

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**FOUCAULT: O MUNDO COMO LINGUAGEM E COMO REPRESENTAÇÃO**

Dissertação de Mestrado

Orientador: Prof.Dr. Nythamar H. Fernandes de Oliveira

Aluno: Richer Fernando Borges de Souza

Porto Alegre

2012

**Richer Fernando Borges de Souza**

**FOUCAULT: O MUNDO COMO LINGUAGEM E COMO REPRESENTAÇÃO**

Porto Alegre

2012

**Richer Fernando Borges de Souza**

**FOUCAULT: O MUNDO COMO LINGUAGEM E COMO REPRESENTAÇÃO**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar H. Fernandes de Oliveira

PORTO ALEGRE

2012

**Richer Fernando Borges de Souza**

**FOUCAULT: O MUNDO COMO LINGUAGEM E COMO REPRESENTAÇÃO**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre, sob orientação do Prof.Dr. Nythamar H. Fernandes de Oliveira, pelo programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em \_\_\_\_\_, de \_\_\_\_\_ de 2012.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof.Dr.Nythamar H. Fernandes de Oliveira Jr. (PUCRS)

---

Prof.Dr.Marcelo Gross Villanova (PUCRS)

---

Prof.Dr. Castor Bartolomé Ruiz (UNISINOS)

*Para minha avó Lourdes Souza Dias.*

*Il vaut mieux hasarder de sauver un coupable que de condamner un innocent.*

*Voltaire.*

*Que importa quem fala, alguém disse, que importa quem fala.*

*Beckett.*

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Nythamar de Oliveira, pela atenção e cordialidade demonstradas ao longo dessa pesquisa. Minha honra é proporcional à responsabilidade de tê-lo como orientador.

Aos professores Ernildo Stein e Draiton Gonzaga de Souza, pela acolhida e pelos valiosos ensinamentos.

Ao professor Marcelo Villanova, pela pergunta sobre a pergunta.

À colega Juliana O. Missaggia, pelas críticas que me levaram a algumas reelaborações.

À PUCRS, por oferecer um corpo docente de tamanha qualificação àqueles que se dedicam à pesquisa em Filosofia.

À Secretaria do PPG em Filosofia, pelo competente trabalho junto aos discentes.

À CAPES pela concessão da bolsa de estudos e por possibilitar e incentivar o desenvolvimento científico no Brasil.

À Professora Maria Cristina L.Ferreira – Letras (UFRGS) pela cumplicidade, incentivo e apoio.

À UFRGS, pela concessão da bolsa PROPESQ.

À Melissa M. Mello, por estar ao meu lado desde as primeiras letras.

## RESUMO

O trabalho apresenta, a partir da obra *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, a investigação de Michel Foucault acerca do conhecimento produzido ao longo do Renascimento e da Idade Clássica. Inicialmente, objetiva destacar algumas das singularidades da metodologia arqueológica, cujo horizonte é o de traçar as condições históricas de possibilidade do conhecimento. Em seguida, toma as descrições do autor de cada um dos domínios por ele analisados, a fim de evidenciar que, para além do sujeito, Foucault encontra na linguagem e no regime dos signos a verdadeira origem da produção teórica desenvolvida em nossa cultura. Em lugar de uma história que descreveria o progresso de nosso conhecimento, a arqueologia foucaultiana traz à luz um acontecimento de descontinuidade entre essas duas épocas, no qual o mundo, até então objetivado como linguagem, passa a ser tão somente representação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Arqueologia, Linguagem, Representação, Renascença, Idade Clássica.



## **RÉSUMÉ**

*Cette étude présente, à partir de l'oeuvre Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines, la recherche de Michel Foucault sur la connaissance produite au cours de la Renaissance et l'Âge Classique. Initialement, on a le but de mettre en évidence quelques singularités de la méthodologie archéologique, dont l'horizon est celui d'établir les conditions historiques de possibilité de la connaissance. Ensuite, on prend les descriptions de l'auteur de chacun des domaines qu'il a étudiés, afin de montrer qu'en plus du sujet, Foucault retrouve dans la langue et le système des signes la véritable origine de la production théorique développée dans notre culture. Au-delà d'une histoire qui décrirait les progrès de nos connaissances, l'archéologie de Foucault met en lumière un événement de la discontinuité entre ces deux périodes, dans laquelle le monde, jusque-là objectivé comme langue devient alors simplement la représentation.*

**MOTS-CLÉS:** *Archéologie, Langage, Représentation. Renaissance, Âge Classique.*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1 ARQUEOLOGIA</b> .....	13
1.1 A CRÍTICA DA ORDEM .....	13
1.2 SABER .....	16
1.3 AUTOR E OBRA .....	17
1.4 A HISTÓRIA DESCONTÍNUA .....	20
1.5 EPISTEMES .....	22
1.5.1 EPISTEMES E <i>WELTANSCHAUUNGS</i> .....	23
1.6 ARQUEOLOGIA E GENEALOGIA.....	26
1.7 ARQUEOLOGIA DAS DESCONTINUIDADES .....	27
1.8 <i>A PRIORI</i> HISTÓRICO .....	28
1.9 O QUE POSSO SABER SOBRE O HOMEM?.....	30
1.10 ARQUEOLOGIA E HUMANISMO .....	33
1.11 ARQUEOLOGIA E HERMENÊUTICA .....	35
1.12 O INCONSCIENTE POSITIVO DO SABER .....	37
1.13 O PENSAMENTO DE FORA .....	38
<b>2 RENASCENÇA: O MUNDO COMO LINGUAGEM</b> .....	40
2.1 AS QUATRO FORMAS PRINCIPAIS DA SEMELHANÇA .....	41
2.1.1 <i>CONVENIENTIA</i> .....	41
2.1.2 <i>AEMULATIO</i> .....	42
2.1.3 <i>ANALOGIA</i> .....	42
2.1.4 <i>SYMPATHIA</i> .....	43
2.2 ASSINALAÇÕES .....	43
2.3 MICROCOSMO E MACROCOSMO .....	45
2.4 O SABER DA LINGUAGEM .....	49
2.4.1 O PROTAGONISMO DA ESCRITA .....	50
2.5 HERMENÊUTICA.....	50
2.6 O TRIÂNGULO SÍGNICO.....	52

<b>3 IDADE CLÁSSICA: O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO</b> .....	54
3.1 DOM QUIXOTE: A AFASIA DO MUNDO .....	54
3.2 DA ORDEM DAS COISAS À ORDEM DAS IDEIAS .....	55
3.3 <i>MÁTHËSIS</i> .....	57
3.4 A PROFANAÇÃO DO SIGNO .....	59
3.5 A ESTRUTURA BINÁRIA DO SIGNO .....	61
3.6 O ESPAÇO DO QUADRO .....	62
<b>4 IDADE CLÁSSICA: O SABER DA LINGUAGEM</b> .....	64
4.1 O FUNDO E A FORMA .....	64
4.2 GRAMÁTICA GERAL .....	66
4.2.1 LÍNGUA UNIVERSAL E DISCURSO UNIVERSAL .....	68
4.3 O VERBO .....	69
4.4 A ARTICULAÇÃO .....	70
4.5 DESIGNAÇÃO .....	71
4.5.1 LINGUAGEM DE AÇÃO .....	72
4.5.2 RAIZ .....	73
4.6 DERIVAÇÃO .....	74
4.7 O QUADRILÁTERO DA LINGUAGEM .....	75
<b>5 O SABER ECONÔMICO: RENASCENÇA E IDADE CLÁSSICA</b> .....	78
5.1 RENASCENÇA: A MOEDA E OS PREÇOS .....	79
5.2 DESCONTINUIDADE: DA SEMELHANÇA À REPRESENTAÇÃO .....	82
5.3 IDADE CLÁSSICA: A ANÁLISE DAS RIQUEZAS .....	83
5.4 MERCANTILISMO .....	84
5.5 O VALOR .....	87
5.6 O VALOR PARA OS FISIOCRATAS .....	89
5.7 O VALOR PARA OS UTILITARISTAS .....	91
<b>CONCLUSÃO</b> .....	94
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	97

## INTRODUÇÃO

Boa parte dos debates suscitados após a publicação de *As palavras e as coisas*, de 1966, se concentrou acerca da conclusão mais polêmica trazida pela obra, a saber, a da iminente morte do homem em nossa cultura. Isso porque, a filosofia dominante na França no período do pós-guerra era justamente o existencialismo humanista, cuja figura central era representada por Sartre. Contudo, em que pese nosso trabalho tomar essa obra como objeto, não pretendemos justificar as críticas de Foucault à corrente humanista, bem como não tentaremos expor os motivos que levaram nosso autor a predizer a morte do homem. Em lugar de querer reabrir esse processo e tentar fazer aquilo que Sérgio P. Rouanet chamou de o ‘itinerário do homicídio’, este trabalho abordará tão somente a primeira parte dessa obra, na qual Foucault descreve as estruturas e as regras subjacentes ao conhecimento produzido ao longo do Renascimento e da Idade Clássica. Portanto, a arqueologia da Modernidade e o estatuto finalmente conferido pelo autor às Ciências Humanas não estarão aqui em relevo.

Num primeiro momento, nos propomos a apontar alguns traços que distinguem a arqueologia de uma história das ciências ou das ideias. Enfatizaremos que a arqueologia é uma história das condições de possibilidade do conhecimento. Apesar de não apresentarmos uma análise abrangente da historiografia arqueológica, já que ela foi empregada de modo diferente em obras anteriores como: *O Nascimento da clínica*, de 1963 e *História da Loucura*, de 1961, daremos destaque a alguns de seus princípios metodológicos que poderão vir a auxiliar a leitura que faremos ao longo deste trabalho.

Num segundo momento, apresentaremos nossa leitura da arqueologia foucaultiana do conhecimento produzido durante o Renascimento. Nessa época, Foucault identifica a noção de semelhança como sendo uma espécie de código inconsciente que ordenou a estrutura conceitual e discursiva dos domínios que estão sob sua investigação. Nosso autor revela que nesse período de nossa cultura, o conhecimento se dava a partir de comparações que se configuravam através de figuras de semelhanças como: a conveniência, a emulação, a analogia e a simpatia. E, é justamente esse conjunto de regras subjacentes responsáveis pela produção teórica de um determinado período e de uma determinada cultura, que ele chamará de epistemes. A partir da análise arqueológica do conhecimento produzido na Renascença, veremos que, ao longo dessa época, o mundo não era senão uma forma de linguagem.

Em meados do século XVII, Foucault identifica um acontecimento de ruptura em nossa cultura que provocou uma reconfiguração geral em nosso conhecimento. Nosso autor utiliza o clássico *Dom Quixote*, para demonstrar o ocaso da episteme da semelhança e a aurora da episteme da representação. Em contraposição à boa parte dos historiadores das ciências, Foucault desconstrói as leituras que atribuem o caráter eminentemente racionalista do conhecimento produzido nesse período à influência das obras de Descartes e Newton. Mostraremos também, a substituição do princípio de comparação das coisas a partir das formas de semelhança, pela comparação que visa traçar as identidades e as diferenças entre cada uma delas, a partir do correto ordenamento e da análise das ideias. Ou seja, na Idade Clássica, a linguagem do mundo se cala e o ser passa a se dar no âmbito da representação.

Em seguida, apresentaremos nossa leitura da arqueologia foucaultiana do conhecimento produzido durante a época Clássica sobre a linguagem e sobre nossas relações econômicas, respectivamente, a Gramática Geral e a Análise das Riquezas. Foucault tentará demonstrar que os ideais de mecanização e de matematização do mundo preconizados pelos autores acima citados, não explicam as reais condições de possibilidade do conhecimento produzido nesse período. Para ele, o caráter racional da Gramática Geral e da Análise das Riquezas, a rigor, se justifica a partir da *Máthêsis*, isto é, da tentativa de elaborar uma ciência universal da medida e da ordem.

Em sua arqueologia da Gramática Geral, Foucault demonstra como os debates teóricos acerca da linguagem desse período, como, por exemplo, sobre a origem da linguagem, estavam enraizados e limitados pela episteme da representação. Nosso autor apresenta aquilo que chamou de quadrilátero da linguagem, a partir da análise da articulação, da designação, da atribuição e da derivação das palavras. Apresentaremos também, a ontologia da linguagem foucaultiana da época clássica, na qual essa é definida como Discurso. Este, por sua vez, não passa da duplicação ordenada da representação, sob a forma da análise dos signos verbais.

Ademais, nesse capítulo será demonstrada a reconfiguração da teoria do signo verbal, na qual este deixa de ser considerado como um elemento que caracteriza a linguagem do mundo, tal como o era no Renascimento, e passa a ser visto unicamente como a representação de uma ideia, isto é, como a duplicação de um conteúdo, de um significado, cuja condição de possibilidade é a existência de uma consciência. Abordaremos também, algumas das consequências desse acontecimento de ruptura no estatuto ontológico do signo e da linguagem no âmbito do conhecimento. Como, por exemplo, o abandono dos métodos hermenêuticos

renascentistas que se articulavam a partir de comentários e de interpretações, em direção à utilização do método analítico, já que este é mais adequado ao rigor exigido para o ordenamento de nossas representações.

Por fim, apresentaremos a arqueologia do conhecimento que se desenvolveu acerca de nossas relações econômicas. Na Idade Clássica, este foi protagonizado pelas distintas teorias do valor defendidas pelos Fisiocratas e pelos Utilitaristas. Da mesma maneira que na Gramática Geral, Foucault irá mostrar as regras e os elementos inconscientes que configuraram as condições de possibilidade desses debates, a fim de demonstrá-los como originados e limitados simultaneamente pela episteme da representação. Mostraremos o motivo pelo qual, ao contrário dos historiadores econômicos, Foucault argumenta que o Mercantilismo não deve ser entendido como um sistema monetarista. Analisaremos o acontecimento de reconfiguração do caráter da moeda, no qual esta receberá sua capacidade de medir e a propriedade de ser valiosa não mais a partir de seu valor intrínseco, como no Renascimento, mas sim, a partir tão somente de sua função de troca. E, ao final, demonstraremos que em lugar da análise da produção que caracteriza a atual Economia Política, em realidade, foram o comércio e a troca que dominaram as reflexões econômicas durante a Idade Clássica.

Encerrando, com nossas conclusões acerca deste trabalho.

## 1 ARQUEOLOGIA

“Todo SABER, isto é, todo conhecimento elevado *in abstracto* à consciência, está para a CIÊNCIA propriamente dita como uma parte está para o todo.”  
Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação*

Antes de tudo, é preciso destacar que não temos como objetivo o esclarecimento global do método arqueológico, pois essa empresa ultrapassaria nossas possibilidades, bem como os limites que aqui se impõe. Isso porque, de um lado, a chamada fase arqueológica do pensamento Foucault vai além de *As Palavras e as coisas*, de 1966, e, de outro, porque nessa obra nosso autor não dá ênfase à questão metodológica, de modo que foi preciso esperar três anos para que ele assim o fizesse em *A Arqueologia do saber*.

Assim, neste capítulo, nossa leitura sobre a metodologia arqueológica ficará restrita tão somente ao modo como foi empregada em *As palavras e as coisas* e, sobretudo, àqueles pontos que auxiliarão na compreensão das questões que abordaremos nos próximos capítulos. Para tanto, recorreremos a algumas das elucidações feitas posteriormente pelo próprio autor, presentes em *A arqueologia do saber* e na *Coleção Ditos e Escritos*, bem como ao material crítico produzido por alguns de seus comentadores.

Desse modo, seguiremos certos de que alguns dos conceitos que empregaremos ao longo de nosso trabalho, principalmente aqueles ligados à teoria do discurso presente em *As palavras e as coisas*, necessitarão posteriores revisões e reelaborações a fim de adequá-los ao sentido que Foucault rigorosamente os empresta, mas que só foram devidamente esclarecidos em *A arqueologia do saber*.

### 1.1 A CRÍTICA DA ORDEM

Logo na primeira página do Prefácio de *As palavras e as coisas*, Foucault apresenta a classificação de uma hipotética enciclopédia chinesa extraída do conto *O idioma analítico de John Wilkins*, de J.L.Borges. A leitura desta taxonomia provoca-nos um sentimento de completo *nonsense*, uma vez que ordena os animais a partir da seguinte classificação: “a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f)

fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis [...]”<sup>2</sup>

O absurdo provocado pela taxonomia é utilizado por nosso autor como ponto de partida para que nos indaguemos acerca de nossas próprias classificações. Quais são os critérios que utilizamos para o ordenamento dos seres e das coisas em geral? Seriam eles necessários e universais ou contingentes e estritamente culturais? Estaríamos realmente justificados em dizer que nossas classificações são mais verdadeiras ou mais adequadas ao conhecimento do que essa?

A partir da apresentação dessa classificação chinesa, Foucault defende a necessidade da existência de um espaço comum que sirva como ponto de disposição à classificação dos seres e das coisas em geral. Segundo ele, a impossibilidade dessa classificação não decorre da heterogeneidade de cada um de seus elementos, pois ainda que contenha seres reais ao lado de seres puramente imaginários, como cães em liberdade ao lado das sereias, isso não nos impede de pensá-la.

De fato, nossa dificuldade surge da ausência de um solo comum, cuja ordem alfabética relaciona os seres que ali estão. Ademais, a taxonomia chinesa ao trazer como um de seus elementos que visam classificar os animais a categoria ‘incluídos na presente classificação’, acaba por impossibilitar a si mesma. Segundo Foucault, a taxonomia presente no conto de Borges: “subtrai o chão, o solo mudo onde os seres podem justapor-se [...] quadro que permite ao pensamento operar com os seres uma ordenação, uma repartição em classes [...] lá onde desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço.”<sup>3</sup>

A partir da incoerência dessa classificação de um país oriental, que representa um Outro em relação à nossa própria cultura, Foucault procura demonstrar a necessidade da existência de um lugar-comum que possibilite as possíveis relações que fazemos entre aquilo que tomamos como objeto de conhecimento. Contudo, ele questiona: “Que coerência é essa – que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento a priori e necessário, nem

---

<sup>2</sup> Eis a taxonomia completa que inicia a obra: “a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas.” Cf. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.IX. Ver também: BORGES, J.L. *Outras inquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.124.

<sup>3</sup> FOUCAULT, M. Op.cit, p.XII.



imposta por conteúdos imediatamente sensíveis?”<sup>4</sup> Assim, nosso autor se propõe a investigar essa ordem prévia que, segundo ele, embora ainda não refletida adequadamente, se constitui como a experiência fundamental de todo saber.

Ao voltar à atenção às condições de possibilidade do conhecimento, Foucault inscreve *As palavras e as coisas* na corrente crítica do pensamento filosófico. Essa característica levará Georges Canguilhem a dizer que: “*that is to the sciences of man what the Critique of Pure Reason was to the sciences of nature.*”<sup>5</sup> Entretanto, em que pese a influência do criticismo kantiano,<sup>6</sup> a ordem aqui visada pela arqueologia foucaultiana não deve ser identificada com a análise das categorias do entendimento que Kant explicita na *Crítica da razão pura*.<sup>7</sup>

Isso porque, apesar de nosso autor investigar a ordem que possibilita os saberes, sua análise não está circunscrita ao âmbito do sujeito. Ao se propor a fazer uma arqueologia das ciências humanas, Foucault toma os modos de ser de nossa própria linguagem como o elemento decisivo e o liame de sua investigação histórica. E, assim o faz, através de uma análise das condições de possibilidade e da configuração dos discursos de determinados saberes que se constituíram ao longo dos três períodos delimitados em *As palavras e as coisas*, a saber, o Renascimento, a Idade Clássica e a Modernidade. Logo, a arqueologia acerca da ordem do saberes, em lugar de ter um caráter transcendental, se apresenta sempre relativa a um período histórico determinado, bem como ligada aos códigos implícitos de uma determinada cultura que, por sua vez, determinam o sujeito.

A arqueologia é uma tentativa de analisar os espaços epistemológicos e a ordem do saber, que condicionaram e limitaram historicamente nossa produção teórica, seja ela científica, filosófica ou literária. Para nosso autor, seria possível descrever as estruturas formais que, ao longo do tempo, estiveram presentes, ainda que de maneira implícita, nos discursos empregados no âmbito do conhecimento, visto que essas anteciparam o modo como

---

<sup>4</sup> Ibidem, p.XV.

<sup>5</sup> Cf. CANGUILHEM, G. “*The Death of Man, or Exhaustion of the Cogito?*” In: *The Cambridge Companion to Foucault*. Edited by Gary Gutting. New York: Cambridge University Press, 2005, p.93.

<sup>6</sup> Semelhanças teóricas também já apontadas por Benedito Nunes. “A ‘arqueologia’ das ciências humanas de Michel Foucault, em *Les mots et les choses*, corresponde a certas intenções gerais da *Crítica da razão pura*, que pode ser considerada a ‘arqueologia’ das ciências da natureza.” Cf. NUNES, B. *O dorso do tigre*. São Paulo: Ed.34, 2009, p.61.

