

3

Capítulo II: A crítica do sujeito na arqueologia de Michel Foucault

3.1

A crítica do sujeito em *As palavras e as coisas*

A noção de sujeito pode ser considerada um dos principais temas desenvolvidos na história arqueológica traçada em *As palavras e as coisas*. Foucault inicia o livro com uma densa descrição de uma pintura do século XVII, o quadro *Las Meninas* de Velásquez, interpretado em termos de sujeito e de representação. A interpretação foucaultiana dessa obra de Velásquez funciona como uma espécie de alegoria para uma primeira tematização do modo como se configura o saber na época clássica, a idade da representação, e na época moderna, a idade do homem, deste ser em que se toma conhecimento do que torna possível todo o conhecimento e que aparece no traçado do pensamento moderno, realizado por Foucault, como uma dobra, como um estranho duplo empírico-transcendental, uma vez que é, a um tempo, sujeito, condição de possibilidade do pensamento, e objeto, já que é na sua dimensão empírica que se dá o conhecimento, tal como este se configurou na modernidade. Com efeito, analisando *Las Meninas*, Foucault demonstra, de um lado, o modo como estão representados, nesse quadro, todos os temas da noção clássica de representação, e, de outro lado, o modo como determinadas instabilidades implícitas nessa materialização do discurso da época clássica na obra analisada como que prenunciavam o aparecimento do homem na configuração do saber da modernidade.

Antes de iniciar propriamente a exposição do modo como Foucault interpreta *Las Meninas*, levando em conta a posição do sujeito e da representação no que ele chama, em *As palavras e as coisas*, de *epistémê* clássica e moderna, abre-se aqui um parêntese para elucidar este conceito de *epistémê*, que Foucault formulou na obra em

questão, e que diz respeito ao modo como o saber se configura numa época determinada, a fim de explicar melhor a distinção entre os sistemas de pensamento correspondentes aos dois períodos considerados por Foucault na análise do quadro de Velásquez.

*

O conceito de *epistémê* é de extrema importância para uma crítica da cultura e da história como a que Foucault desenvolve em *As palavras e as coisas*. Nesta obra, Foucault se questiona acerca do modo através do qual se poderia estabelecer o estatuto das discontinuidades para a história do pensamento, indagando: “Que quer dizer, de um modo geral: não mais poder pensar um pensamento? E inaugurar um pensamento novo?”¹

Para Foucault, em determinado período da história, pensa-se a realidade, a partir de certos pressupostos, de modo que tal realidade vem a ser o que estes pressupostos determinam. A fim de realizar uma arqueologia dos modelos de pensamento que predominaram na cultura ocidental nos últimos cinco séculos, Foucault se preocupa com aquilo que ele chama de saber. A partir deste, a ciência, a pintura, a literatura ou a filosofia, por exemplo, constituem-se como alguns dos discursos possíveis. Com efeito, ao tentar traçar uma história arqueológica do pensamento ocidental, a fim de dar conta da constituição do conjunto de discursos denominado ciências humanas na disposição do saber referente à modernidade, Foucault procura apreender o espaço de entrecruzamento de uma série de estruturas capazes de sustentar uma leitura da realidade, leitura essa que se pode configurar, por exemplo, no saber iconográfico.

Conforme Foucault ressalta no prefácio de *As palavras e as coisas*, toda cultura dispõe de certos códigos que, ao informar a sua leitura da realidade, fixam como que uma ordem empírica sobre a qual se inclina a atitude reflexiva de cientistas e filósofos. Entre esses códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, existe o que Foucault designa de “a experiência nua da ordem e de seus modos de

¹Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.65.

ser”, constituindo uma espécie de ordem invisível, que, situada num nível anterior ao das ordenações visíveis, possibilita não apenas a existência das mesmas, mas também a de outras ordenações possíveis. Esclarecendo o seu intuito de analisar uma tal experiência da ordem na cultura ocidental por meio de uma investigação sobre como essa ordem informou, desde o século XVI, diferentes modelos cognitivos, Foucault observa que:

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, enraizam 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.²

Constata-se, por meio da leitura dessa citação, a radicalidade do nível em que Foucault se situa nessa sua preocupação com ordem interna constitutiva do saber, visto que é a *epistémê* de determinada época que possibilita a configuração assumida pelo saber nessa mesma época. Uma história das *epistémês*, portanto, não equivale a uma história das idéias, mas consiste numa história das condições de possibilidade dessas idéias que focaliza o solo originário, a partir do qual o conhecimento se torna possível, solo esse a que Foucault se refere como o *a priori* histórico que permite ou veda determinadas configurações do saber. A *epistémê* pode ser considerada como uma espécie de ordenação histórica dos saberes que, situada em um nível anterior ao da ordenação desses mesmos saberes em discursos, confere a tais saberes a sua positividade, correspondendo à configuração ou à disposição que os mesmos assumem numa determinada época.

Na medida em que a *epistémê* é aquilo que possibilita a formação dos códigos fundamentais de uma cultura numa determinada época, uma história descontínua das *epistémês*, tal como a desenvolvida em *As palavras e as coisas*, investiga as mutações entre os modos como determinados conhecimentos ou discursos se apresentam como tais, bem como entre os sistemas que os legitimam enquanto conhecimentos. Isso porque quando se está no limite do próprio

² Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.11.

pensamento é que se presente a possibilidade de outras formas de pensar. Daí que, ao apontar para estes limites, na descrição que faz das duas grandes discontinuidades, que inauguram, na ordem do saber, respectivamente, a *epistémê* clássica e a moderna, Foucault acabe por criticar, em sua arqueologia das ciências humanas, não apenas as idéias de ser e de representação, mas também as de consciência e de sujeito, ou seja, todos os elementos que foram usados na história da filosofia como princípios metafísicos a partir dos quais o real foi pensado.

*

Ao analisar *Las Meninas*, Foucault tematiza a estrutura do saber nas *epistémês* clássica e moderna. Idade clássica e modernidade correspondem a *epistémês* descontínuas. E é pela análise dessas discontinuidades, tendo em vista a relação entre representação e os seres empíricos, ou seja, entre as palavras e as coisas, que Foucault aborda a positividade do saber nos diferentes períodos considerados em *As palavras e as coisas*.

A modernidade³, na arqueologia de Michel Foucault, diz respeito à reordenação epistêmica ocorrida na cultura ocidental na virada do século XVIII para o século XIX e dentro da qual ainda nos encontramos. Nessa época, surgem as chamadas ciências empíricas: a biologia, a economia política e a filologia. Estas têm por objeto, respectivamente, a vida, o trabalho e a linguagem. É na modernidade que se verifica, com Kant, o surgimento da filosofia transcendental, bem como a proliferação de diversas investigações apenas pensáveis no espaço aberto pelas empiricidades e pelo pensamento crítico. É a idade do homem, pois uma tal reordenação epistêmica possibilitou o surgimento do homem “em sua realidade espessa e primeira” na positividade do saber. Ali, o homem aparece, a um tempo, como objeto, na medida em que os objetos das ciências empíricas manifestam uma atividade humana, e também como sujeito na filosofia, onde aparece como fundamento, como condição de possibilidade do conhecimento, constituindo na

³ Um estudo mais detido da delimitação arqueológica da modernidade realizada por Foucault será efetuado mais adiante, ao final do capítulo. Restringi-me, no momento, ao necessário para a compreensão da análise, desenvolvida por Foucault, do quadro de Velásquez.

configuração moderna do saber o que Foucault vai chamar de “um estranho duplo empírico-transcendental”.

A época clássica, que corresponde aos séculos XVII e XVIII, é, para Foucault, a idade da representação. Segundo o autor, nessa época, estabeleceu-se o projeto de um método universal de análise capaz de produzir certezas perfeitas, por meio de uma ordenação das representações que, dispostas no quadro, pudessem expressar a ordem universal do mundo e do ser. A *epistémê* clássica é regida pela categoria da ordem e todo o real pode ser reduzido a um quadro que esquematiza a ordem. A possibilidade de integrar no quadro a totalidade do real é dada pelo conceito de representação. Neste quadro em que se dispõem as representações ordenadas, situam-se, num mesmo nível, o nível da representação, os saberes específicos da época, analisados em *As palavras e as coisas*, qual sejam, a história das riquezas, a história natural, a gramática geral e a filosofia. No entanto, é a possibilidade mesma do quadro que define as estruturas gerais da *epistémê*.

Descartes é considerado uma referência fundamental, na filosofia, para a compreensão da disposição do saber na idade clássica, quando o conhecimento deixa de ser, como no Renascimento, uma busca de semelhanças, tornando-se uma ordenação de idéias. Na configuração clássica, o discurso da representação rompe com a anterior unidade entre as palavras e as coisas, de modo que aquilo que as palavras dizem não mais encontra similitude no mundo. Segundo Foucault: “...as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas.”⁴ Com o rompimento da unidade entre as palavras e as coisas, a linguagem passa a traduzir o mundo e não mais a fazer parte dele. Doravante, até fins do século XVIII, segundo Foucault, é preciso representar os seres, ordenando-os numa ciência universal da ordem e da medida. O principal instrumento para a consecução desse método na ordenação das coisas é o signo. Para haver signo, deve haver uma imagem ou idéia correspondente conectada com o exterior, com o mundo representado. Assim: “Um sistema arbitrário de signos deve permitir a análise das coisas nos seus mais simples elementos; deve decompor até a origem; mas deve também mostrar como são possíveis combinações desses elementos e permitir a

⁴Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.63.

gênese ideal na complexidade das coisas.”⁵ Na idade clássica, segundo Foucault, não poderia haver uma teoria da significação, pois o papel do pensador, que não criou nem o mundo, nem as representações, não era dar sentido, mas simplesmente construir uma ordem convencional de signos, a fim de esclarecer, mediante idéias claras e distintas, a ordem já dada de um mundo criado por Deus. O sujeito cartesiano buscava a clareza dos conceitos, mas não era fonte transcendental de significação.

O discurso que, no século XVIII, ligou um ao outro o “Eu penso” e o “Eu sou” daquele que o efetivava_ esse discurso permaneceu, sob uma forma visível, a essência mesma da linguagem clássica, pois o que nele se articulava, de pleno direito, eram a representação e o ser. A passagem do “Eu penso” ao “Eu sou” realizava-se sob a luz da evidência, no interior de um discurso cujo domínio e cujo funcionamento consistiam por inteiro em articular, um ao outro, o que se representa e o que é⁶.

Representação e ser, natureza e natureza humana constituem, nesta *epistémê*, por assim dizer, um mesmo movimento discursivo. É o mesmo discurso que dispõe as idéias e as coisas, uma vez que o quadro, a “vocalização profunda da linguagem clássica,” acolhe indistintamente o que representa e o que é representado. Num tal discurso, onde, combinados, a representação e o ser eram possibilitados pela natureza mesma da linguagem, tal como concebida na idade clássica, a função do homem de relacionar as representações e as coisas não podia ser problematizada. Não se podia representar, na época clássica, a atividade humana de representar. Daí Foucault afirmar que: “na grande disposição da *epistémê* clássica, a natureza, a natureza humana e suas relações são momentos funcionais, definidos e previstos. E o homem, como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento possível, não tem aí um lugar.”⁷

Aquele que ordena, tornando possível a representação, o sujeito, não podia ter um lugar no quadro por ele organizado. Com efeito, não havia lugar, no quadro clássico, para o homem, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da ordenação de representações. Esse é, por assim dizer, o fio condutor da argumentação desenvolvida por Foucault na sua interpretação do quadro de Velásquez.

⁵ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.77.

⁶ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.327.

⁷ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.326.

*

Como foi observado anteriormente, Foucault descreve, no primeiro capítulo de *As palavras e as coisas*, a pintura *Las Meninas*, de Velásquez, interpretando-a em termos de representação e de sujeito, dois conceitos fundamentais para a compreensão do modo como se configura o saber nas *epistémês* clássica e moderna. Com efeito, analisando *Las Meninas*, Foucault demonstra, de um lado, o modo como estão representados, nesse quadro, todos os temas da noção clássica de representação, e, de outro lado, o modo como determinadas instabilidades implícitas nessa materialização do discurso da época clássica na obra analisada como que prenunciavam o aparecimento do homem na configuração do saber da modernidade. A fim de explicar os sentidos segundo os quais *Las Meninas*, ao mesmo tempo que representa o ciclo completo da representação, acaba, de certo modo, por escapar à *epistémê* clássica, ao apresentar indícios da posição do sujeito na disposição do saber na modernidade, procura-se aqui, primeiramente, abordar os pontos principais da interpretação que Foucault faz desse quadro em *As palavras e as coisas*.

O primeiro capítulo de *As palavras e as coisas*, intitulado *Las Meninas*, anuncia a temática da representação, que, junto à temática do sujeito, constitui uma importante chave de argumentação para a determinação das condições de possibilidade dos discursos científico e filosófico modernos, que consistem justamente no alvo da crítica de Foucault nessa obra, onde as transformações analisadas, no nível arqueológico, são compreendidas de acordo com as diferentes relações entre a representação e aquilo que nela se representa. Pelo fato de anunciar a temática da representação e de antecipar a temática do sujeito, o capítulo *Las Meninas* articula -se com dois capítulos posteriores, intitulados *Representar* e *O homem e seus duplos*. Nestes outros capítulos, Foucault aprofunda a análise dessas temáticas, bem como a crítica às mesmas, descrevendo o modo como se configura o pensamento nas *epistémês* clássica e moderna, ao elucidar as condições de possibilidade mesmas da sua existência ou de seu desaparecimento nos períodos considerados.

