e, por outro lado,

ligar a subjetividade transcendental ao horizonte implícito dos conteúdos empíricos” (Foucault, 2007, pp. 341-342). Apresentando-nos este intrigante panorama da filosofia moderna e das doutrinas pós-kantianas, Foucault parece, de um lado, reportar os discursos filosóficos às suas condições de possibilidade arqueológicas, independentemente de seus temas explícitos. De outro, situa a empreitada fenomenológica de Husserl no complexo campo do pensamento moderno, demonstrando que ela se desenvolve a partir da abertura iniciada pela crítica kantiana, e não na esteira da inauguração cartesiana da filosofia transcendental<sup>137</sup>, apresentando-nos assim sua história heterotópica da filosofia. O resultado destas duas operações é a demonstração de que a fenomenologia “está ligada, no âmbito de suas possibilidades e de suas impossibilidades, ao destino da filosofia ocidental tal como ele se estabeleceu desde o século XIX”, e por isso não pode escapar ao perigo que a ameaça: “resvalar numa antropologia”.

Não é possível conferir valor transcendental aos conteúdos empíricos nem deslocá-los para o lado de uma subjetividade constituinte sem dar lugar [...] a uma antropologia, isto é, a um modo de pensamento em que os limites de direito do conhecimento [...] são ao mesmo tempo as formas concretas da existência, tais como elas se dão nesse mesmo saber empírico. (Foucault, 2007, pp. 341-342)

Haveria, portanto, no pensamento husserliano, uma circularidade entre o fundamento transcendental, que limita e

---

<sup>137</sup> Cf. Sabot, 2006, p. 72.

possibilita o saber empírico, e a finitude do homem, marcada pelo trabalho, pela vida e pela linguagem, a qual acaba aparecendo como fundadora do saber que o homem tem de si mesmo, portanto no mesmo nível daquilo que seria seu próprio fundamento. Na sequência, Foucault analisa estes “quase-transcendentais” objetivos Vida, Trabalho e Linguagem, e as mudanças que concretizam a entrada do saber na *epistémê* moderna, com a definitiva queda da representação e o surgimento da Economia, Biologia e Linguística. Comentaremos brevemente tais mudanças, visando compreender a tese final da morte do homem e o lugar das ciências humanas e das contra-ciências no saber moderno.

### 3.7. O nascimento do homem: um achado arqueológico

Na segunda fase da transição que leva à *epistémê* moderna, os objetos do saber passam a ser ordenados a partir da história e da finitude humana. Para Foucault, a ruptura total com a análise das riquezas ocorreu com Ricardo, quando este pensou o trabalho não apenas como medida, mas como fonte do valor, fazendo com que este último deixasse de ser signo para se tornar um produto. A figura fundamental da *produção* aparece, portanto, como o “transcendental” da economia, sua condição de possibilidade, e introduz nesta a dimensão do tempo. A causalidade cíclica dos eventos ligados à troca e à circulação de bens é substituída por uma causalidade linear, já que a quantidade de trabalho necessária para produzir um bem se altera com as mudanças nas formas de produção, as quais dependem



cumulativamente das formas anteriores, além da base técnica. A formação do valor é submetida à coerção do tempo, “a historicidade penetra o modo de ser da economia” (Foucault, 2007, p. 351). Ao mesmo tempo, Ricardo inverte a concepção clássica da raridade, antes definida pela relação entre a necessidade humana e a abundância da natureza, e passa a defini-la pela relação entre uma “carência originária” do homem e uma “avareza crescente” da natureza. “A positividade da economia se aloja nesse vão antropológico. O *Homo oeconomicus* [...] é aquele que passa, usa e perde sua vida escapando da iminência da morte. É um ser finito” (Foucault, 2007, pp. 352-353).

Da relação entre historicidade e antropologia, Foucault deriva mais uma tese heterotópica, uma das mais polêmicas, ao afirmar que o pensamento de Marx se assenta no mesmo solo antropológico que o de Ricardo. Para ambos, o tempo reduz os recursos disponíveis ao homem e este se vê cada vez mais ameaçado pela morte: “sua situação antropológica não cessa de dramatizar cada vez mais sua História” (Foucault, 2007, pp. 356-357). Sobre a mesma base, os autores apresentam teorias alternativas do devir histórico, Ricardo com a visão “pessimista” da estabilização em um estado permanente de escassez, com a história compensando a finitude humana por uma autolimitação da raridade; Marx com a visão “otimista” pela qual a história leva ao ápice da escassez e desigualdade, mas é revertida pelo surgimento de uma nova consciência entre os homens. O trabalho como forma alienada da finitude então se mostraria não natural, mas histórico, dialeticamente transformável em relação desalienada. Duas formas opostas de lidar com a mesma tríade *história–antropologia–suspensão do devir*.

No nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduziu nenhum corte real; [...] está no pensamento do século XIX como peixe n'água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar. Se ele se opõe às teorias “burguesas” da economia [...] esse conflito e esse projeto têm por condição de possibilidade [...] um acontecimento que toda a arqueologia pode situar com precisão e que prescreveu simultaneamente, segundo o mesmo modo, a economia burguesa e a economia revolucionária do século XIX. Seus debates podem agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície: são tempestades num copo d'água. (Foucault, 2007, p. 360)<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> A nosso ver, esta tese não consiste em um “ataque” ao pensamento de Marx, e sim a certas vertentes do marxismo que o utilizam como “instrumento universal de compreensão e resolução de questões econômicas, políticas e sociais” (Sabot, 2006, p. 84). Para Sabot, pode-se pensá-la como contraponto à refundação do marxismo proposta por Sartre, identificada com o projeto anacrônico e utópico de “reanimar a boa vontade fatigada dos humanismos” (Foucault, 2007, p. 361), bem como à leitura de Althusser que afirma uma ruptura epistemológica operada por Marx. Para Sabot, porém, ao ler Marx a partir de Ricardo, Foucault elimina o que sua análise tem de inovador ao relacionar o discurso econômico com as práticas sociais, o que exigiu retificações, como a introdução, na AS, da noção de *prática discursiva*, e levou à inflexão rumo ao não-discursivo e à genealogia do poder. “Com Marx, a arqueologia encontraria, de fato, os limites de sua metodologia que visa [...] uma análise transcendental dos discursos e do saber, reportando-os às condições de possibilidade ‘irreduzíveis ao jogo das práticas sociais, e rigorosamente autônomas’” (Sabot, 2006, p. 85). É inegável que as críticas levaram a um refinamento do método arqueológico e estão ligadas às inflexões do pensamento de Foucault. Mas acreditamos que pensar o discurso como esfera autônoma foi, ao invés de uma limitação, a grande novidade da arqueologia e a *condição de possibilidade* para que Foucault viesse a pensar a relação entre discursivo e não-discursivo de forma absolutamente original. Vale notar ainda que Marx aparece também ao lado de Nietzsche e Freud como exegeta moderno que, suspeitando da linguagem em sua espessura histórica, representa “a forma moderna da crítica”. Foucault diz que o fato de seu pensamento não ser uma ruptura epistemológica no domínio da economia não significa que não o tenha sido no

Esta “suspensão do devir” que une história e antropologia seria a *utopia* do século XIX, isto é, a ideia de que “a erosão lenta ou a violência da História fará realçar [...] a verdade antropológica do homem; [...] O grande devaneio de um termo da História é a utopia dos pensamentos causais” (Foucault, 2007, p. 361). A tal utopia, Foucault contrapõe a obra de Nietzsche, quem teria feito tal disposição epistemológica “cintilar uma última vez, incendiando-a” (Foucault, 2007, p. 361), já que o fim dos tempos conduz à morte de Deus e também do homem, por meio da iminência do super-homem, e a grande cadeia contínua da História é submetida ao eterno retorno. Nietzsche seria o primeiro indício de uma ruptura ainda não concluída, abrindo o *espaço* do pensamento contemporâneo. Foi ele quem “queimou para nós, e antes mesmo de terem nascido, as promessas mescladas da dialética e da antropologia” (Foucault, 2007, p. 362).

No domínio das ciências da vida, a ruptura decisiva com a história natural e o início da biologia moderna teria se dado com Cuvier, quando este liberou a *estrutura orgânica* de sua função taxinômica e a pensou a partir da *função* desempenhada pelo órgão. A

---

domínio da história e da política: “o que falei sobre Marx concerne ao domínio epistemológico preciso da economia política. [...] não creio que suas análises econômicas escapam ao espaço epistemológico instaurado por Ricardo. Em contrapartida, pode-se supor que Marx introduziu na consciência histórica e política dos homens um corte radical e que a teoria marxista da sociedade de fato inaugurou um campo epistemológico inteiramente novo. [...] [em uma] análise do saber e da consciência histórica do ocidente desde o século XVI, [...] me parece que o grande corte deve então se situar ao nível de Marx. [...] a periodização dos domínios do conhecimento não pode se fazer da mesma forma de acordo com os níveis nos quais nos posicionamos” (Foucault, 1994a, p. 587). Por tudo isso, a nosso ver, afirmar que Marx não rompe epistemologicamente com Ricardo e mesmo criticar a possível dimensão humanista e escatológica de seu pensamento não significa reduzir a potência do mesmo. Estamos ainda nos anos sessenta e a agenda do marxismo não tinha sido abandonada pela intelectualidade francesa.

diversidade visível das estruturas passa a emergir “do fundo de grandes unidades funcionais”, em uma subordinação do visível ao invisível. Aparecem semelhanças onde não há nenhum elemento idêntico, como entre brânquias e pulmões. Isto permite a anatomia comparada, ao desarticular linguagem e olhar: este penetra no corpo para, sob o plano visível das diferenças, encontrar o plano invisível das identidades. Cada vivente representa um sistema funcional complexo e unificado, com um *plano de organização* cujo objetivo é conservar a *vida* diante da morte. Surge então esta noção de *vida* como força fundamental que resiste às ameaças constantes do ambiente externo, portanto como *finitude* sujeita à *temporalidade*. A variedade dos sistemas funcionais não pode ser ordenada em séries contínuas, introduzindo-se a *descontinuidade* entre formas de vida múltiplas. A vida se torna o “quase-transcendental”, a condição de possibilidade de todo vivente e da classificação dos seres vivos.

Mais uma vez Foucault contesta a história das ideias ao afirmar que foi Cuvier, e não Lamarck, quem abriu a possibilidade para a teoria da evolução de Darwin, já que esta não se reduziria a uma transformação contínua das espécies. Lamarck pensava tal transformação a partir da continuidade ontológica da história natural, como aperfeiçoamento ininterrupto de seres se formando uns a partir dos outros. Cuvier, embora considerado “fixista”, interditava a transformação para pensar a manutenção das condições de existência da vida a partir de sua historicidade própria, dada pela relação desta com as cambiantes condições ambientais.

Neste sentido, Ricardo e Cuvier parecem recusar a história, mas é bem o contrário: recusam a sucessão cronológica clássica, marcada por uma mobilidade que obedece a um sistema de variáveis, e definem “a estabilidade de seres que, doravante, têm direito, ao nível de sua

modalidade profunda, a ter uma história<sup>139</sup> (Foucault, 2007, p. 381). Tanto a vida quanto o trabalho são agora marcados pela história, mas há entre eles uma diferença crucial. Enquanto o tempo na economia leva ao fim da história, na biologia anuncia o infinito da vida; mas o trabalho encontra no tempo sua recompensa e limite, ao passo que a vida encontra nele sua aniquilação e transformação. Isto evidenciaria a desintegração do saber empírico, não mais homogêneo como a rede clássica das positividades, unificada pela representação.

A dispersão do saber moderno se liga ainda a mudanças na gramática geral, sendo em grande medida devido a elas. Na medida em que a historicidade penetrou também neste domínio e permitiu a constituição da filologia, a linguagem deixou de ser forma e instrumento privilegiados do saber para se tornar objeto de conhecimento entre outros, um domínio singular da objetividade. O fim deste primado epistêmico, que funcionava como modelo para os outros domínios, é o que parece de fato encerrar a ordem do pensamento clássico, levando à regionalização e perda da unidade epistemológica do saber<sup>140</sup>. Tal processo de historicização da

---

<sup>139</sup> Uma consequência disto é o novo privilégio do animal diante do vegetal (que predominava nos quadros classificatórios clássicos), pois nele os órgãos ocultos com funções invisíveis evidenciam a força profunda da vida. Daí os “valores ambíguos assumidos [...] pela animalidade: a besta aparece como portadora dessa morte, à qual [...] está sujeita”. A vida “mata porque vive. [...] Que a vida não possa mais ser separada do assassinio, a natureza do mal, nem os desejos da contranatureza, Sade o anunciava”, sendo então “o reverso de Cuvier”: pelo menos, “no calendário da arqueologia, têm a mesma idade” (Foucault, 2007, p. 383).

<sup>140</sup> Sabot destaca que Foucault inverte a ordem de apresentação dos saberes empíricos. Na *epistémê* clássica, a gramática geral, regendo os demais a nível epistêmico, é apresentada primeiro, ao passo que na *epistémê* moderna é a última porque suas transformações a encerram. Estas são mais difíceis de serem pensadas e permaneceram “às margens de nossa consciência histórica”, enquanto as da economia política (Ricardo) e da biologia (Lamarck) foram bem comentadas por historiadores.

linguagem teria se dado com Bopp, quando este pensou o poder representativo das palavras não mais como sua realidade essencial, e sim resultado de sua inserção em um sistema gramatical definido por leis. A nova filologia caracteriza as línguas por critérios de organização interior, baseados nas características formais de suas regularidades gramaticais, e não mais pela forma como seus signos verbais compõem e decompõem as representações (primado do verbo *ser*) ou apontam originariamente para coisas do mundo (raízes primitivas). Busca-se estabelecer a constância das variações internas das línguas ao longo do tempo, tendo cada uma seu princípio de evolução, por isso a filologia é essencialmente diacrônica<sup>141</sup>. Liberta da referência a uma língua primitiva, a análise comparativa pode encontrar *descontinuidades* entre grupos de línguas. Aqui também há uma diferença em relação à historicidade do vivente na biologia: esta

---

Isto porque a linguagem é o elemento mesmo no qual a cultura se move e pensa-se a si mesma. “Ao destacar esta dificuldade, a arqueologia faz desta transformação profunda mas impensada da linguagem sua própria condição de possibilidade [...] no que torna possível uma arqueologia do saber que toma simultaneamente a forma de uma *arqueologia das ciências humanas* [...] e a de uma *arqueologia da literatura*” (Sabot, 2006, p. 101). Surpreende-nos que Sabot e outros comentadores não falem ainda de uma *arqueologia da filosofia*, que buscamos aqui destacar.

<sup>141</sup> Aqui Foucault faz referência a Saussure e antecipa a ruptura que a linguística estrutural irá representar. O autor resgata a relação da linguagem com a representação ao “reabrir o velho problema do signo” e defini-lo por sua ligação entre duas ideias, escapando à vocação diacrônica da filologia. “A aparente ‘regressão’ da linguística saussureana com relação à filologia de Bopp marcaria então a possível reaparição de uma análise sincrônica do Discurso (independente das formas históricas da linguagem)” (Sabot, 2006, p. 108). Sabot fala em “regressão”, mas lembra que a arqueologia não pensa os saberes a partir do progresso da racionalidade: trata-se de uma mudança na configuração epistemológica que reatualiza características de uma configuração anterior, sem repeti-la da mesma forma. Algo parecido se dá com o retorno ao “ser bruto da linguagem” pela literatura moderna, uma “regressão” à experiência da linguagem no Renascimento.

dependia do ambiente exterior, não sendo interna à *vida* em si, enquanto a evolução das línguas é interna e autônoma, não submetida a elementos humanos externos (migrações, invasões, comércio), como na *epistémê* clássica.