<sup>7</sup> Edgardo Castro observa que Kant, no artigo *Fortschritte der Metaphysik*, já havia usado o termo *arqueologia* para se referir a uma história das condições de possibilidade do conhecimento. Cf. Cf. CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p.42.

falamos, experienciamos e teorizamos o mundo e a nós mesmos. Nesta entrevista de 1966, mesmo ano de publicação de *As palavras e as coisas*, Foucault afirma:

Em todas as épocas, a maneira como as pessoas refletem, escrevem, julgam, falam (mesmo nas ruas, nas conversações e escritos mais cotidianos), inclusive a maneira como as pessoas experimentam as coisas, como sua sensibilidade reage, toda a sua conduta é comandada por uma estrutura teórica, um sistema, que muda com as idades e com as sociedades, mas que está presente em todas as idades e com as sociedades [...] Ele é o fundo sobre o qual nosso pensamento ‘livre’ emerge e cintila durante um instante.<sup>8</sup>

## 1.2 SABER

Inicialmente, é preciso dizer que, apesar de fazer uma análise histórica, a arqueologia foucaultiana não se pretende uma história das ciências, sequer uma história das ideias.<sup>9</sup> De modo geral, poderíamos dizer que os historiadores das ciências costumam descrever a evolução histórica de determinados tipos de conhecimento, avaliando-os a partir dos critérios que em seu próprio tempo definem a verdade ou a falsidade de cada um deles. Já os historiadores da ideias, atuam sobre fronteiras mais amplas, de modo que podem incluir em seus estudos saberes que, eventualmente, não perceberam o *status* de ciência, como a Alquimia ou a Quiromancia, por exemplo.

Mas, se a arqueologia não é uma história das ideias, nem uma história das ciências, o que é, então, a arqueologia? Tentaremos iniciar essa questão, traçando algumas de suas características. Em primeiro lugar, Foucault afirma que um dos objetivos do método arqueológico é o de descrever o arquivo<sup>10</sup> que, segundo ele, compreende a estrutura geral que permite o surgimento e o desaparecimento de certos tipos de enunciados numa determinada época.

<sup>8</sup> Cf. “Entrevista com Madeleine Chapsal.” In: FOUCAULT, M. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Vol.VII.Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p.147.

<sup>9</sup> Observamos que Foucault utilizou o termo *arqueologia* já no início de seu trabalho, como podemos ver nesta passagem de sua tese complementar, que serviu como introdução a sua tradução da *Antropologia do ponto de vista pragmático*, de Kant. “Deixemos de lado a *arqueologia* de um termo cuja forma se não sua sorte, já estava fixada no século XVII.” Cf. FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.100.

<sup>10</sup> De acordo com nosso autor: “Por arqueologia, eu queria designar não exatamente uma disciplina, mas um domínio de pesquisa que seria o seguinte: numa sociedade, os conhecimentos, as ideias filosóficas, as opiniões cotidianas, mas também as instituições, as práticas comerciais e policiais, os costumes, tudo remete a um certo saber implícito, próprio a essa sociedade [...] E a arqueologia é, em sentido estrito, a ciência desse arquivo.” Cf. “Michel Foucault, *As palavras e as coisas*” In: FOUCAULT, M. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Vol.VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, pp.138-140.

Ou seja, embora em *As palavras e as coisas* seu objetivo último seja o de traçar uma arqueologia das ciências humanas, nessa obra Foucault amplia os limites de sua investigação para além das fronteiras daquilo que em seu tempo é definido como ciência. Para ele, ainda que a arqueologia investigue a história dos discursos científicos e filosóficos, a eles não se restringe, pois: “O saber não está contido somente em demonstrações; pode estar também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas.”<sup>11</sup>

Portanto, nosso autor tenta se colocar numa posição de neutralidade em relação à cientificidade dos domínios que investiga, fazendo a descrição de sua história a partir da materialidade de seus discursos a fim de definir a ordem que eles respondem e descrever as suas condições de existência. Para a arqueologia, as questões mais fundamentais são: como este tipo de discurso acerca de determinado objeto foi possível? À que regras ele obedeceu para poder existir? Por que em algum momento de nossa cultura ele desapareceu? Com que saberes ele se articulou em seu próprio tempo? Enfim, a que espaço e a que ordem ele responde?

### 1.3 AUTOR E OBRA

Para tanto, Foucault se propõe a, inicialmente, colocar entre parênteses alguns dos conceitos que comumente são utilizados pelos historiadores das ideias para explicar as mudanças nos domínios científicos e filosóficos como, por exemplo, influência, tradição, mentalidade de uma época, evolução do espírito etc.<sup>12</sup> O método arqueológico abdica também de atribuir a um *autor* ou uma determinada *obra* a responsabilidade pela origem e pelas transformações substantivas que, ao longo da história, aconteceram no âmbito do conhecimento.<sup>13</sup> Numa análise retrospectiva, ele dirá: “Em *As palavras e as coisas*, eu tentara

---

<sup>11</sup> FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Trad.: Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.205.

<sup>12</sup> Nesta passagem, Foucault expressa seu repúdio a essas categorias: “Há, em primeiro lugar, um trabalho negativo a ser realizado: libertar-se de todo um jogo de noções que diversificam cada uma à sua maneira, o tema da continuidade.” Ibidem, p.23.

<sup>13</sup> Diferença já apontada por Gary Gutting: “*Archaeology is an important alternative to standard history of ideas, with emphasis on the theorizing of individual thinkers and concern with their influence on one another. Foucault suggests (and shows how the suggestion is fruitful) that the play of individuals’ thought, in a given period and disciplinary context, takes place in a space with a structure defined by a system of rules more fundamental than the assertions of the individuals thinking in the space. Delineating the structures of this space (the goal of the archaeology of thought) often gives a more fundamental understanding of the history of thought than do standard histories centered on the individual subject (which Foucault disdainfully labels ‘doxology’).*” Cf. GUTTING, G. “Introduction Michael Foucault: A user’s manual.” In: *The Cambridge Companion to Foucault*. Edited by Gary Gutting. New York: Cambridge University Press, 2005, pp.9-10.

analisar as massas verbais, espécies de planos discursivos, que não estavam bem acentuados pelas unidades habituais do livro, da obra do autor.”<sup>14</sup>

Poderíamos dizer que, apesar de ser um estudo histórico, seria possível que em *As palavras e as coisas* não houvesse a indicação dos nomes dos autores ou até mesmo dos títulos das obras cujos discursos são investigados, pois, para a análise arqueológica, bastaria tão somente saber a data e a cultura na qual eles foram pronunciados. Visto que Foucault pretende narrar a historicidade do saber a partir da descrição das epistemes, já que são essas, em lugar dos sujeitos, isto é, dos autores, que constituem as verdadeiras condições de possibilidade dos discursos que por eles foram efetuados. Esse princípio metodológico da arqueologia, também é apontado por Ian Hacking - que certa vez afirmara: “o livro que realmente prendeu minha atenção foi *Les mots et les choses*”<sup>15</sup> -, como podemos ver nesta passagem:

Uma história familiar da ciência contar-nos-ia uma história de heróis. Ficaríamos sabendo de seus problemas, objetivos, seus sucessos, seus experimentos, erros, agremiações visíveis e invisíveis e financiamentos. Foucault não visa a esse tipo de história sobre quem disse o quê e por quê, mas uma narrativa sobre a rede de frases específicas que foram proferidas, e uma teoria, chamada de arqueologia, do que tornou possível que essas frases fossem proferidas (em grande parte independentemente de quem as proferiu). Essa tarefa impossível irá produzir uma exposição bizarra do que poderíamos chamar conhecimento puro. A primeira e provavelmente última obra-prima nesse gênero é *As palavras e as coisas* (1966) [...] Ele sustentava que a classe de frases que podem ser proferidas em uma época e lugar específicos não é determinada pelos desejos conscientes dos falantes [...] Daí que o próprio autor é irrelevante para a análise de tais ‘condições de possibilidade.’<sup>16</sup>

Sua recusa às noções de autor e obra se deve também à posição crítica que adota em relação aos filósofos contemporâneos como os existencialistas, fenomenólogos e humanistas que permanecem a construir suas reflexões a partir da relação sujeito-objeto ou da consciência humana. Foucault parte das críticas de Nietzsche e de Heidegger, acerca do caráter inapelavelmente histórico de nosso conhecimento e, logo, da verdade, mas também das contribuições teóricas legadas por domínios recentes como a Psicanálise, a Etnologia e a

<sup>14</sup> Cf. “*O Que é um Autor.*” In: FOUCAULT, M. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Vol. III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.266.

<sup>15</sup> Cf. REGNER, A.C. “*Conversando com Ian Hacking.*” In: *Episteme*, Porto Alegre, n.10, p.9-16, jan./jun.2000, p.6.

<sup>16</sup> HACKING, I. *Ontologia histórica*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, pp.94-5.

Linguística, para retirar do sujeito o papel que boa parte da filosofia, desde Descartes, lhe atribui, a saber, a de ser a origem de todo conhecimento, de modo a mostrar as determinações implícitas à nossa própria consciência. Essa postura, levará Deleuze a explicar o papel que o sujeito ocupa na teoria foucaultiana:

Qual é a condição mais geral dos enunciados ou das formações discursivas? A resposta de Foucault adquire importância por excluir *a priori* um sujeito da enunciação. O sujeito é uma variável, ou melhor, um conjunto de variáveis do enunciado. É uma função derivada da primitiva, ou do próprio enunciado. [...] Assim, o que é primeiro é um ‘diz-se’, murmúrio anônimo no qual posições são apontadas para sujeito possíveis.<sup>17</sup>

Isso porque, a Psicanálise nos propõe um sujeito cuja consciência fragmentada é determinada pelas leis do inconsciente. A Etnologia, nos mostra em que medida nossas relações sociais e hábitos culturais são determinados por leis formais que de todo são ainda não sabidas. Já a Linguística, veio nos mostrar as leis subjacentes que determinam nossa própria linguagem. Logo, poderíamos dizer que a arqueologia seria uma tentativa de evidenciar que não somos sujeitos sequer de nosso próprio saber, através da descrição das leis e das regras implícitas que determinam nosso discurso científico e filosófico. Se isso é verdade, então é preciso investigar a historicidade de nosso conhecimento sem apelar às noções de autor e obra. Essa posição metodológica, está explícita nesta entrevista, na qual Foucault assevera:

O que é esse sistema anônimo sem sujeito, o que é que pensa? O ‘eu’ explodiu (veja a literatura moderna). Trata-se da descoberta do ‘há’ (*Il y a*). Há um ‘se’ (*on*). De certo modo, retorna-se ao ponto de vista do século XVII com a seguinte diferença: não colocar o homem no lugar de Deus, mas, sim, um pensamento anônimo, um saber sem sujeito, um teórico sem identidade.<sup>18</sup>

Ora, se não somos sujeitos de nosso próprio saber, então, a arqueologia também deverá colocar em suspenso algumas das crenças mais características da Modernidade, a saber, a de que a análise histórica do conhecimento revelaria o progresso que, enfim, nossa cultura teria alcançado através do desenvolvimento contínuo de nossa racionalidade. Segundo Habermas, Foucault pretende dissolver: “as falsas continuidades, voltando sua atenção para as

<sup>17</sup> DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p.64.

<sup>18</sup> Cf. “Entrevista com Madeleine Chapsal.” Op.cit., pp.146-7.

rupturas, os limiares e as mudanças de rumo. Não cria nexos teleológicos, não se interessa pelas grandes causalidades [...] tais como o progresso e a evolução.”<sup>19</sup>

#### 1.4 A HISTÓRIA DESCONTÍNUA

A arqueologia foucaultiana visa, assim, identificar os espaços epistêmicos em que os saberes se constituíram, descrever as suas inter-relações conceituais, definir as regras que possibilitaram os seus discursos e a constituição de seus objetos sem, com isso, pressupor a existência de um progresso ao longo de seus desenvolvimentos. De modo que, outro princípio metodológico importante é o de atentar para as discontinuidades existentes ao fundo da aparente continuidade e sucessividade que nos oferecem os historiadores da ciência.

Apesar de ter sido aluno de Jean Hyppolite, uma das grandes referências sobre a filosofia de Hegel na França, nosso autor se distancia da visão dialética da história, tentando pensá-la, em *As palavras e as coisas*, através de relações predominantemente sincrônicas. Durval Muniz afirma que, para Foucault: “O século passado [XX] seria um momento em que experimentaríamos o mundo menos como uma grande via que se desenrolaria através dos tempos e mais como uma rede que religa pontos e que entrecruza tramas.”<sup>20</sup> Assim, Foucault volta à atenção às discontinuidades e à espacialidade do saber, uma vez que, para ele: “As duas noções fundamentais da história [...] não são mais o tempo e o passado, mas a mudança e o acontecimento[...] A história aparece então não como uma grande continuidade sob uma discontinuidade aparente, mas como um emaranhado de discontinuidades sobrepostas.”<sup>21</sup>

Desse modo, Foucault aponta a existência de duas grandes discontinuidades que sinalizariam as rupturas na *ratio* ocidental e, portanto, em nosso saber. A primeira aconteceu em meados do século XVII e marca a passagem do Renascimento à Idade Clássica. Já a segunda, aconteceu na passagem do século XVIII ao século XIX e, por sua vez, delimita a saída da Idade Clássica e o surgimento da Modernidade.

A partir da descrição das relações e das regras sincrônicas que compuseram e ordenaram os diferentes discursos efetivamente produzidos em cada um desses períodos

<sup>19</sup> HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.352.

<sup>20</sup> Cf. JÚNIOR, D.M.A. “*As margens d’O Mediterrâneo. Michel Foucault, historiador dos espaços.*” In: JÚNIOR, D.M. A; VEIGA-NETO, A.; FILHO, A.S. (Orgs). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 95.

<sup>21</sup> Cf. “*Retornar à História*” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp.287 e 293.

delimitados, Foucault pretende traçar o sistema subjacente, isto é, a ordem do saber que constituiu a verdadeira condição de possibilidade dos conhecimentos empíricos e das teorias filosóficas que se neles se fizeram. Para além de uma possível análise das condições transcendentais do sujeito, serão nestes espaços epistêmicos, chamados de epistemes,<sup>\*22</sup> que poderão aparecer as estruturas subjacentes e descontínuas do saber. A arqueologia se propõe a fazer uma análise não do progresso, mas sim, das condições de possibilidade do saber e, segundo nosso autor, são as epistemes que possibilitaram o pensamento dos grandes autores e as grandes obras que as diferentes histórias da ciência e das ideias nos contam.

Entretanto, ao se concentrar nos acontecimentos que denotam a descontinuidade de nosso saber, Foucault acaba por não explicar a causa dos processos de mudança de uma episteme à outra. Pois, se o conhecimento não encontra sua origem na produção consciente deste ou daquele sujeito, mas sim, a partir de regras anônimas que antecedem e condicionam a produção de seus enunciados, como explicar então o processo de passagem de um sistema de pensamento ao outro?<sup>23</sup> Nesta entrevista publicada na revista *L'Arc*, Sartre procura criticar justamente essa questão:

Foucault não nos diz o que seria mais interessante, a saber, como é que cada pensamento é construído a partir dessas condições, nem como os homens passam de um pensamento para outro. Ser-lhe-ia necessário, para isso, fazer intervir a *práxis*, portanto a história, e é precisamente isso que ele recusa. É certo que a sua perspectiva permanece histórica. Ele distingue épocas, um antes e um depois. Mas substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades [...] Para lá da história, bem entendido, é o marxismo que é visado. Trata-se de constituir uma ideologia nova, a última barragem que a burguesia pode ainda erguer contra Marx[...] Um historiador, hoje, pode não ser comunista: mas ele sabe que não pode escrever história, história séria, sem pôr em primeiro plano os elementos matérias da vida dos homens, as relações de produção, a *práxis* – mesmo se ele pensa, como eu, que acima dessas relações, as ‘superestruturas’ constituem regiões relativamente autônomas.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Usaremos neste trabalho o plural grego *epistemai*, do modo acima grifado.

<sup>23</sup> As objeções acerca da causalidade das mudanças entre as epistemes, também são observadas por François Dosse: “As descontinuidades apontadas por Foucault, na medida em que ele rechaça toda e qualquer forma de evolucionismo, são outras tantas figuras enigmáticas. Trata-se de verdadeiros surgimentos, dilacerações, de que se contenta em anotar as modalidades e o lugar, sem se formular a questão de seu processo de origem.” Cf. DOSSE, F. *História do estruturalismo*. Vol. I. *O campo do signo – 1945/1966*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993, p.373.

<sup>24</sup> Cf. SARTRE, J-P. “Jean-Paul Sartre responde” In: *L'Arc*, n.30. Apud. COELHO, E. P. (Org.) *Estruturalismo. Antologia de textos históricos. Foucault, Derrida, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Sartre, Barthes, Sebaq e outros*. Portugália Editora, p.126.

## 1.5. EPISTEMES

Como vimos, a arqueologia desenvolvida em *As palavras e as coisas* está circunscrita ao período que vai do Renascimento até a Modernidade. Ao longo desse período de nossa cultura, Foucault aponta a existência de três epistemes. A episteme do Renascimento é chamada de episteme da semelhança. A da Idade Clássica, de episteme da representação. E, a da Modernidade é denominada de episteme da história. A identidade de cada uma das epistemes surge do projeto arqueológico de identificar os “códigos fundamentais de uma cultura”,<sup>25</sup> pois esses, para nosso autor, determinariam a maneira como experienciamos e teorizamos o mundo.

Assim, o modo como percebemos as coisas, a maneira como falamos sobre elas e até mesmo o modo com que estabelecemos nossas relações econômicas são antecidos por determinados códigos. Estes, por sua vez, são os princípios ordenadores do saber. E, para nosso autor, é nesse espaço de nossa cultura que se constituem as epistemes. Salma Muchail destaca que Foucault utiliza como sinônimos de episteme, conceitos como: “solo, espaço e *a priori* histórico.”<sup>26</sup> Em *A arqueologia do saber*, ele procura explicar de forma mais clara o emprego que fazia do conceito de episteme, afirmando que seu objetivo era o de fazer uma análise das formações discursivas e dos enunciados que, por sua vez, compuseram o arquivo geral de uma época.

O que Foucault pretende mostrar é que toda a relação de conhecimento que estabelecemos, toda nossa experiência teórica, seja empírica ou filosófica, pode ser explicada a partir de uma análise do sistema de signos e das relações que estabelecemos com a linguagem em cada um daqueles períodos delimitados de nossa cultura. Portanto, jamais efetuamos uma experiência pura e isenta de qualquer grade conceitual prévia, ao modo de um sujeito transcendental. Ainda que esta espécie de grade conceitual não nos apareça à consciência, somos e fomos desde sempre determinados por ela. Estes códigos, portanto, não passam das regras implícitas que ordenam o saber e que se revelam na análise dos discursos.

A arqueologia tem como escopo justamente desvelar este espaço do saber, pois é ele que determinará a maneira como iremos perceber as coisas, que definirá quais serão as

<sup>25</sup> FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.XVI.

<sup>26</sup> MUCHAIL, S. *Foucault, Simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.12.



características relevantes que serão observadas para que possamos ordená-las, isto é, relacioná-las sob um ou outro tipo de classificação. Segundo Roberto Machado:

O que caracteriza a reflexão de Foucault em *As palavras e as coisas* é especificamente a investigação de uma ordem interna constitutiva do saber. É então que a questão da episteme se coloca. Episteme não é sinônimo de saber; significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente. A episteme é a ordem específica do saber; a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época, e que lhe confere uma positividade como saber.<sup>27</sup>

Por conseguinte, a delimitação das epistemes nos revelarão as verdadeiras condições de possibilidade dos domínios que Foucault se propõe a investigar. De um lado, a arqueologia vai buscar relacionar sincronicamente os discursos que, ao longo de cada uma daquelas épocas, de algum modo, problematizaram o homem em sua empiricidade, isto é, enquanto um ser vivo, enquanto um ser que fala e enquanto um ser que trabalha. De outro lado, Foucault vai tentar relacioná-los com a produção filosófica e literária que lhes foi contemporânea, a fim de evidenciar a simultaneidade das regras de formação desses discursos, que se revelarão através de uma isomorfia de seus métodos, conceitos, critérios de avaliação e modos de definição de seus objetos.

É a partir da análise do desenvolvimento histórico desses discursos que nosso autor pretende, enfim, descrever o que podemos saber sobre nós mesmos em nossa atualidade. Isso porque, embora a maior parte do pensamento foucaultiano tome a história como ponto de partida à sua reflexão, seu trabalho tem como horizonte a tentativa de efetuar uma ontologia do presente. Ou seja, para além de um estudo histórico acerca dos saberes que possibilitaram o surgimento das ciências humanas, objetivo último de *As palavras e as coisas* é a tentativa de encaminhar a questão: o que somos nós hoje?