No capítulo *Las Meninas*, Foucault procura explicar, através de uma análise interpretativa minuciosa da pintura de Velásquez, o estabelecimento, ao longo da idade clássica, de uma espécie de incompatibilidade entre a visibilidade do representante e a do representado, os quais não se podem mostrar ao mesmo tempo. Isso porque, analisada no nível arqueológico, a época clássica apresenta um tipo de pensamento situado inteiramente no nível da representação, no qual não há uma diferença de nível entre sujeito e objeto de pensamento. O sujeito é mais uma representação e a representação ainda não é objeto. Uma peculiaridade que Foucault aponta nesse quadro de Velásquez, onde ele se retrata em seu ofício, é o fato de o pintor ali presente poder ser visto, ao passo que não se pode visualizar aquilo que ele pinta, uma vez que a tela ali representada encontra-se de costas para o observador do quadro.

Na interpretação foucaultiana, o quadro de Velásquez traduz um instante do trabalho do pintor. Este é o instante em que ele suspende a sua atividade representativa, saindo de trás da tela ali representada e mirando um ponto invisível para o espectador do quadro.

Segundo Foucault, o pintor e o resto do quadro, com seu conjunto de personagens, parecem apontar para um ponto exterior ao cenário representado. Este seria um lugar que, embora escape ao quadro, acaba por, de algum modo, lhe pertencer. Pode ser o lugar do espectador do quadro. Entretanto, o pintor só dirige o olhar para tal espectador na medida em que este se encontra no lugar do seu motivo. É também, portanto, o lugar do modelo a ser transferido para a tela representada.

Um outro destaque é para a luz que, na época clássica, é considerada fundamento da visibilidade. Há, no quadro, a presença da luz, que entra através da abertura de uma janela ali representada, e acaba por se constituir numa condição de possibilidade da representação pretendida por Velásquez. Foucault observa que essa luminosidade serve de lugar comum à representação, na medida em que faz emergir o contexto composto pelo primeiro plano do quadro. Neste primeiro plano, estão visíveis a infante, rodeada de aias e anões; o próprio Velásquez, segurando a palheta e o pincel que pende de seu olhar; o cão; o cavalete, com o verso da tela impossível de ser visualizada em seu outro lado. Num segundo plano, encontra-se, sobre a parede

no fundo da sala, e, entre uma série de quadros, um espelho, a expressão da representação clássica, que, ao invés de refletir a cena representada no primeiro plano, reflete o que provavelmente se representa na tela invisível. Ainda neste segundo plano, pode-se observar a silhueta de um homem, destacada sobre o fundo do quadro. A diferença entre este e as imagens dos modelos distinguidas no fundo do espelho deve-se ao fato de esse homem estar ali em carne e osso. Não é um reflexo, mas consiste numa irrupção ali oferecida em todo o seu volume e concretude. Foucault nota que, entre o fundo do quadro e a frente da cena, isto é, entre o primeiro e o segundo planos do quadro, o conjunto dos personagens ali dispostos pode constituir como que a figura de uma curva, a qual desenha uma espécie de voluta, na qual se pode apreender o ciclo completo da representação:

Essa concha em hélice oferece todo o ciclo da representação : o olhar, a palheta e o pincel, a tela inocente de signos (são os instrumentos materiais da representação), os quadros, os reflexos, o homem real (a representação acabada, mas como que liberada de seus conteúdos ilusórios ou verdadeiros que lhe são justapostos); depois, a representação se dilui: só se vêem as molduras e essa luz que, do exterior, banha os quadros, os quais, contudo, devem em troca restituir à sua maneira, como se ela viesse de outro lugar, atravessando suas molduras de madeira escura. E essa luz, vemo-la, com efeito, no quadro, parecendo emergir no interstício da moldura; e de lá ela alcança a frente, as faces, os olhos, o olhar do pintor que segura numa das mãos a palheta e, na outra, o fino pincel... Assim se fecha a voluta, ou melhor, por essa luz, ela se abre.⁸

Como Foucault observa nessa passagem, pode-se perfeitamente apreender, em *Las Meninas*, todo o ciclo da representação, desde que se considere os dois planos da obra, o fundo e a frente da cena, como que configurando uma concha, a qual oferece esse ciclo na sua perfeição. O circuito dessa voluta percorre os dois planos da obra, oferecendo o ciclo completo da representação: seus instrumentos materiais; a representação acabada e por fim a sua diluição na luz que a possibilita. Enquanto interpretado como uma voluta a percorrer o perímetro da sala representada, o quadro de Velásquez oferece, portanto, o ciclo completo da representação que nasce, se completa e se desfaz uma vez mais na luz representada no quadro. Esta luz, por sua natureza mesma de representação visível no quadro, pode ser considerada e

⁸Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.27.

representada, no modo de configuração do pensamento clássico, como uma condição de possibilidade para a completude do ciclo da mesma representação. Isso porque, na *epistémê* clássica, segundo Foucault, o saber se dá como pura representação no nível mesmo da representação. O estudo, empreendido por Foucault, do modo de configuração do saber na época clássica, revela que, nesse período, a representação constitui o campo geral do pensamento, a sua própria configuração.

Em *As palavras e as coisas*, Foucault estabelece descontinuidades, no nível arqueológico, entre as *epistémês* clássica e moderna. De acordo com Foucault, na época clássica, a representação ainda não foi tornada objeto do pensamento, tal como ocorre na disposição moderna do saber, quando se introduz o tema do sujeito transcendental no pensamento. É nesse sentido, portanto, que, enquanto interpretado como uma voluta, a qual percorre o perímetro da sala, nascendo da luz para nela se diluir, o quadro de Velásquez pode ser considerado como representando o ciclo completo da representação. Isso porque o ciclo representado nessa interpretação do quadro é um ciclo que se perfaz nos limites mesmos da representação, tal como configurada no saber da época clássica, percorrendo suas etapas no nível mesmo da representação.

Entretanto, o mesmo não se dá, quando se interpreta *Las Meninas* como formando uma outra figura numa interpretação segundo a qual o quadro escapa à *epistémê* clássica e prefigura, de alguma maneira, o modo segundo o qual se dispõe o pensamento moderno.

Pode-se dizer que o objetivo de Foucault no capítulo *Las Meninas* é mostrar que: “talvez haja, neste quadro de Velásquez, como que a representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre.”⁹ É na medida mesma em que acaba por representar a própria representação clássica que o quadro de Velásquez como que escapa e subverte a própria *episteme* clássica, já que, pela disposição mesma do saber no período considerado, a representação não pode ser dada como objeto de si mesma, tal como ocorre no modo como se configura o saber moderno.

⁹Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.31.

A fim de defender a tese de que Velásquez, em *Las Meninas*, acaba por escapar ao modo de configuração do pensamento clássico, Foucault observa que o conjunto de elementos dispostos no quadro pode configurar-se de dois modos. Ou como um X, centralizado pelo olhar da infanta; ou como uma curva, desenhando uma concha, que, a um tempo, encerra e libera, no centro do quadro, a localização do espelho. De cada um desses centros, dos olhos da princesa e do reflexo no espelho, emanam duas linhas convergentes, cujo ponto de encontro situa-se fora da tela, à frente do quadro, no lugar onde se alternam o espectador do quadro e o modelo do pintor representado. Este é um lugar exterior ao quadro, embora seja prescrito pelas linhas da sua composição. É o lugar de um espetáculo refletido no olhar da infanta e dos cortesãos, no olhar do pintor e na claridade do espelho. Foucault observa que é em relação a este ponto externo que se ordena a disposição do quadro, surgindo, assim, o verdadeiro centro da composição, o qual submete os demais.

Tal centro é considerado soberano pela tríplice função que ocupa com relação ao quadro, pois nele estão superpostos o olhar do modelo, quando é pintado; o do espectador, que contempla a cena e o olhar do pintor, Velásquez, ao compor o quadro *Las Meninas*. Esse ponto exterior ao quadro, ideal, em relação ao ali representado, é perfeitamente real, uma vez que é a partir dele que se torna possível toda a representação. Ele pode ser interpretado como sendo o lugar do sujeito moderno. E, nessa sua realidade de condição de possibilidade da representação, esse ponto não pode deixar de ser invisível. Isso porque, na *epistémê* clássica, é impossível pensar o sujeito como condição de possibilidade da representação. Entretanto, tal realidade foi projetada no interior do quadro, na figura do pintor, enquanto auto-retrato; na figura do visitante, que vê de frente o espetáculo; e no reflexo dos modelos no espelho representado. Mas o lugar do modelo é também o do artista e o do espectador, que estando presentes no quadro, não podem se alojar no espelho, tal como o modelo, que ali aparece, na medida em que não figura no ambiente representado no quadro.

Essa interpretação sugere que esse ponto exterior projetado no quadro pode ser considerado um indício da subversão que faz *Las Meninas* da *epistémê* clássica, na medida em que tal ponto pode ser considerado como expressando o lugar do

homem, o qual, na *epistémê* moderna, que o quadro prefigura, possui a peculiaridade de ser, a um tempo, o sujeito e o objeto do pensamento.

Se considerado como uma *voluta* em percurso, o quadro *Las Meninas* oferece o ciclo perfeito da representação, mas quando considerado nas linhas que atravessam a sua profundidade, *Las Meninas* apresenta uma lacuna, devida à ausência do modelo que, segundo a tradição, seria o rei. Uma lacuna que designa também o lugar do pintor e do espectador, ao compor ou ao contemplar o quadro. E isso porque a dupla relação da representação com o modelo, com seu autor e com seu espectador é necessariamente interrompida, segundo a disposição do saber clássico, sendo impossível que a imagem ofereça, em sua visibilidade plena, o mestre que representa e o soberano representado.

Pode-se dizer que o quadro *Las Meninas* escapa à *epistémê* clássica, na medida em que pode ser considerado como a representação da representação clássica, bem como a definição mesma *epistémê* da clássica. Nesse quadro, pode-se verificar a representação clássica representando-se a si mesma em todos os seus elementos, inclusive no vazio essencial que ali é indicado. Este consiste no desaparecimento necessário da sua condição de possibilidade, na elisão do sujeito, o qual, não obstante estar ausente, de modo clássico, permanece indicado, numa antecipação da modernidade, naquele ponto exterior ao quadro que se projeta na figura do pintor, na figura do homem e no reflexo do modelo soberano representado no espelho.

Na medida em que pode ser considerado uma representação da representação clássica, bem como uma definição do espaço de positividade do saber fundado pela mesma, o quadro de Velásquez expressa um movimento de reflexão crítica, exclusivo do saber da modernidade, uma dobra no saber, que escapa ao modo mesmo como o saber se configura no período clássico. Isso porque, ao representar a impossibilidade da presença, na representação clássica, do sujeito que funda a mesma representação na modernidade, Velásquez nada mais faz do que refletir modernamente sobre as condições de possibilidade do saber clássico.

*

Na idade clássica, tanto a filosofia, quanto as ciências, que analisavam os seres vivos, as riquezas e as palavras, situavam-se no nível da representação, estabelecendo uma ordenação por meio de signos. Já na modernidade, o saber irá se desnivelar, pois surgem as chamadas ciências empíricas, cujos objetos consistem em empiricidades com concretude e historicidade próprias. Além desse nível empírico, inaugura-se, com a filosofia de Kant, um novo nível: o do sujeito transcendental, que se questiona sobre as condições de possibilidade da representação. Entre esses dois níveis, nos quais se dispõem, de modo heterogêneo, os saberes que configuram o pensamento da modernidade, surge então o homem, objeto das ciências empíricas, fundamento da filosofia moderna e cuja representação que se faz da sua vida, de seu trabalho e de sua linguagem irá se constituir no objeto das ciências humanas, cuja emergência histórica, Foucault pretendeu, em *As palavras e as coisas*, investigar. Para Foucault, o limiar da modernidade situa-se no momento em que se constitui, no espaço do saber, um duplo empírico-transcendental chamado homem:

Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando sobretudo a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece esse *discurso* clássico onde o ser e a representação encontravam seu lugar-comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, surge ele aí, nesse lugar do Rei que, antecipadamente, lhe designavam *Las Meninas*, mas donde, durante longo tempo, sua presença real foi excluída. Como se nesse espaço vacante, em cuja direção estava voltado todo o quadro de Velásquez, mas que ele, contudo, só refletia pelo acaso de um espelho e como que por violação, todas as figuras de que se suspeitava a alternância, a exclusão recíproca, o entrelaçamento e a oscilação (o modelo, o pintor, o rei, o espectador) cessassem de súbito sua imperceptível dança, se imobilizassem numa figura plena e exigissem que fosse enfim reportado a um olhar de carne todo o espaço da representação.¹⁰

Na *epistémê* moderna, desaparece o espaço da representação. As condições de possibilidade do saber moderno encontram-se agora num novo domínio de objetividade, além da representação e fora do quadro. Segundo Foucault, o limite entre o classicismo e a modernidade foi definitivamente transposto quando “as palavras cessaram de entrecruzar-se com as representações e de quadricular

¹⁰Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.328.

espontaneamente o conhecimento das coisas.”¹¹ Instaure-se então uma nova disposição epistemológica, na qual a ordem é substituída pela história. E é a história que transforma a história natural em biologia, a análise das riquezas em economia política e a gramática geral em filologia.