Para Bopp, os nomes são derivados dos verbos, de modo que “a linguagem ‘enraíza-se’ não do lado das coisas percebidas, mas do sujeito em sua atividade”, indo além da capacidade de representar o mundo ao manifestar “o querer fundamental daqueles que falam” (Foucault, 2007, pp. 400-401): “a linguagem está ligada não mais ao conhecimento das coisas, mas à liberdade dos homens” (Foucault, 2007, p. 402). Embora ela perca o lugar privilegiado que a fazia corresponder ao próprio conhecimento, não deixa de ser o meio pelo qual este é expresso, de modo que sua redução ao puro estatuto de objeto é, segundo Foucault, compensada de três formas. Primeiro, pelas tentativas de “neutralizar e polir a linguagem científica”, eliminando distorções e ambiguidades via *formalização*, o que inclui, de um lado, o “sonho positivista” de uma linguagem idealmente adequada ao conhecimento, de outro, a busca de uma lógica simbólica (Boole), capaz de representar o pensamento fora de qualquer linguagem e da singularidade das línguas e suas variações históricas. A segunda compensação estaria no *valor crítico* atribuído ao estudo da linguagem por aqueles que, ao invés de purificá-la ou substituí-la, buscam a *interpretação* de seus conteúdos históricos implícitos. A linguagem retoma a “densidade enigmática” que possuía no Renascimento, não mais na relação com uma fala primeira ou divina, e sim com o fato de sermos dominados e perpassados por ela. Foucault cita Nietzsche, Freud e Marx, exegetas modernos da moral, da consciência e do valor, afirmando que “a filologia, como análise do que se diz na profundidade do discurso, tornou-se a forma moderna da

crítica” (Foucault, 2007, p. 413). Em conferência, ele desenvolve o tema afirmando que, após a crítica baconiana e cartesiana da semelhança suspender as técnicas de exegese do século XVI, os três autores nos recolocam “diante de uma nova possibilidade de interpretações, eles fundaram de novo a possibilidade de uma hermenêutica” (Foucault, 1994a, p. 566). Não se trata de multiplicar os signos do mundo ocidental ou dar um sentido novo a coisas que não tinham sentido, e sim de mudar a natureza do signo e a forma como ele podia ser interpretado, daí seu “efeito de choque, uma espécie de *ferida* provocada no pensamento ocidental” (Foucault, 1994a, pp. 567-568).

Esta nova forma de interpretar parece operar uma inversão do que normalmente se compreende por tal ato. Embora implique um gesto de descida, no sentido de um aprofundamento, implica também um movimento de ascensão, um certo ultrapassar ou transbordar, um “curvar-se acima” daquilo que superficialmente se vê. Foucault oferece esta ideia de um descer que, ao invés de se dirigir cada vez mais ao fundo, traz à superfície algo que estava encoberto, mas que já foi exterior e que, ao sair novamente, promove uma espécie de dobra, como uma lava de vulcão. Outra imagem possível seria a de um mergulhador que, ao submergir, olha para cima e consegue ver em extensão algo que, de fora, não era visível, mas que não deixa de constituir uma camada superficial. Trata-se de um movimento que se faz não em direção a uma *interioridade*, mas a uma *exterioridade*: “ser um bom escavador dos baixos fundos”, diz ele citando Nietzsche.

Se o intérprete deve, ele mesmo, ir até o fundo, como um escavador, o movimento da interpretação é, ao contrário, aquele de um pender (*surplomb*) cada vez mais elevado, que deixa sempre acima dele se estender de forma cada vez mais visível a profundidade; e a profundidade é agora



restituída como segredo absolutamente superficial, de tal sorte que o voo da águia, a ascensão da montanha, toda esta verticalidade tão importante em Zaratustra é, no sentido estrito, a reversão da profundidade, a descoberta de que a profundidade era apenas um jogo, uma dobra da superfície. (Foucault, 1994a, p. 568)

Não é de menos importância que Marx apareça aqui ao lado de Nietzsche, autor que abre a ruptura com o pensamento moderno, o que corrobora a tese de que as críticas de PC se dirigem mais às leituras humanistas e universalizantes de Marx do que ao próprio autor<sup>142</sup>. O tema de uma interpretação crítica, dirigida à exterioridade, esclarece ainda a possível contradição diante da recusa de Foucault à hermenêutica, como vimos, ao enfatizar que sua arqueologia não busca nenhum sentido “por trás” dos enunciados efetivamente ditos em sua materialidade histórica. Reforça-se também a leitura proposta de um arqueólogo que “escava superfícies”, isto é, lida com vestígios que não estão ocultos nas profundezas, ligados a uma origem distante<sup>143</sup>, mas encobertos por camadas que podem ser reconstruídas

---

<sup>142</sup> Foucault o diz ao concluir o texto. Diferente do Renascimento, quando a existência “real” dos signos fazia com a que a exegese buscasse um significado primeiro, estando em função da semiologia, para a hermenêutica moderna o próprio signo é uma interpretação. “Uma hermenêutica que se redobra sobre uma semiologia acredita na existência absoluta dos signos: ela abandona a violência, o inacabamento, a infinitude das interpretações, para fazer reinar o terror do índice e suspeitar da linguagem. Reconhecemos aqui o marxismo depois de Marx. Ao contrário, uma hermenêutica que se envolve sobre si mesma entra no domínio das linguagens que não cessam de se implicar elas próprias, essa região intermediária entre a loucura e a pura linguagem. Aí reconhecemos Nietzsche” (Foucault, 1994a, p. 574).

<sup>143</sup> Além do movimento em direção à exterioridade, Foucault diz que os três autores também têm em comum a “recusa do começo”. A escavação não leva a um ponto de origem que oferece ao escavador um espelho para seu narcisismo, mas ao apagamento de seu próprio gesto e de si mesmo: “quanto mais longe se vai na interpretação, mais

(e visibilizadas) pelo gesto que interroga as relações entre eles, as condições de possibilidade de sua existência. O que está “no fundo”, em um nível “subterrâneo”, como diz Foucault algumas vezes em PC, não se encontra metafisicamente em outra ordem, e sim ao alcance do arqueólogo que, à maneira nietzschiana, desconfia da existência de signos primeiros ou significados originais, e acredita na tarefa infinita da interpretação.

Interpretar e formalizar são, portanto, as duas grandes formas de análise de nossa época, que encontram seu solo comum de possibilidade no ser da linguagem na idade moderna: “era necessário ou torná-la transparente às formas do conhecimento, ou entranhá-la nos conteúdos do inconsciente. Isso explica bem a dupla marcha do século XIX em direção ao formalismo do pensamento e à descoberta do inconsciente – em direção a Roussel e a Freud” (Foucault, 2007, pp. 414-415). Explica também outra correlação que nos conduz ao desfecho final de PC: entre o estruturalismo e a fenomenologia, resultados do entrecruzamento destas duas direções. Ambos teriam em comum o esforço de relacionar a dimensão formal da linguagem e sua opacidade histórica. Apesar deste solo comum, são projetos incompatíveis, o primeiro ligado à experiência vivida e ao sentido, levando ao paroxismo a configuração antropológica do saber moderno, e o segundo, com a análise sistemática das formas do inconsciente, rejeitando a referência ao homem. Neste sentido, o estruturalismo nasce de tal configuração, mas a contesta e a

---

também se aproxima de uma região absolutamente perigosa, onde não apenas a interpretação vai encontrar seu ponto de revés, mas vai ela própria desaparecer como interpretação, provocando talvez a desapareção do intérprete ele mesmo” (Foucault, 1994a, pp. 569-570).

desestabiliza, e por isso é “a consciência crítica e inquieta do saber moderno”.

Além da formalização e da interpretação, a terceira forma de compensar o nivelamento da linguagem é a literatura, cuja singularidade é não se submeter nem à representação clássica nem à significação moderna, não se preocupar com a sistematicidade nem com a opacidade da linguagem, referindo-se inteiramente ao puro ato de escrever. “A literatura é a contestação da filologia (de que é, no entanto, a figura gêmea): ela reconduz a linguagem da gramática ao desnudado poder de falar” (Foucault, 2007, p. 415). Junto à potência interpretativa da obra de Nietzsche e ao programa estruturalista de uma formalização do impensado, ela reposiciona a linguagem no centro do saber e desestabiliza sua vocação antropológica.

Diferente dos seres vivos e dos processos econômicos que, dispersados pelo fim da história natural e da análise das riquezas, foram reagrupados nas noções de *vida* e de *produção*, o fim da gramática geral levou à dissipação dos “modos de ser” da linguagem: a gramática em sua espessura histórica para os filólogos, as formas universalmente válidas do discurso para quem formaliza, as palavras com seu sentido oculto para as novas técnicas de interpretação, o ato de escrever reportado a si próprio para a literatura. Esta fragmentação manteve a reflexão filosófica distante da linguagem até o momento em que Nietzsche lançou a pergunta: *quem fala?*, visando não a essência das coisas (o que seriam bem e mal em si, por exemplo), mas o que tais palavras diziam segundo a interpretação dada por aqueles que as pronunciavam. Para Foucault, quem encaminha a resposta é Mallarmé, ao dizer que “o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra” (Foucault, 2007, p. 421). Todas as questões que hoje fazemos sobre a linguagem e sua relação com o

ser se colocariam “na *distância* jamais superada entre a questão de Nietzsche e a resposta que lhe deu Mallarmé” (Foucault, 2007, pp. 421-422, grifos meus). Se a *epistémê* moderna nasceu com a dispersão da linguagem, uma espécie de retorno da mesma seria o indício de seu termo.

### 3.8. A morte do homem: previsão ou assassinato?

O quadro de Velásquez havia indicado um vazio fundamental: o lugar do rei. Aquilo mesmo que é representado está ausente da tela, sendo que este “soberano” ocupa não apenas o lugar do objeto da representação, mas também o de seu sujeito e o de seu espectador. A representação clássica, para funcionar, supõe este vazio essencial empurrado para fora do quadro. “Aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo [...] –, esse jamais se encontra lá presente. Antes do fim do século XVIII, *o homem* não existia” (Foucault, 2007, pp. 424-425). Importante notar que este *homem* escrito em destaque não se refere ao ser humano em sua realidade biológica, psicológica ou social, mas enquanto figura epistemológica, isto é, *aquele para quem a representação existe*. Como resume Gutting, sua existência para o saber de um determinado período se liga especificamente ao fato de seu poder de representar ser ou não objeto para tal saber<sup>144</sup>. Na *epistémê* clássica, a coincidência entre pensamento e representação

---

<sup>144</sup> Cf. Gutting, 1989, p. 199.

impedia que esta fosse tomada como objeto e que o homem fosse necessário para seu funcionamento. Por isso, a necessária articulação de Descartes entre “penso” e “sou”, representação e ser, é a essência mesma da linguagem clássica. À época, ela não podia ser problemática, assim como o “vazio essencial” de *Las meninas* só é uma lacuna para olhos modernos, habituados a interrogar a representação e perguntar por sua origem.

Com o fim desta *transparência* do discurso na *epistémê* moderna, emerge a *opacidade* do homem enquanto conteúdo positivo e fundamento do conhecimento. A representação se torna objeto para o saber e o homem passa a “existir” enquanto condição de possibilidade para ela. Ao mesmo tempo em que emerge, porém, como sujeito transcendental, ele aparece como objeto para as novas ciências humanas, também possibilitadas pela separação entre o ser e a representação. Vimos que esta levou ao surgimento da vida, do trabalho e da linguagem como “quase-transcendentais”, forças objetivas que, com sua lei interior e historicidade profunda, antecediam e condicionavam o homem, sendo condição de possibilidade das próprias representações que ele se fazia delas, bem como causa de sua finitude<sup>145</sup>. Enquanto ser que vive, trabalha e fala, o homem é objeto para as novas ciências humanas, definido por aquilo que o limita. Mas, na medida em que tem, entre os seres vivos, lugar

---

<sup>145</sup> Na medida em que a vida se torna a condição de possibilidade dos seres vivos, o trabalho condição de possibilidade das trocas, o devir histórico das línguas condição de possibilidade do discurso e da gramática, a representação que o homem faz destes objetos não é mais “seu lugar de origem e a sede de sua verdade; [...] ela é, do lado desse indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno – menos ainda talvez, a aparência – de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior” (Foucault, 2007, p. 431). Ele retoma em sua representação estes conteúdos exteriores e anteriores a ele, esta objetividade primeira que se impõe e faz dele um objeto da natureza entre outros: sua finitude se anuncia na positividade do saber.

privilegiado, em que é princípio e meio de toda produção e aquele quem fala, sua finitude aparece também como base para a positividade destes objetos, sendo aquilo que permite conhecê-los. O modo de ser da vida é dado ao homem por seu corpo; o modo de ser da produção, por seu desejo; o modo de ser da linguagem, pela cadeia de seu pensamento. “Cada uma dessas formas positivas, em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base na sua própria finitude” (Foucault, 2007, p. 433). O corpo, o desejo e a linguagem aparecem ao mesmo tempo como formas positivas e fundamentais da finitude, com esta oferecendo seu próprio fundamento. Nasce daí uma “*analítica da finitude*”, marcada pela repetição, isto é, pela identidade (pois o homem finito é um ser único) e ao mesmo tempo a diferença (uma mesma coisa não pode preceder e fundar a si mesma) entre o positivo e o fundamental<sup>146</sup>. “A finitude responde a si mesma; ela é, na figura do Mesmo, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento” (Foucault, 2007, pp. 434-435).

Tal analítica seria, ao mesmo tempo, a responsável pelo fim da metafísica<sup>147</sup> e pelo *aparecimento do homem* no espaço do saber moderno. “Não foi a miséria positiva do homem que reduziu violentamente a metafísica”, não foi somente o fato de ele ter sido “descoberto” enquanto ser concreto, empírico, parte da natureza e

---

<sup>146</sup> Como explica Gutting, a finitude enquanto *fundante* é o fundamental, enquanto *fundada* é o positivo (Cf. Gutting, 1989, p. 200).

<sup>147</sup> Trata-se da metafísica do infinito que caracteriza a idade clássica, isto é, a relação com um infinito fundador que definia positivamente a finitude humana e explicava a limitação do conhecimento, sem impedi-lo de buscar sempre transcender os limites, com a possibilidade de aceder ao ser. No pensamento moderno, a finitude remete apenas a si própria, com os limites do conhecimento colocados pela própria positividade dos objetos empíricos e, ao mesmo tempo, fundando positivamente a possibilidade de conhecê-los.

limitado por ela que o fez surgir para o saber, mas o fato de tal dimensão se redobrar sobre aquela do *a priori* transcendental.

Nossa cultura transpôs o limiar a partir do qual reconhecemos nossa modernidade no dia em que a finitude foi pensada numa referência interminável a si mesma. [...] o homem moderno [...] só é possível a título de figura da finitude. A cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio. (Foucault, 2007, p. 438)

Trata-se de um ponto central: o homem aparece no pensamento moderno não apenas porque é sujeito e objeto de conhecimento, o que pode já ter sido – certamente já o era – em outras épocas, mas no momento em que tal relação se complexifica e estas dimensões apartadas começam a ser pensadas fundamentalmente *uma em relação à outra*, referindo-se e fundando-se mutuamente. Ao longo da história do saber, falou-se do espírito e do corpo humanos, de seu lugar no universo, dos limites de seu conhecimento e de sua liberdade, mas *jamais a finitude humana havia sido, ela própria, fundante e fundada*. Por isso “o ‘humanismo’ do Renascimento, o ‘racionalismo’ dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam *pensar* o homem” (Foucault, 2007, p. 439).