### **1.5.1 EPISTEMES E WELTANSCHAUUNG**

Em *As palavras e as coisas*, Foucault é categórico: “Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma epistémê, que define as condições de possibilidade de todo o saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente

---

<sup>27</sup> MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p.133.

investido numa prática.”<sup>28</sup> Entretanto, nos debates posteriores acerca dessa mesma obra, ele procura restringir o alcance de suas análises, de modo a evitar que a episteme seja entendida como uma espécie de *Weltanschauung* de uma época. Como podemos ver nesta passagem, do prefácio escrito à edição inglesa de *As palavras e as coisas*: “Minha intenção não foi, a partir de um tipo particular de saber ou de um corpus de ideias, esboçar o quadro de um período ou reconstituir o espírito de um século [...] ou a pesquisa de uma *Weltanschauung*, mas um estudo estritamente regional.”<sup>29</sup>

Em *A arqueologia do saber*, ele admite a possibilidade dessa comparação e lamenta: “em *Les mots et les choses*, a ausência de balizagem metodológica, permitiu que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural. Entristece-me o fato de que eu não tenha sido capaz de evitar esses perigos.”<sup>30</sup> Na mesma obra, Foucault expressa novamente sua restrição: “Não se trata (e ainda menos) de utilizar as categorias das totalidades culturais (sejam visões de mundo, os tipos ideias ou o espírito singular das épocas)”<sup>31</sup>

Afinal, qual é, então, o verdadeiro alcance atribuído por Foucault às epistemes? Apesar dessas posteriores retificações, Roberto Machado entende que, em *As palavras e as coisas*, Foucault realmente oferecia às epistemes um caráter global. De modo que, elas estabeleceriam as condições de possibilidade de todo o conhecimento produzido numa determinada época de nossa cultura. Para ele, essas retificações posteriores que restringiam os limites das epistemes, poderiam, talvez, ser uma tentativa de Foucault de rechaçar as críticas que recebia. Para justificar essa posição, Roberto Machado utiliza a leitura de Georges Canguilhem que, da mesma forma, atribui às epistemes essa dimensão universal que, por sua vez, Foucault posteriormente tenta evitar. Como podemos ver nesta passagem:

Não acredito porém que haja má interpretação. Uma prova é que o conhecedor e defensor da obra de Foucault, como Georges Canguilhem, no artigo mais rigoroso sobre *As palavras e as coisas*, [...] interpreta a episteme como um sistema universal de referência que possibilita a variedade dos saberes de uma época.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Cf. FOUCAULT, M. Idem, p.230.

<sup>29</sup> Cf. “Prefácio à Edição Inglesa.” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Vol. II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.183.

<sup>30</sup> FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp.18-9.

<sup>31</sup> Ibidem, p.17.

<sup>32</sup> MACHADO, R. Idem, p.134.

Entretanto, embora concordemos com Roberto Machado acerca da universalidade inicialmente atribuída por Foucault às epistemes, acreditamos que nosso autor tem razão em recusar que compreendamos a pesquisa arqueológica como se fora uma história das visões de mundo que constituíram o conhecimento numa determinada época de nossa cultura. Isso porque, já em *As palavras e as coisas*, ao descrever a episteme do período Renascentista, Foucault procura investigar o papel que os conceitos de Microcosmo e Macrocosmo percebiam em relação ao conhecimento produzido nessa época. A partir dessa análise, veremos que a arqueologia situa-se num nível prévio e distinto de investigação em relação aos historiadores das ideias.

Isso porque, esses historiadores costumam explicar boa parte do conhecimento produzido nessa época, atribuindo-o às relações que se faziam entre as noções de Microcosmo e Macrocosmo, visto que estas constituiriam a *Weltanschauung* do Renascimento. Porém, a partir da análise arqueológica da episteme renascentista, veremos que já originariamente em *As palavras e as coisas*, nosso autor ressalta que essas historiografias não explicam as reais condições de possibilidade do conhecimento. Em outras palavras, acreditamos que a leitura que faremos no próximo capítulo de nosso trabalho, revelará a impossibilidade de compararmos as epistemes às visões de mundo de uma época.<sup>33</sup>

Por fim, em razão da importância que o conceito de episteme tem em *As palavras e as coisas*, nos permitimos destacar, nessa longa citação, a definição que Foucault dá ao conceito de episteme em *A arqueologia do saber*, visando, mais uma vez, evitar que compreendamos a noção de episteme, tal como se fora uma visão de mundo predominante numa determinada época. Segundo ele:

Por episteme entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; a repartição desses limiares que podem coincidir, ser subordinados uns aos outros, ou estar defasados no tempo; as relações laterais que podem existir entre figuras epistemológicas ou ciências, na medida em que se prendam a práticas discursivas vizinhas mas distintas. A episteme não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma

---

<sup>33</sup> Daremos continuidade a essa questão no capítulo 2, item 2.3 Macrocosmo e Microcosmo.

dada época, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível de suas regularidades discursivas.<sup>34</sup>

## 1.6 ARQUEOLOGIA E GENEALOGIA

Desta maneira, seguindo as reivindicações do próprio autor, diremos que sua arqueologia tem como objeto as formações discursivas, ou seja, os discursos efetivamente produzidos desde o campo do saber até a sua constituição epistemológica como ciências ou filosofias. Entretanto, esses discursos serão tomados a partir de uma segunda colocação entre parênteses, na qual as possíveis influências das instituições sociais e dos dispositivos na produção do conhecimento, bem como daquelas originadas das relações de poder - que caracterizam suas obras da década de 70-<sup>35</sup> estarão excluídas dessa investigação. Essa diferença entre o projeto arqueológico de *As palavras e as coisas* e aquele chamado de genealógico da segunda fase de seu pensamento, é destacada por Nythamar de Oliveira:

*The archaeology elaborated in Foucault's Order of Things sought to describe the formation of connaissances, in particular, the constitution of the human sciences in light of the formation of interrelated savors, in their building of conceptual structures. Archaeology was not yet articulated with genealogical interest in social practices, but remained confined to the discursive practices of epistemic formations.*<sup>36</sup>

Em que pese o termo arqueologia, num primeiro momento, remeter à ideia da busca de uma origem, tal como o seu radical grego *Arché* denuncia, Foucault, na verdade, está em busca da descrição de começos contingentes e não de uma origem primeira. Ora, mas se a concepção de história de Foucault se aproxima daquela de Nietzsche, por que, então, ele a denominou de arqueologia e não de genealogia? Segundo Edgardo Castro, um caminho possível para responder a essa questão, seria aquele indicado por Giorgio Agamben, em

<sup>34</sup> FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.214.

<sup>35</sup> Sobre a delimitação do projeto arqueológico de *As palavras e as coisas*, em relação a obras anteriores como *História da loucura*, por exemplo, Dreyfus e Rabinow afirmam: “Sob a influência do entusiasmo estruturalista que varreu Paris, ele se esforçou em purificar e reter os aspectos formais de sua pesquisa, que agora pareciam ainda mais duvidoso para nós e para ele mesmo. Isto é, deixou de lado seu interesse pelas instituições sociais e se concentrou, quase exclusivamente, no discurso, sua autonomia e suas transformações descontínuas.” Cf. DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp.21-2.

<sup>36</sup> OLIVEIRA, N. *On the genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*. New York: Nova Science Publishers, Inc. 2003, p.25.

*Signatura rerum*, na qual este vê na história arqueológica a influência da visão da história de Dumézil:

[Agamben] se pregunta cómo entender la arché de la arqueología, dónde situar esta arché, puesto que la tarea del arqueólogo, según una formulación de Foucault inspirada en Nietzsche, no consiste en establecer un origen (Ursprung), sino en describir una proveniencia (Herkunft) y un surgimiento (Entstehung). Una de las respuestas posibles es, para Agamben, la noción dumeziliana de ultra-histoire (ultrahistoria).<sup>37</sup>

## 1.7 ARQUEOLOGIA DAS DESCONTINUIDADES

Assim como a *Wirkliche Historie* de Nietzsche, a arqueologia de Foucault se opõe à possibilidade metafísica de atribuímos qualquer espécie de teleologia à história ou até mesmo ao próprio homem.<sup>38</sup> Seu intuito é o de explicar as condições históricas de possibilidade do conhecimento, bem como o de atentar às descontinuidades, ou seja, às rupturas sob o aparente progresso de nossa racionalidade. Nesse ponto, Foucault, em *As palavras e as coisas*, revela uma posição oposta àquela defendida por Husserl, por exemplo, em *A Crise da humanidade europeia*. Pois, o filósofo alemão reivindica a necessidade de, através da filosofia, recuperarmos justamente a teleologia esquecida da história de nossa humanidade, a saber, a razão, a fim de enfrentar “o fracasso aparente do racionalismo”<sup>39</sup>, devido à sua alienação nos ideais científicos das ciências naturais, ou seja, no naturalismo e no objetivismo.

Foucault também não atribuiu à história um princípio dialético que, porventura, pudesse justificar este ou aquele projeto emancipatório da humanidade, tais como faziam boa parte dos filósofos franceses na metade do século XX, especialmente, é claro, aqueles que se identificavam como hegelianos e marxistas. Isso porque, ao se dedicar ao estudo das

<sup>37</sup>Cf. CASTRO, E. “Arqueología del poder e ideologia indoeuropea. Dumézil, Foucault, Agamben.” In: *Rev. Cultura e Fé*. Out-Dez. n.127. Ano 32, p.497.

<sup>38</sup> Acreditamos que esta passagem, poderia indicar a influência da *Wirkliche Historie* de Nietzsche na concepção de Foucault de uma historiografia voltada ao *acontecimento*, pois segundo ele: “Esta inverte a relação habitualmente estabelecida entre a irrupção do acontecimento e a necessidade contínua. Há toda uma tradição da história (teológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural. A história ‘efetiva’ faz surgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. Acontecimento: é preciso entendê-lo não como uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas como uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena e uma outra que faz sua entrada mascarada. As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. (citação nº 38, *Généalogie*).” Cf. “Nietzsche, a Genealogia, a História” In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Vol.II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp.272-3.

<sup>39</sup> HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.85.

epistemes, que são espaços autônomos e descontínuos de nossa cultura, sua arqueologia prefere a investigação sincrônica à diacrônica que, por sua vez, caracterizava o trabalho de filósofos como Sartre, por exemplo. Como observa Sergio Paulo Rouanet: “A história descontínua nega todo projeto, divino ou humano: não pode ser nem a manifestação da Providência, nem o desdobramento do Espírito, nem o campo da ação da práxis, individual ou coletiva. O tempo da descontinuidade é, no sentido mais literal, o tempo do desaparecimento do sujeito.”<sup>40</sup>

### 1.8. A *PRIORI* HISTÓRICO

De acordo com nosso autor, a configuração dos saberes que investiga determina como um *a priori* histórico,<sup>41</sup> o conhecimento científico e filosófico em nossa cultura. Entretanto, ressaltamos que o conceito de *a priori* histórico não deve ser entendido tal como um elemento transcendental, já que não se trata de um domínio responsável pela validade formal universal dos discursos. De acordo com Foucault: “o *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como um conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva.”<sup>42</sup>

Paul Veyne esclarece que Foucault, ao contrário de pensadores como Kant, por exemplo, vai tentar demonstrar justamente como a origem de nosso conhecimento não pertence a uma instância transcendental, porquanto o sujeito está sempre determinado pelas regras dos discursos que são emitidos em seu próprio tempo. O que Foucault procura descrever é a origem empírica e contextual de nossos próprios pensamentos e, portanto, de nosso conhecimento. Dessa maneira, o conceito foucaultiano de *a priori* histórico, segundo ele: “longe de ser uma instância imóvel que tiranizaria o pensamento humano, é cambiante, e nós mesmos acabamos por mudar com ele. Mas é inconsciente: os contemporâneos ignoraram sempre onde estão os seus próprios limites e nós próprios não podemos vislumbrar os nossos.”<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Cf. FOUCAULT, M.; ROUANET, S.P.; MERQUIOR, J.G. [et al.] Op.cit., 2008, p.111.

<sup>41</sup> Já utilizado também por Husserl, o conceito de *a priori* histórico, na obra foucaultiana, não é exclusivo nem originário de *As palavras e as coisas*. Como podemos ver nesta passagem de uma entrevista dada por Foucault e publicada já no início de sua carreira, em 1957. “Um dos *a priori* históricos da psicologia, em sua forma atual, é a possibilidade de ser científica ou não, sob o modo de exclusão.” Cf. “*A pesquisa científica e a Psicologia*” In: FOUCAULT, M. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Vol.VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p.116.

<sup>42</sup> FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.145.

<sup>43</sup> VEYNE, P. *Foucault, o pensamento a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, Lda., 2009, p.32.

Por conseguinte, Foucault pretende mostrar em *As palavras e as coisas* que, na Idade Clássica, por exemplo, a História Natural fora um domínio cuja estrutura discursiva era isomórfica à da Gramática Geral e à da Análise das Riquezas, já que compartilhava dos mesmos princípios ordenadores que possibilitaram a constituição desses saberes empíricos. Logo, a maneira como cada um dos autores desses saberes percebeu seus objetos, configurou seus enunciados, ordenou, enfim, o que foi visto e dito nesse período estava condicionado, ainda que de maneira inconsciente, por um sistema subjacente que conformou sua real condição de possibilidade.

Ademais, para a arqueologia foucaultiana, as ciências contemporâneas como a Biologia, a Filologia e a Economia Política não se situam na linha de continuidade dos problemas que foram objeto da História Natural, da Gramática Geral e da Análise das Riquezas, pois as primeiras estão enraizadas sobre epistemes distintas e, sobretudo, descontínuas em relação às últimas.<sup>44</sup> A Biologia, a Filologia e a Economia Política, que são ciências modernas, ordenaram seus objetos a partir da episteme da história. Enquanto a História Natural, a Gramática Geral e a Análise das Riquezas, articularam seus discursos de modo completamente distinto, porque estavam enraizadas na episteme da representação. São exatamente essas discontinuidades que o arqueólogo visa pôr em relevo.

Para a arqueologia, a Biologia, por exemplo, se constituiu como um campo do conhecimento radicalmente distinto da História Natural, pois que se organizou acerca da categoria de *vida* que, por sua vez, não era relevante na episteme que possibilitou a História Natural. Isto implica, portanto, na impossibilidade de aplicarmos conceitos como o de progresso quando nos colocamos a tarefa de descrever as transformações nesse domínio do conhecimento que se constituiu historicamente acerca do seres vivos. Assim como, a todos os demais que foram problematizados em *As palavras e as coisas*.

---

<sup>44</sup> Neste ponto, é possível perceber que as críticas de Foucault à existência de alguma justificação teleológica na história, passam também por sua recusa do projeto fenomenológico que propõe fundamentar o conhecimento na consciência humana: “A história contínua é o correlato da consciência: a garantia de que o que lhe escapa poderá lhe ser devolvido; a promessa de que todas essas coisas que a circundam e a ultrapassam lhe será dado um dia tornar a se apropriar delas, restaurar aí seu domínio, e encontrar o que é necessário chamar – atribuindo à palavra tudo o que ela tem de sobrecarga – sua morada. Querer fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer a consciência humana o tema originário de qualquer saber e de qualquer prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento.” Cf. “*Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia.*” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Vol.II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.86.

## 1.9 O QUE É POSSÍVEL SABER SOBRE O HOMEM?

Em *As palavras e as coisas*, Foucault procura realizar um estudo histórico-crítico acerca do modo como o homem se situou em relação a determinados domínios do conhecimento em nossa cultura. Entretanto, ao contrário da visão tradicional dos historiadores que costumam apontar o Renascimento como sendo o período que representa com excelência a cultura humanista, e, portanto, do resgate da problematização sobre nós mesmos, Foucault defende que o homem é um campo circunscrito de nosso conhecimento, cuja gênese se dá, na verdade, somente na passagem do século XVIII ao século XIX. Surpreendentemente, segundo ele: “Antes do final do século XVIII, o homem não existia.”<sup>45</sup>

Esse acontecimento que demarca o surgimento do homem como objeto de saber em nossa cultura, segundo nosso autor, poderia ser explicado, em primeiro lugar, a partir da filosofia kantiana, na qual o homem se colocou, pela primeira vez, ao mesmo tempo: “com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece”,<sup>46</sup> a partir da sua duplicação, de um lado, como ser empírico e, de outro, como sujeito transcendental.<sup>47</sup> Ou seja, segundo a arqueologia foucaultiana das ciências humanas, o homem, na verdade, é contemporâneo ao nascimento da Modernidade.

Além disso, Foucault aponta mais dois acontecimentos decisivos para explicar o surgimento do homem como objeto de conhecimento, sob o domínio que hoje chamamos de ciências humanas. De uma parte, o filósofo alega que a Modernidade sinaliza também uma ruptura no modo como nossa cultura se relacionou com os signos e, particularmente, com a linguagem. De outra parte, ele volta à atenção ao surgimento, no início do século XIX, de

---

<sup>45</sup> FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.425.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p.430.

<sup>47</sup> Vale destacar, que a reflexão antropológica presente em *As palavras e as coisas* é uma espécie de continuação da tese complementar de Foucault, cujo tema, com já dissemos, era justamente a tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant, que acompanhou com sua própria introdução. Essa introdução, por sugestão da banca, foi dissociada daquela tradução, de modo a dar origem aos problemas enfrentados na obra que nos é objeto neste trabalho. Nessa introdução, recentemente publicada no Brasil, já é possível perceber algumas das intuições que estarão presentes em *As palavras e as coisas*. Como podemos ver nesta passagem: “Portanto, a antropologia será não somente ciência do homem, e ciência e horizonte de todas as ciências do homem, mas ciência daquilo que funda e limita para o homem o seu conhecimento. É aí que se oculta a ambiguidade desta *Menschen-Kenntniss* [conhecimento do homem] pela qual caracterizamos a antropologia: ela é conhecimento do homem em um movimento que o objetiva no nível de seu ser natural e no conteúdo de suas determinações animais; mas é conhecimento do conhecimento do homem em um movimento que interroga o sujeito sobre si mesmo, sobre seus limites e sobre aquilo que ele autoriza no saber que dele se tem.” FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.104.



ciências empíricas como: a Biologia, a Filologia e a Economia Política. Estes três acontecimentos demarcam uma descontinuidade profunda em nosso saber, no qual a episteme da representação, que representava a Idade Clássica, dá lugar à episteme da História.

Assim, segundo Foucault, somente através da investigação arqueológica dos domínios discursivos que, desde o Renascimento até a Modernidade, se fizeram acerca dos seres vivos, de nossas relações econômicas e de nossa linguagem, é que se poderá, enfim, definir o estatuto das ciências humanas em nossa atualidade. Em linhas gerais, e assumindo o risco de estarmos fazendo simplificações grosseiras e superficiais das teses foucaultianas, diríamos que esses fatores conformaram o *a priori* histórico para o surgimento do homem, como objeto de saber próprio e delimitado em nossa cultura.

Uma de suas conclusões mais polêmicas é a de que, em lugar de obterem um progresso no conhecimento acerca de nós mesmos, as ciências humanas, a rigor, estariam a caminho de se extinguirem. Isso porque, para Foucault, seria possível perceber um recente retorno da linguagem em nossa cultura, manifestado através do surgimento daquelas que em relação às ciências humanas são chamadas por ele de “contraciências”.<sup>48</sup> Estas contraciências do homem são, justamente, a Etnologia, a Psicanálise e a Linguística. Ao lado dessas contraciências, a Literatura Moderna, segundo ele, também evidenciaria o retorno da linguagem em nossa cultura.

O iminente desaparecimento das ciências humanas é uma conclusão derivada também de sua análise histórica do saber, uma vez que, a partir dessa, seria possível perceber que, em nossa cultura, jamais o ser do homem e o ser da linguagem estiveram juntos numa mesma episteme. Portanto, Foucault prediz o fim dessa tradição do pensamento moderno que se constitui, sobretudo, como Antropológico-Humanista. Nesta passagem, ele questiona:

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?<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.525.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p.535.

De modo geral, os historiadores da ciência se dedicam às ciências naturais ou às exatas. Essas empregam os métodos que são considerados mais rigorosos e, portanto, constituem o padrão normativo para a maior parte dos saberes que reivindicam o status de ciência. Em *As palavras e as coisas*, no entanto, nosso autor direciona sua investigação àquele domínio cujo objeto, em virtude de sua própria natureza, não se submete pacificamente à metodologia das ciências naturais, ou seja, o homem.

Desse modo, poderíamos dizer que *As palavras e as coisas* é uma obra que surge da tentativa de submeter a quarta pergunta de Kant realizada na *Lógica* à primeira, ou seja, seu objetivo fulcral seria o de, com sua arqueologia das ciências humanas, responder à pergunta: *O que é possível saber sobre o homem?* Escolhemos a forma inicial da pergunta, *o que é possível*, em lugar de, *o que posso*, de modo a denotar justamente o caráter de impessoalidade e de crítica à noção de sujeito que contrasta o projeto de Foucault em relação ao de Kant. Para além das análises concernentes ao desenvolvimento científico, a relevância dessa questão se dá porque, nas palavras de Foucault: “A Antropologia constitui a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós.”<sup>50</sup>

Numa entrevista dada a Alain Badiou, Foucault é desafiado a explicar essa sua conclusão inesperada, uma vez que, para além do Renascimento, seria possível encontrar reflexões antropológicas<sup>51</sup> em obras como o *Tratado da natureza humana*, de Hume, por exemplo, ou, até mesmo, nas reflexões de Sócrates. Foucault procura justificar sua tese afirmando que as reflexões sobre o homem, realizadas antes da Modernidade, não passavam de reflexões de segunda ordem. Segundo ele: “Até o final do século XVIII, quer dizer, até Kant, toda reflexão sobre o homem é uma reflexão segunda em relação a um pensamento que, ele, é o primeiro e que é, digamos, o pensamento do infinito.”<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Ibidem, p.473.

<sup>51</sup> Nesta passagem, Foucault relaciona a Antropologia ao caráter fundamental da filosofia contemporânea: “Quando digo antropologia[...] entendo essa estrutura propriamente filosófica, que faz com que, agora, os problemas da filosofia sejam todos alojados no interior desse domínio da finitude humana. Se não podemos mais filosofar a não ser sobre o homem, como *homo natura*, ou ainda como um ser finito, nesta medida, será que toda filosofia não será, no fundo, uma antropologia? Nesse momento, a filosofia torna-se a forma cultural no interior da qual todas as ciências do homem em geral são possíveis.” Cf. “*Filosofia e Psicologia*.” In: FOUCAULT, M. *Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Vol.I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp.228-9.