O surgimento do conceito de vida, na modernidade, introduziu, na ciência dos seres vivos, as condições de possibilidade de uma história, constituindo a biologia. Na idade clássica, não existia a vida, mas apenas seres vivos dispostos na ordem de suas identidades e diferenças no espaço do quadro. A *epistémê* moderna dissolve o quadro e os seres vivos passam a ser definidos em função de um princípio interno de organização, cujo fundamento último é a vida. Além disso, nesta mesma época, aparece um tipo de análise das relações entre os seres vivos e as suas condições exteriores de existência. Definindo o ser vivo por sua estrutura interna e admitindo uma interação entre a estrutura deste ser vivo e as suas condições externas de existência, a *epistémê* moderna permite a introdução da historicidade na vida. Daí que, segundo Foucault, o evolucionismo se tenha tornado arqueologicamente possível, apenas com o fim da taxonomia clássica, pois este permitiu que o ser vivo, em sua estrutura interna e em suas relações com o ambiente, pudesse ser pensado como sujeito de uma história.

O mesmo se dá com o surgimento do conceito de trabalho, que constitui a economia política, ao introduzir a história na análise das riquezas. Nesta, enfatizava-se a circulação: as riquezas circulavam no espaço tabular do quadro num circuito indefinido de representações recíprocas. Na economia política, a ênfase se desloca para a produção baseada no trabalho, uma realidade externa ao mundo da representação e irreduzível, que funda e condiciona a economia. Mediante o trabalho, introduz-se uma historicidade radical no sistema econômico. Na análise das riquezas, existia uma temporalidade circular. Com a economia política, surge uma temporalidade linear e irreversível, o tempo da acumulação do trabalho e da sua conversão em capital.

Também no âmbito da linguagem, a ordem clássica se dissolve. Na *epistémê* moderna, a representação, enfatizada na idade clássica, passa a ser secundária. A

¹¹ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.320.

linguagem transforma-se então em objeto para o saber, adquirindo uma espessura própria independente de sua capacidade de exprimir representações. Pelo fato de se transformar num objeto, a linguagem tem desvendada a sua estrutura diacrônica. Isso porque, na filologia, a linguagem só se mostra quando analisada em sua historicidade, isto é, quando confrontada com seus estados anteriores e com suas transformações virtuais.

A modernidade rompe com a indissociabilidade clássica entre as palavras e as coisas. Na idade clássica, quando as palavras entrecruzavam-se com as representações, todas as coisas eram representáveis e todas as representações correspondiam a coisas. Na *epistémê* moderna, de um lado, estão as coisas, em sua concretude, organização e historicidade e, de outro lado, as representações imprecisas dessa realidade opaca. Doravante, as coisas só dão mediante uma subjetividade. É através do homem, figura nova sob um velho nome, que o ser acede ao saber, quando se descolam as coisas e as representações. Na *epistémê* clássica, o homem era tão ausente, quanto o rei do quadro de Velásquez. Uma vez que a verdade do ser era dada por uma série de representações ordenadas num quadro, o homem, enquanto fundamento, enquanto sujeito constituinte do conhecimento das coisas, era totalmente desnecessário. Mas, na *epistémê* moderna, a representação não esgota mais a totalidade do real, pois as coisas se separam das representações, aparecendo, enquanto objetos para o conhecimento empírico, na materialidade da vida, do trabalho e da linguagem. Neste momento, o rei passa a ocupar o centro da composição, porquanto a nova configuração do saber demanda um olhar carnal, que possa penetrar as coisas em sua materialidade. Surge, então, o homem, enquanto sujeito de conhecimento, na condição de um instrumento indispensável mediante o qual a concretude das coisas se oferece ao olhar.

No entanto, ao mesmo tempo que, através do homem, a vida, o trabalho e a linguagem acedem ao saber, estas empiricidades, muito mais arcaicas do que a sua consciência, condicionam a existência desse mesmo homem, pois que ele se insere entre elas na condição de meio de produção, situado entre os animais e de posse da linguagem. Daí que, na configuração moderna do saber, o homem apareça não apenas enquanto sujeito, mas também enquanto objeto do conhecimento. Conhecer as

empiricidades é também conhecer o homem. De um lado, o homem é determinado e historicizado, na medida em que se insere entre as empiricidades; de outro, ele é condição de possibilidade do saber, o fundamento mesmo da sua finitude empírica.

Entretanto, conforme Foucault demonstra em *As palavras e as coisas*, essa figura do homem é tão essencial, quanto precária, pois, enquanto gerado pela história, esse homem encontra-se sujeito às vicissitudes próprias da historicidade, tais como o envelhecimento e a morte.

Conseqüentemente, o homem se descobre em sua finitude, já que é apenas por meio do seu organismo vivo, dos objetos que produz e das palavras que profere, que o homem pode ter acesso a sua essência e pensar-se como objeto do conhecimento. A biologia mostra um homem exposto ao envelhecimento e à morte; a economia política mostra um homem sujeito às leis da produção e da necessidade; a filologia mostra um homem determinado por um sistema lingüístico muito anterior à sua consciência. A isto se acresce ser o homem finito também enquanto sujeito do conhecimento, que reflete sobre os limites de seu corpo, de seu desejo e de sua fala. Assim, o homem se constata finito, ao se deparar com a sua mortalidade biológica, com a sua alienação no sistema produtivo e com a sua inserção num universo lingüístico pré-existente. Por um lado, a positividade do saber tem como correlato a finitude mesma do homem que funda essa positividade e, por outro lado, a positividade do homem é correlata da finitude do saber empírico, por meio do qual o homem se descobre e se instaura. Esta correlação do homem com o objeto e com o sujeito do conhecimento indica a duplicidade da sua posição no espaço do saber moderno.

No que Foucault chama de espaço do saber da modernidade, portanto, o homem surge como sendo, de um lado, objeto das ciências empíricas, e, de outro lado, sujeito do conhecimento, o fundamento da filosofia moderna. E é essa novidade, a saber, a constituição do homem como um duplo empírico-transcendental, que possibilita, segundo a argumentação de Foucault, o surgimento do conjunto de discursos chamado ciências humanas. Ao traçar a história arqueológica da emergência dessa configuração discursiva característica das ciências humanas como possibilitada pela dupla posição do homem no espaço do saber da modernidade,

Foucault procura posicionar-se criticamente com relação ao humanismo subjetivista e ao antropologismo filosófico predominantes na filosofia moderna e contemporânea e que teriam se configurado no pensamento filosófico ocidental, de acordo com Foucault, a partir da reflexão antropológica surgida na filosofia moderna no momento em que Kant concentra as suas questões críticas na pergunta filosófica acerca do homem.

Segundo Foucault, o fracasso das várias tentativas feitas pelo pensamento moderno de fundamentar o saber do homem a partir do homem está relacionado à ambivalência dessa situação do homem na disposição do saber na modernidade. É no capítulo *O homem e seus duplos* de *As palavras e as coisas* que Foucault descreve, por assim dizer, o modo como se configura a filosofia moderna. E, segundo Foucault, tal configuração caracteriza-se por ser antropológica. Ao longo deste capítulo, Foucault procura demonstrar como, em decorrência da filosofia kantiana, se constituem, na modernidade, filosofias como o positivismo, a dialética e a fenomenologia. A principal crítica feita por Foucault à filosofia moderna consiste em explicitar como este pensamento não consegue manter a distinção, mostrada por Kant, entre o nível empírico e o transcendental. E isso porque, segundo Foucault, a filosofia moderna caracteriza-se por ser uma reflexão de nível misto, que confunde o empírico e o transcendental, uma vez que ela toma, como o seu sujeito, como fundamento da reflexão filosófica, o homem das ciências empíricas, o homem que nasceu com a vida, o trabalho e a linguagem.

O positivismo, a dialética e a fenomenologia constituem três soluções dadas à questão do sujeito, do fundamento do saber. Para o positivismo, o saber se funda na verdade do objeto, ou seja, na verdade da natureza humana; para a dialética, ou mais precisamente, para o marxismo, o saber se funda na escatologia de uma verdade em formação, a ser configurada no futuro da história; para a fenomenologia, a duplicidade empírico-transcendental se dissolveria na análise do vivido, sendo este definido, ao mesmo tempo, como o espaço em que todos os conteúdos empíricos são dados à experiência e como a forma originária que possibilita as empiricidades. Essas três tentativas são, por assim dizer, arqueologicamente equivalentes, correspondendo todas ao mesmo projeto impossível, qual seja, o de fundar o saber empírico através

dos próprios conteúdos empíricos, baseando a reflexão transcendental na análise descritiva dos conteúdos a serem fundados. É o sujeito dessas filosofias antropológicas, enquanto um estranho duplo empírico-transcendental, que constitui um dos principais alvos da crítica de Foucault em *As palavras e as coisas*.

Em *O homem e seus duplos*, Foucault descreve essa forma moderna de pensamento, chamando-a de “analítica da finitude”. Mediante uma tal forma de pensamento, segundo Foucault, “o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito.”¹² Neste pensamento antropológico, definido por Foucault como “um pensamento do Mesmo”, o homem, que, na idade clássica, era um ser entre outros seres, torna-se um sujeito entre objetos. A peculiaridade deste sujeito, para Foucault, relaciona-se com o fato de, na modernidade, o homem compreender que aquilo que ele pretende conhecer não consiste apenas nos objetos do mundo, mas ele conhece também a si mesmo, de modo que se torna então o sujeito e o objeto de seu próprio conhecimento. O pensamento moderno define um pensamento do Mesmo porque é o mesmo homem que é, ao mesmo tempo, o sujeito e o objeto desse pensamento. Pode-se dizer que o sujeito cognoscente, na analítica da finitude, não é apenas um puro espectador. E isso porque o homem encontra-se de tal maneira envolvido no processo de conhecimento, que ele se torna obscurecido pelos próprios objetos que ele tenta conhecer. No entanto, o pensamento pós-kantiano irá transformar esse limite na base de todo conhecimento possível. Surge assim a finitude do homem na positividade do saber. A novidade dessa linha de pensamento pós-kantiana consiste no fato de ela tentar tratar as limitações factuais como finitude e de tentar fazer dessa finitude a condição de possibilidade de todos os fatos. Essa noção de que os limites mesmos do conhecimento fundam positivamente a possibilidade do saber, Foucault chamará de analítica da finitude. Nessa analítica da finitude, o homem emerge como sujeito e objeto de conhecimento e também, paradoxalmente, como o organizador do espetáculo em que aparece. Este é o sujeito da filosofia moderna, que Foucault critica em *As palavras e as coisas*.

¹² Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.331.

Enquanto traça, em *O homem e seus duplos*, a configuração do pensamento moderno, Foucault procura mostrar como o discurso antropológico, em sua tentativa de, ao mesmo tempo, afirmar e negar plenamente a finitude do homem, abre em si mesmo um espaço, no qual a analítica da finitude acaba por se debater numa série de estratégias inviáveis. “De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ele é, na figura do *Mesmo*, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento.”¹³ A cada nova tentativa, o que se afirma, na analítica da finitude, é uma identidade e uma diferença entre a finitude como limitação e a finitude como fonte de todos os fatos, uma identidade e uma diferença entre o empírico e o transcendental. Daí Foucault afirmar que: “Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, se inclina em direção a certo pensamento do Mesmo _ onde a Diferença é a mesma coisa que a Identidade”¹⁴ Na medida em que constata a existência, na analítica da finitude, de uma circularidade entre o empírico e o transcendental, Foucault conclui que os problemas resultantes da instabilidade do duplo empírico-transcendental apenas serão superados, na medida em que o discurso antropológico for descartado. Daí Foucault dizer que:

A verdadeira contestação do positivismo e da escatologia não está, pois, num retorno ao vivido (que, na verdade, antes os confirma, enraizando-os); mas, se ela pudesse exercer-se, seria a partir de uma questão que, sem dúvida, parece aberrante, de tal modo está em discordância com o que tornou historicamente possível todo o nosso pensamento. Essa questão consistiria em perguntar se o homem verdadeiramente existe.¹⁵

A crítica ao sujeito em *As palavras e as coisas*, portanto, decorre da crítica que Foucault faz, neste livro, às analíticas da finitude da filosofia moderna. Estas, segundo se pode inferir da descrição, realizada por Foucault, se propuseram a fundar uma filosofia do sujeito, analisando, em sua finitude, esse sujeito que, ao mesmo tempo que vive, trabalha e fala, reflete sobre os limites de seu corpo, de seu desejo e de sua fala. Daí o fato de terem caído no que Foucault chamou de “sono antropológico”, ou seja, na pretensão de tomarem o corpo, o trabalho e a linguagem

¹³ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.331

¹⁴ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.331

¹⁵ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.338.

como fundamento da essência do homem. Para Foucault, as tentativas da analítica da finitude de fundamentar uma antropologia filosófica em condições empíricas consiste numa ilusão. A analítica da finitude erra ao tentar fazer valer o empírico por transcendental, construindo um sujeito livre e universal em antropologias dogmáticas que esquecem que o homem é fruto de uma história recente que já o condena a desaparecer. Isso porque, conforme Foucault demonstra na história arqueológica traçada em *As palavras e as coisas*, o sujeito foi sendo constituído por acontecimentos discursivos. A figura do conhecimento homem só apareceu para o saber, na modernidade, quando as ciências sobre ele se constituíram. No entanto, na medida mesma em que mostram, para a análise arqueológica, que o homem é objetivado, essas ciências o dissolvem. Daí não existir, para Foucault, o homem enquanto tal.