Esta analítica da finitude, que se desdobra no “*espaço estreito e imenso* aberto pela repetição do positivo no fundamental”, se apresenta de três formas no pensamento moderno (Foucault, 2007, p. 435)<sup>148</sup>. A primeira é a do duplo empírico-transcendental aberta pela

---

<sup>148</sup> Grifos meus, destacando o vocabulário espacial.

crítica de Kant, quem teria, entretanto, diferenciado as duas dimensões ao distinguir as condições *a priori* do saber de seus conteúdos empíricos, mas sem resolver o problema da relação entre elas<sup>149</sup>. O destino filosófico desta crítica foi o da confusão entre os dois

---

<sup>149</sup> O tema do duplo empírico-transcendental surge na *Tese complementar* de doutorado de Foucault, dedicada à *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant, da qual o capítulo IX de PC seria, segundo a leitura de Han endossada por Sabot, uma retomada e uma reelaboração, ambos trazendo a tese de que as filosofias pós-kantianas (notadamente a fenomenologia) foram as responsáveis por promover esta dobra do empírico sobre o transcendental, seguindo uma das linhas possíveis do pensamento kantiano que é a antropológica. Mas haveria também a vertente crítica, a que interessa Foucault ao direcionar o problema não para o homem, mas para a linguagem, cujo modelo seria dado pelo pensamento de Nietzsche. Assim tratar-se-ia, para o arqueólogo, de buscar uma transposição não antropológica do problema das condições de possibilidade do conhecimento, de modo que o tema transcendental surgiria no seio mesmo de sua arqueologia. A novidade de PC em relação à *Tese* seria uma ampliação que acrescenta, ao lado de Nietzsche, o estruturalismo e a literatura como possibilidades não antropológicas de retomada da crítica kantiana. Nela, também a analítica do *Dasein* de Heidegger já apareceria como possibilidade de desestruturar a vocação antropológica do pensamento moderno, o que também se dá em PC, como veremos (Cf. Sabot, 2006, pp. 69, 110, 140). Para Domingues, entretanto, a *Tese* “desfaz impressões recorrentes de PC e que no fim se revelarão errôneas ou infundadas, como a ideia de que Kant separa o empírico e o transcendental [...] [e] a impressão de que se confusão houve entre o empírico e o transcendental, e de fato houve, são Sartre, Merleau-Ponty e a fenomenologia que fizeram a confusão, como mostram as PC [...]”. Ao passo que Kant não, parece sugerir PC, e definitivamente o contrário evidenciará a *Introdução*, que pôde entender-se mais e melhor do que o *opus magnum* sobre Kant e a questão antropológica: também ele é culpado, e talvez o maior de todos, tendo não apenas confundido o empírico e o transcendental na sua Antropologia, mas preparado o caminho, ao propugnar a centralidade da questão O que é o homem?, que terminará por mergulhar a ciência e a filosofia modernas em profundo sono antropológico” (Domingues, 2018, p. 240). De fato, em PC, Foucault afirma que o viés antropologizante dado à crítica parece ter seu ponto de partida no próprio Kant, quando este acrescentou às suas três questões críticas (que posso eu saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?) uma quarta da qual as outras dependeriam: *o que é o homem?*, no entanto o próprio Kant teria mostrado a distinção entre o empírico e o transcendental.



níveis de análise. Em um primeiro momento, Foucault identifica duas formas históricas do pensamento pós-kantiano na qual estaria presente o antropologismo por meio de uma redução do transcendental ao empírico. A primeira o reduz ao *corpo*, com a descoberta de condições anatomofisiológicas do conhecimento e a verdade do objeto garantindo a verdade do discurso. Foucault a intitula “estética transcendental” e a atribui ao positivismo de Comte. A segunda reduz o transcendental à *história*, com a descoberta de que o conhecimento é determinado por condições históricas, sociais e econômicas. Seria a “dialética transcendental” identificada com Marx. Neste caso, a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação, “esboça-a de antemão e a fomenta de longe”, em um discurso de tipo escatológico (Foucault, 2007, p. 441). Ambas, ao tentar fazer coincidir a verdade do objeto e do discurso, fazem valer o empírico ao nível do transcendental.

a escatologia (como verdade objetiva por vir do discurso sobre o homem) e o positivismo [...] são arqueologicamente indissociáveis: um discurso que se pretende ao mesmo tempo empírico e crítico só pode ser [...] positivista e escatológico; o homem aí aparece como uma verdade ao mesmo tempo reduzida e prometida. A ingenuidade pré-crítica nele reina sem restrições. (Foucault, 2007, pp. 441-442)

Tais problemas teriam prescrito ao pensamento moderno a necessidade de buscar um discurso que não fosse “nem da ordem da redução nem da ordem da promessa”, mantendo separados o empírico e o transcendental, mas permitindo visar ambos ao mesmo tempo (Foucault, 2007, p. 442). Este foi o papel da fenomenologia com sua

*análise do vivido*, o qual consiste no espaço onde conteúdos empíricos são dados à experiência, mas é também a forma originária que os torna possíveis, unindo “a espacialidade irreduzível” do corpo e as “significações sedimentadas” da cultura, “as determinações da natureza e o peso da história” (Foucault, 2007, pp. 442-443). A análise de nossa experiência atual concreta “procura articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza com a experiência originária que se esboça através do corpo; e articular a história possível de uma cultura com a espessura semântica que, a um tempo, se esconde e se mostra na experiência vivida” (Foucault, 2007, p. 443). Ela visa o homem como objeto empírico, mas também como sujeito transcendental, restaurando esta última dimensão, reduzida pelo positivismo e pela escatologia à primeira. Neste sentido, está ligada a estas duas formas de pensamento por uma “rede cerrada”, sendo as três “necessárias desde a constituição do postulado antropológico” (Foucault, 2007, p. 443).

Por isso, para o arqueólogo, a verdadeira contestação do positivismo e da escatologia não estaria em um retorno ao vivido, mas em uma questão que se colocasse “em discordância com o que tornou historicamente possível todo o nosso pensamento”, isto é, que representasse de fato uma *ruptura* com o espaço da *ordem* hegemônico de nosso saber atual. “Essa questão consistiria em perguntar se verdadeiramente o homem existe” (Foucault, 2007, p. 444). Aqui Foucault se reporta novamente ao “poder de abalo” de Nietzsche e conclui com uma pergunta que consideramos central: “a nós, que nos acreditamos ligados a uma finitude que só a nós pertence e que nos abre, pelo conhecer, a verdade do mundo, não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre?” (Foucault, 2007, p. 444). Trata-se de uma alusão a *Sobre verdade e mentira no sentido*

*extramoral*, onde Nietzsche ironiza a pretensão do homem de conhecer-se a si mesmo e a ilusão da consciência em poder acessar sua “natureza humana”, racionalizar aquilo que rege seu corpo, instintos e animalidade, sendo a própria busca pela verdade um destes instintos que visam à sobrevivência e à conservação da espécie, ou seja, uma tentativa de superar a *finitude*.

O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrina iluminada? Não lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã! Ela atirou fora a chave: e aí da fatal curiosidade que através de uma fresta foi capaz de sair uma vez do cubículo da consciência e olhar para baixo, e agora pressentiu que sobre o implacável, o ávido, o insaciável, o assassino, repousa o homem, na indiferença de seu não-saber, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre. De onde neste mundo viria, nessa constelação, o impulso à verdade! (Nietzsche, 1978, p. 46)

Toda a verdade, para Nietzsche, é de algum modo uma invenção deste frágil animal que busca superar sua finitude e, por isso, “quer somente as verdades que são agradáveis e conservam a vida; [...] diante das verdades perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil” (Nietzsche, 1978, pp. 46-47). Se não pura invenção, a verdade é no mínimo uma convenção: quem oferece suas leis é a linguagem, arbitrária, histórica, operando pela redução da diferença à igualdade.

“Todo conceito nasce por igualação do não-igual” (Nietzsche, 1978, p. 48). Esta tendência ao *Mesmo* toma o homem como seu próprio modelo: a verdade “é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja ‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem. O pesquisador dessas verdades procura, no fundo, apenas a metamorfose do mundo em homem” (Nietzsche, 1978, p. 50). Este “sonha sobre o dorso de um tigre” quando crê conhecer-se por inteiro, sendo o sonho aqui uma alusão ao “sono”, ao “fechar os olhos”, à ilusão que ignora a opacidade da natureza sobre a qual repousa. Mas, em Nietzsche, o “sonho” é também um processo fisiológico fundamental, que poderia levar o homem a uma vigília maior do que a do “mundo real” na medida em que correspondesse à *arte*. A ilusória “teia conceitual” que o homem cria em busca de sua verdade é “rasgada pela arte”, sendo o tigre também a imagem deste espírito selvagem do dionisíaco, de tudo aquilo que escapa ao “mundo regular e rígido do conceito” (Nietzsche, 1978, p. 50). Neste sentido, o despertar deste sono pode ser a entrada em uma ilusão ainda maior, pela qual o pensamento se dá conta da finitude sobre a qual repousa, mas crê poder conhecê-la e dominá-la, *sonhando* com a imortalidade. Mas pode ser também um verdadeiro despertar, pelo qual se opta por continuar agarrado ao tigre, aceitando a finitude e *sonhando* com outras formas de vida por meio da criação artística. Temos aqui todas as temáticas centrais na argumentação de Foucault: o problema da finitude humana, sua duplicação devido à pretensão da razão de conhecê-la e fundá-la, a redução da diferença à igualdade, a interrogação radical acerca da linguagem, tudo isto ligado ao antropologismo e ao *sono* que ele provoca, com o mal-estar da “descoberta” de que o homem não existe.

A segunda forma que toma a analítica da finitude é aquela da relação entre o *cogito* e o impensado. A partir do momento em que o homem só pode se pensar a partir de seu próprio ser, sendo este imediatamente empírico e ao mesmo tempo transcendental, haverá sempre algo de “impensado” em sua reflexão, uma dimensão de desconhecimento ligada à exterioridade desta objetividade que, com sua historicidade e opacidade própria, lhe é estranha. A linguagem, a vida e o trabalho são dimensões de seu ser nas quais ele se reconhece e ao mesmo tempo se desconhece, mas enquanto sujeito transcendental, não pode “residir na inércia objetiva daquilo que, por direito, não acede e jamais acederá à consciência de si” (Foucault, 2007, pp. 445-447). O *cogito* moderno não se dá na transparência imediata e soberana do *cogito* clássico, quando o pensamento podia ser a forma mais geral de tudo o que era seu “outro” (erro, ilusão, sonho, loucura), em uma distância que, ao mesmo tempo, o separa e o religa ao não-pensado. Segundo Foucault, trata-se de um deslocamento da problemática kantiana, originalmente ligada ao conhecimento da natureza e não do homem em si, em uma inflexão antropológica da crítica. “A questão não é mais: como pode ocorrer que a experiência da natureza dê lugar a juízos necessários? Mas sim: como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa?” (Foucault, 2007, p. 445). Por isso a fenomenologia não seria, ao contrário do que pretende, um pensamento que “reanima a vocação mais profunda da *ratio* ocidental” ao juntar o tema cartesiano do *cogito* e o motivo transcendental de Kant, mas uma profunda ruptura com ambos (Foucault, 2007, p. 448). O impensado nunca pode ser totalmente absorvido pelo pensamento, de modo que Husserl não resolve o problema, só o evidencia. Foucault destaca ainda que o “impensado” não é *resultado* do aparecimento do homem como objeto

para as ciências, ao se descobrir a opacidade de natureza que ele carrega. Ao contrário, ele emerge como figura positiva para o saber justamente porque o pensamento “descobre em si e fora de si uma parte de noite”.

O homem e o impensado são, ao nível arqueológico, contemporâneos. [...] O impensado [...] não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro, fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade. (Foucault, 2007, p. 450)

Mas este Outro que nasce junto e ao lado do homem jamais foi refletido por ele de modo autônomo: “daquilo de que ele era o Outro e a sombra, recebeu a forma complementar e o nome invertido”, em um movimento incessante de se alcançar o pleno conhecimento de si mesmo, tornando familiar aquilo que é estranho (Foucault, 2007, p. 451). É o que se vê na relação entre o em-si e o para-si da fenomenologia hegeliana, na busca de Marx por reconciliar o homem alienado com sua essência, na de Husserl por descrever o vivido, na de Schopenhauer por desvelar o inconsciente, e mesmo na de Freud de “pôr-se à escuta de seu murmúrio indefinido” (Foucault, 2007, p. 451).

Além da tendência de reduzir a diferença à igualdade, isto levaria a outra consequência curiosa: o fato de o pensamento moderno ser, por si só, uma *forma de ação*, “ao mesmo tempo saber e modificação do que ele sabe, reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que ele reflete. Ele põe em movimento, desde logo, aquilo que toca” (Foucault, 2007, p. 452). Por isso não pode formular uma moral: sua *ação* – tomada de consciência, restituição da palavra ao que é

mudo ou trazer à luz o que é sombra – é por si o conteúdo e a forma de uma ética.

Desde o século XIX, o pensamento já “saiu” de si mesmo em seu ser próprio, não é mais teoria; desde que ele pensa, fere ou reconcilia, aproxima ou afasta, rompe, dissocia [...]. Antes mesmo de prescrever [...] o pensamento, ao nível de sua existência, desde sua forma mais matinal, é, em si mesmo, uma ação – um ato perigoso. Sade, Nietzsche, Artaud e Bataille o souberam, por todos aqueles que o quiseram ignorar; mas é certo também que Hegel, Marx e Freud o sabiam. (Foucault, 2007, p. 453)

A todo tempo, Foucault parece deslocar posições antes estabelecidas, criando heterotopicamente vários lugares possíveis em que os elementos em jogo podem ser posicionados, desestabilizando a própria ordem que ele cria. Vimos que Marx, por exemplo, já havia aparecido em uma posição dupla, tanto de continuidade (na esteira epistemológica de Ricardo) quanto de ruptura (na esteira interpretativa de Nietzsche). Novamente, aparece aqui na dupla posição de alinhamento com pensamentos que tendem a reduzir a diferença à igualdade, o impensado ao *cogito*, mas também ao lado daqueles que representam uma ruptura (Sade, Nietzsche, Bataille, Artaud) ao fazer do pensamento uma ação. Algo parecido se dá com Freud. Certamente, esta mobilidade das posições remete em última instância a uma unidade, conferida pela configuração epistemológica que dá a condição de possibilidade de todo pensamento. O saber moderno permitiu tanto a entrada em cena da produção no domínio econômico (Ricardo e Marx) quanto a emergência de uma nova forma de interpretação (Nietzsche, Marx e Freud). Tanto a emergência do

impensado ao lado do *cogito* (Husserl, Freud, Marx) quanto a transformação do pensamento em ação (Nietzsche, Hegel, Marx, Freud). O que importa notar é como estes espaços heterotópicos que são as *epistémês* explicam rupturas e coexistências, “descendo” ao nível daquilo que as tornou possíveis e apontando para um espaço de ordem com alguma solidez e coerência, mas cuja disposição de elementos não é estanque ou definitiva, havendo sempre alguma mobilidade que dá abertura a diferentes formas de ordenamento. No mínimo, pode-se explorar cada uma destas rupturas e coexistências sob diferentes pontos de vista, sendo, a nosso ver, difícil dizer categoricamente que Foucault, a despeito de suas frases provocativas e polêmicas, deprecia ou reduz qualquer um destes pensamentos quando os posiciona de certa forma, ainda que sua arqueologia crie um panorama da modernidade no qual o próprio autor apresenta suas escolhas e filiações.