<sup>52</sup> Ibidem, pp.228-9.

Visto que, as questões fundamentais da filosofia se davam na direção de tentar responder sobre a natureza, a verdade, a imaginação etc. Além disso, elas estavam assentadas em reflexões sobre o infinito, ou seja, como poderia o homem, um ser finito, conhecer o infinito e, finalmente, ter acesso à verdade? Nesse período, a finitude do homem é a marca responsável pelo erro e pela imaginação. Portanto, somente com a duplicação kantiana do homem como um ser empírico e transcendental é que nossa cultura tomou a finitude como uma via possível à verdade, de modo a possibilitar uma reflexão sobre a finitude, a partir da própria finitude que lhe caracteriza.<sup>53</sup> Como podemos ver, nesta passagem, na qual ele afirma:

A partir de Kant acontece uma reviravolta, quer dizer: não é a partir do infinito ou da verdade que se vai colocar o problema do homem como uma espécie de problema de sombra projetada; a partir de Kant, o infinito não é mais dado, não há senão a finitude, e é nesse sentido que a crítica kantiana levava consigo a possibilidade –ou o perigo– de uma antropologia.<sup>54</sup>

## 1.10 ARQUEOLOGIA E HUMANISMO

Apesar de *As palavras e as coisas* ser uma espécie de manifesto contra as explicações do desenvolvimento científico e filosófico que apelam às noções como: autor, obra, influência etc, acreditamos que não poderíamos deixar de lembrar a proximidade de seu método com o trabalho de pensadores que ordinariamente foram chamados de estruturalistas como Saussure, Lacan, Lévi-Strauss, Dumézil e Althusser. Pois, foi justamente a partir da Linguística de Saussure, que este movimento encontrou o que acreditava ser a possibilidade de emprestar às ciências humanas e à filosofia o rigor necessário que caracteriza as ciências naturais.

Apesar de cada um destes autores ter empregado o método estruturalista<sup>55</sup> ao seu modo, é possível dizer que todos se colocaram numa posição contrária às teorias que tomam a subjetividade ou a consciência como ponto de origem do conhecimento. Essa posição teórica

---

<sup>53</sup> Como observa Deleuze, para a arqueologia, essa mutação explica o nascimento de ciências empíricas como a Biologia, a Economia Política e a Linguística, na Modernidade: “A mutação consiste nisto: as forças do homem entram em relação com novas forças de fora, que são forças da finitude. Essas forças são a Vida, o Trabalho e a Linguagem: tripla raiz da finitude, que vai provocar o nascimento da biologia, da economia política e da linguística.” DELEUZE, G. *op. cit.*, p.135.

<sup>54</sup> Cf. “*Filosofia e Psicologia*.” Idem, pp.229.

<sup>55</sup> Embora a arqueologia guarde semelhanças com a metodologia dos estruturalistas, uma vez que visa, para além do sujeito ou da consciência, os elementos formais que constituem nosso conhecimento, Paul Veyne faz a seguinte observação sobre o método de Foucault: “tinha em comum com o estruturalismo o facto de admitir que o pensamento não nasce inteiramente por si e que deve ser explicado através de outra coisa que ele próprio –pelo discurso e o dispositivo, com Foucault, pelas estruturas com os estruturalistas. As duas doutrinas, de facto, só tinham em comum as suas negações. Uma e outra afirmavam que entre as coisas e a consciência havia um *tertium quid* que escapava à soberania do sujeito.” Cf. VEYNE, P. *Op.cit.*, p.105.

marca a distância desses pensadores em relação à filosofia francesa dominante até esse período, representada pelo horizonte teórico da fenomenologia, do existencialismo e do humanismo, através de nomes como os de Sartre e de Merleau-Ponty. Nesta passagem, Foucault revela sua crítica ao humanismo:

as descobertas de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumézil pertencem ao que se convencionou chamar as ciências humanas. O característico nisso, porém, é que todas essas pesquisas não apenas apagam a imagem tradicional que se havia feito do homem, mas, em minha opinião, todas elas tendem a tornar inútil, na pesquisa e no pensamento, a própria ideia de homem. A herança mais árdua que nos vem do século XIX – e da qual já é mais do que a hora de nos desembaraçarmos – é o humanismo. O humanismo foi uma forma de resolver, em termos de moral, de valores, de reconciliação, problemas que não podiam resolver de modo algum[...] Nossa tarefa é nos libertar definitivamente do humanismo. É nesse sentido que nosso trabalho é político, uma vez que todos os regimes do leste ou do oeste fazem passar sua má mercadoria sob a bandeira do humanismo[...] O que me irrita no humanismo é o fato de ele ser doravante o para-vento atrás do qual se refugia o pensamento mais reacionário, se forma alianças monstruosas e impensáveis: quer-se aliar Sartre a Teilhard, por exemplo, em nome do quê? Do homem!<sup>56</sup>

Nesse sentido, não estariam certos Sartre e Simone de Beauvoir em seus ataques ao pensamento de Foucault e, particularmente à obra em questão, uma vez que esta se coloca em oposição direta ao humanismo? Que valor teria uma filosofia cujas críticas impossibilitariam que reclamássemos a inviolabilidade de nossa dignidade? Um pensamento anti-humanista, que recusa atribuir um valor superior a nós mesmos, não estaria reduzindo-nos à mera animalidade e, portanto, recusando nossa liberdade?

Uma vez que essa questão encerra *As palavras e as coisas* e, como dissemos inicialmente, não faz parte do alcance deste trabalho, nos permitimos apenas lembrar algumas palavras de Heidegger que, em sua carta a Jean Beaufret, intitulada *Sobre o Humanismo*, procurou evitar algumas incompreensões levadas à diante na França, justamente por filósofos como Sartre que, por sua vez, proclamava aos ventos que, afinal de contas, o existencialismo é um humanismo. Nessa carta, após evidenciar a existência de diferentes matizes na cultura humanista, Heidegger afirma que cada uma delas buscou se justificar a partir de alguma forma de essência universal que nos caracterizaria. Apesar de Sartre ter criticado essa tradição metafísica que buscava nos definir a partir de nossas essências, fosse ela racional ou

---

<sup>56</sup> Cf. “Entrevista com Madeleine Chapsal” Ibidem, pp. 147-9.

espiritual, definindo, então, o homem a partir de sua própria existência, Heidegger observa que com isso Sartre ainda permaneceu preso numa forma de Metafísica, já que para ele:

as determinações humanistas da Essência do homem, ainda mesmo as mais elevadas, não chegam a fazer a experiência do que é propriamente a dignidade do homem. Nesse sentido, o pensamento de *Ser e tempo* é contra o humanismo [...] Pensa-se contra o humanismo porque o humanismo não coloca bastante alto a *humanitas* do homem.<sup>57</sup>

## 1.11 ARQUEOLOGIA E HERMENÊUTICA

Embora o trabalho arqueológico lide fundamentalmente com textos históricos, Foucault recusa fazê-lo por meio de possíveis interpretações ou comentários, cujo objetivo seria o de trazer à luz aquilo que este ou aquele autor realmente quis dizer através de sua obra.<sup>58</sup> A rigor, a tarefa arqueológica é a de investigar tão somente as estruturas objetivas implícitas nos próprios discursos, sem, com isso, tentar buscar o conteúdo verdadeiramente intencionado pelo autor. Uma vez que, Foucault afasta as categorias de autor e obra, uma postura hermenêutica com relação aos textos tornar-se-ia inviável. Segundo ele:

Por um caminho muito mais longo e muito mais imprevisto, somos reconduzidos a esse lugar que Nietzsche e Mallarmé haviam indicado quando um deles perguntara: Quem fala? e o outro vira cintilar a resposta na própria Palavra. A interrogação sobre o que é a linguagem em seu ser reassume, ainda uma vez, seu tom imperativo.<sup>59</sup>

Essa postura metodológica, assumida por Foucault em *As palavras e as coisas*, levará Axel Honneth a afirmar: “*The attempt to analyze the cultural systems of knowledge solely from the perspective of an external observer constitutes the unique contribution and the particular attraction of Foucault’s social theory.*”<sup>60</sup> Todavia, como seria possível adotar este ponto de vista externo, de modo a evitar o possível embaraço hermenêutico que surge na

<sup>57</sup> HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p.50.

<sup>58</sup> Habermas explica que, em lugar de uma perspectiva hermenêutica: “A nova história [a arqueológica] não está a serviço da compreensão, mas da destruição e da dissipação daquele contexto da história da recepção que supostamente vincula o historiador a um objeto com o qual entra em comunicação somente para reencontrar-se a si mesmo.” Cf. HABERMAS, J. Op.cit., p.350.

<sup>59</sup> FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.530.

<sup>60</sup> HONNETH, A. Op.cit., p.108.

tarefa de lidar com textos de outros períodos ou de outras culturas? Essa questão, levará Honneth a destacar esta passagem, na qual o próprio Foucault, numa entrevista a Paolo Caruso, compara o método arqueológico com aquele empregado na Etnologia:

*One could define it [...] as an analysis of the facts of civilization that characterize our culture, and thus it would be a matter of something like an ethnology of the culture to which we belong. I actually attempt to place myself outside the culture to which we belong in order to analyze its formal conditions for the purpose of, so to speak, achieving its critique; not, however, in order to devalue its accomplishments, but rather to see how they actually arose. By analyzing the conditions of our rationality, I also call into question our language, my language, whose origins I am analyzing.*<sup>61</sup>

Outra tentativa de explicação acerca da difícil tarefa de assumir uma posição externa em relação ao seu próprio saber e a sua própria cultura, também poderá ser encontrada numa entrevista acerca de *As palavras e as coisas*, dada a Pierre Dumayet, na qual Foucault reafirma sua tentativa de assumir a postura de um Etnólogo de nosso próprio saber, a fim de tomá-lo com algo absolutamente estranho a si mesmo:

*j'aurais voulu que nous puissions considérer notre propre culture comme quelque chose d'aussi étranger à nous-mêmes que la culture par exemple des Arapech, des Zunis ou des Nambikwara, ou comme la culture chinoise par exemple [...] Je crois que, jusqu'à présent, on n'a jamais considéré comme un phénomène étranger à nous-mêmes notre propre savoir. Et ce que j'ai essayé de faire, c'est de traiter comme si c'était quelque chose qui était là devant nous, comme si c'était un phénomène aussi étranger et distant que la culture des Nambikwara ou des Arapech, tout ce savoir occidental qui s'est formé depuis le fond de l'âge grec, et c'est cette situation ethnologique de notre savoir que j'ai voulu reconstituer.*<sup>62</sup>

Essa postura crítica em relação à hermenêutica, leva Foucault a aceitar a sugestão de Canguilhem e afirmar que a arqueologia visa tratar os textos não como *documentos* que precisam ser interpretados procurando desvelar o sentido oculto intencionado pelos seus

<sup>61</sup> Cf. CARUSO, P. "Gespräch mit Michel Foucault" In: *M. Foucault, Von der Subversion des Wissens*. p.13. Apud: HONNETH, A. Idem, p.108.

<sup>62</sup> ERIBON, D. "L'usage de la parole" In: CHARTIER, R.; ERIBON, D.(Orgs). *Foucault aujourd'hui. IX Rencontres Ina-Sorbonne*. L'Harmattan, 2004, pp.89-90. É possível assistir a esta entrevista completa nos seguintes endereços: [http://www.youtube.com/watch?v=CVy\\_frFL7w4](http://www.youtube.com/watch?v=CVy_frFL7w4) e <http://www.ina.fr/art-et-culture/litterature/video/I05059752/michel-foucault-a-propos-du-livre-les-mots-et-les-choses.fr.html>

autores, mas sim, como *monumentos*<sup>63</sup> que necessitam ser descritos objetivamente a partir das estruturas e das regras que lhes dão forma e condições de existência. Isso porque, como Honneth observa: “*As monuments, the documentary traditions of the past do not possess an intentional content.*”<sup>64</sup>

## 1.12 O INCONSCIENTE POSITIVO DO SABER

É importante ressaltar que o conceito de *inconsciente*, tal como é empregado por Foucault, não tem um sentido psicanalítico, pois, como dissemos, nosso autor não quer desvelar um conteúdo latente ou oculto sob a linguagem o qual ele deveria interpretar o sentido. Desse modo, quando Foucault fala em descrever o inconsciente positivo do saber, essa tarefa deveria ser compreendida como o trabalho de descrição objetiva das regras implícitas ao próprio discurso científico ou filosófico. Como vemos nesta passagem:

gostaria de evidenciar um inconsciente positivo do saber: um nível que escapa à consciência do pesquisador e que, no entanto, faz parte do discurso científico, à medida que ele contesta sua validade e procura minimizar sua natureza científica. O que a história natural, a economia e a gramática da época clássica tinham em comum não estava certamente presente na consciência do cientista[...] sem que eles tivessem consciência, os naturalistas, os economistas e os gramáticos utilizavam as mesmas regras para definir os objetos próprios ao seu campo de estudo, para formar seus conceitos, construir suas teorias. São essas regras de formação, que jamais tiveram formulação distinta e apenas eram percebidas através de teorias, dos conceitos e dos objetos de estudo extremamente diferentes, que tentei evidenciar, isolando, como seu lugar específico, um nível que denominei, talvez de maneira um pouco arbitrária, arqueológico.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Nesta passagem, Foucault ressalta a distinção entre a tarefa do arqueólogo e a do hermenêuta: “A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos, mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de outra coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar frequentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém à parte, a profundidade essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de monumento. Não se trata de uma disciplina interpretativa: não busca um ‘outro discurso’ mais oculto. Recusa-se a ser ‘alegórica’.” Cf. FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.157.

<sup>64</sup> HONNETH, A. Op.cit. p.122.

<sup>65</sup> Cf. “*Prefácio à Edição Inglesa.*” FOUCAULT, M. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp.184-5.

Por conseguinte, ao lado do movimento estruturalista que protagonizou o pensamento francês na década de 60, a arqueologia recusa à postura hermenêutica.<sup>66</sup> E, em que pese Foucault tenha posteriormente rechaçado o rótulo de estruturalista - assim como o fez com todos os outros rótulos que tentaram lhe impor-, nesta entrevista, publicada apenas um ano depois de *As palavras e as coisas*, ele admite ao menos um viés estruturalista em seu trabalho: “O que tentei fazer foi introduzir análises de estilo estruturalista em domínios nos quais elas não haviam penetrado até o presente, ou seja, no domínio da história das idéias, da história dos conhecimentos.”<sup>67</sup>

### 1.13 O PENSAMENTO DE FORA

Seria possível também apontar a influência que a Literatura Moderna causou no pensamento de Foucault, como outro possível caminho para resgatar os elementos teóricos que levaram nosso autor a adotar essa tentativa de colocar-se numa posição de neutralidade e objetividade em relação aos textos que toma como objeto. Isso porque, Foucault demonstrou um enorme interesse no movimento literário que tentara efetuar aquilo que se chamou de ‘*La pensée du dehors*’. Segundo ele, escritores como Blanchot, por exemplo, possibilitavam: “a abertura para uma linguagem da qual o sujeito está excluído, a revelação de uma incompatibilidade talvez irremediável entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade.”<sup>68</sup> Roberto Machado destaca a aproximação e a identificação de Foucault com esse movimento literário:

nasce com Sade e Hölderlin e se prolonga com Nietzsche, Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowsky, Blanchot, é o pensamento que resiste ao sono antropológico e almeja pensar o vazio do homem desaparecido, a grande ambição de Foucault foi acrescentar seu nome a essa linhagem de pensadores que sentiu como aliados, no momento em que criticou o ser do homem das ciências e da filosofia e enalteceu o ser da linguagem da

---

<sup>66</sup> Ernildo Stein traça a seguinte distinção entre o método hermenêutico e o estruturalista: “o estruturalismo apela para este recurso: estuda a estrutura do sentido, como o sentido se estrutura desse ou daquele modo. No fundo, isso é o discurso apofântico, lógico, que aplicamos no universo da antropologia, da lingüística, etc.[...] Mas se invertermos os termos e estudarmos, ao invés da estrutura do sentido, o sentido da estrutura, perguntamos, porque é que a estrutura que assim aparece coagulou em si o sentido, por que o sentido só aparece na estrutura? Nesse momento estamos fazendo uma leitura não-estruturalista da realidade, uma leitura hermenêutica.” STEIN, E. *Aproximações sobre Hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, pp.31-2.

<sup>67</sup> Cf. “*A Filosofia Estruturalista Permite Diagnosticar o Que É ‘a Atualidade*. ” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 59.

<sup>68</sup> Cf. “*O pensamento do exterior*.” In. FOUCAULT, M. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Vol. III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.221.



literatura. Na época de *As palavras e as coisas*, Foucault caracteriza, portanto, o ser puro e intransitivo da linguagem como distância, exterioridade, espaço vazio, repetição, simulacro.<sup>69</sup>

Poderíamos dizer que, ao realizar a história arqueológica, Foucault procura situar-se num espaço neutro, num espaço de dispersão no qual seu *pensamento de fora* poderá se relacionar com a história da ciência, mais especificamente, com os saberes que explicam o surgimento na Modernidade das ciências humanas, sem as implicações decorrentes de uma perspectiva hermenêutica e livre, portanto, de qualquer preconceito oriundo de sua cultura.

Na posição em que está, o arqueólogo ou, melhor dizendo, o etnólogo, poderá descrever os discursos tais como efetivamente foram escritos em determinados períodos, de modo a tomar cada campo do saber como uma formação discursiva cuja constituição e desenvolvimento deverá ser investigada a partir da identificação e da descrição comparada das regras que constituem as estruturas anônimas e inconscientes que cada uma dessas têm em comum. Já que, são essas estruturas isomórficas dos discursos que as revelarão, para além deste ou daquele autor, como estando enraizadas numa determinada episteme.

---

<sup>69</sup> Cf. MACHADO, R. “Arqueologia, filosofia e literatura.” In: PORTOCARRERO, V., CASTELO BRANCO, G. (Orgs). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p.24.

## 2 RENASCENÇA: O MUNDO COMO LINGUAGEM

Como já foi dito, a arqueologia foucaultiana é uma historiografia crítica, pois seu objetivo é o de traçar as condições de possibilidade das ciências e das teorias filosóficas. Nosso autor afirmou que em cada um dos períodos que delimitou em nossa cultura havia uma única episteme que, por sua vez, configurou e possibilitou à constituição científica e filosófica desses períodos. Disse também, que em cada um desses espaços do saber havia uma espécie de código cultural que seria o responsável pela maneira como as coisas foram ordenadas, ou seja, nomeadas, percebidas, faladas e, enfim, experienciadas.

Neste capítulo, apresentaremos nossa leitura da arqueologia foucaultiana dos saberes renascentistas. A escolha desse período, por parte de Foucault, para iniciar *As Palavras e as coisas* se deu por dois motivos. O primeiro, decorre da identificação dessa época como sendo um momento eminentemente humanista de nossa história. O segundo, justifica-se a partir de um dos princípios fundamentais do método arqueológico que apontamos acima, a saber, o de atentar para os momentos de ruptura que seriam os responsáveis pela reconfiguração geral do saber em nossa cultura. E, para nosso autor, foi justamente na passagem da Renascença à Idade Clássica, ocorrida em meados do século XVII, que teria havido essa primeira descontinuidade.

Os historiadores da ciência costumam apontar os nomes de Aldrovandi, Campanella, Paracelso e outros de seus mais destacados contemporâneos como os responsáveis pela produção científica e filosófica desse período. Foucault, apesar de também tomar o trabalho desses autores como objeto de sua pesquisa, procura suspender as categorias usuais nesse tipo de análise como as de autor e obra, de modo a analisar as regras que possibilitaram a construção e a emergência de seus discursos que serão tomados, entretanto, como entidades autônomas.

Seu intuito é o de demonstrar que o trabalho desses autores, isto é, a produção científica e filosófica dessa época estava condicionada e limitada por um sistema formal no qual conhecer não era senão estabelecer relações de semelhança. Assim, em lugar de uma possível análise hermenêutica que buscasse restituir o sentido intencionado pelos autores em suas obras, a arqueologia buscará descrever, tão somente, as regras comuns que estavam presentes e, sobretudo, que possibilitavam esses discursos. Será, então, desde um pensamento de fora, no qual os códigos fundamentais de sua própria episteme, a da Modernidade, estariam suspensos,

que nosso autor tentará descrever a estrutura formal desses monumentos do saber que, na Renascença, se articularam a partir do elemento da semelhança. Vejamos, então, a maneira como Foucault busca justificar seus argumentos ao descrever a episteme do Renascimento, chamada por ele, é claro, de episteme da semelhança.

## **2.1 AS QUATRO FORMAS PRINCIPAIS DE SEMELHANÇA**

Foucault enumera quatro formas de semelhança que tiveram um papel decisivo na elaboração do conhecimento ao longo da Renascença, a saber, a conveniência, a emulação, a analogia e a simpatia. Por conseguinte, a tarefa arqueológica será a de mostrar que os discursos científicos e filosóficos desse período estavam, ainda que de modo inconsciente, estruturados e ordenados por essas formas de encontrar e atribuir semelhança às coisas.