*

As ciências humanas constituíram-se, para a análise arqueológica, como o resultado de uma interrelação entre as ciências empíricas e a analítica da finitude modernas. Segundo Foucault: “elas apareceram no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber”.¹⁶ E essa ambigüidade do homem, no espaço do saber moderno, pode explicar o aparecimento desse conjunto de discursos denominados ciências humanas na modernidade. Estas não se confundem nem com as ciências empíricas, nem com a filosofia. São a psicologia, a sociologia e a análise das literaturas e dos mitos. Foucault afirma no texto que a questão das ciências humanas encontra-se entre o empírico e o transcendental, situada no espaço da representação. E a representação, que, na modernidade, não é mais objeto, nem das ciências empíricas, nem da filosofia, passa então a fazer referência ao homem. E isso porque o objeto das ciências humanas é a representação que o homem se faz dos objetos empíricos. Ali, o homem é estudado representando a vida, a sociedade e o sentido das palavras. Daí o

¹⁶ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.362.

fato de essa tematização do homem que se representa suas atividades básicas ser considerada, por Foucault, como constituindo uma reduplicação dos saberes empíricos.

Embora se relacionem com a biologia, com a economia política e com a filologia, as ciências humanas não se confundem com essas ciências, pois o seu objeto não é o homem enquanto positividade empírica, mas é a representação que o homem se faz dos objetos das ciências empíricas. As ciências humanas não são a análise do que o homem é em sua natureza, mas a análise do homem enquanto fonte de representações. Para a psicologia, o homem não é o ser vivo biologicamente considerado, mas o ser que traduz a sua vida em representações. Para a sociologia, o homem não é o ser que trabalha, mas o ser que constrói representações sobre a sociedade em que exerce essa atividade. Para a análise das literaturas e dos mitos, o homem não é o ser que fala, mas o ser que representa o sentido das suas palavras. A respeito da articulação das ciências humanas com as ciências empíricas e com a filosofia moderna, Foucault observa que:

Vê-se que as ciências humanas não são uma análise do que o homem é por natureza; são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha, fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar. As ciências humanas ocupam, pois, essa distância que separa (não sem uni-las) a biologia, a economia, a filologia daquilo que lhes dá possibilidade no ser mesmo do homem. (...) Elas reconduzem sub-repticiamente 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.¹⁷

Através da representação da vida, do trabalho e da linguagem, o homem aparece, no plano da biologia, como um ser que tem “funções” regradas por “normas” que permitem o seu exercício; no plano da economia, como um ser numa irredutível situação de “conflitos” solucionados mediante “regras”; no plano da linguagem, como um ser, cuja conduta possui uma “significação” que se apóia num “sistema” de signos. Os três pares de função e norma, de conflito e regra, de significação e sistema atravessam todo o campo das ciências humanas. Cada um desses pares funciona

¹⁷ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.370.

fundamentalmente no domínio das ciências humanas a que estão ligados, mas podem ser retomados em qualquer um dos domínios adjacentes. Inicialmente, os pontos de vista da função, do conflito e da significação prevaleciam sobre os da norma, da regra e do sistema, mas, com o deslocamento da ênfase para os pontos de vista da norma, da regra e do sistema, a dimensão do inconsciente foi integrada nas ciências humanas, porquanto a norma, a regra e o sistema são dados à representação, mas não necessariamente à consciência. Não somente é possível que se possa exercer uma função, desenvolver um conflito e entender um significado sem que se passe pelo momento de uma consciência explícita, mas é possível também que a norma que determina a função, a regra que rege o conflito e o sistema que possibilita a significação atuem à margem da consciência. Mas o fato de não se dar à consciência não implica que se escape da lei da representação. Segundo Foucault: “a importância cada vez mais acentuada do inconsciente em nada compromete o primado da representação.”¹⁸

A representação não é simplesmente um objeto para as ciências humanas, mas é o próprio campo das ciências humanas, é o seu suporte geral, aquilo a partir do qual elas são possíveis. Diferentemente, portanto, das ciências empíricas e do pensamento moderno, as ciências humanas não contornam o primado da representação. Entretanto, não são uma espécie de continuação do saber clássico, pois elas só nasceram na medida em que toda a configuração do saber modificou-se com o aparecimento do homem, um ser que não existia no campo do saber clássico. Por outro lado, ao tratarem, consciente ou inconscientemente, da representação, as ciências humanas tratam como seu objeto aquilo que é sua condição de possibilidade. Daí que sejam animadas por uma espécie de mobilidade transcendental e que exerçam para consigo próprias uma retomada crítica, porquanto vão, segundo um percurso que se dá sob a forma de um desvelamento, “do que é dado à representação ao que torna possível à representação, mas que é ainda uma representação.”¹⁹ A esse respeito, Foucault observa que:

¹⁸ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.380.

¹⁹ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.381.

No horizonte de toda ciência humana, há o projeto de reconduzir a consciência do homem às suas condições reais, às formas que a fizeram nascer e que nelas se esquivam; é por isso que o problema do inconsciente (...) não é simplesmente um problema interior às ciências humanas e que elas encontrassem ao acaso de seus procedimentos; é um problema que é, afinal, co-extensivo à sua própria existência. Uma sobrelevação transcendental revertida num desvelamento é constitutiva de todas as ciências do homem.²⁰

O que é específico das ciências humanas, portanto, não é o homem, pois que elas não foram constituídas por ele, mas pela disposição geral da *epistémê* moderna, que lhes permitiu tomar o homem como objeto. As ciências humanas existem não onde se tematiza o homem, mas onde se analisam, na dimensão do inconsciente, normas, regras e sistemas que regulam o mundo da vida, do trabalho e da linguagem.

Numa contraposição às ciências humanas, que, embora retrocedam em direção ao inconsciente, permanecem no espaço do representável, a psicanálise opera diretamente na dimensão do inconsciente, procurando atravessar a representação para fazer surgir não as normas, as regras e os sistemas, mas as suas condições de possibilidade. Nessa região, onde a representação fica em suspenso, desenham-se as três figuras freudianas fundamentais: a Morte, condição de possibilidade da vida, com suas funções e suas normas; o Desejo, condição de possibilidade do trabalho, com seus conflitos e suas regras; e a Lei, condição de possibilidade da linguagem, com suas significações e seus sistemas. Tais figuras são as próprias formas da finitude em que se fundamenta todo saber sobre o homem. E como a psicanálise situa-se nessa região em que todo saber se funda, ela não pode ser considerada uma ciência humana, mas é considerada uma contra-ciência que a um tempo funda e desmistifica as demais.

Situada na dimensão da história, a etnologia também pode ser considerada uma contra-ciência. A etnologia, como a psicanálise, não interroga o homem, mas a região que possibilita um saber sobre o homem. Enquanto a psicanálise usa a relação de transferência para descobrir, numa região exterior à representação, as figuras concretas da finitude desenhadas pela Morte, pelo Desejo e pela Lei, a etnologia instala-se na singularidade da relação que a cultura ocidental estabelece com outras

²⁰ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.381.

culturas para descobrir, por trás das representações conscientes dos homens, as normas, as regras e os sistemas que regem as funções da vida humana, os conflitos das suas necessidades e as significações da sua linguagem. E ao desvendar como se processam, em outras culturas, a normalização das funções biológicas, a regulamentação dos conflitos sócio-econômicos e a sistematização das significações da linguagem, a etnologia reconstitui o movimento que permitiu à *epistémê* moderna criar o saber do homem a partir da sua finitude.

Com relação ao fato de a psicanálise e a etnologia prepararem uma contestação do saber sobre o homem, na medida em que revelam os mecanismos da sua formação, Foucault observa que:

Não apenas elas podem dispensar o conceito de homem, como ainda não podem passar por ele, pois se dirigem sempre ao que constitui seus limites exteriores. Pode-se dizer de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: elas dissolvem o homem. Não que se trate de reencontrá-lo melhor, mais puro e como que liberado; mas, sim, porque elas remontam em direção ao que fomenta sua positividade. Em relação às “ciências humanas”, a psicanálise e a etnologia são antes “contra-ciências”; o que não quer dizer que sejam menos “racionais” ou “objetivas” que as outras, mas que elas as assumem no contrafluxo, reconduzem-nas a seu suporte epistemológico e não cessam de “desfazer” esse homem que, nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade.²¹

Pode-se dizer que tanto a etnologia quanto a psicanálise poderiam encontrar o seu modelo formal no tema de uma linguagem pura, ou seja, numa disciplina que abrangesse a dimensão em que a etnologia refere as ciências humanas às positivities e a dimensão em que a psicanálise refere o saber do homem à finitude que o fundamenta. Tal disciplina, que corresponde à lingüística, também é considerada por Foucault uma contra-ciência, na medida em que se funda num domínio de positivities exteriores ao homem, porquanto se trata de linguagem pura, e na medida em que atinge a questão da finitude, já que, pelo fato de ser condição de possibilidade do pensamento, a linguagem é uma positividade que vale como fundamento. Para Foucault, na medida em que revela, num afastamento das ciências empíricas e da analítica da finitude, ambos os elementos responsáveis pela constituição do saber sobre o homem, a lingüística cria as condições, junto com as

²¹ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.396.

outras contra-ciências, para uma generalização e para uma radicalização da contestação a esse saber. A esse respeito, Foucault afirma que:

Acima da etnologia e da psicanálise, mais exatamente intrincada com elas, uma terceira “contraciência” viria percorrer, animar, inquietar todo o campo constituído das ciências humanas e, extravasando-o, tanto do lado das positividades quanto do lado da finitude, formaria sua contestação mais geral. Com as duas outras contraciências, ela faria aparecer, num modo discursivo, as formas-limites das ciências humanas; (...) Todas três põem em risco, “expondo-o”, aquilo mesmo que permitiu ao homem ser conhecido. Assim se tece sob nossos olhos o destino do homem, mas tece-se às avessas; nestes estranhos fusos, é ele reconduzido às formas do seu nascimento, à pátria que o tornou possível. Mas não é essa uma forma de conduzi-lo ao seu fim? Pois a lingüística, tanto quanto a psicanálise ou a etnologia, não fala do próprio homem.²²

A importância da lingüística faz com que reapareça, no espaço do saber, a questão do ser da linguagem, questão que reconduz o pensamento contemporâneo ao lugar que Nietzsche e Mallarmé indicaram, quando um deles perguntou: Quem fala? e o outro encontrou a resposta na própria palavra. Essa questão do ser da linguagem encontra-se também na outra extremidade da cultura ocidental contemporânea, pois a literatura atual é fascinada pelo ser da linguagem. O objeto da literatura contemporânea é a própria linguagem explorada em suas possibilidades intrínsecas independentemente de referentes externos. Esse retorno da questão da linguagem, tanto na reflexão formal, quanto na literatura, é considerado por Foucault uma espécie de prova de que o homem está em via de desaparecer. Com efeito, toda a *epistémê* moderna, que constituiu o modo de ser do homem e a possibilidade de conhecê-lo empiricamente, foi formada com o desaparecimento do Discurso que, separando as coisas das representações, exigiu o surgimento do homem como elemento mediador. Esse ressurgimento da linguagem, por conseguinte, pode ser considerado como sintoma de uma nova configuração epistemológica em que a figura do homem se torne desnecessária. A esse respeito, Foucault formula algumas questões que deixa em suspenso, mas das quais sabe que apenas a possibilidade de serem colocadas já constitui como que uma abertura para um pensamento futuro:

²² Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.398.

Se essa mesma linguagem surge agora com insistência cada vez maior numa unidade que devemos mas não podemos ainda pensar, não será isto o sinal de que toda essa configuração vai agora deslocar-se, e que o homem está em via de perecer, na medida em que brilha mais forte em nosso horizonte o ser da linguagem? Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem se congrega? (...) Não se deve admitir que, estando a linguagem novamente aí, o homem retornará àquela inexistência serena em que outrora o mantivera a unidade imperiosa do Discurso?²³

Para Foucault, o limiar da modernidade situa-se no momento em que se constituiu, no espaço do saber, um duplo empírico-transcendental chamado homem. Este homem, em sua ambigüidade, é, de um lado, o objeto das ciências empíricas, e, de outro lado, o sujeito da filosofia moderna. No entanto, segundo Foucault, ele já estaria condenado a desaparecer do espaço do saber num futuro próximo. E isso porque essa dualidade do homem moderno conduziu a reflexão a assumir uma forma, por assim dizer, insustentável, na medida em que esta passou a confundir os dois níveis, assimilando o empírico, o nível do homem que vive, fala e trabalha, ao nível do sujeito transcendental. Mas, na medida em que descreve, no espaço do saber recente, a configuração de alguns discursos, como a etnologia, a psicanálise, a lingüística e a literatura, os quais, dizendo respeito ao que dissolve o homem em regras, desejos, morte, inconsciente e linguagem, acabam por anunciar o seu fim, Foucault pode apostar no desaparecimento do homem numa futura disposição do saber ocidental. Daí Foucault afirmar, no último parágrafo de *As palavras e as coisas*, referindo-se às disposições fundamentais do saber na modernidade:

Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico _ então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia.²⁴

²³ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.403.