Esta seção sobre o *cogito* e o impensado, por exemplo, encerra-se com uma curiosa asserção, segundo a qual “aqueles que afirmam que não há filosofia sem escolha política, que todo pensamento é ‘progressista’ ou ‘reacionário’” erram e acertam ao mesmo tempo (Foucault, 2007, p. 453). Erram porque acham “que todo pensamento ‘exprime’ a ideologia de uma classe”, em uma clara alusão a interpretações vulgares de Marx, mas acertam porque “apontam com o dedo o modo de ser moderno do pensamento” (Foucault, 2007, p. 453). Curiosa afirmação para um livro que viria a ser acusado pelos críticos mais rasos de ser uma “muralha da burguesia” e, pelos mais argutos, de conter “a ilusão do discurso autônomo”. Estando o próprio arqueólogo inserido nas condições de possibilidade da *epistémê* moderna, sua arqueologia também não pode deixar de ser uma forma de ação, *um ato perigoso*, como gostaríamos de mostrar aqui.



A terceira forma da analítica da finitude diz respeito à relação entre o homem e sua origem, atravessada pela relação entre sua historicidade e a das coisas do mundo. Na medida em que ele aparece para o saber a partir de positivities que o antecedem e ultrapassam, sua temporalidade resulta da historicidade destas, cuja origem lhe é inacessível. Ele se origina de uma alteridade radical e sua própria origem lhe é também inacessível. Ela não pode ser, para ele, o *começo*, mas antes a forma como ele se relaciona com o *já começado* do trabalho (de “um mundo laborado há milênios”), da vida (“que se entranha até as primeiras formações orgânicas”) e da linguagem (“palavras mais velhas que toda memória”) (Foucault, 2007, p. 456).

A origem, uma espécie de impensado na forma do tempo, é sempre *recuada* em relação ao homem, nunca pode ser alcançada por um retorno na série de eventos que formam sua historicidade, sendo esta a dimensão *positiva* de sua finitude. Mas há também a dimensão *fundamental*: apenas a consciência humana pode fundar o mundo em sua realidade histórica. Ao mesmo tempo em que “o homem, por oposição a essas coisas, de que o tempo deixa perceber o nascimento [...], é o ser sem origem”, aquele que, “separado da origem, já está aí”, é nele que as coisas (as mesmas que o excedem) encontram seu começo: “Mais que cicatriz marcada num instante qualquer da duração, ele é a abertura a partir da qual o tempo em geral pode reconstituir-se, a duração escoar, e as coisas, no momento que lhes é próprio, fazer seu aparecimento” (Foucault, 2007, p. 458).

Vemos ressoar o Heidegger de *Ser e tempo*, que aparece aqui ao lado de Nietzsche como uma das formas de se lidar com esta ambiguidade: a impossibilidade de o homem reencontrar sua origem, mas, ao mesmo tempo, a possibilidade de sempre *repeti-la*, na medida em que ele “cria” a história, ele é “essa origem sem origem nem começo

a partir da qual tudo pode nascer” (Foucault, 2007, p. 458). Por isso, segundo Foucault, o pensamento moderno estaria votado “à grande preocupação do retorno” (Foucault, 2007, p. 461). A origem seria aquilo que ele tem que pensar sempre de novo, “o que está em via de voltar”, “prometida numa iminência sempre mais próxima, jamais realizada” (Foucault, 2007, p. 459).

Outra forma de lidar com tal ambiguidade seria a que se desenvolveu com Hegel, Marx e Spengler, em uma perspectiva escatológica segundo a qual o movimento de retorno à origem promete ao homem a restauração de uma plenitude perdida. A primeira alternativa, ao contrário, em que o retorno só se dá no extremo recuo da origem, nega a possibilidade de se reencontrar qualquer totalidade ou essência. Em ambos, vê-se a mesma instabilidade das duas outras formas da analítica da finitude: “o que ela prescreve que se pense é algo como o ‘Mesmo’ [...] se esforça por reencontrar o homem em sua identidade” (Foucault, 2007, p. 462). No entanto, identifica-se aqui uma abertura para que a vocação antropológica deste saber seja questionada. Vimos que, na duplicação do empírico sobre o transcendental, ao tentar lidar com ambos, a fenomenologia acabou por reuni-los e reencontrar a essência humana. Na relação entre o *cogito* e o impensado, havia sempre a tendência de aproximá-los, de modo que este “outro” do homem não havia ainda recebido existência autônoma, ao ser radicalmente irreduzível. Aqui, porém, a ambiguidade do distanciamento e do retorno da origem pode se resolver não na direção do homem, mas de sua dissolução, e assim trazer

as condições de um pensamento autêntico da origem  
segundo a qual esta se esboça apenas na medida em que se

esquiva e, nesta elisão fundamental, desfaz a figura positiva do homem remetendo-a ao rigor de uma finitude fundamental deste ser (sempre já aí) que não pode ser pensado senão sob a condição do tempo. (Sabot, 2006, p. 140)

Embora o texto de Foucault não seja explícito, o fato de Heidegger aparecer ao lado de Nietzsche e o tom das frases que encerram a seção dedicada ao problema da origem são indícios da peculiaridade e relevância desta forma de se lidar com a analítica da finitude:

Nesta tarefa infinita de pensar a origem o mais perto e o mais longe de si, o pensamento descobre que o homem não é contemporâneo do que o faz ser – ou daquilo a partir do qual ele é; mas que está preso no interior de um poder que o dispersa, o afasta para longe de sua própria origem, e todavia lha promete numa iminência talvez sempre furtada; ora, esse poder não lhe é estranho; não reside fora dele na serenidade das origens eternas [...]; é aquele de seu ser próprio. O tempo – mas esse tempo que é ele próprio – tanto o aparta da manhã donde ele emergiu quanto daquela que lhe é anunciada. (Foucault, 2007, pp. 462-463)

Aborda-se a finitude em sua radicalidade, não mais se buscando superá-la ao dobrá-la sobre o transcendental ou sobre o *cogito* (que estão no escopo do humano). A relação insuperável do homem com o tempo (radicalmente exterior a ele) o mantém longe da fonte de seu ser. Heidegger está na base do saber moderno que, de uma só vez, supõe e funda o finito, mas, submetendo implacavelmente a finitude ao tempo, faz com que esta dobra da *fundação* derive antes de tudo de

uma *dispersão*, uma “repetição que oferece o idêntico mas na forma do afastamento” (Foucault, 2007, p. 470). Assim aponta para os limites da *epistémê*, a abertura que torna possível a crítica ao antropologismo. O desvelar do Mesmo “não se dá sem o aparecimento simultâneo do Duplo, e dessa distância, ínfima mas invencível, que reside no “e” do recuo e do retorno, do pensamento e do impensado, do empírico e do transcendental” (Foucault, 2007, pp. 469-470). A analítica do *Dasein* mostra que a distância entre o Mesmo e seu duplo é insuperável porque não há essência humana que lhes sirva de lugar comum, tal como faz Borges quando, unindo rubricas absurdas pelo e da enumeração, retira o espaço que lhes dava sustentação, mostrando a importância da ordem de fundo que subjaz a toda ordem aparente. Heidegger faz isto ao reconhecer a implacabilidade do *tempo*, que tem, ao lado da linguagem, a potência de desestabilizar o *espaço* da ordem estabelecida.

A nosso ver, a ideia de que o tempo (ao lado da linguagem) é aquilo que constitui e limita o homem, mas é também a abertura pela qual ele pode criar e recriar o mundo autoriza a leitura aqui proposta da arqueologia foucaultiana, na medida em que esta se baseia sobre um *espaço* de ordem já estabelecido pelo cânone, mas propõe, ao mesmo tempo, sua revisão e reabertura a partir de outra forma de experimentar o tempo e narrar a história, outra ordem possível, transformando os *documentos* em *monumentos*, como buscamos mostrar. Evidencia-se também a intrínseca relação entre *tempo* e *espaço*, sua dependência recíproca<sup>150</sup>, e justifica-se a proposta de pensar o discursivo (a linguagem) em sua relativa autonomia.

---

<sup>150</sup> Foucault diz que “o pensamento clássico reportava a possibilidade de espacializar as coisas em um quadro a essa propriedade da pura sucessão representativa [...] de constituir uma simultaneidade a partir de um tempo contínuo: o tempo fundava o

Foucault conclui então que o *quadrilátero antropológico* – o liame das positividades com a finitude, a reduplicação do empírico no transcendental, a relação perpétua do *cogito* com o impensado, o distanciamento e o retorno da origem – não retoma o que havia sido, na idade clássica, o *quadrilátero da linguagem*<sup>151</sup>. Ao contrário, o dissolve, na medida em que não se aloja no interior de uma teoria da representação, mas define o modo de ser do homem. Há, portanto, uma incompatibilidade arqueológica entre a análise do discurso e a analítica da finitude, já que esta só se tornou possível devido à dissociação daquela. Como sugere Sabot, a partir desta conclusão de ordem retrospectiva e histórica acerca da incompatibilidade entre a existência do discurso clássico e a do homem, Foucault avança uma *hipótese*, com valor de *diagnóstico crítico*, sobre a incompatibilidade

---

espaço. No pensamento moderno, o que se revela no fundamento da história das coisas e da historicidade própria ao homem é a distância que escava o Mesmo, é o afastamento que o dispersa e o reúne nos dois extremos dele mesmo. É essa profunda espacialidade que permite ao pensamento moderno sempre pensar o tempo” (Foucault, 2007, p. 470). Inserida na *epistémê* moderna e tendo nela suas condições de possibilidade, a própria arqueologia teria a espacialidade como condição para pensar o tempo, como argumentamos, mas, como o pensamento de Heidegger e de Nietzsche, apontaria para os limites de tal *epistémê*, sem reencontrar o homem ou o tempo como sucessão.

<sup>151</sup> Há uma relação de simetria e inversão. O quadrilátero clássico da linguagem (atribuição, articulação, derivação e designação) é retomado ponto a ponto pela filologia e pela analítica da finitude, porém com funções opostas. Além disso, tal analítica se opõe à análise da representação na medida em que esta buscava produzir a diferença sobre a aparência de semelhança das coisas, enquanto a primeira busca a identidade a partir da incontornável diferença do homem. Por isso, esse pensamento moderno do Mesmo “implica (além da ética de que se falou) uma dialética e essa forma de ontologia que, por não ter necessidade do contínuo, por não precisar refletir o ser senão nas suas formas limitadas ou no afastamento de sua distância, pode e deve dispensar a metafísica. *Um jogo dialético e uma ontologia sem metafísica se interpelam e se correspondem mutuamente através do pensamento moderno*” (Foucault, 2007, p. 469, grifos meus).

*atual* entre o ser do homem e o ser da linguagem, apresentando e propondo uma “escolha filosófica”<sup>152</sup>.

Pode ser que esteja para sempre excluído o direito de pensar ao mesmo tempo o ser da linguagem e o ser do homem; pode ser que haja aí como que uma indelével *abertura* (*aquela em que justamente existimos e falamos*), de tal forma que seria preciso rejeitar como quimera toda antropologia que pretendesse tratar do ser da linguagem, toda concepção da linguagem [...] que quisesse liberar o ser próprio do homem. É talvez aí que se enraíza a mais importante opção filosófica de nossa época. Opção que só se pode fazer na experiência mesma de uma reflexão futura. (Foucault, 2007, p. 468, grifos meus)

A antropologia como analítica do homem teve um papel basilar no pensamento moderno e este se encontra ainda preso a ela no momento em que o arqueólogo fala. Esta “prisão” é, de forma semelhante à Nietzsche (com o homem que dorme sobre o dorso do tigre), representada também pelo “sono” enquanto sinônimo de cegueira, ilusão, ignorância em relação a uma evidência tão incômoda que se opta por ignorá-la e acreditar que o sonho é a realidade. Nesta dobra do empírico sobre o transcendental “a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia; [...] Para despertar o pensamento de tal sono – tão profundo que ele o experimenta paradoxalmente como vigilância, [...] não há outro meio senão destruir, até seus fundamentos, o ‘quadrilátero’

---

<sup>152</sup> Cf. Sabot, 2006, p. 144.

antropológico”<sup>153</sup> (Foucault, 2007, pp. 471-472). Uma das formas deste “despertar” residiria, como vimos, no pensamento de Heidegger, que “atravessa o campo antropológico e, apartando-se dele [...] reencontra uma ontologia purificada ou um pensamento radical do ser”<sup>154</sup> (Foucault, 2007, p. 472). A outra, mais radical e escolhida pelo próprio Foucault, seria “reintegrar os limites do pensamento e reatar com o projeto de uma crítica geral da razão” (Foucault, 2007, pp. 471-472), cujo primeiro esforço residiria na experiência de Nietzsche, autor que

propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia [...] o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar. (Foucault, 2007, p. 473)

O fim do homem parece ser, para Foucault, como o era para Nietzsche, tanto uma iminência quanto uma promessa, o indício de uma ruptura bem como o preceito de se concluí-la, uma previsão mas também um assassinato. Como afirma Sabot,

---

<sup>153</sup> A referência de Foucault ao “sono antropológico” costuma ser aludida antes à Kant do que a Nietzsche, já que aquele afirmou ter sido despertado por Hume do “sono dogmático” que pensava a racionalidade depurada de toda relação com a experiência. De fato, Foucault faz referência explícita ao dogmatismo, sendo o pensamento de Kant central para o problema em questão, como vimos. No entanto, o pensamento de Nietzsche não é de importância menor, sendo ele o responsável pelo despertar.

<sup>154</sup> A ontologia *purificada* parece referir-se à ideia mencionada de uma ontologia sem metafísica.

A ‘morte do homem’, antes de ser reduzida a um slogan cômodo para identificar a posição de Foucault, significa antes, para ele, a possibilidade (ainda indeterminada) de um pensamento alternativo que não seria mais submetido ao dogma antropológico, mas devolvido à inquietude daquilo que permanece a ser pensado quando o homem deixa de se impor como a fonte e o termo de toda verdade. (Sabot, 2006, p. 146)

Assim se abriria o espaço no qual uma nova forma de pensamento se tornaria possível. Assim parece, de fato, ter se aberto o espaço que permitiu o desenvolvimento do próprio pensamento do autor de PC e de outros filósofos contemporâneos. Restaria investigar se a previsão estava certa ou se Foucault, de algum modo, foi capaz de concretizá-la, perguntando pelo que mudou (ou não) desde momento em que falava o arqueólogo até os nossos dias.

## 3.9. O caminho das ciências humanas rumo ao Outro do homem

As ciências humanas só puderam surgir no momento em que o homem apareceu para o saber ocidental “como o que é necessário pensar e o que se deve saber”, não tendo sido possíveis, portanto, antes da *epistémê* moderna. Elas não receberam “sob o nome de homem ou de natureza humana, um espaço circunscrito exteriormente, mas



ainda vazio<sup>155</sup> (Foucault, 2007, p. 476). Estão ligadas a uma disposição epistemológica precisa, que se caracteriza por sua fragmentação, como vimos, em oposição à homogeneidade da *epistémê* clássica. Sua constituição se deu, para Foucault, a partir de um triedro formado pelas três dimensões resultantes de tal fragmentação: 1) ciências físicas e matemáticas; 2) ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem; 3) reflexão filosófica e analítica da finitude. O cruzamento destas extremidades define planos comuns<sup>156</sup>, mas as ciências humanas não ocupam nenhum destes planos, e sim seu interstício, o espaço vazio que se abre no cruzamento das três. Elas se utilizam da formalização, importam modelos da biologia, da economia e da linguística, mas “endereçam-se a esse modo de ser do homem que a filosofia busca pensar ao nível da finitude radical, enquanto elas pretendem percorrê-lo em suas manifestações empíricas” (Foucault, 2007, p. 480). As ciências empíricas não são questionadas em sua cientificidade porque estudam o homem como parte da natureza (sua fisiologia ou a anatomia dos centros corticais da linguagem). Já as ciências humanas começam onde termina o estritamente empírico, lidando com as representações que o homem se faz de seus mecanismos positivos, portanto com uma dimensão pensada interiormente pela analítica da finitude e que, nesta, se mantém

---

<sup>155</sup> Outros domínios já haviam surgido de “espaços vazios”, que não eram antes ocupados por nenhuma positividade, como vimos, o que caracteriza a recusa de Foucault por toda continuidade teleológica do saber. Mas a fragilidade das ciências humanas deriva do fato de que, após constituídas, o espaço que formam continua sendo, de algum modo, aberto e “vazio”.