### **2.1.1 CONVENIENTIA**

A conveniência indica uma semelhança oriunda do espaço no qual as coisas se encontram, ou seja, da proximidade, da conjunção e da vizinhança. O fato de determinados elementos estarem lado a lado no mundo não é obra do acaso, pois que esse tem uma ordem e, sobretudo, um Ordenador. Nas coisas convenientes há uma dupla relação de semelhança. A primeira, é oriunda do lugar em que se encontram e dá origem à troca de propriedades entre elas. Já a segunda, surge justamente dessa troca de propriedades que faz nascer uma nova semelhança, agora, perfeitamente visível.

Nesse período, G. Porta explica o modo de interação do corpo e da alma dizendo que desde essa relação de vizinhança havida entre eles, surge uma comunicação de propriedades de modo que: “o corpo se altera e se corrompe pelas paixões da alma.”<sup>70</sup> O mundo renascentista é um lugar ordenado e ligado por cadeias de conveniência entre todas as coisas. O que permitiu dizer, por exemplo, que havia tantos animais na terra, como peixes no mar. E, que a Vontade de Deus se faz presente na matéria porque todas as coisas estão interligadas pela conveniência.

---

<sup>70</sup> Cf. PORTA, G. *La physionomie humaine*. Trad. Francesa, 1655, p.1. Apud. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.25.

### 2.1.2 AEMULATIO

A segunda forma de semelhança entre as coisas é a emulação. Não é necessário que haja uma proximidade entre as coisas para que elas se assemelhem, pois o mundo trás em si uma espécie de dobra natural, na qual todas as coisas encontram sua duplicação, ainda que estejam à distância. Ou seja, a emulação é uma forma de semelhança tal como o reflexo no espelho. Segundo Crollius: “As estrelas são a matriz de todas as ervas” e assim, acabam “infundindo-lhes alguma virtude particular.”<sup>71</sup>

Todavia, Paracelso adverte que embora a troca de propriedades seja possível através da emulação, de modo que uma das partes possa prevalecer sobre a outra, o homem é um ser absolutamente livre, pois em que pese seu intelecto emular a ordem que rege a constelação dos astros, bastará que ele use de sua sabedoria para repetir em si essa mesma ordem. E, assim, de forma autônoma: “essa sabedoria do espelho envolverá, em troca, o mundo onde estava colocada.”<sup>72</sup>

### 2.1.3 ANALOGIA

A analogia é a terceira forma de similitude. Esta, trás consigo as características da conveniência e da emulação, de modo que assegura relações de semelhança entre as coisas vicinais e entre as distantes. Seu papel é universal, pois permite que as relações entre determinados elementos sejam reencontradas de modo semelhante entre outros. Se os homens renascentistas estudam as relações dos planetas e das estrelas é porque estas poderão por analogia, serem úteis para explicar as relações dos seres vivos com o seu meio ambiente.

Foucault observa que no espaço do saber renascentista o homem assume o ponto central a partir do qual serão feitas todas as demais analogias. Desse modo, Crollius explicará o corpo humano fazendo uma analogia com a terra, pois: “sua carne é uma gleba, seus ossos, rochedos, suas veias grandes rios; sua bexiga é o mar e seus sete membros principais, os sete metais que se escondem no fundo das minas.”<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Cf. CROLLIUS. *Traité des signatures*, Trad. Francesa. Lião. p.18. Ibidem. pp.27-8.

<sup>72</sup> Cf. PARACELSO. *Lider Paramirum*. Trad. Francesa de Grillot de Givry. Paris, 1913, p.3. Ibidem, p.28.

<sup>73</sup> Cf. CROLLIUS. *Traité des signatures*, Trad. Francesa. Lião. p.88. Ibidem, p.30.

### 2.1.4 SYMPATHIA

A quarta forma de semelhança é a simpatia. A simpatia é uma força onipresente no mundo. Ela explica porque as coisas pesadas são atraídas ao solo e as coisas leves para o céu. Uma vez que é um princípio de mobilidade, a simpatia provoca a transmissão e a mudança de qualidades como acontece, por exemplo, com os quatro elementos: água, terra, fogo e ar. Devido à sua força, a simpatia seria capaz de levar o mundo à unidade, pois a partir de sua capacidade de transmissão de qualidades as coisas tenderiam à homogeneização.

Assim, há no mundo uma força de mesma intensidade, porém atua em sentido contrário, esta força chama-se antipatia. É a antipatia que permite que as coisas preservem suas identidades. É ela também que explica a luta sem fim que percebemos entre os animais. Estes nascem, crescem, lutam pela sobrevivência uns com os outros e por fim morrem, mas a identidade e a permanência das espécies estão desde sempre garantidas. Foucault recolhe a dinâmica do mundo renascentista nesta passagem: “O elemento do fogo é quente e seco; tem, portanto, antipatia pelo da água, que é fria e úmida. O ar quente é úmido, a terra fria e seca, eis a antipatia. Para conciliá-los, o ar foi colocado entre o fogo e a água, a água, entre a terra e o ar.”<sup>74</sup>

Portanto, é o jogo da simpatia e da antipatia que explica o movimento das coisas no mundo, de um lado, em direção à semelhança, e, de outro, em direção à identidade. De modo que, a conveniência, a emulação e a analogia são formas de semelhança possibilitadas pela dinâmica sem fim da antipatia e da simpatia.

## 2.2 ASSINALAÇÕES

Segundo Foucault, as quatro formais principais de semelhança acima destacadas explicam o porquê das coisas se assemelharem, entretanto não nos dizem como elas poderiam ser identificadas. Para tanto, nosso autor resgata a famosa doutrina renascentista das assinaturas, pois são estas assinalações, estes signos divinos, que permitiram que os homens identificassem as formas de semelhanças. Assim, Deus pôs no mundo signos legíveis, assinalações nas coisas para que os homens pudessem conhecê-lo.

---

<sup>74</sup> Cf. S.G.S. *Annotations au grand miroir du monde de Duchesne*, p.498. Ibidem, p.34.

Paracelso vai dizer que Deus criou o mundo para o bem dos homens, assim, Ele deixou marcas, ou seja, signos inscritos na superfície das coisas tal como um homem marca o local em que enterrou seu tesouro “a fim de que possa reencontrá-lo.”<sup>75</sup> Já Crollius, autor do Tratado das Assinaturas, afirma que os signos inscritos nas coisas indicam a virtude que lhes foi imposta por Deus, “virtude, digo eu, que se reconhece melhor pela assinalação.”<sup>76</sup>

Foucault afirma que as assinalações conferem ao mundo o caráter de um livro, assim é preciso identificar com segurança suas assinalações e, em seguida, interpretar essa linguagem sagrada. Crollius questiona: “Não é verdade que todas as ervas, plantas, árvores e outros provenientes das entranhas da terra, são outros tantos livros e sinais mágicos?” Observamos que o título desse capítulo de *As palavras e as coisas, A prosa do mundo*, além de render uma discreta homenagem a Merleau-Ponty, aponta também para essa linguagem do próprio mundo.<sup>77</sup>

Mas, como realmente funciona essa linguagem? Por que se dizia, por exemplo, que os frutos das nozes eram indicados para curar as dores de cabeça? Esta indicação surge, num primeiro momento, da simpatia que faz aproximar todas as coisas no mundo, mas o signo que assinala essa relação é o da analogia, pois o formato do fruto da noz, segundo Crollius: “indica totalmente o cérebro.”<sup>78</sup>

A partir da arqueologia foucaultiana, é possível perceber que a Astrologia, prática comum nessa época, não passa de uma forma de saber justificado a partir da analogia. Os signos que o assinalam são os da simpatia e da emulação, desse modo se dirá que os movimentos dos planetas no céu influenciam o corpo e o destino dos homens. É preciso, então, saber ler as assinalações que os homens trazem inscritas em seu próprio corpo, como o fazem aqueles que se dedicam à Quiromancia.

<sup>75</sup> Cf. PARACELSO. *Die 9 Bücher der Natura Rerum*. In: *Oeuvres*. Ed. Suhdorff. t. IX, p.393. Apud. Ibidem, p.36.

<sup>76</sup> Cf. CROLLIUS. *Traité des signatures*, p.88. In: Ibidem, p.36.

<sup>77</sup> Apesar de a doutrina das assinaturas terem tido uma importância fundamental no Renascimento, Jalón observa que essas relações não eram exclusivas desse período: “Aqui, desde lejos, resuenan consideraciones plotinianas (Enéada II, 3,7), tales como que “los astros son como letras que se escriben constantemente, o mejor, que están escritas en el cielo”, o que “las cosas están llenas de signos”; lo que justificaría la adivinación, pese a su reticencia frente a la astrología. Planea también la idea cabalística de que tanto los nombres de la divinidad como las meras letras constituyen “las signatures de todo lo creado”; letras que son “propriamente los elementos de construcción, las piedras con las que se ha levantado la obra de la creación.” Cf. JALÓN, M. *El laboratorio de Foucault: Descifrar y ordenar*. Barcelona: Anthropos; Madrid: CSIC, 1994, p. 197.

<sup>78</sup> Cf. CROLLIUS. *Traité des signatures*, pp-33-4. Ibidem, p.38

Já os signos da emulação podem ser encontrados na analogia ou na conveniência. E, é por isso que se dirá que os olhos são as estrelas do corpo, pois são eles os responsáveis por trazerem a luz aos homens, assim como as estrelas o fazem na esfera celeste. Foucault observa, então, que no espaço do saber renascentista toda forma de semelhança é assinalada por outra semelhança, de modo que o que constitui um signo: “É a semelhança.”<sup>79</sup>

Portanto, se cada semelhança é assinalada por outro signo de semelhança, pois o signo da simpatia está na analogia, o da analogia na emulação, o da emulação na conveniência e, esta é assinalada pela simpatia, o regime dos signos renascentista estava condenado a percorrer um espaço circular. Cada semelhança encontrada se justificará por outra que, por sua vez, precisará de outra e de outra num processo de interpretação sem fim.

De acordo com Foucault, os saberes renascentistas se desenvolveram a partir de uma espécie de semiologia das assinalações e de uma hermenêutica das semelhanças. Num primeiro momento, era preciso identificar corretamente os signos inscritos nas coisas que, por sua vez, indicavam as semelhanças. Em seguida, era preciso saber interpretar o sentido dessa semelhança, isto é, dizer o que ela indicava. Segundo nosso autor, na Renascença: “A gramática dos seres é a sua exegese.”<sup>80</sup> Por fim, é exatamente nesse *gap* entre a semiologia das assinalações e a hermenêutica de seus significados que a arqueologia delimita o espaço circular do saber renascentista, bem como as suas condições de possibilidade.

### 2.3 MICROCOSMO E MACROCOSMO

Tradicionalmente, os historiadores das ideias costumam apontar os conceitos de Microcosmo e Macrocosmo como a *Weltanschauung* predominante na Renascença. E, conferem a esses conceitos, resgatados principalmente pela escola do neoplatonismo, a explicação global para o desenvolvimento científico e filosófico dessa época. Entretanto, como já observamos no capítulo anterior acerca da metodologia empregada em *As palavras e as coisas*, a arqueologia tem como um de seus princípios o de não apelar para categorias como essas para explicar as transformações e o desenvolvimento científico e filosófico de um determinado período e de uma determinada cultura.

---

<sup>79</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.41.

<sup>80</sup> Ibidem, p.40.

Assim, nos parece que, neste ponto de nosso trabalho, as objeções que fizemos no capítulo anterior, acerca da impossibilidade de associarmos a noção de episteme à de *Weltanschauung* ficarão mais evidentes. Visto que, já aqui em *As palavras e as coisas*, embora reconheça a importância das noções de Microcosmo e Macrocosmo na Renascença, Foucault afirma que elas não explicam as condições de possibilidade do conhecimento desse período, como podemos ver nesta passagem: “Pouco importa que ela seja ou não, como se dizia outrora, visão do mundo ou *Weltanschauung*”<sup>81</sup>, isso porque, segundo ele, a partir da investigação arqueológica, essas relações: “aparecem como um simples efeito de superfície.”<sup>82</sup>

Foucault concede às noções de Microcosmo e Macrocosmo duas funções importantes. De um lado, elas garantiam que cada elemento investigado teria a sua figura duplicada e espelhada; se natural, na esfera celeste, se cosmológico, na terrestre. De outro lado, elas impunham limites ao jogo circular da identificação e da interpretação das semelhanças, pois esse jogo está a partir delas circunscrito aos limites do cosmos. E, para a história arqueológica, é essa segunda característica, justamente a de limitar o espaço das interpretações, que explica o papel que as noções de Microcosmo e Macrocosmo tinham no conhecimento renascentista.

Assim, para Foucault, ainda que consideremos as categorias de Microcosmos e Macrocosmos como representantes da *visão de mundo* renascentista, a relevância de cada uma delas se devia unicamente aos limites que elas colocavam ao jogo interpretativo das semelhanças. Desde a arqueologia, percebemos que as analogias comuns no conhecimento desse período entre o homem e o cosmos, eram, na verdade, relações de segunda ordem no discurso renascentista, pois sua real condição de possibilidade é a episteme da semelhança.

Portanto, acreditamos que a investigação arqueológica das epistemes de *As palavras e as coisas*, revela a impossibilidade de compararmos seu projeto com a forma de análise praticada pelos historiadores das ideias. Como vimos, em lugar de justificar o conhecimento renascentista a partir das categorias de Microcosmo e Macrocosmo que, por sua vez, constituíam a *Weltanschauung* dessa época, o arqueólogo revela um espaço epistêmico mais profundo de nossa cultura, no qual será a episteme de uma época que irá explicar as verdadeiras condições de possibilidade do conhecimento. Segundo ele:

---

<sup>81</sup> Ibidem, p.42.

<sup>82</sup> Ibidem, p.43.



Não foi porque se acreditava em tais relações que se passou a buscar todas as analogias do mundo. Mas havia no coração do saber uma necessidade: era preciso ajustar a infinita riqueza de uma semelhança, introduzida como terceiro entre os sinais e os seus sentidos, e a monotonia imposta pela mesma repartição da semelhança ao significante e ao que ele significava. Numa voluta que não tinha termo, era realmente necessário que se pensasse na relação do microcosmo com o macrocosmo como a garantia desse saber e o termo de sua expansão.<sup>83</sup>

Outra diferença fundamental entre a historiografia arqueológica e a dos historiadores da ciência é a de que estes costumam identificar o período renascentista como sendo um momento em que a ciência estava ainda num estágio que poderíamos talvez chamar de adolescência epistêmica, uma vez que nessa época as práticas que hoje consideramos mais racionais, como a da observação empírica, caminhavam lado a lado com práticas como as da Magia e a da Erudição. Ou seja, na Renascença, não havia uma prevalência epistêmica da primeira em relação às outras, pois todas eram vistas como vias adequadas e possíveis ao conhecimento e à verdade.

Todavia, desde a arqueologia foucaultiana, podemos perceber que ambas, Magia e Erudição, não eram práticas inconsistentes dessa época, mas sim, formas estruturadas, coerentes e justificadas de conhecimento, já que se cada uma obedecia às regras que configuraram a episteme da semelhança. Senão vejamos. Como já foi observado, na Renascença, o mundo era tido como um livro a ser lido. Era preciso, então, identificar as assinalações que marcavam as coisas e, em seguida, interpretar o sentido de cada uma delas. Nessa estrutura semiológica, cada signo, que em si mesmo era uma semelhança, remetia à outra forma de semelhança. Desse modo, o conhecimento se desenvolveu necessariamente num contexto hermenêutico, pois conhecer era interpretar o sentido dos signos.

Ora, segundo Foucault, a prática da Magia Natural buscava justamente interpretar os signos ocultos e trazer-lhes o sentido à tona. Assim, uma vez que se atuasse sobre os signos, seria possível também provocar um efeito naquilo que ele remetia, naquilo que ele secretamente indicava. É justamente essa relação que explica e justifica o texto esotérico de Paracelso, para quem bastava que se escrevesse ou se pronunciasse a palavra grega *Osy*, que originalmente designava as serpentes, para obter um efeito sobre estas. Segundo ele: “Não

---

<sup>83</sup> Ibidem, pp.43-4.

obstante sua natureza e seu espírito, basta escutarem a palavra para permanecerem imóveis e não envenenarem ninguém com sua ferida venenosa.”<sup>84</sup>

Essa mesma estrutura possibilitou e condicionou a prática do saber que se articulava como Erudição, isto é, desde a interpretação dos textos dos sábios da Antiguidade,<sup>85</sup> representados, por exemplo, pela autoridade de Platão e de Aristóteles, bem como pela exegese dos textos Sagrados. Nessa episteme, na qual a natureza era tida como um livro a ser lido, não havia uma diferença ontológica clara entre os signos assinalados por Deus nas coisas e os signos verbais que se encontravam efetivamente escritos pelos filósofos gregos ou comunicados por Deus em Seu livro sagrado. Nessa época, se cria que estes textos traziam em seus signos ou a emulação das próprias coisas ou a própria Verdade, bastará tão somente interpretá-los. De acordo com P.Sabot:

*Existe una profunda copertenencia del lenguaje y del mundo que se traduce por la reversibilidad integral del lazo entre una naturaleza a leer (es decir, a decifrar y a comentar) como un libro y un lenguaje tomado por algo de la naturaleza (tendencialmente unificado bajo el régimen de lo semejante): esse quiasma entre el conocimiento de la naturaleza y la experiencia del lenguaje contribuye así a poner en el mismo plano del saber a la ciencia, a la magia y a la erudición.*<sup>86</sup>

Portanto, o conhecimento renascentista e, mais particularmente, as práticas da Magia e da Erudição, que segundo os critérios contemporâneos da ciência são meios inadequados ao conhecimento, desde a arqueologia foucaultiana, se mostram plenamente coerentes e justificados como formas de saber estabelecidas desde a episteme da semelhança, na qual conhecer não passava da tarefa de remeter os signos aos seus significados. Seja a partir da observação e da experiência, seja desde as práticas da Magia e da Erudição. Isso porque, segundo Foucault: “Por toda a parte há somente um mesmo jogo, o do signo e do similar, e é por isso que a natureza e o verbo podem se entrecruzar ao infinito, formando, para quem sabe ler, como que um grande texto único.”<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Cf. PARACELSO. *Archidoxis mágica*. 1909, pp.21-3. Ibidem, p.45.

<sup>85</sup> Ao falar sobre a herança da Antiguidade na cultura renascentista, Burckhardt reafirma esta leitura foucaultiana: “Infinitamente mais importantes do que restos arquitetônicos e artísticos foram, naturalmente, os legados escritos, tanto em grego quanto em latim. Estes eram tidos como as próprias fontes de todo o conhecimento, no sentido mais absoluto”. Cf. BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália. Um ensaio*. São Paulo: Companhia das letras, 2009, p. 189

<sup>86</sup> SABOT, P. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p.43.

<sup>87</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.47.

## 2.4 O SABER DA LINGUAGEM

Neste ponto, Foucault volta sua atenção ao modo como se constitui o saber acerca da linguagem na Renascença. Como ela foi objetivada? Quais foram os discursos que puderam emergir nesse período sobre a linguagem? Quais eram os critérios e as regras que determinados discursos sobre a linguagem tinham que obedecer para que fossem, enfim, reconhecidos como verdadeiros?

Em lugar de tomar o saber acerca da linguagem dessa época utilizando para tal de teorias contemporâneas sobre a linguagem, Foucault ressalta que, na Renascença, as palavras ainda não eram compreendidas como um conjunto de signos arbitrários oriundos do acordo entre os homens; sequer tomadas a partir de sua expressividade sonora, como privilegia a atual Linguística. Nessa época, como já observamos, a linguagem possui uma certa materialidade, pois que se encontrava em meio à natureza através dos signos assinalados por Deus. Era preciso, aprender a identificá-los e, acima de tudo, decifrá-los, isto é, descobrir o sentido oculto sob eles. Portanto, os discursos sobre a linguagem se articularam tal como aqueles que se fizeram acerca da natureza.

Desse modo, Foucault aponta que na gramática de P.Ramus, a etimologia, em lugar de buscar o sentido originário das palavras, buscava apreendê-las a partir das propriedades de suas sílabas e letras, assim como na sintaxe, o objetivo era ordenar a construção das frases tomando as palavras “mediante suas propriedades.”<sup>88</sup> Ou seja, a busca pela identificação das propriedades das palavras no saber acerca da linguagem é análoga à busca das virtudes que as coisas traziam assinaladas que fora efetuada no saber acerca da natureza.

Em que pese o Hebreu ser considerado como a língua que trazia em si os indícios mais próximos daquela linguagem originariamente instituída por Deus, a linguagem em geral, em suas mais diferentes línguas, revela a perda dessa semelhança originária que, por sua vez, era explicada através do Mito de Babel. Assim, a linguagem era tida menos como o veículo de transmissão do conhecimento e mais como o lugar em que a própria verdade se manifestava.

---

<sup>88</sup> Cf. RAMUS, P. *Grammaire*. Paris, 1572, pp. 125-6. Ibidem, p.48.