²⁴ Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*, p.404.

3.2

A crítica do sujeito em *A arqueologia do saber*

Pode-se dizer que, em sua fase arqueológica, Foucault empreende uma desconstrução crítica da filosofia do sujeito em dois planos distintos. Um plano que se pode chamar de ontológico e que corresponde à crítica ao sujeito, realizada por Foucault em *As palavras e as coisas*. E o plano metodológico, que corresponde principalmente à crítica à categoria de sujeito, empreendida em *A arqueologia do saber*, mas que se faz presente em toda a trajetória da arqueologia de Foucault.

A crítica ontológica à noção de sujeito compreende a descrição do surgimento do homem no espaço do saber da modernidade; a descrição do quadrilátero antropológico moderno; a descrição da dissolução do homem nas contra-ciências; bem como a aposta no desaparecimento do homem da configuração epistemológica do pensamento ocidental. E a crítica metodológica à categoria de sujeito compreende a exclusão de uma teleologia que ordenasse a história segundo uma consciência ou um fim e a instauração de uma história descontínua, o que aparece em toda a arqueologia de Michel Foucault; a substituição da história do homem, enquanto sujeito de seu discurso, por uma história do próprio discurso, na qual o seu surgimento, a sua transformação e a sua dissolução aparecem regulados no nível mesmo do discurso; a dissolução das unidades tradicionais da descrição histórica e o exame das regras discursivas que ordenam o aparecimento, em determinado espaço cultural, de certos objetos, modalidades enunciativas, conceitos e estratégias temáticas. Embora alguns desses elementos metodológicos já apareçam em obras anteriores a *A arqueologia do saber*, pode-se dizer que Foucault, nesse livro, tematiza-os sistematicamente.

A fim de despertar o pensamento do que chamou, em *As palavras e as coisas*, de “o sono antropológico”, em *A arqueologia do saber*, Foucault formula, por meio de uma redefinição, o método da história arqueológica e esboça a teoria do discurso em que esse método se baseia. Trata-se, nas palavras de Foucault, de uma empresa,

cujo perfil foi traçado muito imperfeitamente por *História da loucura, Nascimento da clínica e As palavras e as coisas*:

(...) uma empresa pela qual se tenta medir as mutações que se operam, em geral, no domínio da história; empresa onde são postos em questão, os métodos, os limites, os temas próprios da história das idéias; empresa pela qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer, em troca, mostrar como essas sujeições puderam-se formar.²⁵

Em *A arqueologia do saber*, Foucault propõe-se a realizar, primeiramente, um trabalho negativo, o de se libertar de todas as noções, como as de tradição, de influência, de desenvolvimento, de evolução, de mentalidade ou de espírito, que diversificam o tema da continuidade; o de se inquietar diante de certos recortes já familiares, que opõem ciência, literatura, filosofia, etc; o de suspender unidades como as do livro e da obra. A arqueologia procura abrir caminho a um tipo de análise e de investigação histórica em que a questão básica já não é a da continuidade, a da tradição, a do rastro ou a do fundamento que se perpetua, mas a das rupturas ou das descontinuidades. Tal história resultaria dissociada da imagem da memória, imagem essa intimamente relacionada à categoria de sujeito e pela qual a história contínua encontrava a sua justificativa antropológica. Se a história tradicional memorizava os monumentos passados, transformando-os em documentos, a história arqueológica transforma os documentos em monumentos, a fim de empreender a descrição intrínseca dos mesmos. A respeito desse deslocamento da história arqueológica com relação ao modelo antropológico, Foucault observa:

Assim, apareceram, em lugar dessa cronologia contínua da razão, que se fazia remontar invariavelmente à inacessível origem, à sua abertura fundadora, escalas às vezes breves, distintas umas das outras, rebeldes diante de uma lei única, freqüentemente portadoras de um tipo de história que é própria de cada uma, e irreduzíveis ao modelo geral de uma consciência que adquire, progride e que tem memória.²⁶

Pode-se dizer que um dos principais propósitos desse método de análise denominado história arqueológica consiste em desembaraçar-se do sistema de

²⁵ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.17.

²⁶ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.9.

pensamento que converte a análise histórica no discurso da continuidade e a consciência humana no sujeito de todo devir e de toda prática. Tal sistema corresponde ao modelo antropológico, que, desde o século XIX, tem procurado manter intactos, “a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo”²⁷. Nesse sistema de pensamento, do qual a história arqueológica procura se liberar, os dois elementos por ela denunciados encontram-se entrelaçados. Segundo Foucault:

A história contínua é o correlato indispensável à função doadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia _ sob a forma da consciência histórica _, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada.²⁸

A análise arqueológica questiona qualquer tentativa de totalização histórica, quer seja em nome do progresso da consciência, quer seja em nome da teleologia da razão ou da evolução do pensamento humano. E em se liberando de todas as noções suscetíveis de evocar o tema da continuidade, a história arqueológica acaba por se afastar criticamente da noção de sujeito, na medida em que renuncia a todos aqueles operadores de sínteses puramente psicológicos, tais como a intenção do autor; a forma da sua mentalidade; o rigor do seu pensamento; os temas que lhe perseguem e o projeto que guia sua existência, conferindo-lhe sentido.

Abandonando essas categorias tradicionais e antropológicas, tais como o sujeito falante, o sujeito do discurso e o autor do texto, que, segundo Foucault, consistem em unidades de síntese pouco refletidas, a análise histórica arqueológica revela outras unidades até então imperceptíveis, na medida em que restitui aos enunciados a sua singularidade de acontecimentos.

Tais unidades são o que Foucault chamou de “regularidades discursivas”. Estas são formadas por relações entre enunciados, mesmo que essas relações escapem à consciência do autor ou que esses enunciados pertençam a autores diferentes; por

²⁷ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.15.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.14.

relações entre grupos de enunciados, mesmo que esses grupos não pertençam a um mesmo âmbito; ou por relações entre enunciados e acontecimentos de ordem econômica, social, técnica ou política.

A proposta da análise arqueológica é: “Fazer aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos (...) é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações.”²⁹ Os conjuntos constituídos por esses jogos de relações formam “sistemas de dispersão”, nos quais se pode reconhecer uma espécie de regularidade, isto é, uma ordem no aparecimento sucessivo de objetos, de modalidades enunciativas, de conceitos e de temas; correlações em sua simultaneidade; posições assinaláveis num espaço comum aos mesmos; reciprocidades em seu funcionamento; transformações ligadas e hierarquizadas entre eles.

Segundo Foucault, pode-se afirmar convencionalmente que se trata de uma “formação discursiva”, quando se pode descrever tal sistema de dispersão entre certo número de enunciados e quando se pode definir uma regularidade entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos e as escolhas temáticas. E as condições a que estão submetidos os objetos, as modalidades de enunciação, os conceitos e as estratégias temáticas consistem no que Foucault chamou de “regras de formação”. Tais sistemas de formação constituem a condição de possibilidade da configuração dos discursos. “As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva.”³⁰

Essas condições de possibilidade da configuração discursiva, segundo Foucault, não devem ser tomadas como formas estáticas exteriores ao discurso. Tais sistemas de formação não são coações originadas no pensamento ou nas representações do sujeito humano. Não são, tampouco, determinações institucionais, sociais ou econômicas transcritas na superfície discursiva. Longe de serem estranhos à ordem do discurso, esses sistemas residem no próprio discurso como regras específicas de sua existência.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.33.

³⁰ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.44.

No entanto, tais sistemas de formação não constituem a etapa final dos discursos, isto é, os textos ou as falas, mas a sua análise permanece aquém do nível manifesto da construção acabada. Referindo-se à análise das formações discursivas, Foucault afirma que:

Ora, o que se analisa aqui não são, certamente os estados terminais do discurso, mas sim os sistemas que tornam possíveis as formas sistemáticas últimas. (...) Atrás do sistema acabado, o que a análise das formações descobre não é a própria vida em efervescência, a vida ainda não capturada; mas sim uma espessura imensa de sistematicidades, um conjunto cerrado de relações múltiplas. Além disso, essas relações, por mais que se esforcem para não serem a própria trama do texto, não são, por natureza, estranhas ao discurso. Pode-se mesmo qualificá-las de “pré-discursivas”, mas com a condição de que se admita que esse pré-discursivo pertence, ainda, ao discursivo, isto é, que elas não especificam um pensamento, uma consciência ou um conjunto de representações que seriam (...) transcritas em um discurso, mas que caracterizam certos níveis do discurso, definem regras que ele atualiza enquanto prática singular. Não procuramos, pois, passar do texto ao pensamento, da conversa ao silêncio, do exterior ao interior, da dispersão espacial ao puro recolhimento do instante, da multiplicidade superficial à unidade profunda. Permanecemos na dimensão do discurso.³¹

As unidades distintas das categorias antropológicas, reveladas pela análise arqueológica, por conseguinte, são a própria ordem do discurso, fora da qual não há sujeito, nem objeto, nem consciência transcendental ou empírica, nem possibilidade de um projeto fundamental. Pode-se dizer, portanto, que todo o conjunto de novas categorias introduzidas por Foucault, em *A arqueologia do saber*, destina-se a evitar como que a contaminação do modelo antropológico.

A fim de assegurar a pureza da sua abordagem, Foucault propõe-se, como estratégia provisória, analisar o discurso, cuja influência ele procura evitar. Este é o discurso das ciências humanas, o conjunto de enunciados através dos quais as categorias antropológicas se constituíram, ou seja, “o conjunto de enunciados que escolheram como ‘objeto’ o sujeito dos discursos (seu próprio sujeito) e que se dispuseram a desenvolvê-lo como campo de conhecimentos”.³² Com esta precaução, Foucault introduz suas novas categorias descritivas para a análise das formações

³¹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.84.

³² FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.34.

discursivas. Estas dizem respeito à formação dos objetos, à formação das modalidades enunciativas, à formação dos conceitos e à formação das estratégias.

A arqueologia, portanto, pode ser definida como uma investigação das formações discursivas, pois que o seu objetivo é descrevê-las em sua constituição. As formações discursivas são constituídas por práticas discursivas que determinam os objetos; as modalidades de enunciação dos sujeitos; os conceitos e as escolhas temáticas.

*

Cada formação discursiva implica determinado número de objetos, que variam historicamente. Só é possível falar, em dada formação discursiva, daquilo que é permitido pelas regras de formação dos objetos. Os objetos são formados pela ação recíproca de superfícies de emergência, de instâncias de delimitação e de critérios de especificação. As superfícies de emergência, que variam segundo a formação discursiva e a época, são as esferas em que afloram os objetos. As instâncias de delimitação são as instituições que definem o objeto e o separam de objetos afins. Os critérios de especificação são os sistemas de categorias, pelos quais as definições podem ser formuladas. A unidade de uma formação discursiva não é dada pelos objetos, que se encontram em contínua transformação, mas tal unidade é formada por um conjunto de relações que permitem ou excluem determinados objetos. Tais relações aderem ao discurso como condição de possibilidade da sua existência. Daí que se possa afirmar que os objetos do discurso são constituídos pelo próprio discurso. Para a arqueologia, o objeto não se liga nem às coisas, nem aos sujeitos. O objeto, para a análise arqueológica, não é uma entidade material que possa ser referida a uma subjetividade, uma vez que é inteiramente constituído por relações discursivas. Com isso, Foucault pretende evitar a descrição tradicional ou antropológica dos objetos, na qual se estabelece um vínculo entre as coisas e um

sujeito. Na descrição antropológica, o objeto enquanto entidade material é objeto para uma consciência. Ao substituir os objetos materiais por entidades relacionais, a arqueologia dissolve o real, despresentificando as coisas. A esse respeito, Foucault afirma que:

(...) não se trata, aqui, de neutralizar o discurso, transformá-lo em signo de outra coisa e atravessar-lhe a espessura para encontrar o que permanece silenciosamente aquém dele, e sim, pelo contrário, mantê-lo em sua consistência, fazê-lo surgir na complexidade que lhe é própria. Em uma palavra, quer-se, na verdade, renunciar às “coisas”, “despresentificá-las”; conjurar sua rica, relevante e imediata plenitude (...); 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 constituem, assim, suas condições de aparecimento histórico; fazer uma história dos objetos discursivos que não os enterre na profundidade comum de um solo originário, mas que desenvolva o nexo das regularidades que regem sua dispersão.³³

Tal elisão das coisas não remete a uma análise lingüística da significação. Da análise arqueológica, segundo Foucault, “as *palavras* estão tão deliberadamente ausentes, quanto as próprias *coisas*”³⁴.