<sup>156</sup> Entre 1 e 2, tem-se a aplicação da matemática à linguística, à biologia e à economia; entre 2 e 3, a transposição de problemas das ciências empíricas para a filosofia (com as filosofias da vida, do homem alienado, das formas simbólicas), bem como a interrogação sobre o fundamento das empiricidades (com o surgimento de ontologias regionais); entre 1 e 3, encontra-se o plano da formalização do pensamento.

sempre como ambiguidade (embora tendendo ao *Mesmo*). Elas, por sua vez, pensam a finitude como uma exterioridade, mas não deixam de inseri-la no campo da representação, aparecendo então como *reduplicação* das ciências empíricas: seu objeto não é a vida (como na biologia), mas o ser vivo que, do interior dela, constitui representações graças às quais vive e conhece a própria vida (psicologia); não é a linguagem (como na linguística), mas o ser que, do interior dela, representa para si o sentido de suas palavras e a própria linguagem (estudo da literatura e dos mitos). No caso da economia, embora recorra a comportamentos humanos e às representações que os homens se fazem deles (interesse, busca do lucro etc), apenas as utiliza como requisitos de um funcionamento, para definir leis interiores aos mecanismos da produção, o que é diferente da ciência humana (sociologia) que se volta para a maneira como o homem *se representa* a produção, a troca, a sociedade e a própria economia.

Elas reconduzem [...] as ciências da vida, do trabalho e da linguagem, para o lado dessa analítica da finitude que mostra como pode o homem haver-se, no seu ser, com essas coisas que ele conhece e conhecer essas coisas que determinam, na positividade, seu modo de ser. Mas aquilo que a analítica requer na interioridade ou ao menos na dependência profunda de um ser que não deve sua finitude senão a si mesmo, as ciências humanas o desenvolvem na exterioridade do conhecimento. (Foucault, 2007, p. 489)<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup> Por isso, Foucault afirma que, ao contrário do que se costuma pensar, a relação das ciências humanas com as matemáticas é, das três dimensões, a menos problemática, com elas podendo servir-se deste instrumental para formalização de seus estudos

A ambiguidade da analítica da finitude está no fato de ela reunir as duas dimensões em uma reflexão acerca do homem em si e de seu modo próprio de ser, enquanto as ciências humanas transitam entre as representações que ele faz de si e a exterioridade de seus mecanismos positivos: “embora tendo lugar somente onde há representação, é a mecanismos, formas, processos inconscientes, [...] aos limites exteriores da consciência que se dirigem” (Foucault, 2007, p. 492). Aqui também se trata de um movimento progressivo rumo ao *inconsciente*. Ao se constituírem a partir do espaço da biologia, economia e linguística, respectivamente a psicologia, a sociologia e o estudo da literatura e dos mitos importaram delas modelos constituintes formados pelos pares *função–norma*, *conflito–regra*, *significação–sistema*<sup>158</sup>. O “reino” destes modelos e a “dinastia de seus privilégios” evidencia um deslocamento pelo qual se passa do biológico ao econômico e, por fim, ao linguístico – assim, de Comte a Marx e depois a Freud.

Um amplo declive conduziu as ciências humanas de uma forma mais densa em modelos vivos a uma outra mais saturada de modelos tirados da linguagem. Esse desvio, porém, foi duplicado por outro: aquele que fez recuar o

---

como outro domínio qualquer. “As dificuldades mais fundamentais alojam-se do lado das outras duas dimensões” (Foucault, 2007, p. 485).

<sup>158</sup>Na superfície de projeção da biologia, o homem aparece como ser que tem *funções* para se adaptar às exigências do meio (físico, mas também social) e age segundo regularidades, encontrando *normas* de ajustamento para exercê-las. Na da economia, ele aparece com necessidades, desejos, interesses, em *conflito* com outros homens, instaurando *regras* para geri-lo. Na superfície de projeção da linguagem, seus gestos e condutas têm sempre um *sentido*, que está em relação com “tudo o que ele deposita em torno de si”, “toda a esteira de rastros” que constitui um conjunto coerente e um *sistema* de signos (Foucault, 2007, p. 494).

primeiro termo de cada um dos pares constituintes (função, conflito, significação) e fez surgir com mais intensidade a importância do segundo. (Foucault, 2007, p. 498)

Estes deslizamentos conduzirão às “contra-ciências” estruturais, na medida em que estas não remetem o saber à figura do *homem*, mas à dimensão *inconsciente* das normas, regras e sistemas<sup>159</sup>. Enquanto havia primado da função, do conflito e da significação, havia sempre uma “partilha essencial” entre o *normal* e o *patológico*, entre o polo positivo do que funciona segundo as normas e o polo negativo das patologias psicológicas; o positivo dos conflitos superáveis por regras e o negativo das “patologias sociais”; os comportamentos e discursos com sentido e os insignificantes. Com o deslocamento, porém,

cada conjunto recebeu de si mesmo sua própria coerência e [...] validade, não foi mais possível falar, mesmo a propósito dos doentes, de “consciência mórbida”, mesmo a propósito de sociedades abandonadas pela história, de “mentalidades primitivas”, mesmo a propósito de narrativas absurdas, de lendas aparentemente sem

---

<sup>159</sup> Enquanto a significação mostra como a linguagem pode se dar à representação, o sistema mostra como a significação não é primeira, mas deriva dele, o qual só se mostra por meio dela. “Em relação à consciência de uma significação, o sistema é sempre inconsciente, pois que já estava lá [...]; mas isso porque ele fica sempre prometido a uma consciência futura que talvez jamais o totalizará” (Foucault, 2007, p. 500). O par significação-sistema assegura, a um tempo, a representabilidade da linguagem (como objeto da filologia) e a presença próxima mas recuada da origem, tal como manifestada pela analítica da finitude. Da mesma forma, o par conflito-regra oferece a representabilidade da necessidade e o impensado, e o par função-norma, a representabilidade da vida e o duplo empírico-transcendental.

coerência, de “discursos não-significantes”. (Foucault, 2007, p. 499)

Freud teria sido responsável por este deslizamento que aproximou o saber do homem de seu modelo filológico e linguístico, sendo então o primeiro a tentar apagar a divisão entre normal e patológico: “todo esse saber, em cujo interior a cultura ocidental se proveu, em um século, de uma certa imagem do homem, gira em torno da obra de Freud, sem contudo sair de sua disposição fundamental. Mas não é ainda aí [...] que está a importância mais decisiva da psicanálise” (Foucault, 2007, p. 499). Freud parece ser a abertura para uma ruptura ou a primeira etapa de uma transição, estando inserido na *epistémê* moderna (*cogito*-impensado), mas indicando seu fim.

Essas grandes categorias importadas das ciências empíricas, ao reunirem as positivities da vida, do trabalho e da linguagem às formas da finitude que caracterizam o modo de ser do homem, permitem a dissociação que marca o saber contemporâneo entre consciência e representação<sup>160</sup>, “de sorte que as ciências humanas só falam no elemento do representável, mas segundo uma dimensão consciente-inconsciente” (Foucault, 2007, p. 502). Tudo isso as posiciona em um plano epistemologicamente frágil e instável, mas Foucault destaca que seria inútil discutir se são realmente ciências: elas são perfeitamente demarcáveis em sua positividade, que está enraizada de forma coerente na *epistémê* moderna, não sendo apenas

---

<sup>160</sup> Isto mostra que não se trata da representação clássica, que cobria por inteiro o pensamento. De todo modo, é fato que “as ciências humanas, diferentemente das ciências empíricas desde o século XIX, e diferentemente do pensamento moderno, não puderam contornar o primado da representação; como todo o saber clássico, alojam-se nelas; porém não são, de modo algum, suas herdeiras ou sua continuação” (Foucault, 2007, p. 503).

ilusões, ideologias ou opiniões. A arqueologia permite revelar o que tornou possível as ciências, mas também demarcar positivities que podem não ser ciências. É o caso da magia natural no Renascimento (tema com pretensão científica que se encontra ao nível das opiniões), ou da gramática geral e da teoria clássica do valor, que não respondiam a critérios de objetividade e sistematicidade como as futuras ciências da linguagem e da economia, mas pertenciam ao nível positivo do saber. Esta precariedade das ciências humanas “não deve ser tratada como fenómeno negativo [...] elas constituem [...] ao lado das ciências e sobre o mesmo solo arqueológico, *outras* configurações do saber”<sup>161</sup> (Foucault, 2007, p. 506). Não se trata, portanto, de afirmar que são falsas ciências: “simplesmente não são ciências” (Foucault, 2007, p. 506). Não se trata de julgar os saberes por seus valores mais ou menos racionais, mas de analisar sua configuração e compará-la com a de saberes que alcançaram o nível de objetividade para ultrapassar o limiar da *positividade*. “A cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do *saber* e não pode ser objeto de *ciência*” (Foucault, 2007, p. 506).

Por isso, a psicanálise e a etnologia ocupariam lugar privilegiado: ao mesmo tempo realizam e contestam o programa das ciências humanas, que tinham como tarefa fazer falar o inconsciente através da consciência. Mas enquanto estas só se dirigem a ele “virando-lhe as costas”, tomando-o como a dimensão implícita da consciência a ser

---

<sup>161</sup> No entanto, Foucault diz que esta precariedade epistemológica faz com que sejam um “risco” para os outros saberes, que, por qualquer “deslizamento para fora” de seu espaço próprio, se “contaminam com sua impureza”, a exemplo do psicologismo ou do sociologismo: “a ‘antropologização’ é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber” (Foucault, 2007, p. 481).

sempre desvelada e assim reinserindo-o no espaço do representável, a psicanálise aponta diretamente para ele, transpõe ou suspende a representação e a consciência, abrindo-se à finitude. Assim, ela faz surgir, “lá onde se esperavam as funções portadoras de suas normas, os conflitos carregados de regras e as significações formando sistema, o fato nu de que pode haver sistema (portanto, significação), regra (portanto, oposição), norma (portanto, função)” (Foucault, 2007, pp. 518-519). Isto é feito por meio de três figuras – a Morte, o Desejo, a Lei-Linguagem<sup>162</sup> – que seriam de fato as condições de possibilidade do pensamento do lado da finitude, opondo-se ao que seriam tais condições do lado da representação (as três formas da analítica da finitude) e dando conta daquilo que é o fundamental, o que torna possível o saber do homem (vida, trabalho e linguagem).

Não é a morte aquilo a partir de que o saber em geral é possível – de sorte tal que ela seria, do lado da psicanálise, a figura desta *reduplicação* empírico-transcendental que caracteriza na finitude o modo de ser do homem? Não é o desejo o que permanece sempre *impensado* no coração do pensamento? E esta Lei-Linguagem [...] que a psicanálise se esforça por fazer falar, não é aquilo em que toda significação assume uma *origem* mais longínqua que ela

---

<sup>162</sup> Estas figuras se reuniriam na loucura, “quando a linguagem se mostra em estado nu, [...] quando o desejo reina em estado selvagem [...], quando a Morte domina toda função psicológica” (Foucault, 2007, p. 520). Além de avançar na direção da finitude, a psicanálise não pode se dar como teoria ou especulação, mas apenas no interior de uma prática em que está em jogo não o conhecimento do homem, e sim o próprio homem, na “relação entre dois indivíduos, em que um escuta a linguagem do outro, libertando assim seu desejo do objeto que ele perdeu (fazendo-o entender que o perdeu) e libertando-o da vizinhança sempre repetida da morte (fazendo-o entender que um dia morrerá). É por isso que nada é mais estranho à psicanálise que alguma coisa como uma teoria geral do homem ou uma antropologia” (Foucault, 2007, p. 521).

mesma, mas também aquilo cujo retorno é prometido no ato mesmo da análise? (Foucault, 2007, p. 519)

Enquanto a psicanálise se coloca na dimensão do inconsciente, a etnologia se coloca na da historicidade, reconduzindo também o homem a seu “outro” sob a forma do impensado cultural e do recuo da origem. Ela também interroga as condições de possibilidade do saber do homem, ao mostrar “como se faz numa cultura a normalização das grandes funções biológicas, as regras que tornam possíveis [...] todas as formas de troca [...], os sistemas que se organizam sobre o modelo das estruturas linguísticas” (Foucault, 2007, p. 523). Tal interrogação não se dá do lado da representação (que os homens, numa civilização, podem dar de si mesmos, de sua vida, de suas necessidades e significações), ou nos termos de um historicismo que pudesse contornar a finitude (e fundar a positividade das ciências humanas), e sim do lado de um “inconsciente cultural” que permite determinar o modo de historicidade que pode aparecer em cada cultura, fazendo com que as ciências humanas sejam contestadas do exterior, por sua própria história. Tanto a psicanálise quanto a etnologia são “ciências do inconsciente: não porque atingem no homem o que está por sob a sua consciência, mas porque se dirigem ao que, fora do homem, permite que se saiba, com um saber positivo, o que se dá ou escapa à sua consciência”<sup>163</sup> (Foucault, 2007, pp. 524-525).

---

<sup>163</sup> Esta correlação teria sido evidenciada por Freud em *Totem e tabu*, ao articular a história dos indivíduos com o inconsciente das culturas, e a historicidade destas com o inconsciente dos indivíduos. Sabot lembra, porém, que esse texto de Freud foi fortemente criticado por Lévi-Strauss, quem negava o inconsciente como superfície de projeção de desejos recalçados e instância dinâmica da vida psíquica, vendo nele antes o órgão de uma função simbólica que impõe leis estruturais. Esta crítica foi decisiva para Lacan e contribuiu para a psicanálise estrutural aqui defendida por



É neste sentido que são contra-ciências humanas, ao darem conta de todo o domínio destas (o qual se estende no volume do triedro ciências empíricas–matemáticas–filosofia<sup>164</sup>), mas “denunciando” que sua relação com as ciências empíricas e com a analítica da finitude é de reduplicação representativa, ao evidenciar aquilo que é seu limite interior (inconsciente) e exterior (História) e assim dissolver seu objeto – o homem – remetendo-o ao vazio da finitude radical. Esta articulação entre psicanálise e etnologia só pode se dar a partir daquele deslizamento em direção ao paradigma linguístico, que fornece a ambas seu modelo formal: o sistema simbólico da linguagem. A linguística seria então uma terceira contra-ciência, especialmente importante ao reunir e reger as outras e manifestar a questão do ser da linguagem, “ligada aos problemas fundamentais de nossa cultura” (Foucault, 2007, p. 530), reconduzindo ao espaço criado por Nietzsche e Mallarmé entre a pergunta: *quem fala?* e a resposta: *a própria Palavra*.

Na “outra extremidade de nossa cultura”, mas neste mesmo espaço, enraizada nesta mesma configuração do saber, estaria “a

---

Foucault, com o inconsciente concebido não a partir de conteúdos representativos, mas como forma vazia, sistema de coerções lógicas impondo seu modo de estruturação ao conjunto das manifestações da vida psíquica e coletiva (Cf. Sabot, 2006, p. 175).