### 2.4.1 O PROTAGONISMO DA ESCRITA

Na Renascença, esse caráter material da linguagem fez com que se privilegiasse a sua forma escrita, em detrimento daquela que se dá através da fala. Segundo Foucault, isso explica não só a existência dos saberes esotéricos, como também alguns acontecimentos como o surgimento da imprensa, as críticas à Igreja e a conseqüente valorização da exegese bíblica etc. Vigenère e Duret, dirão que a fala representa o lado passivo da linguagem, pois a escrita representa seu “princípio macho.”<sup>89</sup> Desse modo, ambos os autores argumentam que na natureza, a escrita precedeu a fala e, talvez, o mesmo tenha acontecido em relação ao conhecimento e a linguagem elaborados pelos homens.

### 2.5 HERMENÊUTICA

Como vimos, ao contrário dos historiadores da ciência, Foucault nos dá uma justificação para aquilo que aos nossos olhos aparece como uma falta de rigor do conhecimento desenvolvido na Renascença. Desde sua arqueologia, é possível perceber que os saberes que se articulavam a partir dos excessivos comentários e interpretações dos textos antigos ou que se justificavam a partir de argumentos de autoridade, seja de um Aristóteles, seja de um Platão, não passavam de formas de saber na qual: “o olhar e a linguagem se entrecruzam ao infinito.”<sup>90</sup>

Ora, é exatamente isso que Foucault nos falava em seu prefácio. Ou seja, a arqueologia busca recuperar os códigos fundamentais de uma cultura que, por sua vez, antecipam toda nossa experiência. Não há para nosso autor, uma experiência do mundo e, logo, a construção de algum domínio do conhecimento que não seja antecipada por alguma grade conceitual que, como já demonstrado, nesse período, é justamente a da semelhança. No Renascimento, os saberes que se articularam sobre a natureza, sobre a linguagem e sobre o homem estavam isomorficamente constituídos pela semelhança. E, é esse nível do saber que antecede e possibilita a constituição do conhecimento científico e filosófico de um período que constituiu a episteme.

---

<sup>89</sup> Cf. VIGENÈRE, B. *Traité des chiffres*. Paris, 1587, pp.1-2; DURET, C. *Trésor de l'histoire des langues*. pp.19-20. Ibidem, p.53.

<sup>90</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.54.

Novamente, a arqueologia foucaultiana é uma historiografia da ciência que se recusa a avaliar os saberes passados a partir dos critérios que definem e normatizam o nosso conhecimento atual. Desse modo, Foucault evitar anuir, por exemplo, à crítica de Buffon acerca da falta de rigor do naturalista renascentista Aldrovandi. Essa posição metodológica, fora observada por Habermas: “Foucault quer (a) ‘abandonar a consciência de tempo presentista da modernidade.’ Quer romper com o privilégio concedido a um presente marcado pela pressão problemática da assunção responsável do futuro e referido com narcisismo ao passado.”<sup>91</sup>

Inicialmente, nosso autor concede que a obra deste último realmente trazia toda a sorte de descrições sobre as serpentes, por exemplo, de modo que a anatomia, a fisionomia e a alimentação, estavam ao lado dos símbolos, dos presságios e dos milagres. Entretanto, para Foucault, esses relatos demonstram que, desde essa configuração material da linguagem, esses elementos folclóricos em lugar de constituírem lendas, configuravam o contingente de signos duplicados, isto é, de interpretações e de comentários feitos sobre esses animais. Portanto, para a arqueologia, Aldrovandi não foi menos racional, sequer menos rigoroso, pois ele estava tão somente submetido à outra episteme em relação a Buffon.

Para Foucault, a materialidade da linguagem renascentista fez com que o saber se desdobrasse em comentários e interpretações. Em lugar de privilegiar a experiência empírica ou a coleta numérica de dados, o conhecimento, nesse período, se caracterizava fundamentalmente em interpretar, isto é, em restituir o sentido oculto sob os signos escritos, sejam os signos assinalados no próprio mundo, sejam os signos verbais encontrados nos textos da Antiguidade ou, ainda, nos textos bíblicos. Nesse período, Montaigne dirá: “Há mais a fazer interpretando as interpretações que interpretando as coisas; e mais livros sobre livros que sobre qualquer outro assunto.”<sup>92</sup>

Dessa maneira, para nosso autor, o saber renascentista estava circunscrito, de um lado, pelo Texto sagrado, e, de outro, pela tarefa sem fim de tentar restituir através dos signos da semelhança essa Verdade original, sem, no entanto, poder jamais atingi-la em definitivo, pois, para tanto, só possuía dos signos da semelhança que jamais atingiam as próprias coisas. Portanto, o saber renascentista encontra na hermenêutica sua tarefa e sua necessidade.

---

<sup>91</sup> HABERMAS, J. Op,cit., p.350.

<sup>92</sup> Cf. MONTAIGNE. *Essais*, liv.III, cap.XIII. Ibidem, p.48.

## 2.6 O TRIÂNGULO SÍGNICO

Nosso autor observa que a estrutura dos signos dos estóicos era ternária, isto é, havia o elemento significante, o significado e a conjuntura. Já a estrutura sígnica dos séculos XVII e XVIII, que Foucault chama de idade clássica, era binária, já que eliminou o elemento da conjuntura. Em contrapartida, o sistema dos signos do Renascimento assume a figura de um triângulo, na qual poderíamos situar em cada um de seus vértices os significantes, os significados e as semelhanças que atuam como nexos entre as assinalações e aquilo que elas designam. Assim, a semelhança é a característica tanto das assinalações, quanto de seus conteúdos.

Foucault repete essa imagem ternária para explicar a estrutura da linguagem renascentista. Para ele, num primeiro momento, as assinalações, isto é, os significantes, compunham a materialidade da linguagem sob a forma da escrita. Em seguida, sobre esta linguagem foram traçados dois novos tipos de discursos no qual, de um lado, estavam aqueles que se deram sob a forma de comentários e, de outro, aqueles que se instituíram através da exegese dos textos sagrados. Porém, essa estrutura colapsa em meados do século XVII.

O início da idade clássica, marca um acontecimento decisivo em nossa cultura, no qual a linguagem perde o caráter material que a caracterizava na Renascença e adota a forma de pura representação, isto é, de signos profanos destinados a representarem a própria representação. A partir de agora, o signo verbal é um elemento que trás consigo tão somente a ligação de um significante com um significado. Se, na Renascença, a tarefa era a de saber como um signo realmente designava o que sua semelhança indicava, na idade clássica, a questão fundamental será a de analisar como se dá o nexo do signo com o significado no espaço da representação.

A partir de meados do século XVII, nossa experiência cultural que tomava a linguagem como algo imanente ao próprio mundo se perde, de modo que o primado da linguagem escrita também se desfaz. Para Foucault, “Desparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o visto e o lido, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se [...] o discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz.”<sup>93</sup> E, é justamente essa experiência prévia a todo discurso científico e filosófico que a arqueologia tenta trazer à luz, isso porque, como nosso próprio

---

<sup>93</sup> Ibidem, p.59.

autor apontou no prefácio de *As palavras e as coisas*, esse espaço mais fundamental é: “anterior às palavras, às percepções e aos gestos.”<sup>94</sup>

Porém, isso não é tudo. Segundo nosso autor, essa experiência cultural da linguagem na Renascença não desapareceu por inteiro. Isso porque, ela ressurgiu entre nós com a experiência literária moderna, através dos textos, por exemplo, de Hölderlin, Mallarmé e Artaud. Para ele, essa nova forma de discurso busca remeter a linguagem em direção àquela materialidade que lhe era própria, com a particularidade, no entanto, de não pressupor como antes aquela palavra sagrada que fundava e impunha limites aos comentários.

---

<sup>94</sup> Ibidem, p.XVII.

### 3 IDADE CLÁSSICA: O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

#### 3.1 DOM QUIXOTE: A AFASIA DO MUNDO

Uma vez demonstrada a estrutura arqueológica que possibilitou o saber renascentista, Foucault volta sua atenção para um acontecimento que possa ilustrar o ocaso do saber da semelhança em nossa cultura. Para tanto, toma como objeto de análise o clássico *Dom Quixote*, de Cervantes. Segundo ele, a história do herói protagonista que busca comprovar através de suas aventuras no mundo a verdade já escrita nos textos, demonstra, de modo exemplar, a ruptura existente nesse período entre as palavras e as coisas, bem como a mudança no modo de ser da linguagem e dos signos.

Isso porque, o protagonista da obra busca provar que os textos dizem a verdade identificando semelhanças entre a história narrada e os fatos no próprio mundo. As estalagens e as criadas com que ele se depara são signos semelhantes aos castelos e as damas que foram relatados nos textos. As aventuras do fidalgo, cujo próprio ser não passa de pura linguagem, denotam que em nossa cultura os signos legíveis já não são mais tomados tais como os seres visíveis, ou seja, como coisas no mundo. Nesse período, a materialidade dos textos se desfaz e o mundo emudece. Essa epopeia marca um momento no qual, segundo Foucault: “as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica [...] as palavras erram ao acaso, sem conteúdo [...] não marcam mais as coisas;”<sup>95</sup>

As loucuras de Dom Quixote simbolizam a emergência de uma racionalidade voltada não mais à busca das semelhanças, mas sim à definição das identidades e das diferenças. A partir de meados do século XVII, aquele que se dedicar à interpretação dos signos das semelhanças acabará por cair na desrazão ou na pura imaginação. As desventuras do fidalgo expressam sua alienação na analogia, pois crê ver entre os signos verbais e as coisas no mundo relações de semelhanças. Os signos encontrados nos textos não trazem mais consigo a verdade. Agora, as coisas no mundo recebem o diagnóstico de afasia, porque não possuem mais as assinalações que as faziam falar.

---

<sup>95</sup> Ibidem, p.65.



Portanto, para a arqueologia foucaultiana, a narrativa de Cervantes revela um acontecimento no qual nossa cultura inaugura uma nova relação, uma nova experiência com a linguagem e com o mundo. Desse modo, os saberes empíricos que se devotaram ao conhecimento de nossa linguagem, dos seres vivos e de nossas relações econômicas precisarão de um novo método que, para além das similitudes, seja adequado ao estabelecimento das identidades e das diferenças. O velho hábito de tentar decifrar e interpretar o sentido oculto sob os signos verbais caberá, a partir de agora, tão somente aos poetas. Pois, as analogias quixotescas não passam de caminhos circulares, cujo destino é a alienação.

### 3.2 DA ORDEM DAS COISAS À ORDEM DAS IDEIAS

Foucault exemplificou, portanto, o acontecimento de ruptura e descontinuidade no qual os signos da semelhança mudaram o caráter pelo qual eram percebidos em nossa cultura e passaram a ser considerados como elementos capazes de desviar o conhecimento do reto caminho em direção à verdade. Para justificar sua posição, o filósofo inicia sua arqueologia dos textos escritos nesse mesmo período com Descartes e Bacon, de modo a apresentar suas críticas em relação à semelhança.

Nosso autor destaca, então, essa passagem da obra *Regras para a orientação do espírito*, na qual Descartes faz uma crítica à semelhança, uma vez que esta deu lugar a um conhecimento permeado de enganos, ilusões e falsas credulidades. Segundo ele: “É um hábito freqüente quando se descobrem algumas semelhanças entre duas coisas, atribuir tanto a uma como à outra, mesmo sobre os pontos em que elas são na realidade diferentes, aquilo que se reconheceu verdadeiro para somente uma das duas.”<sup>96</sup> De agora em diante, a linguagem metafórica e alegórica passará às margens do caminho do saber, pois este deverá seguir as trilhas bem delimitadas de uma linguagem analítica, porque mais apropriada ao discernimento.

Bacon também critica as ilusões e os falsos ídolos que a busca das semelhanças produzem em nossos espíritos. Os ídolos da caverna, do teatro, da tribo e do fórum surgem quando acreditamos que nossas teorias refletem a ordem das coisas ou quando aplicamos um e mesmo nome para coisas distintas. Segundo o filósofo inglês: “O espírito humano é naturalmente levado a supor que há nas coisas mais ordem e semelhança do que possuem; e,

<sup>96</sup> Cf. DESCARTES. *Oeuvres philosophiques*. Paris, 1963, t.I, p.77. Ibidem, p.70

enquanto a natureza é plena de exceções e diferenças [...] o espírito humano vê harmonia, acordo e similitude.”<sup>97</sup>

É preciso, pois, atentar às diferenças presentes nas coisas do mundo através de um método rigoroso que seja capaz de impor uma disciplina rigorosa ao nosso espírito. Estas passagens indicam a necessidade da exclusão da semelhança, que até então era tomada como a forma e o conteúdo do conhecimento, em detrimento da análise que visa traçar as identidades e as diferenças a partir de relações de medida e de ordem. Portanto, o ato mais fundamental de boa parte de nosso conhecimento, a saber, o da comparação, que no Renascimento buscava identificar e traçar as similitudes entre as coisas, passará, na Idade Clássica, através da medida e da ordem, a tentar discernir as identidades e as diferenças existentes entre elas.

Em relação à primeira forma de comparação, isto é, a da medida, Foucault aponta que esta poderia ser feita com grandezas contínuas, isto é, tendo como objetos elementos passíveis à atribuição de unidades convencionadas como: peso, extensão, velocidade etc, ou com grandezas descontínuas, isto é, com elementos que seriam distribuídos em unidades aritméticas. Ambas as comparações exigiriam que adotássemos um procedimento dedutivo. Entretanto, nosso autor observa que todo ato de comparação exige, por sua vez, uma unidade comum às partes que serão analisadas, logo, a comparação através da medida se dará sempre através de relações aritméticas de igualdade e de desigualdade, a fim de ultrapassar as semelhanças e discernir as identidades e as diferenças.

Já a comparação efetuada através da ordem, parte de um ato independente do espírito que procura identificar intuitivamente o elemento mais simples e prosseguir numa enumeração sucessiva a partir dos graus de diferenças encontrados entre os elementos comparados. Todavia, Foucault argumenta que tanto a medida das grandezas contínuas quanto a das multiplicidades também são formas de estabelecer uma ordem, pois os valores aritméticos são sempre ordenados em série. Assim, “o semelhante, depois de ter sido analisado segundo a unidade e as relações de igualdade ou desigualdade, é analisado segundo a identidade evidente e as diferenças: diferenças que podem ser pensadas na ordem das inferências.”<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Cf. BACON, F. *Novum organum*. Trad. Francesa. Paris, 1847, liv.I, pp.111 e 119, §§ 45 e 55. *Ibidem*, p.71.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p.74.

Por conseguinte, há aqui uma mutação decisiva em nossa cultura, pois a ordem das coisas passará a ser estabelecida a partir do modo como as coisas são conhecidas, isto é, a partir do nosso próprio pensamento. Assim, o conhecimento, em lugar de visar revelar a ordem das coisas, -que se cria estar desde sempre estabelecida por Deus- a partir da identificação e da interpretação de suas semelhanças, buscará compará-las, discerni-las e ordená-las segundo a ordem que o próprio pensamento exige e cujo movimento partirá dos elementos mais simples em direção aos mais complexos. Para Foucault, o ocaso da semelhança e a consequente reconfiguração do saber marcam um acontecimento decisivo em nossa cultura, pois:

Desde então, o texto cessa de fazer parte dos signos e das formas da verdade; a linguagem não é mais uma das figuras do mundo nem a assinalação imposta às coisas desde o fundo dos tempos. A verdade encontra sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta. Compete às palavras traduzi-la, se o podem; não terão mais o direito a ser a sua marca. A linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade.<sup>99</sup>

Os historiadores das ideias costumam identificar esse período como sendo o momento no qual o racionalismo começou enfim a tomar o lugar das velhas crendices e superstições que, até então, reivindicavam a possibilidade de dizer a verdade sobre as coisas. Em seguida, explicam esse acontecimento decisivo de nossa cultura recorrendo a termos como: influência cartesiana ou mecanicismo newtoniano. Entretanto, como vimos nos capítulos anteriores, Foucault argumenta que esses termos não explicam as reais condições de possibilidade das transformações que ocorreram de modo geral no conhecimento científico e filosófico desse período. Assim, se não foi a influência de Descartes e nem mesmo a *Weltanschauung* racionalista desse período os elementos responsáveis pelas ciências e pelas filosofias produzidas nos séculos XVII e XVIII, qual teria sido, então, o elemento decisivo capaz de explicar essa reconfiguração geral de nosso saber?

### **3.3 MÁTHËSIS**

Foucault argumenta que o racionalismo desse período não pode ser atribuído à generalização da visão matematizante do mundo de Descartes, por exemplo, aos demais domínios do conhecimento, pois, desde sua arqueologia, seria possível perceber que foi a

---

<sup>99</sup> Ibidem, p.77.

relação que todo o saber dos séculos XVII e XVIII teve com a *Máthêsis*, que, na verdade, explicaria esse espraiamento do ideal matemático às ciências e à filosofia desse período. Para além do nome deste ou daquele autor, a arqueologia foucaultiana encontra na *Máthêsis*, por sua vez, entendida como sendo a ciência universal da medida e da ordem, a justificativa mais fundamental ao racionalismo.

Como já foi dito, toda a comparação entre os seres poderia se dar através da medida e, esta, sempre poderia ser submetida à ordem, assim, todas as coisas no mundo eram passíveis de serem analisadas e ordenadas. Entretanto, isso não quer dizer que todos os saberes clássicos se fundamentaram na matemática, pois o arqueólogo vê surgirem em nossa cultura saberes empíricos absolutamente alheios ao ideal de matematização ou de mecanização do mundo nesse mesmo período. Isso porque, para Foucault, em lugar da matemática, esses novos saberes empíricos encontraram na *Máthêsis* suas reais condições de possibilidade. Segundo ele:

Se eles dependiam efetivamente da *Análise* em geral, seu instrumento particular não era o *método algébrico*, mas o *sistema dos signos*. Assim apareceram a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas, ciência da ordem no domínio das palavras, dos seres e das necessidades; e todas essas empiricidades, novas na época clássica e coextensivas à sua duração[...] não se puderam constituir sem a relação que toda a *epistémê* da cultura ocidental manteve então com a ciência universal da ordem.<sup>100</sup>

Para a arqueologia foucaultiana, portanto, essa relação do saber com a ordem está para a Idade Clássica, assim como a relação com a interpretação estivera para o saber da Renascença. Como vimos, nesta, o saber partia de uma semiologia das assinalações até uma hermenêutica das diferentes figuras da semelhança. Entretanto, a partir desse acontecimento de ruptura que configura o período barroco, de um lado, as semelhanças passaram a ser analisadas a partir de suas relações com a imaginação, e, de outro, os signos verbais assumem o papel de serem simples instrumentos de análise do pensamento, cujo objetivo é o de discernir e definir as identidades e as diferenças entre as coisas.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> Ibidem, p.79.

<sup>101</sup> Rouanet, ao analisar essa ruptura que dá início à Idade Clássica, afirma: “A atividade do espírito não consiste mais em aproximar as coisas entre si, como na Renascença mas em distinguí-las; não se trata mais de decifrar o Semelhante, mas de pensar a identidade e a diferença, e inseri-las num quadro, com gêneros e espécies, classes e sub-classes, hierarquias e subordinações.” Cf. FOUCAULT, M.; ROUANET, S.P.; MERQUIOR, J.G.[*et al*], Op.cit. p.98.

Por conseguinte, em lugar de apelar aos nomes de Descartes, Newton ou a uma possível visão de mundo enraizada na matemática e na mecânica para explicar o desenvolvimento científico e filosófico desse período, Foucault procura fazê-lo desde uma ontologia da linguagem e, em última instância, a partir de uma semiologia dos signos do período clássico. Pois, como já destacado, a arqueologia é uma tentativa de explicar o desenvolvimento do conhecimento em nossa cultura sem recorrer às categorias que reinstalariam o sujeito e a consciência na posição de elementos originários e produtores de todo o saber.

Dessa maneira, os textos iniciais deste capítulo extraídos das obras de Descartes e de Bacon, assim como todos os demais que estão presentes em *As palavras e as coisas*, não são tomados pela arqueologia como elementos a serem interpretados, pois, como vimos no capítulo anterior, Foucault defende que devemos entendê-los tais como monumentos. Isso porque, em lugar de tentar resgatar o sentido que eles carregam através de comentários sobre eles, nosso autor se impõe a tarefa de descrevê-los de modo neutro e objetivo procurando identificar a estrutura da linguagem e a estrutura dos signos que os conformou isomorficamente.

### **3.4 A PROFANAÇÃO DO SIGNO**

Com o fim do período renascentista há uma redefinição do estatuto dos signos em nossa cultura. Como já destacamos no capítulo acerca do Renascimento, nessa época, estes eram vistos como elementos desde sempre presentes no mundo, uma vez que foram instituídos por Deus diretamente nas coisas para que os homens pudessem identificá-los e interpretá-los a partir de suas semelhanças. Porém, com o início da Idade Clássica, os signos perderam esse caráter material, bem como o *status* de uma escrita divina.

Foucault observa, então, como a *Lógica de Port Royal* definia um signo nessa época. Quanto à origem, a ligação poderia ser natural, como o reflexo no espelho, ou de convenção, como as palavras numa língua significam as ideias a que se referem. Quanto ao tipo de ligação, o signo poderia pertencer ao que designa, como um corpo atlético designa a saúde de seu portador, ou ser dele separado, como as figuras do Antigo Testamento designam a Encarnação. E, em relação à certeza, sua ligação poderia ser absolutamente segura, como no

caso da respiração que indica a vida, ou apenas possível, como o rosto pálido de uma mulher poderia indicar uma gravidez.<sup>102</sup>

Foucault afirma que as variáveis enumeradas acima acerca dos signos substituíram a semelhança no domínio dos nossos conhecimentos empíricos. Em lugar de uma presença já afirmada no mundo, os signos, a partir do século XVII, só ganharão sua existência efetiva quando participarem do processo humano, demasiado humano, do conhecimento. As coisas no mundo perderam a antiga função significante, a prosa do mundo silenciou e a *Divinatio* renascentista, por exemplo, passou a ser um saber que opera às cegas, pois não há mais *legenda*, isto é, coisas a ler. As antigas analogias das semelhanças levam à linguagem poética ou à alienação, jamais à verdade.