Não se volta ao aquém do discurso _ lá onde nada ainda foi dito e onde as coisas apenas despontam sob uma luminosidade cinzenta; não se vai além para reencontrar as formas que ele dispôs e deixou atrás de si; fica-se, tenta-se ficar no nível do próprio discurso.³⁵

Assim, as coisas não se dão a uma consciência ou subjetividade através de um discurso, mas é o discurso que constitui seus próprios referentes, prescindindo de uma subjetividade ligada ao real por uma relação perceptiva. Isso de a arqueologia despresentificar ou de dissolver as coisas, portanto, não equivale apenas a uma eliminação do referente externo ao discurso ou das palavras que o significam, mas equivale também e principalmente a uma supressão do sujeito como fonte doadora de significação.

³³ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.54.

³⁴ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.55.

³⁵ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.55.

*

Após a análise da formação dos objetos, Foucault passa a delimitar as modalidades de enunciação dos sujeitos no interior de uma formação discursiva. A fim de compreender a variedade de estilos dos enunciados, a análise arqueológica precisa conhecer o estatuto do sujeito, isto é, saber, numa formação discursiva, quem fala, com que títulos, sob que condições, com que autoridade, segundo que sistema de legitimação institucional. No entanto, a resposta oferecida por Foucault à pergunta “Quem fala?” pode ser considerada uma alternativa ao modelo antropológico. Isso porque a arqueologia não pretende identificar sujeitos reais, mas pretende determinar a série de posições possíveis do sujeito que fala. Trata-se de definir, em determinado discurso, as relações entre uma série de elementos, como a localização institucional de onde o sujeito fala, o seu estatuto jurídico e social e as diversas posições por ele ocupadas. Essas relações são instauradas pelo próprio discurso, independentemente de uma consciência ou de uma subjetividade. Daí que o discurso não seja formado pela unidade de um sujeito transcendental ou psicológico, mas pela sua dispersão. A esse respeito Foucault observa que:

Em suma, as modalidades diversas de enunciação não estão relacionadas à unidade de um sujeito _ quer se trate do sujeito tomado como pura instância doadora de racionalidade, ou do sujeito tomado como função empírica de síntese. Na análise proposta, as diversas modalidades de enunciação, em lugar de remeterem à síntese ou à função unificante de um sujeito, manifestam a sua dispersão: nos diversos *status*, nos diversos lugares, nas diversas posições que pode ocupar ou receber quando exerce um discurso, na descontinuidade dos planos de onde fala. Se esses planos estão ligados por um sistema de relações, este não é estabelecido pela atividade sintética de uma consciência idêntica a si, muda e anterior a qualquer palavra, mas pela especificidade de uma prática discursiva. Renunciaremos, pois, a ver no discurso um fenômeno de expressão _ a tradução verbal de uma síntese realizada em algum outro lugar; nele buscaremos antes um campo de regularidade para diversas posições da subjetividade. 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 com relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos.³⁶

³⁶ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.62.

A análise das regras de formação dos objetos mostrou que estes não se enraízam nem nas palavras, nem nas coisas. A análise da formação das modalidades enunciativas mostrou que estas não deviam ser atribuídas nem a um sujeito de conhecimento, nem a uma individualidade psicológica. A análise da formação dos conceitos demonstrará não ser preciso relacioná-los nem ao horizonte de idealidade, nem ao curso empírico das idéias. Mas, tal como as regras anteriores, as regras de formação dos conceitos se fundam na exclusão de todo sujeito.

*

Os conceitos utilizados nas formações discursivas são constituídos segundo regras precisas, dadas pelas formas de sucessão, pelas formas de coexistência e pelas formas de intervenção. As formas de sucessão consistem na organização hierárquica do campo enunciativo segundo uma seriação que varia de acordo com a época e com a formação discursiva. São essas transformações na organização dos enunciados que autorizam ou excluem determinados conceitos. Além disso, os conceitos encontram-se ligados a formas de coexistência entre enunciados de uma mesma disciplina ou de disciplinas afins e que variam segundo a época ou a formação discursiva. As formas de intervenção são os procedimentos por meio dos quais cada formação discursiva trabalha os seus enunciados. O sistema de formação de conceitos é constituído pelas interações entre essas formas, que autorizam os conceitos possíveis nas diversas formações discursivas.

Com efeito, os conceitos não provêm de uma dedução *a priori* ou de uma gênese empírica das abstrações, não são constituídos por uma consciência, mas surgem em um campo pré-conceitual situado no nível do próprio discurso. Os sujeitos não são livres para formular qualquer conceito, pois apenas os conceitos autorizados pelo sistema de interações entre as formas de sucessão, de coexistência e de intervenção podem ser formados. É o discurso em seu determinismo que permite ou veda a constituição dos conceitos, independentemente da vontade individual. Com relação a isso, Foucault afirma que: “Na análise que aqui se propõe, as regras de

formação têm seu lugar não na “mentalidade” ou na consciência dos indivíduos, mas no próprio discurso; elas se impõem, por conseguinte, segundo um tipo de anonimato uniforme, a todos os indivíduos que tentam falar nesse campo discursivo.”³⁷

*

O último elemento das formações discursivas, denominado “estratégias”, designa a seleção dos temas e das teorias propiciados pelo jogo de relações entre as regras de formação dos objetos, das modalidades de enunciação e dos conceitos. Certos reagrupamentos de objetos, certas modalidades de enunciação e determinadas organizações de conceitos formam temas e teorias, que se distribuem na história. A seleção desses temas e teorias não procede nem de um projeto fundamental, nem do jogo das opiniões, não podendo ser explicada nem por uma necessidade de ligação, nem por encontros aleatórios. Aqui, mais uma vez, Foucault aponta a insuficiência do modelo antropológico, propondo, ao procurar determinar as regras de formação das escolhas teóricas, a descrição do jogo sistemático de relações, que se opera entre as estratégias de uma época, como alternativa para a abordagem transcendental, que afirma um desenvolvimento necessário de soluções progressivamente melhores para um mesmo problema, e para a abordagem empírica, que faz da seleção dos temas o resultado de idéias e de influências contingentes.

Embora a interação entre as regras de formação dos objetos, das modalidades enunciativas e dos conceitos autorize, em princípio, uma diversidade de temas e de teorias, o fato é que apenas algumas dessas possibilidades são concretizadas. E isso porque a escolha de temas e de teorias obedece à constelação discursiva na qual se insere o discurso e às práticas não-discursivas que definem a sua função. Toda formação discursiva está inserida num campo discursivo mais amplo de tipo superior, que envolve outras formações discursivas, formando, por assim dizer, uma

³⁷ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.70.

constelação discursiva. As escolhas estratégicas encontram-se limitadas por essa constelação de discursos, de modo que as teorias e os temas concretizados numa formação discursiva são aqueles autorizados pelas suas relações com o discurso superior e com os discursos adjacentes, ficando excluídos os temas e as teorias possíveis de acordo com as suas regras de formação de objetos, de modalidades enunciativas e de conceitos, mas não autorizados pela constelação discursiva. Outro fator seletivo é constituído pelas práticas não-discursivas que podem manipular as regras de formação de objetos, de tipos de enunciação e de conceitos, possibilitando certos temas e teorias, mas excluindo outros em teoria possíveis. No entanto, essa apropriação do discurso por práticas não-discursivas não é extrínseca ao discurso, mas resulta de leis próprias ao discurso. A esse respeito, Foucault observa que:

É preciso notar que as estratégias assim descritas não se enraízam, aquém do discurso, na profundidade muda de uma escolha ao mesmo tempo preliminar e fundamental. Todos esses grupamentos de enunciados que devemos descrever não são a expressão de uma visão de mundo que teria sido cunhada sob a forma de palavras, nem a tradução hipócrita de um interesse abrigado sob o pretexto de uma teoria. (...) Essas opções não são germes de discursos (onde estes seriam determinados com antecedência e prefigurados sob uma forma quase microscópica); são maneiras reguladas (e descritíveis como tais) de utilizar possibilidades de discursos.³⁸

A determinação das regras discursivas de formação das estratégias consiste em mais uma modalidade de crítica metodológica à categoria do sujeito. Isso porque, embora devesse, em princípio, existir um lugar para a soberania do sujeito no intervalo de liberdade aberto entre duas estratégias possíveis, o fato é que as opções estratégicas são exercidas no campo das necessidades discursivas. Se a escolha é possível, essa possibilidade é dada no próprio discurso. A suposta liberdade temática do sujeito é uma liberdade conferida pelo próprio discurso.

*

O estudo das formações discursivas conduziu a uma recusa metodológica das unidades tradicionais do livro, da obra e do autor e a uma renúncia das unidades

³⁸ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.76.

antropológicas materializada num afastamento entre o discurso e uma consciência ou subjetividade, seja ela empírica ou transcendental. No entanto, esse trabalho negativo foi empreendido numa pesquisa que tinha como propósito descrever “enunciados”.

Pode-se dizer que as quatro normas que caracterizam uma formação discursiva definem “grupos de enunciados”. Pergunta-se então como a análise das formações discursivas consiste numa descrição dos enunciados e como a descrição dos enunciados ajusta-se às análises das formações discursivas, a fim de que se possa constatar em que medida é possível verificar uma desconstrução crítica da subjetividade nessa descrição dos enunciados.

Um enunciado, segundo Foucault, não é nem uma proposição, nem uma frase, nem um ato ilocutório ou *speech act*. Isso porque dois enunciados distintos como “ninguém ouviu” e “é verdade que ninguém ouviu” não podem representar, do ponto de vista lógico, duas proposições diferentes. E se toda frase é um enunciado, nem todo enunciado é uma frase, como por exemplo, as diferentes flexões pessoais do verbo *amare*: *amo*, *amas*, *amat*. Além disso, não há equivalência entre o *speech act* e o enunciado, já que muitas vezes são precisos vários enunciados para formar um mesmo ato, como um juramento, uma promessa, uma prece, um contrato ou uma demonstração. Para a análise lógica, um enunciado é o que resta, quando se extrai e define a estrutura da proposição. Para a análise gramatical, um enunciado é uma série de elementos lingüísticos. Para a análise dos atos de linguagem, é o corpo visível onde estes se manifestam. Para a análise arqueológica, um enunciado não é nem um elemento, nem um conjunto de relações entre elementos variáveis, mas é uma função de existência própria dos signos a partir da qual cabe decidir se estes têm sentido ou não. A justaposição de letras do alfabeto, por exemplo, numa máquina de escrever não forma um enunciado, mas a transcrição da mesma série de letras num manual de datilografia forma um enunciado. A fim de situar satisfatoriamente essa função em que consiste o enunciado, Foucault passa a descrevê-la como tal, ou seja, em seu exercício, em suas condições, nas regras que a controlam e no campo em que se realiza.

A função enunciativa apenas tem sentido, na medida em que o enunciado é irreduzível a uma agrupação unitária de signos. Uma série de signos só forma um

enunciado, quando possui uma relação específica com outra coisa. No entanto, tal relação não se equipara a que se dá entre significante e significado. A palavra (“O barco!”) e o nome (“Pedro!”), por exemplo, enquanto enunciados, não tem a mesma relação com o que enunciam quando são utilizados para designar tal objeto ou tal pessoa. Tal relação não se confunde, tampouco, com a relação que liga a proposição com seu termo de referência. Uma afirmação sem termo de referência pode constituir um enunciado, como, por exemplo: “a montanha de ouro está na Califórnia”. Além disso, a relação do enunciado com aquilo que enuncia não se compara à da frase com seu sentido correspondente. Um enunciado pode não ter sentido, como no exemplo: “Incolores idéias verdes dormem furiosamente.” O enunciado não tem por correlato um indivíduo, um objeto ou um estado de coisas. O enunciado está ligado a um sistema de referência constituído pelos indivíduos, pelos objetos e pelos estados de coisas postos em jogo pelo próprio enunciado.

É relevante destacar que o enunciado não tem necessariamente por sujeito o indivíduo que o articula. O autor de uma novela não é sempre o sujeito dos enunciados. Tal ruptura entre autor e sujeito do enunciado não é exclusiva da literatura, mas

É absolutamente geral na medida em que o sujeito do enunciado é uma função determinada, mas não forçosamente a mesma de um enunciado a outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser ocupada por indivíduos, até certo ponto indiferentes, quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos.³⁹

Num tratado de matemática, o autor do prólogo é o sujeito que o enuncia, mas no corpo das proposições, o sujeito dos enunciados não é o autor do tratado. Nesse caso, o sujeito “é um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes.”⁴⁰ Descrever uma formulação enquanto enunciado, por conseguinte, não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele diz, mas em determinar que posição pode e deve ocupar todo indivíduo para ser um sujeito.

³⁹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.107.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.109.

Livre de todo objeto como termo de referência e de todo sujeito como autor, a função enunciativa supõe outros enunciados e um âmbito associado em que se exerce. Esse âmbito associado é uma trama complexa constituída tanto pelo conjunto das formulações em que se inscreve, quanto pelo conjunto de formulações que possibilita. Essa seqüência de elementos lingüísticos forma um enunciado apenas sob a condição de uma existência material. Um enunciado não se reduz a um mero fato da enunciação, mas sua identidade, que faz dele próprio uma materialidade repetível, está submetida ao conjunto dos demais enunciados em meio aos quais ele figura.

Distinto de uma ação verbal ou lingüística; do ato individual ou coletivo de formulação; da frase e da proposição, como unidades gramaticais ou lógicas, o enunciado possui uma modalidade própria de existência mesmo quando inserido nestas unidades. Isso porque o enunciado não é uma unidade a mais entre essas unidades, mas é uma função que confere a uma série de signos a sua existência específica.