<sup>164</sup> Esta relação com as matemáticas é retomada por meio da formalização, sobretudo pela “contra-ciência mãe”, a linguística. A relação das ciências humanas com as matemáticas se reabriria “segundo uma dimensão totalmente nova; não se trata mais de saber se se podem quantificar resultados, ou se os comportamentos humanos são suscetíveis de entrar no campo de uma probabilidade mensurável; a questão que se coloca é a de saber se se pode utilizar sem jogo de palavras a noção de estrutura, ou, ao menos, se é da mesma estrutura que se fala em matemáticas e nas ciências humanas” (Foucault, 2007, p. 529). Surge aí a possibilidade de “exercer uma segunda crítica da razão pura, a partir de formas novas do *a priori* matemático” (Foucault, 2007, p. 531).

literatura fascinada pelo ser da linguagem” que também faz valer as formas fundamentais da finitude, ao remetê-la às margens que limita o homem – o corpo, a morte, o pensamento impensável, a origem indefinidamente recuada. Este “pensamento do fora”, descoberto ainda timidamente pelo surrealismo, se deve à Artaud, Roussel, Kafka, Bataille, Blanchot. E, retomando o tema nietzschiano da morte de Deus – a qual, segundo Foucault, anuncia o fim de seu assassino (aquele que, tendo matado Deus, deve responder por sua própria finitude) – Foucault fecha o diagnóstico da modernidade e da reunificação do ser da linguagem, que corresponderia à absoluta dispersão do homem e à iminência de sua desapareição. “O que anuncia o pensamento de Nietzsche [...] é o esfacelamento do rosto do homem no *riso* e o retorno das máscaras” (Foucault, 2007, p. 534).

A figura do *Mesmo* se desfaz no *riso* que fizera nascer *As palavras e as coisas*, o riso do incômodo diante do não-familiar, provocado por Borges, que inquietou “nossa prática milenar do Mesmo e do Outro” ao retirar o espaço comum que sustentava esta ordem das coisas, e assim abrir para a linguagem a possibilidade de transbordá-la rumo àquela, infinita, possível e impossível, das palavras, interrogando o pensamento acerca do que seria impensável e de quais seriam seus limites. Haveria um indizível tal como há um impensável? O pensamento e a linguagem parecem não ter os mesmos limites, “pois que é através da linguagem e nela que o pensamento pode pensar” (Foucault, 2007, p. 528). Se ela é condição de possibilidade para o pensamento e evidencia seus limites, parece poder sempre refazer tais limites, não para colocar o impensável dentro do pensamento, mas para ampliar suas possibilidades.

Se o riso de Borges desestabiliza a ordem e conduz à potência da linguagem, o mesmo se pode dizer do riso de Nietzsche, tão presente

ao longo de sua obra. Riso mais ligado ao corpo que à razão, que ri da representação e da rigidez do significado, libertando a linguagem para o lugar “vazio” de onde toda interpretação é possível. Riso que ironiza a ilusão da verdade, da identidade, expressando a vontade de potência e de transmutação dos valores. Riso que desloca o “eu” e se opõe à seriedade do homem que acredita em si mesmo, ou em qualquer metafísica, inclusive aquela que afirma existir um soberano e unificado “eu”. Não seria o riso para Nietzsche a grande liberação do homem e do pensamento, a grande subversão do que está dado e o prazer com a possibilidade de novas experiências? “Zaratustra clama por um riso inumano. Trata-se de um riso que permite avançar com leveza na luta pela superação, libertando-se do que é *humano, no sentido moral e cognitivo*. [...] A partir desta perspectiva, será falso todo pensamento que não for acompanhado por uma risada” (Leite, 2016, pp. 119-120).

As questões levantadas pela incompatibilidade entre o homem e a linguagem não poderiam ainda ser respondidas por Foucault: “é preciso deixá-las em suspenso lá onde elas se colocam, sabendo apenas que a possibilidade de as colocar abre, sem dúvida, para um pensamento futuro” (Foucault, 2007, p. 535). Mas o simples fato de as ter colocado representa – mais do que a evidência de que Nietzsche, o estruturalismo e a literatura foram as próprias condições de possibilidade da arqueologia – a *aposta* no poder da linguagem de recriar ordens e expandir os limites do pensamento. Afinal, se, juntos, todos eles levarem ao deslocamento da configuração epistemológica que deu nascimento ao homem, “então se pode *apostar* que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (Foucault, 2007, p. 536).

Se rir ao ler um texto parece ser uma forma de tocar com o corpo o pensamento de um autor, e se Foucault riu com Borges e com Nietzsche, podemos dizer que também rimos junto a Foucault, diante do incômodo e do estranhamento provocado por PC, com o imenso abalo criado por sua desordem incrivelmente sistemática, e que, depois do hercúleo esforço de percorrê-la, mantemos sua aposta, desta vez com o riso de Foucault: filosófico e silencioso.

A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que [...] reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, [...] a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso. (Foucault, 2007, p. 473)



# Conclusão

O objetivo deste texto foi realizar uma leitura imanente da obra *As palavras e as coisas*, que consideramos basilar para a compreensão do pensamento de Foucault e que, a nosso ver, recebeu ainda pouca atenção e, sobretudo, poucas leituras cuidadosas no contexto dos estudos foucaultianos, notadamente em língua portuguesa<sup>165</sup>. Como ponto de partida, no primeiro capítulo, buscamos analisar o Prefácio, além de reconstituir brevemente o cenário intelectual francês à época. Esta análise evidenciou a ligação entre os temas da linguagem, do conhecimento e da ordem, com destaque para a ideia de que esta última depende de (ou cria, ela própria) um *espaço* que é condição de possibilidade para nossas experiências da linguagem e do conhecimento. Explorar tais temas nos permitiu uma melhor compreensão de uma tese central da obra: a do ordenamento de carácter espacial dos objetos de saber nas configurações epistemológicas que são as *epistémês*. Permitiu-nos também identificar a centralidade do espaço para a arqueologia e possivelmente para o pensamento de Foucault como um todo, já que o tema parece estar emergindo recentemente como objeto de maior

---

<sup>165</sup>Das obras fundamentais com as quais tivemos contato que se dedicam a uma leitura imanente de PC, destacam-se, em língua francesa, a de Philippe Sabot, e em língua inglesa, a de Gary Gutting, cujo escopo é mais amplo e inclui a análise das quatro obras da fase arqueológica de Foucault. Em língua portuguesa, Roberto Machado é quem parece ter mais se dedicado à arqueologia, fazendo algo semelhante a Gutting em *Foucault, a ciência e o saber*. Ivan Domingues também é autor de uma obra dedicada ao balanço crítico de PC após seus 50 anos de publicação. César Candiotto nos oferece elementos centrais para esta leitura imanente nos dois artigos aqui citados.

atenção para os estudos foucaultianos<sup>166</sup>. Além de reconhecer a existência deste espaço da ordem, no Prefácio, Foucault se vale de Borges para sugerir não apenas a necessidade de indagá-lo, mas de desestabilizá-lo, introduzindo o neologismo *heterotopia*. Tendo notado que era precisamente isto que o filósofo desejava fazer em relação à história das ideias, isto é, desestabilizar o espaço de ordem sobre o qual ela repousava, propusemo-nos a explorar esta noção, apresentada em PC e mais bem desenvolvida no texto *De espaços outros*. Este texto, embora escrito em 1967, portanto um ano depois da obra e dentro da fase arqueológica, foi publicado somente na década de 80, sendo tendencialmente lido sob a ótica do desenvolvimento posterior do pensamento de Foucault, que se voltou para a genealogia do poder, com as resistências e contracondutas forjadas pelos corpos sujeitados. Buscamos deslocar a leitura corrente da heterotopia enquanto espaço de resistência ao poder, que funcionaria segundo princípios de ordem alternativos, pensando-a no âmbito epistemológico no qual ela inicialmente aparece, enquanto espaço que, antes de tudo, concede visibilidade aos princípios de ordem hegemônicos e assim funciona como espaço de reordenamento, não por se basear em princípios totalmente distintos ou que buscam se opor aos primeiros (como as utopias), e sim por criar, com eles, uma relação que evidencia seu próprio absurdo. Ao fazê-lo, evidencia também a existência deste espaço que sustenta nossa experiência cognitiva das palavras e das coisas, ao mesmo tempo em que explicita – ou abre – fissuras e interstícios que o desestabilizam e mostram seus limites. Ao buscar aplicar as análises de espaços físicos que Foucault

---

<sup>166</sup> Prado, autor de tese sobre a linguagem do espaço em Foucault, afirma que a relevância da mesma é ainda pouco reconhecida para a compreensão de sua obra e das características e das tarefas do pensamento atual (Cf. Prado, 2013).

faz no texto de 1967 ao espaço epistemológico, descobrimos que as características ali atribuídas às heterotopias claramente nos ajudam a compreender as operações realizadas em PC, de modo que podemos pensar a própria obra como uma heterotopia da história das ideias. Trata-se de, lidando com os mesmos elementos ou objetos da ordem tradicional (ideias e autores canônicos, métodos e categorias validados pela filosofia ou pelas ciências), unir aqueles que, dentro dela, se mostravam díspares e separar os que se mostravam aparentados, em um trânsito (abertura e fechamento, penetração e isolamento) entre ela e outras ordens possíveis. Assim explicita-se o caráter arbitrário e naturalizado desta ordem baseada na continuidade histórica, na ideia de progresso e universalidade do sujeito transcendental, abrindo-se a possibilidade de uma outra, assentada sobre a descontinuidade e a historicidade do sujeito. Evidenciou-se então que a reflexão foucaultiana acerca do espaço tem início nas obras arqueológicas e está intrinsecamente relacionada ao combate ao humanismo e ao antropologismo, bem como à crítica à crença no progresso e soberania da razão.

Com estas discussões, foi possível melhor compreender também outra tese central de PC, relativa à relação entre linguagem e conhecimento, ou entre dizível e pensável, ou ainda entre literatura, filosofia e ciência, bem como a centralidade dos primeiros em relação aos segundos, ou seja, de um lado, a dependência do conhecimento em relação à linguagem, de outro, a possibilidade de extrapolar os limites do pensável que se apresentam até então a nós por meio daquilo que se diz (e não da tentativa de pensar o impensado). Neste sentido, pudemos também elaborar e nos posicionar diante de algumas críticas que acusam Foucault de ter feito escolhas e cortes arbitrários, periodizações e cronologias discrepantes em relação a



estudos históricos mais “sérios”, já que o autor se interessa menos por manter-se dentro destes limites já aceitos do pensável do que forjar, por meio do que ele diz, novas possibilidades para o pensamento. Este seria o caso da própria tese final do livro, a polêmica morte do homem, um misto de previsão e tentativa de assassinato que só pôde se constituir – e ter a eficácia prático-teórica que de fato teve – por esta ousadia foucaultiana de propor esta “nova ordem” um tanto absurda ou que a princípio parecia possível apenas no “não-lugar” da linguagem, como a enciclopédia de Borges. Ela se tornou possível justamente ao denunciar os limites do pensamento, ao dizer que há um impensado, que nosso conhecimento, circunscrito por um espaço, nunca será total ou completo, sobretudo quando seu objeto somos nós mesmos, seus próprios sujeitos. A história heterotópica das ideias de PC ironiza a pretensão da ciência, da filosofia e da história tradicional, tal como a enciclopédia de Borges ironiza o idioma universal de John Wilkins. Ao mesmo tempo, reconhece a arbitrariedade, a provisoriabilidade e, não obstante, a necessidade dos esquemas humanos, permitidos pela abertura infinita da linguagem.

No segundo capítulo, investigamos a perspectiva de Foucault acerca da história, no intuito de esclarecer as fortes críticas recebidas pelo autor, relacionadas ao suposto abandono da mesma em detrimento de blocos inertes do saber, cujas mudanças seriam ininteligíveis, devido à rejeição da causalidade, bem como à limitação radical da liberdade humana e da possibilidade ativa de transformação das práticas. Em última instância, esta recusa da história seria então uma recusa da política, tendo Foucault e sua obra sido taxados de conservadores, burgueses e reacionários. Tais críticas nos pareciam relevantes por terem de fato interpelado Foucault, atravessado sua relação com o estruturalismo e marcado suas inflexões de

pensamento, determinando até hoje interpretações divergentes sobre o conjunto de sua obra e, acima de tudo, sobre o suposto “abandono” do projeto arqueológico<sup>167</sup>. Uma prova desta relevância é o fato de ele ter dedicado outra obra para respondê-las, a *Arqueologia do Saber*, o único livro de método que o autor nos legou, mas que extrapola o caráter metodológico e se apresenta quase como um manifesto político da arqueologia, como afirmam Sabot e Ribas, ao denunciar as consequências teórico-práticas, e, portanto, políticas, do pensamento humanista<sup>168</sup>.

Partimos então das respostas que Foucault deu em relação à sua abordagem histórica, o que nos conduziu a uma investigação sobre a *Escola dos Annales*, à qual o autor recorre para defender a possibilidade de se pensar a história sob uma perspectiva estrutural, liberta do protagonismo do sujeito e da consciência, focada na descontinuidade e na circunscrição de problemas regionais formando estratos ou séries, com objetos, métodos e cortes específicos, resultando em uma tensão aberta entre determinismo e liberdade. Ao

---

<sup>167</sup> Como já referimos, a tese se encontra em Dreyfus e Rabinow: “com o abandono da arqueologia como um projeto teórico, Foucault não somente se distancia do estruturalismo, mas também situa o projeto estruturalista historicamente, em um contexto de crescentes práticas isoladoras, ordenadoras e sistematizadoras, consequências do que ele chamou tecnologia disciplinar. Entretanto, ele conserva a técnica estrutural de focar o discurso e também aquele que fala como objetos construídos, um passo necessário para se libertar de considerar os discursos e as práticas desta sociedade como simplesmente expressando a maneira como as coisas são” (Dreyfus e Rabinow, 1995, p. XXIII)

<sup>168</sup> Como afirma Ribas, estas respostas que resultaram na AS “são motivadas pelas críticas, na maior parte das vezes de cunho político, ao trabalho realizado em *As palavras e as coisas*. [...] o que está em questão no livro é uma resposta política. [...] Se insistimos que o discurso não passa de uma ‘película transparente’, como seria possível analisar seus efeitos políticos? Em outras palavras, se negarmos a existência de um campo do saber, tal como Foucault o entende, não seria impossível analisar seus efeitos de poder?” (Ribas, 2017, pp. 101-102).

estudar a obra de Marc Bloch, *Apologia da história*, encontramos diversas ressonâncias entre o que o historiador nela enuncia e o que diz Foucault na AS, o que nos levou a experimentar colocar em prática o próprio método arqueológico e fazer uma “arqueologia da arqueologia”, encontrando possíveis regularidades entre os enunciados dos dois autores. Uma delas é a do caráter prático-empírico da história e a defesa de uma lida direta com os vestígios do passado, em oposição a pressupostos metafísicos como a existência *a priori* de leis, finalidade, causalidade ou teleologia, afastando-se do positivismo e ao mesmo tempo reconhecendo o caráter positivo, científico e racional da *démarche* histórica, ao encontrar leis resultantes de regularidades contingentes, mas sem negar seu aspecto poético, aberto e reconstrutivo. Outros pontos em comum são a recusa da causalidade enquanto princípio abstrato, da origem e do anacronismo (aplicação de conceitos e categorias extrínsecos à época estudada).