Foucault destaca que, com a emergência da idade clássica, para que um signo se constitua será necessário que ele seja oferecido ao conhecimento simultaneamente àquilo que ele significa, ou seja, àquilo que ele indica. Como podemos perceber no exemplo de Condillac, para quem: “um som não se tornaria jamais para uma criança o signo verbal de uma coisa, se não tivesse sido ouvido pelo menos uma vez, no momento em que essa coisa é percebida.”<sup>103</sup>

Entretanto, para que uma determinada característica percebida num objeto visado possa se tornar seu signo será preciso que a impressão que tenhamos dele seja dividida e analisada de maneira que reste apenas um elemento que o caracterize e identifique como tal. Nosso autor sublinha que, de um lado, só haverá signo a partir de um processo de análise e, de outro, que os próprios signos constituem a condição de possibilidade do conhecimento analítico. Portanto, já que os signos não trazem mais as marcas da coerência, da harmonia, da homogeneidade, enfim, da ordem do mundo, a partir de agora, para cada coisa será possível dar um signo que lhe confira uma identidade clara e distinta.

Em relação à origem da ligação do signo, se por natureza ou por convenção, nosso autor destaca que há aqui uma súbita inversão em relação ao Renascimento. Até então, os signos convencionais, como as palavras utilizadas nas diferentes línguas, recebiam sua validade somente porque estavam ligados por semelhança aos signos naturais que designavam. Porém, a partir de meados do século XVII, como já observamos, os signos

<sup>102</sup> Cf. *Logique de Port-Royal*, 1ª parte, cap.IV. Ibidem, p.80.

<sup>103</sup> Cf. CONDILLAC. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. In: *Oeuvres*. Paris, 1798, t. I, pp.188-208. Ibidem, p.83.

naturais perdem a sua efetividade, de modo que será a convencionalidade dos signos prescritos pelo próprio pensamento que irá lhes conferir alguma validade. Para Condillac, é exatamente essa capacidade humana de criar signos que nos destaca da pura animalidade, pois é exatamente o signo: “que transforma a imaginação em memória voluntária, a atenção espontânea em reflexão, o instinto em conhecimento racional.”<sup>104</sup>

Logo, a instituição de um sistema convencional de signos deverá ser capaz de autorizar que as coisas sejam analisadas em seus elementos mais simples, deverá também possibilitar suas mais diferentes combinações, para tanto será necessário a criação de uma língua simples e transparente. Desse modo, em lugar de tentar construir um sistema arbitrário de signos que se assemelhe à Escrita originária, pois que nela reside a Verdade, ao homem, caberá o papel de instituir um sistema de signos seculares, mais adequados ao seu próprio pensamento e, é claro, ao conhecimento. Foucault afirma: “cumpre-lhe fabricar uma língua e que ela seja bem-feita – isto é, que, analisante e combinante, ela seja realmente a língua dos cálculos.”<sup>105</sup>

### 3.5 A ESTRUTURA BINÁRIA DO SIGNO

Como vimos, nesse novo sistema, não há signo sem uma mente que anteriormente o perceba, dessa maneira, a relação do significante com o significado acontecerá no próprio processo do conhecimento. Na Idade Clássica, a ligação do signo com aquilo que ele designa se dará entre a ideia de uma coisa e a ideia de outra. Não há aqui o terceiro elemento que observamos da tríade estóica, a saber, o da conjuntura. Como descreve a *Lógica de Port-Royal*: “O signo encerra duas ideias, uma da coisa que representa, outra da coisa representada; e sua natureza consiste em excitar a primeira pela segunda.”<sup>106</sup>

Esse novo caráter dual do signo explicita também sua distância em relação ao que percebia durante o Renascimento, pois, como vimos, o signo se caracterizava pela relação entre o significante, o significado e a assinalação que permitia que esta relação fosse identificada. Este terceiro elemento de ligação era a semelhança. Entretanto, Foucault destaca que, a partir de meados do século XVII, o signo será instituído e definido como tal, somente

---

<sup>104</sup> Cf. CONDILLAC. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. In: *Oeuvres*. Paris, 1798, t. I, pp.188-208. Ibidem, p.85.

<sup>105</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.86.

<sup>106</sup> Cf. *Logique de Port-Royal*, 1ª parte, cap.IV. Ibidem, p.88.

quando, além de sua relação de significante, ele trouxer em si a manifestação da sua ligação com aquilo que significa.

Segundo nosso autor, Arnauld e Licole, autores da *Lógica de Port-Royal*, escolheram um mapa ou um quadro para exemplificar o estatuto do signo, em lugar de utilizar uma palavra para tal, porque segundo eles “o quadro só tem por conteúdo o que ele representa e, no entanto, esse conteúdo só aparece representado por uma representação.”<sup>107</sup> Por conseguinte, podemos perceber que essa constituição binária do signo substituiu aquela ternária que nos foi herdada desde os estóicos até o Renascimento. A partir de agora, o signo manifestará em si, ao mesmo tempo, sua relação com o objeto que representa e a sua própria condição de representação.

Os signos que até então eram tomados como elementos simultaneamente naturais e divinos, passam a existir somente no espaço da representação, isto é, no pensamento. Aqui, a ideia e o signo se relacionarão de modo absolutamente transparente, pois seu único significado é o da própria ideia que representa. Portanto, não haverá mais a possibilidade de buscar um sentido prévio, que seja anterior ou oculto aos signos, pois toda a análise dos signos revelará imediatamente o seu sentido, ou seja, signo e significado têm uma e mesma natureza, qual seja, a da representação. Bastará, então, que os signos sejam justapostos e analisados tal como num quadro que a sua imagem-sentido será manifestada. Assim, conclui Foucault:

Era, pois, necessário que a teoria clássica do signo desse a si própria, como fundamento e justificação filosófica, uma ‘ideologia’, isto é, uma análise geral de todas as formas da representação, desde a sensação elementar até a idéia abstrata e complexa. Era igualmente necessário que, reencontrando o projeto de uma semiologia geral, Saussure desse ao signo uma definição que pôde parecer ‘psicologista’ (ligação de um conceito e de uma imagem): é que, de fato, ele redescobria aí a condição clássica para pensar a natureza binária do signo.<sup>108</sup>

### 3.6 O ESPAÇO DO QUADRO

Por fim, os historiadores da ciência costumam explicar o caráter matematizante do conhecimento desse período, a partir da influência do pensamento de Descartes, mais

---

<sup>107</sup> Ibidem, p.89.

<sup>108</sup> Ibidem, pp.92-3.



particularmente, desde a expansão da idéia de uma *Máthêsis Universalis* para os demais domínios do saber. Entretanto, para a arqueologia foucaultiana, na realidade, foi esse acontecimento de mutação no regime dos signos e no modo de ser de nossa linguagem que remetia necessariamente todo o conhecimento à ordenação dos signos no espaço da representação que permitiu ao pensamento de Locke, Hume e Leibniz, por exemplo, se articular ao redor da análise da origem das ideias, da probabilidade ou da busca da constituição de uma língua universal.

Nesse período, segundo Foucault, se o objeto do conhecimento fosse constituído por elementos de naturezas simples, então, este se relacionaria à *Máthêsis*, cujo método era a Álgebra. Se, porém, o objeto pertencesse ao mundo natural, então, estas representações complexas deveriam ser ordenadas através de uma taxonomia, cuja tarefa era a de lhes conferir os signos mais adequados à suas distinções. Por sua vez, a gênese do conhecimento, não passava de uma reflexão acerca da origem de nossas representações e da possibilidade de restituir a continuidade do mundo às nossas representações descontínuas, pois que estas são adequadas à fala e a escrita que se dão sempre no tempo e, é claro, de maneira sucessiva.

Entre essas formas do saber, se constituiu aquilo que Foucault chamou de *espaço do quadro*, no qual através de signos corretamente ordenados foram definidas as identidades e as diferenças entre os seres, bem como a ordem de nossas representações. A partir da arqueologia, portanto, seria possível traçar uma outra história da ciência que, para além dos autores, das obras ou das visões de mundo que prevaleceram em determinados período de nossa cultura, explicasse o desenvolvimento e as mudanças científicas e filosóficas desde uma ontologia da linguagem e uma ontologia dos signos, já que estas explicam a ordem do saber e suas verdadeiras condições de possibilidade. Assim, segundo Foucault, na Idade Clássica: “Vê-se que estas três noções - *máthêsis*, taxinomia, gênese – designam menos domínios separados que uma rede sólida de interdependências que define a configuração geral do saber na época clássica.”<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Ibidem, p.102.

## 4 IDADE CLÁSSICA: O SABER DA LINGUAGEM

Como já assinalamos no capítulo em que tratamos da arqueologia do saber renascentista, Foucault, em sua ontologia da linguagem desse período, a define como sendo a prosa do mundo. Isso quer dizer que nossa cultura cria que a linguagem tinha uma espécie de existência autônoma manifestada através das assinalações impostas por Deus no mundo para que os homens pudessem, então, identificá-las e interpretá-las. Logo, o conhecimento partia de uma semiologia das assinalações em direção à hermenêutica de seus significados. Sobre essa linguagem ao mesmo tempo material e divina, já desde sempre escrita no próprio mundo, cabia aos homens recobri-la com uma segunda linguagem que se desdobrava na forma de comentários, exegeses e erudições.

Entretanto, o acontecimento de ruptura de meados do século XVII, apresentado no capítulo anterior, provocou uma profunda transformação no modo como nossa cultura experienciou o fenômeno da linguagem, isso porque, a partir de agora, segundo nosso autor: “é essa existência maciça e intrigante da linguagem que se acha elidida. Não aparece mais encoberta no enigma da marca.”<sup>110</sup> Desta forma, neste capítulo, apresentaremos nossa leitura do capítulo IV de *As palavras e as coisas*, intitulado *Falar*. Aqui, Foucault faz uma arqueologia do modo como o conhecimento sobre a linguagem emergiu e se configurou ao longo da Idade Clássica e, é claro, tenta demonstrar como esse domínio, chamado de Gramática geral, estava condicionado e limitado pela episteme da representação.

### 4.1 O FUNDO E A FORMA

Todos os comentários que se fizeram ao longo da Renascença, sejam das Escrituras, sejam dos escritos dos sábios da Antiguidade, sejam, enfim, na forma de relatos acerca do próprio mundo, pressupunham a existência prévia de uma linguagem primeira. Porém, a partir da idade clássica, a concepção de uma linguagem originária composta de assinalações escritas nas próprias coisas perde força em nossa cultura, e, é claro, a tentativa de restituir o significado que esta trazia em si. Logo, nessa época, segundo Foucault: “O comentário cedeu lugar à crítica.”<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Ibidem, pp.108-9.

<sup>111</sup> Ibidem, p.110.

Isso quer dizer que a linguagem perde o caráter de coisa inscrita no mundo e passa a existir somente no espaço da representação que, desdobrando-se a partir de si mesma, constituiu os signos verbais que a manifestam, agora, tão somente enquanto *Discurso*. Em lugar de partir de um texto primeiro a partir do qual se desdobravam comentários na tentativa de restituir seu sentido, o saber clássico tomará a linguagem interrogando-a acerca do modo como ela *funciona*. A partir de agora, as questões serão: que elementos da representação ela designa; como se dá o processo de análise e de constituição dos signos verbais; qual é a função do verbo na proposição e, assim por diante.

Um saber crítico,<sup>112</sup> portanto, tomará a linguagem a partir unicamente de sua função, ou seja, buscará descrever quais são os mecanismos que permitem a reduplicação das representações em signos verbais, assim como o modo de adequação destes àquelas. Se na Renascença a tarefa do saber sobre a linguagem era a de elaborar os meios para restituir o sentido que esta trazia subjacente, na idade clássica, este buscará descrever unicamente seu modo de funcionamento. Foucault chama essa mutação do saber, que vai do comentário em direção à análise, de: “oposição do fundo e da forma.”<sup>113</sup>

Para ele, essa relação crítica com a função representativa da linguagem se deu a partir de quatro formas distintas, mas relacionadas entre si. Na primeira, buscou-se fazer uma crítica das palavras, ou seja, argumentou-se em favor da necessidade do abandono de boa parte dos termos que herdamos, tendo em vista à construção de uma língua analítica que reflita de modo transparente a ordem de nossas representações. Portanto, que se constitua como universal, clara e distinta.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> José Ternes adverte que, neste ponto da obra, o termo *crítica* não deve ser entendido tal como o sentido que mais tarde Kant lhe emprestará: “O leitor de *Les mots et les choses* precisa precaver-se contra uma possível ambigüidade. A palavra ‘crítica’ aparece em dois momentos diferentes do texto de Foucault, com significados também diferentes. No capítulo VII, crítica tem a ver com a filosofia kantiana[...] Já no capítulo IV [de que tratamos], no contexto da linguagem clássica, crítica se refere a uma forma de saber que se distancia tanto do comentário renascentista, quanto da investigação de Kant[...] Talvez a palavra crítica, nesse contexto, aproxime-se da noção de análise.” Cf. TERNES, J. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: Ed. da UFG, 2009, pp.48-9.

<sup>113</sup> FOUCAULT, M. *Idem*, p.110.

<sup>114</sup> Projeto que, aliás, também fora observado por Borges no mesmo conto que provocou o riso de Foucault, servindo como ponto de partida para *As palavras e as coisas*: “No idioma universal imaginado por Wilkins em meados do século XVII, cada palavra se define a si mesma. Descartes, numa epístola datada de novembro de 1629, já tinha assinalado que mediante o sistema decimal de numeração, num único dia podemos aprender a nomear todas as quantidades até o infinito e escrevê-las num idioma novo que é o dos algarismos, ele também tinha proposto a formação de um idioma análogo, geral, que organizasse e abrangesse todos os pensamentos humanos. John Wilkins, por volta de 1664, se lançou nessa empreitada.” Cf. “*O idioma analítico de John Wilkins*” In: BORGES, J.L. *Outras aquisições*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp.122-3.

A segunda, se deu no plano da sintaxe, visando normatizar o modo de ordenamento das palavras na proposição. Já a terceira forma de crítica em relação à linguagem, procurou analisar os modos de derivação das palavras, concentrando-se no âmbito da retórica. E, por último, a crítica visou às relações que essa linguagem, assumida enquanto discurso, estabeleceria com os textos escritos dos Antigos.

A arqueologia foucaultiana revela que, desde a época clássica, a relação de nossa linguagem com os textos se desenvolve tendo como pano de fundo essa oposição entre a crítica e o comentário, ou seja, entre a interpretação e a análise formal, relação que “ainda não saímos.”<sup>115</sup> Para nosso autor, essa relação dual poderá se desfazer somente se algum dia nossa cultura deixar de circunscrever a linguagem unicamente ao âmbito da representação. E, será nos textos literários de autores como Mallarmé, por exemplo, que ele apontará a experiência de fuga desse aprisionamento da linguagem ao plano do sujeito e da representação.

## **4.2 GRAMÁTICA GERAL**

Na idade clássica, a linguagem passa a ser entendida como um conjunto de signos verbais adequado a representar a representação. Ou seja, aquela configuração ternária que caracterizava os signos desde os estóicos foi suplantada por uma binária, na qual o signo verbal se refere tão somente à ideia que o sujeito tem em mente. De um estatuto físico que o caracterizava no Renascimento, o signo verbal passa exclusivamente ao plano psicológico. A partir de agora, o signo verbal é tomado unicamente desde o seu papel de dupla representação, de um lado, representa a ideia que designa, de outro, expressa em si essa relação de uma representação que representa outra representação.

Ao contrário da Renascença, os signos verbais adquirem uma prioridade absoluta em relação aos demais tipos de signos. Pois, se é verdade que boa parte de nossos pensamentos acontecem simultaneamente, também é verdade que para nos comunicarmos precisamos fazê-lo de maneira sucessiva, através do correto ordenamento das palavras, das sílabas, dos fonemas etc. Logo, os signos verbais são as ferramentas mais adequadas para cumprir essa função de representação sucessiva e ordenada de nossas ideias. É justamente essa relação intrínseca do pensamento com a linguagem, que fará José Ternes dizer que nesse período:

---

<sup>115</sup> Ibidem, p.112.

“quando se afirma que a Gramática é o estudo da ordenação dos signos verbais, diz-se, ao mesmo tempo, que ela ordena o pensamento.”<sup>116</sup>

Essa concepção que atribuía sincronia às ideias e diacronia às palavras, também está expressa nestas passagens, nas quais Condillac, afirma que se porventura nosso espírito fosse capaz de pronunciar nossas ideias tais como no-las percebemos, então ele: “as pronunciaria todas ao mesmo tempo.”<sup>117</sup> Sicard, destaca que embora o pensamento seja uma operação simples, “sua enunciação é uma operação sucessiva.”<sup>118</sup> Logo, para nosso autor, é exatamente por essa capacidade de analisar o pensamento e de representá-lo ordenadamente, que a linguagem assume uma posição fundamental em relação a todos os demais saberes que se constituíram neste intervalo de nossa cultura que vai da metade do século XVII até o fim do século XVIII.

Diferentemente dos historiadores da ciência, Foucault percebe a Gramática Geral não como um domínio do saber que antecipou de alguma forma alguns dos problemas que atualmente são tratados na Linguística, sequer como um saber em que a Lógica se sobrepôs ao estudo da linguagem, isso porque, segundo ele: “A Gramática Geral é o estudo da ordem verbal na sua relação com a simultaneidade que ela é encarregada de representar. Por objeto próprio ela não tem, pois, nem o pensamento nem a língua: mas o discurso entendido como seqüência de signos verbais”<sup>119</sup>

Para reforçar seu argumento, que aponta a Gramática Geral como um saber que se ocupou do discurso, isto é, do funcionamento racional e ordenado dos signos verbais, nosso autor observa que o verbete *Linguagem (Langue)*, da famosa *Encyclopédia*, dizia que as dificuldades concernentes à tradução derivam menos das ‘diferenças’ entre as palavras do que da ordem dos vocábulos que cada uma das línguas usa para construir suas proposições. À título de exemplo, poderíamos perceber essa relação no Latim, que prefere fixar o verbo no final da sentença, enquanto o Francês, o coloca, de modo geral, em meio ao sujeito e ao predicado.

---

<sup>116</sup> TERNES, J. Op.cit., p.50.

<sup>117</sup> Cf. CONDILLAC. *Grammaire*. In: *Oeuvres*, t. V, p.336. Ibidem, p.114.

<sup>118</sup> Cf. SICARD. *Éléments de grammaire générale*. 3ª ed., Paris, t. II, p.113. Ibidem, p.114.

<sup>119</sup> Ibidem, pp.114-5.

#### 4.2.1 LÍNGUA UNIVERSAL E DISCURSO UNIVERSAL

Ao contrário da Renascença, na idade clássica, a hipótese de uma Língua universal se dava desde uma perspectiva profana, isto é, não se buscava mais que esta recuperasse a Verdade pré-babélica através da reconstituição da Língua Primeira. A partir de agora, caberia à Língua universal, unicamente, a tarefa de, a partir da análise das ideias, conferir um signo adequado para cada uma destas, bem como definir e ordenar a maneira pela qual estes signos verbais iriam se articular. A Característica se ocupou da primeira tarefa, já a Combinatória pretendia a segunda.

Quanto ao *Discurso universal*, sua tentativa era a de estabelecer a ordem necessária e, sobretudo, a origem de todas as nossas representações, desde as mais simples até as mais complexas, de modo a tornar-se o fundamento de todos os demais conhecimentos. Para tal saber, deu-se o nome de Ideologia. Com efeito, para a arqueologia foucaultiana, Língua universal e Ideologia, uma e outra, revelam que cabia à linguagem definir os signos adequados às representações e estabelecer todas as ordens possíveis nas quais estes se relacionavam.

Para que haja conhecimento, então, será preciso que cada signo verbal que designe uma determinada representação seja verificado e reavaliado conforme a sua adequação e a sua ordem em relação aos demais signos que compõe o discurso. Desse modo, afirma Foucault: “Toda língua deve, pois, se refeita: isto é, explicada e julgada segundo essa ordem analítica que nenhuma dentre elas segue exatamente; e reajustada eventualmente para que a cadeia dos conhecimentos possa aparecer com toda a clareza.”<sup>120</sup>

Portanto, têm-se, aqui, os primeiros passos da arqueologia foucaultiana do sistema, do conjunto de regras, enfim, da episteme que, na idade clássica, possibilitou não só o surgimento do saber sobre a linguagem, a Gramática Geral, como também poderíamos elencar o projeto da língua universal de Leibniz; as críticas nominalistas que caracterizaram o pensamento de filósofos como Locke e Hume; as críticas de Descartes em relação ao conhecimento que se desdobrou enquanto Erudição etc.