Pode-se dizer que o enunciado é, a um tempo, latente e patente. Patente porque caracteriza o modo de existência de um conjunto de signos efetivamente produzidos em um momento histórico. A análise enunciativa é uma análise histórica exterior a qualquer interpretação, pois não procura o que se esconde nessas coisas ditas, mas pergunta às coisas ditas de que modo existem e o que significa o fato de estas terem aparecido e não outras em seu lugar. E o enunciado é latente, primeiramente, porque não é uma unidade como a frase ou a proposição, ainda quando inserido nas mesmas. Além disso, porque não pertence à linguagem, nem do ponto de vista do significante, nem do ponto de vista do significado. Segundo Foucault: “Trata-se de suspender, no exame da linguagem, não apenas o ponto de vista do significado (o que já é comum agora), mas também o do significante, para fazer surgir o fato de que em ambos existe linguagem, de acordo com o domínio de objetos e sujeitos possíveis, de acordo com outras formulações e reutilizações eventuais.”⁴¹ Por fim, o enunciado é latente porque é o dado que toda análise de linguagem pressupõe, constituindo o elemento da sua possibilidade mesma. E a

⁴¹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.129.

descrição deste dado enunciativo permite a exclusão da liberdade do sujeito ou de qualquer finalidade transcendental. A esse respeito, Foucault observa que:

Nem oculto, nem visível, o nível enunciativo está no limite da linguagem: não é, em si, um conjunto de caracteres que se apresentariam, mesmo de um modo não sistemático à experiência imediata; mas não é, tampouco, por trás de si, o resto enigmático e silencioso que não traduz. (...) o fato de que se pode descrever essa superfície enunciativa prova que o dado da linguagem não é a simples laceração de um mutismo fundamental; que as palavras, as frases, as significações, as afirmações, os encadeamentos de proposições não se apóiam diretamente na noite primeira de um silêncio; mas (...) que entre a linguagem, tal como a lemos e ouvimos, mas também como a falamos, e a ausência de qualquer formulação, não há o formigamento de todas as coisas pouco ditas, de todas as frases em suspenso (...) mas, antes de tudo (...) as condições segundo as quais se efetua uma função enunciativa. Isso prova, também, que é inútil procurar, além das análises estruturais, formais ou interpretativas da linguagem, um domínio finalmente liberto de qualquer positividade, onde se poderiam desdobrar a liberdade do sujeito, o labor do ser humano ou a abertura de uma destinação transcendental.⁴²

E ainda que:

A linguagem, na instância de seu aparecimento e de seu modo de ser, é o enunciado; como tal se apóia em uma descrição que não é nem transcendental, nem antropológica. (...) A possibilidade de uma análise enunciativa, se for estabelecida, deve permitir erguer o suporte transcendental que uma certa forma de discurso filosófico opõe a todas as análises da linguagem, em nome do ser dessa linguagem e do fundamento em que se deveria originar.⁴³

O exame do enunciado revelou uma função distinta da gramática e da lógica, que confere existência a uma série de signos, requerendo: um referencial, que, diferente de fatos, estados de coisas ou objetos, é um princípio de diferenciação; um sujeito, que, diferente da consciência que fala ou do autor da formulação, é uma posição a ser ocupada por indivíduos diferentes; um campo associado, que, diferente do contexto da articulação, é um domínio de coexistência com outros enunciados; e uma materialidade, que, não sendo apenas um suporte para a articulação, equivale a possibilidades de uso ou de reutilização. Segundo Foucault, as formações discursivas constituem grupos de enunciados. Isso porque as formações discursivas formam conjuntos de performances verbais não relacionadas, entre si, no nível das

⁴² FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.130.

⁴³ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.131.

proposições e das frases, por laços lógicos e gramaticais. Tais conjuntos tampouco se ligam, no nível das formulações, por laços psicológicos, mas encontram-se ligados no nível dos enunciados. Daí que se tenha podido definir as regras de formação de seus objetos, com o sistema de dispersão que reparte seus referenciais; as regras de formação de suas modalidades enunciativas, com a distribuição possível das posições subjetivas; as regras de formação de seus conceitos, com o sistema que os liga em vários campos de coexistência; e as regras de formação de suas escolhas temáticas, com a definição do modo segundo o qual os enunciados são institucionalizados, empregados e reutilizados, tornando-se elementos para uma estratégia. A respeito da relação entre as formações discursivas e os enunciados, Foucault afirma que:

Descrever enunciados, descrever a função enunciativa de que são portadores, analisar as condições nas quais se exerce essa função, percorrer os diferentes domínios que ela pressupõe e a maneira pela qual se articulam, é tentar revelar o que se poderá individualizar como formação discursiva, ou ainda, a mesma coisa, porém na direção inversa: a formação discursiva é o sistema enunciativo geral ao qual obedece um grupo de performances verbais. (...) O que foi definido como “formação discursiva” escande o plano geral das coisas ditas no nível específico dos enunciados. As quatro direções em que a analisamos (formação dos objetos, formação das posições subjetivas, formação dos conceitos, formação das escolhas estratégicas) correspondem aos quatro domínios em que se exerce a função enunciativa.⁴⁴

Descrever enunciados, portanto, é descrever formações discursivas. Tendo precisado a relação entre os enunciados e as formações discursivas, Foucault pode, finalmente, definir o que chamou de “discurso” e de “prática discursiva”. Para Foucault, o próprio discurso pode ser definido como um conjunto de enunciados que se apóiam numa mesma formação discursiva. É um conjunto de enunciados para os quais se pode definir um conjunto de condições de existência. O discurso, por conseguinte, não constitui uma forma ideal e intemporal, mas uma forma radicalmente histórica. E a prática discursiva não aparece como uma operação expressiva de um indivíduo, de um sujeito falante ou de uma atividade racional, mas “é um conjunto de regras anônimas, históricas, (...) que definiram (...) as condições de exercício da função enunciativa.”⁴⁵

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.134.

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.136.

*

Numa tentativa de explorar as exigências e as exclusões decorrentes da análise do campo enunciativo e das formações que o escandem, Foucault procura precisar os três traços que caracterizam a análise enunciativa.

A raridade, que confere ao campo enunciativo uma forma abrupta e fragmentária, na medida em que os enunciados, em vez de serem referidos a algo subjacente, são tomados em seu local próprio de emergência. A descrição dos enunciados estabelece que os únicos conjuntos significantes são aqueles que são enunciados. Daí que os enunciados não tenham que ser referidos a algo como um mutismo primordial ou um texto silencioso e comum.

A exterioridade, que libera os enunciados de toda subjetividade fundadora que permanece por trás da história, encontrando sob os acontecimentos, uma história mais fundamental ligada ao horizonte último da origem e sempre reinvestida do tema histórico-transcendental. A análise enunciativa tenta liberar-se desse tema, a fim de considerar os enunciados em sua pura dispersão; em sua exterioridade, que não remete a forma alguma de interioridade; em sua descontinuidade; isto é, em sua incidência de acontecimento. A esse respeito, Foucault observa que:

A análise dos enunciados se efetua, pois, sem referência a um *cogito*. Não se coloca a questão de quem fala, se manifesta ou se oculta no que diz, quem exerce tomando a palavra sua liberdade soberana, ou se submete sem sabê-lo a coações que percebe mal. Ela situa-se, de fato, no nível do “diz-se” – e isso não deve ser entendido como uma espécie de opinião comum (...), nem como uma grande voz anônima que falaria necessariamente através dos discursos de cada um; mas como o conjunto das coisas ditas, as relações, as regularidades e as transformações que podem ser aí observadas, o domínio do qual certas figuras e certos entrecruzamentos indicam o lugar singular de um sujeito falante e podem receber o nome de um autor. “Não importa quem fala”, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar. É considerado, necessariamente, no jogo de uma exterioridade.⁴⁶

O terceiro traço da análise enunciativa é a acumulação. Esta consiste no fato de a análise enunciativa voltar-se para formas específicas de acúmulo, distintas da

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.141.

interiorização de uma lembrança e de uma reunião indiferente de documentos. Nesse caso, a análise enunciativa considera, independentemente do sistema de pensamento que arranca o discurso de sua inércia passada, encontrando sua vivacidade perdida, o modo de existência dos enunciados na densidade ou espessura do tempo em que subsistem, em que se conservam, em que são reativados e utilizados, ou em que são destruídos e esquecidos.

*

Ao se descrever, com o objetivo de reencontrar um acúmulo independente da marca da origem, um conjunto de enunciados como uma figura descontínua afastada de qualquer totalidade significativa e que se refere, não à interioridade de uma intenção, de um pensamento ou de um sujeito, mas à dispersão de uma exterioridade, estabelece-se, segundo Foucault, o que ele chamou de uma “positividade”.

A positividade de um discurso caracteriza a unidade deste discurso através do tempo, ultrapassando as unidades das obras, dos livros e dos textos. Tal unidade delimita um mesmo campo enunciativo, no qual se desenvolvem identidades formais, continuidades temáticas, translações de conceitos e jogos polêmicos. A positividade de um discurso é um lugar de comunicações entre obras diferentes, textos dispersos e autores que se conhecem ou se ignoram. Tal lugar, que corresponde ao campo em que se efetua a função enunciativa, constitui um “*a priori* histórico”.

Com esse termo, Foucault não quer designar a condição de validade para os juízos, mas a condição de realidade para os enunciados. O *a priori* histórico não tem por função legitimar uma asserção, mas libertar as condições de emergência dos enunciados. Ele não concerne a verdades nunca ditas ou realmente dadas na experiência, mas à condição das coisas efetivamente ditas. Por essa expressão, não se deve entender uma estrutura intemporal, mas uma figura empírica, que, em vez de se impor desde o exterior aos elementos que liga, representa o conjunto das regras específicas de uma prática discursiva. O *a priori* histórico não é o *a priori* formal dotado de uma história. E isso porque não é exterior, mas é interior ao âmbito dos enunciados.

O domínio enunciativo, articulado segundo *a priori* históricos, caracterizado por diferentes tipos de positividade e escandido por formações discursivas distintas, forma como que um volume complexo, no qual se diferenciam regiões heterogêneas e no qual se põem em jogo práticas discursivas diversas, em cuja densidade encontram-se sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos e coisas. Esses sistemas de enunciados, Foucault chama de “arquivo”. O arquivo é o que

faz com que tantas coisas ditas por tantos homens, há tantos milênios, não tenham surgido apenas segundo as leis do pensamento, ou apenas segundo o jogo das circunstâncias, que não sejam simplesmente a sinalização, no nível das performances verbais, do que se pôde desenrolar na ordem do espírito ou na ordem das coisas; mas que tenham aparecido graças a todo um jogo de relações que caracterizam particularmente o nível discursivo;⁴⁷

O arquivo representa o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados. É indescritível em sua totalidade, pois se dá em fragmentos. É inapreensível em sua atualidade, pois só pode ser descrito a partir de discursos que já deixaram de ser os nossos. Por essa razão, não se pode descrever o nosso próprio arquivo. Mas na medida em que a descrição do arquivo se afasta das nossas próprias práticas discursivas, rompendo com a continuidade histórica correlata ao modelo de pensamento antropológico, ela vale como diagnóstico de nossa própria diferença. A esse respeito, Foucault observa que:

A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente da 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. A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar de ser os nossos; (...) começa com o exterior da nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas. Nesse sentido, vale para nosso diagnóstico. (...) porque nos desprende de nossas continuidades; dissipa essa identidade temporal em que gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas da história; rompe o fio das teleologias transcendentais e aí onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade, faz com que o outro e o externo se manifestem com evidência. O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.149.

diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser a origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e fazemos.⁴⁸

Ao propor-se uma atualização jamais alcançada do arquivo, a arqueologia não pretende ser nem uma busca de origens, nem uma sondagem geológica, mas uma descrição que interroga o já-dito no nível de sua própria existência.

Constata-se, assim, que as análises arqueológicas de Michel Foucault permanecem na dimensão própria do discurso, investigando coisas ditas em sua existência mesma. E tais coisas ditas não se fundamentam nem nas coisas que são ditas, nem nos homens ou sujeitos que as dizem, mas resultam das possibilidades enunciativas próprias do sistema discursivo.

A especificidade da descrição arqueológica está no fato de que todo o estranho arsenal de categorias (formações discursivas, enunciados, campo enunciativo, *a priori* histórico, arquivo), que ela põe em prática, destina-se a recusar as unidades tradicionais ou antropológicas (obra, livro, tema, autor, *cogito*, indivíduo, sujeito, coisas e palavras), com o fim de instaurar um método de análise das coisas ditas, que não seja nem interpretativo, nem formalizador.