Tal como faz Foucault, buscamos apresentar estas semelhanças sem deixar de nuançar as diferenças, sendo a mais importante delas a forma como o filósofo se distingue daquilo que ficou conhecido como a “história das mentalidades”, feita pelos *Annales*, ao pensar o discurso como esfera autônoma, isto é, a partir de suas estruturas e isomorfismos internos, de suas regularidades específicas, antes de remetê-los a explicações pelas condições sociais, econômicas, políticas ou culturais. A nosso ver, isto seria a grande novidade e um importante avanço metodológico da arqueologia, ao lidar com os enunciados em sua singularidade de acontecimentos históricos, e não a falha ou o problema que conduziu o método ao “fracasso” ou à sua substituição pela genealogia. Voltaremos ao ponto ao fim destas considerações.

Estas análises nos permitiram compreender porque Foucault recorreu aos *Annales* para responder a seus críticos e porque este movimento pode ser considerado uma abertura<sup>169</sup> importante para o pensamento do filósofo, sendo que diversos conceitos e ideias apresentadas na AS puderam ser melhor esclarecidos, como os de enunciado, discurso, arquivo, *a priori* histórico, positividade, descontinuidade, além da dupla posição do historiador-arqueólogo entre presente e passado, entre crítica e história. A ideia central da lida direta com os vestígios do passado fez com que Bloch recorresse mais de uma vez ao ofício do arqueólogo para definir aquele do historiador. A semelhança com a forma como Foucault define seu método se estende à forma como os autores definem o procedimento: encontrar relações entre os vestígios, em uma “escavação horizontal” de superfícies encobertas, e não rumo à profundidade. Embora a escolha do termo não seja diretamente aludida à Bloch ou Febvre por Foucault, conduz à crítica do documento realizada por estes autores e à ideia foucaultiana que nos parece central de *ler os documentos enquanto monumentos*, esta claramente reportada pelo filósofo aos historiadores. Bloch levanta a suspeita acerca da forma como o

---

<sup>169</sup> Dado que Foucault recusou a ideia de “influência” em detrimento daquela de comunicação dos enunciados no interior de uma rede discursiva, a ideia de “abertura” é aqui empregada no sentido foucaultiano, isto é, do surgimento de novas condições de possibilidade para o dizível e o pensável em uma época. Poder-se-ia dizer que, no domínio da História, Bloch e Febvre teriam um papel como o de Descartes na idade clássica, ou Kant na idade moderna, no sentido de que seu pensamento daria corpo à abertura para uma mudança epistemológica radical. Melhor ainda seria compará-los a Nietzsche ou ao estruturalismo, já que estes historiadores anunciam a possibilidade de uma forma radicalmente nova do fazer histórico, que rompe com a sucessão e o continuísmo e começa a descentrar o homem e a consciência em favor das estruturas. Os *Annales* seriam então mais uma das condições de possibilidade para o surgimento da filosofia de Foucault.

historiador, em sua análise dos documentos, adere de modo mais ou menos crítico a seu conteúdo, afirmando a necessidade de que sejam *interrogados*, no que encontramos o cerne da ideia de que se trata de transformá-los em *monumentos*. Assim encontramos outra forma de responder a críticas, no caso relativas à escolha heterodoxa de fontes, já que Bloch e Febvre ampliaram a noção de documento histórico para incluir todo e qualquer tipo de vestígio do passado, autorizando que uma obra literária ou uma pintura sejam fontes legítimas de um estudo epistemológico.

Por fim, encontramos no pensamento de Braudel outra ressonância com a arqueologia foucaultiana que nos permitiu melhor compreender o conceito de *epistémê*: a ideia de *longa-duração*. Em reação ao anti-historicismo de Lévi-Strauss, Braudel buscou recolocar o transcendental na história, lançando mão das estruturas como modelos inseridos no tempo, que servem como instrumento de comparação entre épocas, interessando justamente o momento em que deixam de funcionar, ou seja, as rupturas e as transformações. Isto nos ajudou a compreender o modo como Foucault, ao mesmo tempo, se vincula e se diferencia do estruturalismo. Mas aqui novamente o filósofo vai além: enquanto Braudel, referindo-se aos “quadros mentais” de uma época, fala em “prisões de longa-duração”, Foucault substitui a ideia de *limitação* pela de *condição de possibilidade*. Trata-se de considerar a relevância das determinações estruturais sem deixar de ver nas práticas históricas uma abertura incontornável: as “condições segundo as quais se exerce uma prática, segundo as quais essa prática dá lugar a enunciados parcial ou totalmente novos” são também as condições “segundo as quais, enfim, ela pode ser modificada” (Foucault, 2008, p. 234). As condições de possibilidade que a arqueologia descobre não se apresentam enquanto

condicionamentos e determinações. Elas evidenciam que mudanças na ordem do discurso não supõem apenas “ideias novas, um pouco de invenção e de criatividade”, mas “transformações em uma prática”, não se tratando de negar a possibilidade de mudar o discurso, mas de “tirar dele o direito exclusivo à soberania do sujeito” (Foucault, 2008, p. 234).

No terceiro capítulo, buscamos aplicar estas discussões a uma leitura imanente de PC, na qual tentamos construir um panorama geral de sua trajetória argumentativa que permitisse contextualizar e compreender em sua complexidade a tese da “morte” ou, antes, do “desaparecimento do homem” e da emergência das contra-ciências estruturalistas. Tal tese é largamente conhecida e mencionada, porém ainda pouco compreendida, devido à densidade da obra, às inflexões do pensamento de Foucault e às próprias mudanças teóricas e práticas do cenário social e intelectual francês pós maio de 68, que legaram a PC a imagem de um livro formalista destinado a um público especializado, e por isso “marginal”. Esta tese nos parece fundamental para a compreensão de todo seu projeto filosófico e do próprio desenvolvimento da filosofia contemporânea até hoje. Muito mais do que “explicá-la”, porém, interessava-nos percorrer o longo e frutífero caminho que o autor percorreu para chegar até ela, visto que inúmeras outras teses e *insights* importantes – relativos à história da filosofia, das ciências e a questões metodológicas nos domínios da história, da epistemologia e da antropologia filosófica – pareciam “escondidos” ou ainda pouco explorados diante da polêmica provocada por ela. Buscamos evidenciar algumas destas outras teses, sobretudo as que se apresentavam como uma reconstrução da história da filosofia, destacando, portanto, que além de uma arqueologia das ciências humanas, como propôs Foucault, e de uma arqueologia do estruturalismo e da literatura, como notaram alguns críticos, há

também em PC uma arqueologia da filosofia. Com apoio das discussões realizadas no primeiro capítulo, tentamos dar destaque aos espaços heterotópicos criados por Foucault para romper com o cânone em todas estas áreas (além da filosofia, a história e a ciência), bem como à importância das relações entre os temas do espaço, da ordem, do conhecimento e da linguagem. Com apoio das discussões do segundo capítulo, buscamos enfatizar a especificidade da forma como o autor interroga os documentos/monumentos que embasam as descrições das *epistémês*.

Com o aporte destas discussões e achados parciais, concluímos pela necessidade de retornar ao “primeiro Foucault” para rever a forma como as pesquisas arqueológicas foram lidas no conjunto de seu pensamento, defendendo que sejam de fato tomadas como ponto de partida, como base de seu projeto filosófico. Se o caráter essencialmente histórico de tal projeto parece já ter sido amplamente reconhecido, PC permanece ainda uma obra cercada de alguma incompreensão e um certo desprezo, o que parece dificultar análises mais refinadas sobre a passagem da empreitada arqueológica a uma empreitada genealógica. Neste sentido, nosso trabalho se insere no quadro destas iniciativas, ainda esparsas, que se dedicam, por exemplo, a investigar o caráter político da arqueologia que Foucault quis explicitar na AS, mas que só recentemente parece estar recebendo a devida atenção pelos estudos foucaultianos<sup>170</sup>. Se aquilo que parecia

---

<sup>170</sup> Destacamos os trabalhos de Carlos Eduardo Ribeiro (*Foucault: uma arqueologia política dos saberes*), de 2009, e de Tiago Fortes Ribas (*Foucault, saber, verdade e política*), de 2017, dedicados a demonstrar o caráter político desta análise foucaultiana do discurso. Neste último, Ernani Chaves, autor do Prefácio, afirma que se trata de “desafiar um certo cânone interpretativo, [...] ao propor um recuo cronológico, a fim de mostrar que, mesmo antes da década de 70, a tematização das relações entre saber e verdade já pressupunha um nexa com a política” (Ribas, 2017, pp. 12-13).

necessário se mostra contingente, parece abrir-se a possibilidade de que algo diferente apareça. Sendo o discurso uma prática histórica, e não um mero meio ou instrumento na linha evolutiva da racionalidade, ele possui justamente este caráter aberto, plástico e transformável. Se aquilo que fizemos nos levou a nos tornarmos o que somos, aquilo que dizemos cria as condições para o que poderemos vir a dizer. Ao conceder visibilidade ao que era invisível, porque demasiado natural, pressiona-se e desestabiliza-se os limites dados e, assim, torna-se possível o que era ainda impensável em nosso presente, criando novas aberturas ou possibilidades para o dizível e o pensável.

Não tendo podido adentrar as discussões acerca da inflexão da arqueologia à genealogia, gostaríamos apenas de contestar a ideia de que uma das grandes “falhas” do projeto arqueológico seja tomar o discurso como esfera autônoma, argumentando pela importância de tal escolha para que Foucault tenha desenvolvido sua metodologia posterior de análise do poder e pensado de forma original suas relações com o saber. Ele próprio o diz com clareza em entrevista de 1967 (referida no segundo capítulo), na qual critica a “facilidade” metodológica que consiste em “passar do nível de análise dos próprios enunciados para um outro que lhe é exterior”, ou seja, “diante de uma mudança, uma contradição, uma incoerência”, recorrer a uma explicação pelas condições sociais, culturais, políticas ou econômicas (Foucault, 1994a, p. 588). A descrição rigorosa dos enunciados e de suas relações mostrou que obedeciam a regularidades internas que permitiam “concluir a respeito de uma autonomia dos discursos” (Foucault, 1994a, p. 590). Certamente, diz o autor, não haveria interesse em descrever essa camada autônoma dos discursos, se não fosse para colocá-la em relação com outras camadas – “de práticas, instituições,



relações sociais, políticas etc. É esta relação que sempre me obcecou e, em HL e NC, eu quis precisamente definir as relações entre estes domínios diferentes [...]. Mas *eu percebi que as coisas eram mais complicadas do que eu acreditava nestas primeiras obras*” (Foucault, 1994a, p. 590, grifos meus). A trajetória da arqueologia evidenciou que nem sempre os domínios discursivos obedeciam a estruturas comuns com seus domínios práticos e institucionais associados, mas que, algumas vezes, obedeciam a estruturas comuns com outros domínios epistemológicos de sua época, havendo portanto “dois eixos de descrição perpendiculares: o dos modelos teóricos comuns a diversos discursos, o das relações entre o domínio discursivo e o não-discursivo” (Foucault, 1994a, p. 590). O segundo eixo já havia sido percorrido em HL e NC, mas o autor se deu conta de que isto não se dera ainda de forma suficiente, já que não havia investigado o que o domínio discursivo teria de específico ou peculiar antes de relacioná-lo ao não-discursivo. Ele contra-argumenta então que só se poderia dizer que este primeiro eixo não existe quando se demonstrar que uma tal coerência teórica entre os discursos não existe, o que acreditamos não ter ainda sido feito pelos críticos da arqueologia. Em relação à acusação de minimizar o domínio da prática, não apenas os livros anteriores provam o contrário, mas analisar os isomorfismos dos discursos não implica afirmar que eles não tenham lugar no interior de um contexto mais amplo, dado pelas práticas não-discursivas. Segundo exemplo de Foucault, quando Dumézil mostra que a religião romana está em relação de isomorfismo com lendas escandinavas ou celtas, não está dizendo que ela é independente ou alheia à história romana, e sim que suas relações com as instituições, classes sociais, condições econômicas etc, não podem ser pensadas ignorando sua morfologia interna. Demonstrar os isomorfismos dos discursos

científicos de uma época “não quer dizer que eles escapam à história e flutuam no ar como desencarnados e solitários”, mas que, sem eles, “não se poderá fazer a história, a análise do funcionamento, do papel desse saber, das condições que lhe são feitas, da maneira como ele se enraíza na sociedade” (Foucault, 1994a, pp. 590-591).

A nosso ver, estas afirmações evidenciam que PC pode ser considerada como um ápice do projeto arqueológico ao analisar os discursos em sua autonomia<sup>171</sup>, isto é, percorrer o eixo discursivo em sua especificidade, tendo tal necessidade se mostrado premente ao longo da trajetória iniciada com as obras anteriores, permitindo a Foucault evidenciar o caráter produtivo dos discursos e vir a tratá-los também como práticas<sup>172</sup>. O desenvolvimento que levou à noção de *prática discursiva*, que aparece em AS, assim como o retorno à relação entre o eixo discursivo e o não-discursivo, seriam, portanto, menos a tentativa de corrigir uma falha da arqueologia do que a evidência de seu sucesso.

---

<sup>171</sup> Sabot afirma isto a respeito de PC, embora, como vimos, endosse a leitura de que ter isolado o discurso da esfera das práticas sociais foi um dos limites da arqueologia que levou a sua substituição pela genealogia.

<sup>172</sup> Esta parece ser também a perspectiva de Machado, no que diz respeito aos achados arqueológicos e à forma como eles se articulam com o projeto genealógico: “toda formação discursiva não é do mesmo modo permeável aos acontecimentos não-discursivos, por isso a análise arqueológica procura descobrir formas específicas de articulação” (Machado, 2006, p. 107). Neste sentido, “uma grande novidade dessa pesquisa foi não procurar as condições de possibilidade históricas das ciências do homem nas relações de produção, na infra-estrutura material, situando-as como uma resultante superestrutural, um epifenômeno, um efeito ideológico. A questão não foi relacionar o saber – considerado como ideia, pensamento, fenômeno de consciência – diretamente com a economia, situando a consciência dos homens como reflexo e expressão das condições econômicas. O que fez a genealogia foi considerar o saber – compreendido como materialidade, prática, acontecimento – como peça de um dispositivo político que, como tal, se articula com a estrutura econômica” (Machado, 2006, p. 127).

Vimos que, para Foucault, a ideia de *transformação* se refere a um movimento de mudança que não pode ser reduzido a explicações causais. A nosso ver, buscar uma “falha” da arqueologia é buscar uma “causa” para a inflexão para a genealogia, ao invés de se pensar, como quer Foucault, os elementos em jogo na passagem de um estado a outro e as *condições de possibilidade* para a genealogia existir, isto é, o que permitiu epistemologicamente cada uma das “fases”, das transformações e rupturas no pensamento do filósofo. Nesta busca da causalidade, duas formas de leitura aparecem: uma foca na descontinuidade, outra na continuidade (ou unidade) do projeto foucaultiano, ambas autorizadas por declarações e leituras que o próprio autor faz de sua obra. Parece-nos que nenhuma delas leva a sério o legado da arqueologia, de pensar o discursivo em sua autonomia para apreender as condições de possibilidade de um pensamento, no sentido que Foucault deu a esta ideia, qual seja, de uma configuração epistemológica cuja ordem subjacente permite certas relações entre elementos que não seriam possíveis em uma disposição diferente. Na medida em que tal configuração se modifica, outras relações se tornam possíveis, enquanto as que existiam antes deixam de sê-lo. A arqueologia é condição de possibilidade da genealogia, sendo que, nesta *mudança* – que é, ao mesmo tempo, ruptura e continuidade, acontecimento radical e transformação do que havia antes – algo novo surge sobre o solo daquilo que já foi dito e pensado, a partir de critérios temporais e espaciais, dados tanto pela disposição dos elementos quanto pela temporalidade inexorável do movimento que levou até ali. Não se trata de uma *Aufhebung*, que ultrapassa o anterior conservando algo dele: trata-se de uma novidade radical, mas que só pôde surgir, como tal, devido a tudo aquilo que a precedeu.

A arqueologia criou uma ordem nova para a epistemologia, que permitiu o estudo das relações históricas entre os elementos discursivos em sua singularidade, e só o fez porque havia, por sua vez, condições de possibilidade para ela. Especificamente, condições dadas por filosofias como a de Nietzsche, por desenvolvimentos nas ciências humanas como os trazidos pelo estruturalismo, pela forma como a literatura utiliza a linguagem, bem como pelos próprios estudos foucaultianos anteriores a PC e tudo aquilo que os precedeu na história das ideias e permitiu estas próprias correntes. Tal ordem deu as condições de possibilidade para a abertura que instaurou sua própria ruptura, após ter alcançado o avanço metodológico necessário para o desenvolvimento de uma nova forma de análise do discurso. A configuração epistemológica que gradualmente se constitui com a genealogia se baseia em outra ordem, não sendo mais possível que os objetos do saber (no caso, as práticas discursivas) sejam ordenados da mesma forma. Foi isso o que Foucault tentou nos mostrar: a mudança de uma *epistémê* para outra é menos o “fracasso” da *epistémê* anterior, no sentido da explicitação de seus erros em um caminho racional rumo a uma forma superior de verdade, do que uma mudança na configuração do saber que permite novas relações entre seus elementos. Uma nova *epistémê* não se configura para preencher lacunas e solucionar erros da *epistémê* anterior. Não seria tal perspectiva justamente a leitura teleológica e dialética da história que o autor tanto rejeitou? Não foi ele quem insistiu no equívoco de se pensar que uma novidade no pensamento teria surgido porque finalmente, por uma luz da razão, percebeu-se algo não visto antes e pôde-se corrigir uma falha, um obstáculo epistemológico?

Poder-se-ia pensar que, neste movimento de transformação, haja algum tipo de “avanço” – a ruptura com a *epistémê* moderna e seu

antropologismo, por meio da morte do homem, parecem representar, aos olhos de Foucault, uma mudança “desejável”, assim como a genealogia seria um “avanço” ao permitir ganhos analíticos que a arqueologia não permitiu. Entretanto, poder-se-ia pensar também na outra direção, como fez Foucault ao criar uma história heterotópica das ideias e afirmar que o pensamento de Buffon não era mais “avançado” ou racional que o de Aldrovandi: sem a *epistémê* do homem, não teríamos tido Kant e sua crítica, nem Hegel, Marx ou Husserl, tampouco Freud, Lacan ou Lévi-Strauss. Sem a arqueologia de Foucault, não teríamos sua genealogia, e esta não nasce de uma falha, de uma lacuna, de algo que não existia ou que funcionava mal, mas de uma ruptura que se abre sobre o solo firme sedimentado pela primeira e pela transformação permitida por tudo o que, nela, funcionava perfeitamente segundo a ordem que a regia.

Se o vazio essencial de *Las meninas* só é uma lacuna para os olhos de alguém habituado a interrogar a representação, a lacuna da arqueologia também só pode aparecer como tal para um olhar habituado à genealogia e ao refinamento com que Foucault analisou posteriormente as relações entre o discursivo e o não-discursivo: tal como a separação entre o ser e a representação foi condição para a emergência positiva da figura do homem, ao abrir espaço para se interrogar a representação em si mesma, parece-nos que a separação entre o discursivo e o não-discursivo foi condição para a emergência da figura do poder tal qual Foucault o pensou, ao abrir espaço para se interrogar o ser próprio de cada um deles, permitindo-lhes aparecer como figuras positivas e objetos singulares para o saber. Foucault pensou o poder em uma perspectiva microfísica, identificando suas diversas formas, com tecnologias, modos de funcionamento e histórias específicas e regionais, e, em uma análise ascendente, relacionou-o ao

nível mais geral ou macro do Estado, além de identificar relações peculiares de cada um destes níveis com a constituição dos saberes. O movimento pelo qual se abandona as análises totalizantes e causais para se dirigir à fina rede dos entrecruzamentos de elementos de naturezas diferentes em sua especificidade nos parece sem dúvida encontrar seu princípio na arqueologia.

Alguns dos aspectos mais originais das célebres análises foucaultianas do poder se ligam ao caráter *positivo e produtivo* do mesmo, sua inexistência enquanto substância abstrata e o fato de só poder ser acessado a partir de seu funcionamento, enquanto um conjunto de *relações concretas e materiais*. A isto soma-se ideia de que ele cria um *espaço* relativamente homogêneo em relação ao qual não há exterior possível, embora haja, certamente, aberturas, rupturas, desestabilizações e rearranjos, de modo que a resistência a ele se dá na forma da mobilidade dos próprios elementos que compõem suas redes, mudando a *configuração* previamente dada, sem que isso signifique uma superação ou vitória final sobre uma certa forma de poder. Tudo isso não nos soa mais familiar e compreensível após termos estudado as análises de Foucault acerca do funcionamento da esfera discursiva em sua singularidade? O saber não é algo que, de fora do mundo das coisas, na idealidade da razão, aproxima-se de seus objetos e os ordena, os conhece, mas algo que, de dentro da esfera de funcionamento que ele próprio desenvolve, cria e produz seus objetos e as formas de suas verdades. As aberturas que levam à ruptura do espaço de ordem estabelecido e hegemônico surgem deste mesmo espaço, não sendo uma espécie de “revolução copernicana” que vem de fora para modificar o que estava dado. Tampouco levarão ao surgimento de uma ordem mais racional ou científica, e sim à constituição de um novo espaço que virá a ser, ele próprio,

hegemônico, mas nunca inabalável. As transformações no campo do saber não se dão na forma de conquistas progressivas do “espaço da razão”, e sim de mudanças nas relações de força entre os enunciados, que, a cada novo deslocamento, oferecem novas possibilidades e abrem novos caminhos. Por todos estes aspectos, muitos deles amplamente reconhecidos e discutidos pelos estudiosos de Foucault, seria no mínimo equivocado afirmar que a arqueologia fracassou ou que foi substituída devido a suas insuficiências, de modo que consideramos curiosa a convivência entre o reconhecimento destas ligações entre arqueologia e genealogia e a ideia ainda forte de que algo na metodologia da primeira precisou ser corrigido ou retificado.

Com PC, Foucault mostrou que não nos encaminhamos para qualquer totalidade ou idealidade. Há sempre perdas e ganhos, o que não significa que estejamos presos nas malhas das configurações de saber ou de poder de forma definitiva ou determinista. Se o estivéssemos, de que valeria o esforço arqueológico de fazer um diagnóstico da modernidade, uma etnologia de nós mesmos, para assim descobrir o “impensado” que nos ronda e mostrar o caminho que se abre quando decidimos encará-lo, ao invés de negá-lo? Assim como há um inconsciente do saber que não dominamos, há dispositivos de poder que nos estruturam subjetivamente e aos quais não podemos escapar simplesmente tomando posse deles. Como bem nos mostram as análises feitas nos últimos capítulos de PC, não se trata nunca de controlar ou dominar aquilo que nos é estranho ou indesejável, afinal, este “outro” que rechaçamos *está em nós*, é parte daquilo mesmo que nos constitui. A possibilidade da mudança, entretanto, *está sempre aí* – na forma do *espaço*, isto é, do reordenamento dos elementos, de suas posições e relações, e na forma do *tempo*, na visada histórico-crítica que pergunta como viemos a nos

tornar o que somos. Conceder visibilidade à ordem invisível do saber e às redes finas do poder já é, por si, modificá-las. Há uma inusitada potência heterotópica que reside neste “dizer o impensado”, neste olhar para o que insiste em aparecer através de uma ausência, de um vazio, como em Sade ou em *Las meninas*. Curiosamente, evidenciar a impossibilidade que reside no espaço e no tempo parece ser aquilo mesmo que, no pensamento de Foucault, nos coloca em movimento e nos abre para novas possibilidades – espaciais e temporais, epistemológicas e políticas, novos modos de saber e de fazer.





# Referências bibliográficas

## Fontes primárias

- Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1969) *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2007) *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2008) *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (1978) *História da loucura na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. (2001) *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (1994) *Dits et écrits* (vol. I-IV). Paris: Gallimard. (Os volumes de 1 até 4 foram citados com as letras a até d).
- \_\_\_\_\_. (2010a) *Ditos e escritos I. Problematização do sujeito*: psicologia, psiquiatria, psicanálise. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (2005) *Ditos e escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_. (2009) *Ditos e escritos III. Estética*: literatura e pintura, música e cinema. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- \_\_\_\_\_. (2013) *O corpo utópico, as heterotopias*. Posfácio de Daniel Defert. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 Edições.
- \_\_\_\_\_. (1988) *Lectures pour tous*, 1996, Documento INA, diffusion *Océaniques*, FR3.
- \_\_\_\_\_. (1999) *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 20ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2010b) *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2011) *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola.
- \_\_\_\_\_. (1996) *A ordem do discurso*. Trad. L. F. de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola.

## Fontes secundárias

- Araújo, I. L. (2004) Foucault, um arqueogenealogista do saber, do poder e da ética. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, nº 35, abril, pp. 37-55.
- \_\_\_\_\_. (2008) *Foucault e a crítica do sujeito*. 2ª ed. Curitiba: Ed. da UFPR.
- Barros, J. D. (2012) Os Annales e a história-problema – considerações sobre a importância da noção de “história-problema” para a identidade da Escola dos Annales. *Revista História: Debates e Tendências* – v. 12, nº 2, jul./dez, pp. 305-325.
- Borges, J. L. (1999) O idioma analítico de John Wilkins. In: Borges, J. L. *Obras completas II*. Trad. Sérgio Molina, Josely Vianna Baptista,

- Leonor Sciar-Cabral, Nelson Ascher, Carlos Nejar & Alfredo Jacques e Hermilo Borba Filho. São Paulo: Globo.
- \_\_\_\_\_. (1998) Funes, o memorioso. In: Borges, J. L. *Obras completas I*. Org. Jorge Schwartz. São Paulo: Globo.
- Bloch, M. (2001) *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Apresentação à edição brasileira: Lilia Moritz Schwarcz; Prefácio: Jacques Le Goff; Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Braudel, F. (2014) *Escritos sobre a história*. Trad. J. Guinburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- Burke, P. (2010) *A Escola dos Annales (1929-1989) – A revolução francesa da historiografia*. Trad. Nilo Odalia. 2ªed. São Paulo: Editora da Unesp.
- Candiotto, C. (2009) Notas sobre a arqueologia de Foucault em *As palavras e as coisas*. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 21, nº 28, pp. 13-28, jan./jun.
- \_\_\_\_\_. (2017) O pensamento do mesmo: entre utopias e heterotopias. *Revista dois pontos*: Curitiba, São Carlos, volume 14, nº 1, pp. 169-179, abril.
- \_\_\_\_\_. (2010) *Foucault e a crítica da verdade*. 2a ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- Canguilhem, G. (2012) *Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do cogito?* Trad. Fábio Ferreira de Almeida. Goiânia: Edições Ricochete.
- Castro, E. (2009) *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica.
- Dadico, L. (2015) O “Dom Quixote” nos cursos de estética de Hegel: considerações sobre o caráter do personagem cômico. *Revista Artefilosofia* (UFOP), nº 19, pp. 72-85.

- Domingues, I. (2018) Foucault, a arqueologia e As palavras e as coisas 50 anos depois. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Dosse, F. (1993) *História do estruturalismo* [vol. 1]: o campo do signo, 1945-1966. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio.
- \_\_\_\_\_. (1994) *A história em migalhas: dos Annales à Nova História*. Trad. Dulce A. Silva Ramos. São Paulo: Editora Ensaio (2a reimpressão). [utilizada paginação versão digital]
- Dreyfus H. L. & e Rabinow P. (1995) *Michel Foucault : uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Éribon, D. (1990) *Michel Foucault*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ernst, M. (1985) Inspiration to Order. In: Ghiselin, B. *The Creative Process: a Symposium*. Berkeley: University of California Press, pp. 58-61.
- Febvre, L. (1989) *Combates pela história*. Lisboa: Editorial Presença Lda.
- Frezzatti, W. A. (2018) As noções de história na *II Consideração Extemporânea* e em *Humano, demasiado humano*. *Cadernos Nietzsche*. Vol. 39, nº1, São Paulo, jan-abr.
- Gimbo, F. (2017) A arqueologia de Foucault entre a estrutura e a história. *Revista dois pontos*: Curitiba, São Carlos, vol. 14, nº 1, pp. 73-88, abril.
- Gombrich, E. H. (1999) *A história da arte*. Rio de Janeiro: LTC.
- Gutting, G. (1989) *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Han, B. (1998) *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique e le transcendantal*. Grénoble: Editions Jérôme Millon (Collection Krisis).

- Lautréamont, C. (2005) *Os cantos de Maldoror* - Poesias Cartas. Trad. Cláudio Willer. São Paulo: Iluminuras.
- Le Goff, J. (1990) *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão [et al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
- Leite, T. R. M. (2016) *Nietzsche e o riso*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientador Luiz Fernando Batista Franklin de Matos. São Paulo.
- Machado, R. (2006) *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora [utilizada paginação da versão digital de *Lelivros*]
- \_\_\_\_\_. (2017) *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: N-1 Edições.
- Muchail, S. T. (2004) *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola.
- Muricy, K. (2012) Os direitos da imagem: Michel Foucault e a pintura. *O que nos faz pensar*, v. 21, nº 31, pp. 28-44, fev.
- Nietzsche, F. (1978) Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. In: *Obras incompletas* (Os pensadores), 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural.
- Oliveira, M.H. (2008) *Dom Quixote* como o primeiro romance moderno. *Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC* - Tessituras, Interações, Convergências (USP), São Paulo, Brasil. p. 7
- Portocarrero, V. (2017) Notas marginais sobre sujeito e verdade: parresía, discurso e técnicas de si no pensamento tardio de Michel Foucault. *Revista doispontos*: Curitiba, São Carlos, vol. 14, nº 1, pp. 99-114, abril.
- Prado, T. M. S. (2013) *Foucault e a linguagem do espaço*. 299p. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Revel, J. (2005) *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz.

- Ribas, T. F. (2017) *Foucault: saber, verdade e política*. São Paulo: Intermeios.
- \_\_\_\_\_. (2016) *Saber, verdade e política no pensamento de Michel Foucault*. 155p. Tese de doutorado em Filosofia. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Ribeiro, C. E. (2009) *Foucault: uma arqueologia política dos saberes*. 289p. Tese de doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Sabot, P. (2006) Lire « Les mots et les choses » de Michel Foucault. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (2016) Dans les « archives » de l'archéologie. Relire « Les mots et les choses » aujourd'hui. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 28, nº 45, pp. 747-766, set-dez.
- Sartre, J. P. (1990) Jean-Paul Sartre répond. *Revue L'Arc*, nº 30. Paris: Duponchelle. pp. 87-96.
- Topinka, R. (2010) Foucault, Borges, Heterotopia: Producing Knowledge in Other Spaces. *Foucault Studies*, nº 9, pp. 54-70, set.
- Veyne, P. (2009) *Foucault, o pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia.
- \_\_\_\_\_. (1995) *Como se escreve a história. Foucault revoluciona a história*. Trad. Alda Baltazar e Maria Auxiliadora Kneipp. 3<sup>a</sup> ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília.
- Watt, Ian. (1996) *Myths of Modern Individualism: Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1962) *The Rise of the Novel*. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, N. (2006) *Velázquez: a face de Espanha*. Trad. Maria Eugénia Ribeiro da Fonseca. Lisboa: Taschen.