*

A descrição arqueológica recusa tanto os postulados, quanto os procedimentos da história das idéias. Primeiramente, não trata de pensamentos, representações, imagens, teorias, idéias latentes ou manifestas nos discursos, mas trata dos discursos mesmos considerados, não como documentos, isto é, como signos de outras coisas, mas como monumentos, ou seja, em sua própria entidade ou volume. Além disso, a descrição arqueológica não pretende nem descobrir a transição contínua que liga o discurso com seus antecedentes, suas concomitâncias e suas conseqüências, nem passar, por meio de um processo lento, do campo confuso da opinião à singularidade do sistema ou à estabilidade da ciência, mas pretende definir os discursos em sua especificidade, revelando o jogo irreduzível das suas regras. Não estando subordinada nem à figura soberana da obra, nem à instância do sujeito criador, a arqueologia não é

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.151.

nem psicologia, nem sociologia, nem antropologia da criação, mas contenta-se em desvendar tipos e regras de práticas discursivas presentes nas diversas obras. Finalmente, em vez de tentar restabelecer o que os sujeitos puderam pensar, querer, projetar, sentir ou desejar no instante em que proferiram seus discursos, a arqueologia quer ser uma reescritura, isto é, uma transformação regrada do que já está escrito. Mais que um retorno ao segredo da origem, a arqueologia é a descrição sistemática de um discurso-objeto.

Tais discursos-objeto não se restringem ao âmbito dos discursos científicos. A arqueologia não tem por objeto a ciência em sua estrutura específica, mas um campo diferente da ciência, o campo do “saber”.

Por saber, não se deve entender algo referente a certas pseudociências, como a psicologia; a ciências em estado pré-histórico, como a história natural; ou a ciências impregnadas de ideologia, como a economia política. O saber não designa, tampouco, a projeção retrospectiva das ciências sobre o seu passado. Considera-se saber aquilo que tem que ser dito para que seja possível um discurso científico. Com efeito, saber é o conjunto de elementos formados por uma prática discursiva e que, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, são indispensáveis para a constituição de uma ciência. Se o saber é o fundo sobre o qual as ciências aparecem, há saberes que são independentes das ciências, porquanto o saber é um campo de práticas discursivas onde se situa a ciência. A esse respeito, bem como à relação do saber com a noção de sujeito, Foucault observa que:

Ao invés de percorrer o eixo consciência-conhecimento-ciência (que não pode ser liberado do índice da subjetividade), a arqueologia percorre o eixo prática discursiva-saber-ciência. Enquanto a história das idéias encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no elemento do conhecimento (encontrando-se, assim, coagida a reencontrar a interrogação transcendental), a arqueologia encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no saber _ isto é, em um domínio em que o sujeito é necessariamente situado e dependente, sem que jamais possa ser considerado titular (seja como atividade transcendental, seja como consciência empírica).⁴⁹

As ciências aparecem no elemento de uma formação discursiva, tendo o saber como fundo. Em toda formação discursiva, encontra-se uma relação específica entre

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.207.

ciência e saber. O papel da arqueologia é mostrar como uma ciência se inscreve e funciona no elemento do saber.

Nesse espaço, dá-se o jogo de relações entre a ciência e a ideologia. Isso porque a influência da ideologia sobre a ciência e o funcionamento ideológico das ciências não se articulam nem na estrutura ideal da ciência; nem em sua utilização técnica; nem no nível da consciência dos sujeitos que a constroem; mas no ponto de intersecção da ciência com o saber.

A emergência da ciência a partir do saber contém vários limiares. O limiar de positividade, que representa o momento em que uma formação discursiva se individualiza e assume a sua autonomia; o limiar de epistemologização, que corresponde ao momento em que, no jogo de uma formação discursiva, constitui-se um conjunto de enunciados, os quais impõem normas de verificação e de coerência; o limiar de cientificidade, que aparece no momento em que se constitui uma figura epistemológica que obedece a leis de construção das proposições e a critérios formais; e o limiar de formalização, que intervém no momento em que o discurso científico define as estruturas proposicionais e os axiomas necessários para constituir um edifício formal.

Os diversos limiares demarcados permitem formas distintas de análise histórica. No nível de formalização, o estudo histórico apresenta-se como uma história recorrencial, que só pode ser feita no interior de uma ciência constituída, uma vez transposto o seu limiar de formalização. No nível de cientificidade, a obtenção das figuras epistemológicas requer uma história epistemológica das ciências. No limiar de epistemologização, o intervalo entre a positividade das formações discursivas e as figuras epistemológicas, que não são todas, necessariamente, ciências, a cientificidade não serve como norma. Esse nível requer uma história arqueológica, que procure 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.”⁵⁰

Trata-se então de traçar a história das ciências a partir de uma descrição das práticas discursivas para ‘fazer aparecer entre positivities, saber, figuras epistemológicas e ciências, todo o jogo das diferenças, das relações, dos desvios, das

⁵⁰ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.216.

defasagens, das independências, das autonomias, e a maneira pela qual se articulam entre si suas historicidades.”⁵¹

Esse tipo de história das ciências, Foucault chamou de análise da *episteme*. A *episteme* não é uma visão de mundo, um trecho comum de história que prescreveria normas a todos os conhecimentos, uma etapa da razão ou uma estrutura de pensamento que reuniria os homens numa mesma época, mas é

o conjunto das relações que podem unir, em uma época dada, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; (...) A *episteme* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito, de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas.⁵²

A análise da *episteme*, que define a tarefa arqueológica, não se fundamenta no direito de ser uma ciência, que possui o discurso científico, mas no fato mesmo da sua existência. Daí que essa análise da *episteme* se afaste de todas as filosofias do conhecimento. E isso porque tal análise, ao invés de relacionar o fato de o discurso científico existir à instância de uma doação originária fundada no sujeito transcendental, relaciona a possibilidade da existência do discurso aos processos de uma prática histórica.

*

Na conclusão de *A arqueologia do saber*, Foucault afirma que a arqueologia não pretende prolongar o empreendimento estruturalista além de seus limites legítimos. Se a arqueologia ignora deliberadamente a transcendência do discurso, recusando-se, ao descrevê-lo, a relacioná-lo com uma subjetividade, e não acentuando o seu caráter diacrônico, não é para destacar os mecanismos da língua que nele se mantém, mas para fazer ali aparecer a multiplicidade dos níveis de análise e para

⁵¹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.216.

⁵² FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.217.

mostrar que, junto aos métodos de estruturação lingüística, cabe estabelecer uma descrição específica dos enunciados, da sua formação e das regularidades próprias do discurso. Ao se recusar a referir o discurso a uma subjetividade, a arqueologia não pretende descobrir as leis de construção ou as formas que seriam aplicadas do mesmo modo por todos os sujeitos, nem fazer falar o discurso universal de uma época, mas mostrar em que consistem as diferenças entre as diversas práticas discursivas e a possibilidade de que, dentro de uma mesma prática discursiva, se possa falar de objetos diferentes, se possa ter opiniões opostas, se possa fazer escolhas contraditórias. Não se quis, na arqueologia, excluir o problema do sujeito, mas definir as posições e as funções que o sujeito pode ocupar nos diversos discursos. E se a arqueologia parece suspender o caráter temporal do discurso, não é para negar a história, mas para fazer aparecerem transformações de diferentes níveis. A arqueologia recusa um modelo uniforme de temporalização para descrever as diferentes regras que regem o acúmulo, a exclusão, a reativação, a derivação e a conexão de práticas discursivas em seqüências diversas.

A arqueologia procura analisar os discursos, sem referi-los a uma atividade constituinte, a um projeto originário, a uma teleologia fundamental e a uma continuidade profunda que os liga entre si. Isso porque arqueologia não é uma indagação da origem, dos *a priori* formais, dos atos fundadores. A proposta da arqueologia é desfazer todos os laços transcendentais que ligaram a história do pensamento, desde o século XIX, à problemática da origem e da subjetividade. Para a arqueologia avançar, segundo Foucault, é essencial libertar a história do pensamento de qualquer índice de subjetividade, de toda sujeição transcendental. E isso a fim de analisar essa história em uma descontinuidade que nenhuma finalidade pode reduzir, de delimitá-la em uma dispersão inatingível por qualquer horizonte prévio, abrindo-a a uma temporalidade que não prometa o retorno de nenhuma aurora e deixando que se desenvolva num anonimato a que nenhuma constituição transcendental possa impor a forma do sujeito. Com isso, a história arqueológica evidencia uma crise que envolve há muito tempo o pensamento ocidental. “Crise em que estão comprometidas a reflexão transcendental com qual se identificou a filosofia desde Kant; a temática da origem, da promessa do retorno pela qual evitamos a diferença do nosso presente; um

pensamento antropológico que consagra todas as interrogações à questão do ser do homem, e permite evitar a análise da prática; todas as ideologias humanistas; e _ enfim e sobretudo _ o *status* do sujeito.”⁵³

No entanto, essa rejeição de todo pensamento transcendental gera um embaraço no que diz respeito ao estatuto do discurso arqueológico. Isso porque, com essa renúncia, não se escapa à exigência de uma justificação ou de uma legitimação do próprio discurso arqueológico. Segundo Foucault, esse discurso, “longe de determinar o lugar de onde fala, evita o solo em que poderia se apoiar.”⁵⁴ Trata-se de um discurso sobre discursos sem a pretensão de nestes encontrar a lei oculta de uma origem e sem pretensão de estabelecer uma teoria geral dos mesmos, mas que pretende desenvolver uma dispersão que não se relaciona a nenhum eixo absoluto de referência. O discurso arqueológico é um discurso sobre discursos, cujo papel é o de fazer as diferenças, constituindo-as como objeto, analisando-as e definindo o seu conceito. Trata-se de um discurso que não faz nem alegoria, nem tautologia, mas que, ao operar diferenciações, é um diagnóstico. “Se a filosofia é memória ou retorno da origem, o que faço não pode, de modo algum, ser considerado como filosofia, e se a história do pensamento consiste em tornar a dar vida a figuras semi-apagadas, o que faço não é, tampouco, história.”⁵⁵

O discurso arqueológico não é um discurso histórico tradicional porque, ao analisar o campo dos discursos, não pretende traçar totalizações, mas operar diferenciações; tampouco é um discurso filosófico tradicional, porque renuncia a toda busca de um fundamento ou de uma justificação. No entanto, essa renúncia equivale à tomada de uma atitude filosófica.

A arqueologia, segundo Foucault, não pode, tampouco, ser apresentada como uma ciência, nem mesmo como os fundamentos de uma ciência futura. No entanto, em quase todas as suas dimensões e em quase todos os seus enfoques, a empresa arqueológica relaciona-se a ciências. Se Foucault situa a arqueologia entre outros discursos já constituídos, não é para fazer com que se beneficie como que por

⁵³ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.232.

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.233.

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.233.

contágio de um *status* que ela não pode conferir a si mesma. Mas é para revelar, com o arquivo, com as formações discursivas, com as positivities, com o enunciado e as suas condições de formação, um campo específico, que não constitui objeto de nenhuma outra análise, mas que nada garante que permaneça estável e autônomo. Com efeito, de acordo com Foucault, poder-se-ia revelar que a arqueologia é o nome conferido a uma certa parte da conjuntura teórica da época em que escreveu *A arqueologia do saber* e que se destinaria talvez a desaparecer ou a reaparecer sob outra forma. A esse respeito, Foucault declara: “Aceito que meu discurso se apague como a figura que conseguiu trazê-lo até aqui”.⁵⁶

Referindo-se às positivities que tentou estabelecer, ao longo do livro aqui estudado, Foucault esclarece que estas não devem ser compreendidas como um conjunto de determinações impostas ao pensamento dos indivíduos, mas como o conjunto das condições segundo as quais se exerce uma prática que pode ser modificada. Não se trata de limites impostos à iniciativa dos sujeitos, mas do campo em que essa iniciativa se articula, das regras que ela emprega e das relações em que se apóia. Com isso, Foucault pretende mostrar que: “uma mudança, na ordem do discurso, não supõe “idéias novas”, um pouco de invenção e de criatividade, uma mentalidade diferente, mas transformações em uma prática, eventualmente nas que lhes 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.”⁵⁷

Foucault encerra *A arqueologia do saber*, considerando o que há de ingrato em suas pesquisas. A aridez presente no fato de tratar os discursos, não a partir da doce intimidade de uma consciência, mas de um conjunto de regras anônimas. O mal-estar presente na substituição dos jogos do gênio e da liberdade por limites e necessidades de uma prática. A provocação presente no fato de tratar, como um conjunto de transformações descontínuas, a história dos discursos, até então tranquilizada por mudanças amenas e por uma continuidade intencional. O insuportável presente no

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.236.

⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.237.

fato de ter apagado figura do autor de textos que foram recortados, analisados, combinados, recompostos e devolvidos ao silêncio.

Constata-se, pois, que em *A arqueologia do saber*, Foucault leva a crítica à categoria antropológica do sujeito às últimas consequências, na medida em que prescinde da continuidade histórica correlata da suposta liberdade da consciência subjetiva em nome de uma descontinuidade histórica intimamente relacionada à regularidade anônima característica das práticas discursivas.

E aqui se encerra mais um capítulo desse estudo, procurando deixar o filósofo falar apenas por si. No último parágrafo do livro, Foucault diz compreender muito bem o mal-estar de todos esses que: “Não podem suportar (...) ouvir dizer: “O discurso não é a vida: seu tempo não é o de vocês; nele, vocês não se reconciliarão com a morte; é possível que vocês tenham matado Deus sob o peso de tudo que disseram; mas não pensem que farão, com tudo o que vocês dizem, um homem que viverá mais que ele.”⁵⁸

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, p.239.