O que Foucault pretende mostrar é que para além dos autores desse período, os domínios empíricos e filosóficos que aqui se constituíram obedeciam a um sistema mais fundamental que orientou de modo simultâneo e geral a cada um deles. Este sistema

---

<sup>120</sup> Ibidem, p.120.

inconsciente, cujas regras estão implícitas nos discursos-monumentos deste período, nosso autor chamou de episteme da representação.

Foucault prossegue em sua arqueologia da Gramática Geral investigando de que modo se constituíram os discursos acerca da linguagem. Para saber de que modo as palavras se relacionavam, é preciso estudar as teorias acerca do verbo e da proposição. Para saber os tipos de palavras existentes, nosso autor estuda as teorias da articulação. Já para saber a origem das palavras, é preciso investigar a função de designação. Por fim, a capacidade de derivação das palavras é estudada a partir da retórica.

### 4.3 O VERBO

Na idade clássica, a proposição era considerada a forma da linguagem, assim como a representação constituía a forma do pensamento. Isso implica que as formas primitivas de comunicação, interjeições como os gritos de alerta ou a expressão de um desejo qualquer, só eram consideradas efetivamente como linguagem sob a forma de uma proposição. Mas, o que constituía uma proposição? Segundo Foucault, a forma básica de uma proposição se configurava pela presença de um *sujeito*, de um *predicado* e, sobretudo, de uma *ligação*, ou seja, de uma palavra capaz de indicar o *nexo* entre eles.

O sujeito e o predicado assumem o valor de nomes, já o verbo é o elemento que cumpre a função de atribuição, isto é, de afirmar a coexistência e o nexo entre eles. A atribuição ocorre, quando emito um juízo apontando que uma determinada qualidade pertence a um sujeito, como, por exemplo, a de que: *O mar é azul*. Nosso autor destaca que, se a linguagem só se constitui a partir da proposição, então, tanto o nome-sujeito, quanto o nome-predicado não são capazes de por si só constituírem uma forma de linguagem. Só haverá linguagem, portanto, onde houver a presença do *verbo ser*, porque é ele que tem a função de estabelecer o nexo entre o sujeito e o predicado. Na idade clássica, o verbo ser constitui a condição de possibilidade da linguagem.

De um lado, ele é uma palavra entre as demais palavras, de outro, o verbo ser assume o caráter de elemento possibilitador, afirmativo e atributivo na linguagem. Para Hobbes: “em toda proposição há três coisas a considerar: a saber, os dois nomes, sujeito e predicado e o

liame ou a cópula. Os dois nomes despertam no espírito a idéia de uma e mesma coisa, mas a cópula faz nascer a idéia da causa pela qual estes nomes foram impostos a esta coisa.”<sup>121</sup>

Na Gramática Geral, o verbo ser tem a função de remeter a proposição diretamente às ideias, isto é, ao pensamento daquele que fala, que julga, que afirma ou que nega. Vê-se, então, o caráter idealista do conhecimento da época clássica, pois o discurso afirma as ideias e não as próprias coisas. Ao contrário de Aristóteles, que dizia que o verbo significa os tempos, nosso autor destaca que nessa época: “o verbo ser teria essencialmente por função reportar toda linguagem à representação que ele designa. O ser em direção ao qual ele transborda os signos não é nem mais nem menos que o ser do pensamento.”<sup>122</sup>

#### 4.4 A ARTICULAÇÃO

Mas, como poderá um discurso transparecer e repetir fielmente os conteúdos presentes em nossas representações? Como as palavras poderão desdobrar as inúmeras relações que se dão no âmbito das ideias? De acordo com Foucault, inicialmente, seria possível dizer que a capacidade do discurso de representar nossas representações, deve-se ao fato de que ele é composto de palavras cujos nomes designariam cada uma de nossas representações. Contudo, se isso fosse verdade nossa linguagem se inviabilizaria, pois deveríamos ter um nome próprio para cada coisa particular, isto é, para cada uma das representações que concebemos individualmente.<sup>123</sup> E, há ainda a objeção em relação às palavras que no discurso, em princípio, não designam nenhuma representação como, por exemplo, as conjunções, os artigos e as preposições.

Desse modo, para que o discurso possa realmente afirmar algo será preciso que o sujeito ou o predicado designe um caráter comum a várias representações, pois como afirmara Condillac: “Se tivéssemos por substantivos somente nomes próprios, seria preciso multiplicá-los ao infinito.”<sup>124</sup> Nosso autor atenta, então, ao processo de construção da generalidade dos

<sup>121</sup> Cf. HOBBS. *Logique*, p.620. Ibidem, p.130.

<sup>122</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.133.

<sup>123</sup> Em outro de seus contos mais conhecidos, Borges novamente se refere ao problema do nominalismo: “Locke, no século XVII, postulou (e reprovou) um idioma impossível no qual cada coisa individual, cada pedra, cada pássaro e cada ramo tivesse um nome próprio; Funes projetou certa vez um idioma análogo, mas rejeitou por parecer-lhe demasiado geral, demasiado ambíguo [...] Não só lhe custava compreender que o símbolo genérico ‘cão’ abrangesse tantos indivíduos díspares de diversos tamanhos e diversa forma; aborrecia-o que o cão das três e catorze (visto de perfil) tivesse o mesmo nome que o cão das três e quarto (visto de frente). Seu próprio rosto no espelho, suas próprias mãos, surpreendiam-no todas as vezes.” Cf. “*Funes*”. In: BORGES, J.L. *Ficções*. São Paulo: Globo, 2001, pp.126.7.

<sup>124</sup> Cf. CONDILLAC. *Grammaire*. p.152. Ibidem, p.136.



nomes que, a Gramática Geral, explicava de duas formas. De um lado, seria possível partir do elemento individual ao geral, ou seja, do indivíduo à espécie, do gênero à classe, e assim por diante. Por outro lado, seria possível imprimir generalidade aos nomes, separando as substâncias dos acidentes.

Todavia, Foucault destaca: “Entre a articulação da linguagem e a da representação há, contudo, um jogo.”<sup>125</sup> Isso que dizer que em relação aos elementos da representação, existe certa autonomia da linguagem, de modo que suas regras não se repetem de maneira unívoca. Em que pese essa relativa autonomia da linguagem, José Ternes ressalta: “Isso não invalida a afirmação de que esta seja a reduplicação daquela, ou a sua dobra.”<sup>126</sup>

Para responder ao problema da ausência de elementos representativos que possam ser designados pelas nossas preposições, artigos e conjunções, Batteux dirá que esses elementos de ligação do discurso “em vez de substituírem os objetos, eles teriam tomado o lugar dos gestos com que os homens os indicavam ou simulavam seus liames e sucessões.”<sup>127</sup> Isso explica, segundo a arqueologia foucaultiana, os estudos que buscavam encontrar as significações veladas em todos os tipos de palavras, pois se acreditava que cada palavra, cada sílaba e até mesmo cada letra, trazia em si os resquícios de uma nomeação originária. Nomeação originária que, agora, é entendida num sentido secular.

É também por essa razão que, ao final da época clássica, Rousseau buscará numa linguagem primitiva a significação de nossas palavras, pois, segundo ele, seria possível que: “consoantes e vogais, distinguidas apenas como dois grupos ainda confusos, formassem como que dois únicos nomes que teriam articulado a linguagem humana: as vogais cantantes diziam as paixões; as rudes consoantes, as necessidades.”<sup>128</sup> Para a Gramática Geral, enfim, a essência da linguagem consiste em conferir um nome à representação que designa.

#### 4.5 DESIGNAÇÃO

Como vimos, para a Gramática Geral, o verbo ser, tem duas funções primordiais. A primeira é a de atribuição, pois permite que façamos nossos juízos acerca das coisas. E, a segunda, é a de ser a condição de possibilidade da própria linguagem, pois ao estabelecer um

<sup>125</sup> Ibidem, p.137.

<sup>126</sup> TERNES, J. Idem, p.53.

<sup>127</sup> Cf. BATTEUX. *Nouvel examen du préjugé de l'inversion*, pp.23-4. Ibidem, pp.142-3.

<sup>128</sup> Cf. ROUSSEAU. *Essai sur l'origine des langues*. In. *Oeuvres*, 1826, t.XIII, pp. 141-51 e 188-92. Ibidem, p.144.

nexo entre as palavras permite que se institua a proposição. No entanto, a partir do estudo do item anterior, que tratou da articulação entre as palavras, vimos também que a função fundamental de todos os demais tipos de palavras é a da nomeação, logo, é preciso voltar à atenção às formas de designação. Como pode um signo verbal nomear o conteúdo de uma representação? E, qual é a origem da linguagem?<sup>129</sup>

Foucault identifica as duas correntes teóricas que tentaram responder ao problema da origem da linguagem e, portanto, da designação, no âmbito da Gramática Geral. De um lado, estavam os que defendiam a teoria da linguagem de ação. De outro lado, estavam os teóricos que argumentavam em defesa da necessidade do estudo das raízes das palavras.

#### 4.5.1 LINGUAGEM DE AÇÃO

A linguagem de ação dizia que os primeiros signos verbais tiveram origem a partir de nossa própria natureza humana compartilhada, isto é, desde os primeiros gestos, gritos e expressões em nossos rostos que, por serem universais, estabeleciam por analogia a possibilidade de compreensão mútua. Inicialmente, um grito involuntário de medo de um homem, não passa de pura expressão. Porém, quando, de uma parte, o emissor de um grito qualquer assim o fez voluntariamente pretendendo despertar em outra pessoa essa relação de representação de seu grito com o seu sentimento e, de outra parte, o receptor compreendeu essa mesma relação de representação devido à analogia daquele som com o seu próprio sentimento que associa àquele, então aí, havia, enfim, um signo verbal.

Em outras palavras, para os teóricos da linguagem de ação, o signo verbal surgiu de modo convencional, a partir da analogia entre o som emitido e o sentimento que representava, cuja compreensão era possibilitada por uma e mesma natureza humana compartilhada pelo emissor e pelo destinatário. A teoria da linguagem de ação propunha ser uma alternativa às

---

<sup>129</sup> Desde o *Crátilo*, de Platão, a filosofia tomou a questão da origem da linguagem a partir de duas posições distintas. A primeira defendia que a relação da palavra com a coisa se dá de modo natural. Esta é tese defendida nos diálogos platônicos pelo personagem que dá nome à obra. Auroux afirma que para os naturalistas: “as palavras representam a natureza das coisas que elas designam ao modo das imagens pintadas.” Ou seja, o signo possui uma natureza comum com a coisa que significa. Já a segunda posição, que Platão expressa através de Hermógenes, defende que a relação do signo com a coisa que designa é puramente convencional, ou seja, fruto do acordo entre os homens que utilizam uma língua qualquer. Para os convencionalistas, diz ainda Auroux: “cada indivíduo tem o poder de nomear arbitrariamente cada coisa a seu modo.” Os convencionalistas apresentaram uma alternativa ao problema enfrentado pelos naturalistas, a saber, o de identificar uma língua originária. Porém, ao apresentarem esta tese recaíram num outro problema, que era o de explicar o modo em que se deu o estabelecimento dessa convenção acerca do nome das coisas, já que todo acordo supõe a existência anterior de uma linguagem para tal. Cf. AUROUX, S. *A filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998, p.55.

correntes dos naturalistas e dos convencionalistas. De um lado, ela não pressupunha uma natureza comum do signo com aquilo que designava, pois como afirma Foucault: “emitindo um grito, não faço nascer nem pretendo fazer nascer a sensação de fome, mas a representação da relação entre esse signo e meu próprio desejo de comer.”<sup>130</sup>

De outro lado, o acordo de base que possibilitou a construção da linguagem não derivou de uma língua originária, mas sim, como já destacado, a partir das analogias entre minhas representações e aquelas suscitadas noutros homens. do uso voluntário desses signos e da possibilidade de construir novos signos a partir destes primeiros.

#### **4.5.2 RAIZ**

Já a teoria das raízes, afirmara que a comunhão das raízes que são encontradas em palavras de diversas línguas distintas resulta das interjeições espontâneas utilizadas na linguagem de ação. A constatação da repetição dessas raízes em várias línguas, revela que os mais diversos povos encontraram nessas sonoridades comuns certas relações de semelhança com os objetos que designavam, configurando as onomatopeias, um exemplo dessa relação. Assim, foi desde esse núcleo mínimo de raízes comuns que as mais diferentes línguas se desenvolveram. Por conseguinte, segundo Foucault:

Uma vez constituída essa grande superfície sem costura, ter-se-ia um espaço em duas dimensões que se poderia percorrer em abscissas ou em ordenadas: na vertical, ter-se-ia a filiação completa de cada raiz, na horizontal, as palavras que são utilizadas por determinada língua; quanto mais nos afastássemos das raízes primitivas, mais complicadas e, sem dúvida, mais recentes, seriam as línguas definidas por uma linha transversal, mas, ao mesmo tempo, mais eficácia e finura teriam as palavras para a análise das representações.<sup>131</sup>

Os teóricos dessa corrente faziam seus estudos etimológicos buscando, primeiro, reduzir uma determinada palavra a unidades cada vez menores: de suas flexões às sílabas e das sílabas às letras. Em seguida, investigavam se, ao longo da história, houve transformações nessas unidades de sua raiz. Isso porque, segundo Turgot, para descobrir o sentido que a

---

<sup>130</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.148.

<sup>131</sup> Ibidem, p.153.

palavra carrega consigo ao longo do tempo, este ponto mínimo da palavra é: “a luz mais segura que se possa consultar.”<sup>132</sup>

#### 4.6 DERIVAÇÃO

Se, como vimos, inicialmente boa parte das palavras, das mais diversas línguas, compartilhavam um número muito restrito de raízes, como pôde, então, que a forma e, mais do que isso, o sentido delas mudasse ao longo do tempo?

De Brosse, dizia que as diferenças nas formas das palavras aconteceram em razão dos diversos climas e das diferentes geografias nos quais as línguas se desenvolveram. De modo que as línguas faladas em climas quentes privilegiavam os sons labiais, enquanto os povos que habitavam regiões de clima frio preferiam “as aspirações guturais.”<sup>133</sup> Já as modificações que concernem ao sentido, foram explicadas a partir dos princípios e das regras intrínsecos às próprias línguas. Para tanto, foi preciso, então, que estes teóricos investigassem as origens da linguagem em sua forma escrita.

Para estes gramáticos, havia duas formas principais e distintas de escrita, a saber, uma que visava representar diretamente o sentido das palavras e a outra que se desenvolveu a partir da análise e do encadeamento dos sons.<sup>134</sup> Em sua forma mais rudimentar, a linguagem escrita iniciou a partir de elementos pictóricos, através de desenhos que buscavam representar o sentido que designavam, tal como uma imagem num quadro. Porém, a escrita, propriamente dita, teve início somente no momento em que alguns povos começaram a representar não mais a própria coisa, mas um elemento, uma circunstância, isto é, uma figura que desta guardasse alguma semelhança.

Assim, segundo Warburton, nestas escritas simbólicas, para representar o sol, por exemplo, era utilizada a imagem de um crocodilo, “cujos olhos redondos afloram exatamente à superfície da água.”<sup>135</sup> A partir dos estudos da Gramática Geral, percebe-se que estas figuras

<sup>132</sup> Cf. TURGOT. “Étymologie”. In: *Encyclopédie*. Cf. De Brosses, p.420. Ibidem, p.155.

<sup>133</sup> Cf. DE BROSSES. *Traité de la formation mécanique des langues*, t.I, pp.66-7. Ibidem, p.155

<sup>134</sup> O sistema fonético da escrita alfabética é o que utilizamos na maior parte das línguas do Ocidente. Já a escrita ideográfica, que pode ser exemplificada pela língua chinesa, é definida por Saussure como um sistema: “em que a palavra é representada por um signo único e estranho aos sons de que ela se compõe. Esse signo se relaciona com o conjunto da palavra, e por isso, indiretamente, com a idéia que exprime”. Cf. SAUSSURE, F. de. *Curso de lingüística geral*. São Paulo: Cultrix, p.36.

<sup>135</sup> Cf. WARBURTON. *Essai sur les hiéroglyphes des égyptiens*. Trad. Francesa. Paris, 1744, p.15. Ibidem, p.156.

retóricas estavam na própria origem da linguagem,<sup>136</sup> pois em seus primórdios, segundo De Brosses: “Designaram-se primeiramente os barcos por suas velas, e a alma, a ‘Psique’, recebeu primitivamente a figura de uma borboleta.”<sup>137</sup>

É justamente a partir dessa capacidade retórica da própria linguagem, que foi possível o surgimento dos nomes gerais, permitindo aos homens predicarem como azul, por exemplo, não a esta ou àquela coisa singular e determinada, mas sim a qualquer outra coisa que trouxesse em si um matiz que lembrasse esta cor, permitindo assim seu juízo. Além disso, serão nos *tropos* que os gramáticos buscarão a explicação para o esquecimento dessa língua originária, bem como para o surgimento das inúmeras línguas existentes no mundo. Como afirma Edgardo Castro: “*Las formas retóricas que rigen las modificaciones del contenido representativo de las palabras explicarían la diversidad entre las lenguas.*”<sup>138</sup>

Todavia, como já destacado, a idade clássica é o tempo da busca das certezas, do ideal das ideias claras e distintas, de modo que aquelas antigas formas de escritas simbólicas terão que ser de todo descartadas a fim de utilizarmos um sistema de signos que seja, realmente, adequado ao conhecimento. Desse modo, a Gramática Geral reafirma a excelência da escrita alfabética para a inscrição e para o progresso científico. Isso acontece, porque esta trás consigo um modo de combinação e de expressão sucessiva de suas letras e palavras que é mais apropriado para ordenar e representar analiticamente a simultaneidade de nossas representações. Em lugar, portanto, de ser a prosa do mundo, tal como no Renascimento, a linguagem, enquanto discurso, deverá ser um instrumento adequado a exercer a análise ordenada de nossas representações.

#### 4.7 O QUADRILÁTERO DA LINGUAGEM

Foucault o compara o saber clássico da linguagem a um quadro, no qual em cada um de seus vértices estariam a teoria da proposição, da articulação, da designação e da derivação. Como vimos, em si mesma, a proposição não passa de uma enumeração formal de nomes, de modo que será a articulação, mais especificamente, o verbo, o responsável por lhe conferir

<sup>136</sup> Observamos que na introdução à obra *O sonho e a existência*, de Binswanger, de 1954, Foucault atribui a Herder essa intuição acerca da natureza retórica da origem da linguagem: “Novalis retoma de Herder a ideia de que o sonho é o momento originário da gênese: o sonho é a imagem primeira da poesia, e a poesia, a forma primitiva da linguagem, a ‘língua materna do homem’. Cf. “*Introdução (in Binswanger)*” FOUCAULT, M. *Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Vol.I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.101.

<sup>137</sup> Cf. DE BROSSES. Idem, p.155

<sup>138</sup> CASTRO, E. Idem, p.69.

sentido, pois é a partir da capacidade de atribuição, isto é, do juízo, que cada um dos nomes justapostos na proposição irão se relacionar. Porém, para que haja articulação e atribuição, será preciso também que os nomes, inicialmente próprios, se multipliquem e se generalizem, sob a forma de nomes comuns, através dos processos de derivação que, por sua vez, são autorizados pelas figuras da retórica.

Na idade clássica, cujo saber foi possibilitado pela episteme da representação, segundo José Ternes: “Significante e significado se fundem numa mesma realidade. Elide-se a distância entre representante e representado, entre linguagem e pensamento.”<sup>139</sup> Foucault apontará o nome, como sendo o protagonista dessa capacidade da linguagem, pois “Nomear é, ao mesmo tempo, dar a representação verbal de uma representação e colocá-la num quadro geral. Toda a teoria clássica da linguagem se organiza em torno desse ser privilegiado e central.”<sup>140</sup> Portanto, nomear uma representação é, ao mesmo tempo, designar a sua existência. Agora, o conhecimento é, essencialmente, um ato de ordenação das ideias, cujo método mais adequado é o da análise.

Assim, desde sua arqueologia, Foucault procura mostrar que o domínio do saber denominado de Gramática Geral pertence a esta estrutura geral do saber da representação, pois foi ela que possibilitou os estudos e as teorias acerca da linguagem durante esse período de nossa cultura. Em lugar de explicar o caráter matematizante do saber clássico dizendo que a matemática constituía a *Weltanschauung* desse período ou justificá-lo a partir da influência geral produzida por nomes como o de Descartes, Foucault enraíza a produção científica e filosófica dos séculos XVII e XVIII e, mais neste caso, o saber acerca da linguagem, na episteme da representação. Neste ponto, podemos perceber mais uma evidência acerca da impossibilidade de compararmos a análise das epistemes, como se fora a história das *Weltanschauungs* de um período, como defendemos no início deste trabalho.

Além disso, para a arqueologia, foi a partir da disposição geral do saber da representação, que Leibniz, por exemplo, pôde aventar a *Ars Combinatoria* e a *Characterística Universalis*, isto é, uma língua que evitaria que incorrêssemos em falsos juízos, uma vez que os futuros enganos decorrentes de erros de análise ou de derivação dos nomes, seriam corrigidos, tal como os erros de cálculo o são pela álgebra.

---

<sup>139</sup> TERNES, J. Idem, p.48.

<sup>140</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.164.

Desse modo, Foucault conclui que será no espaço das figuras da retórica, ou seja, dos *tropos*, que o elemento da semelhança, tão problematizado no capítulo sobre o saber renascentista, irá se reorganizar, pois que sem ela, “Não haveria nem memória, nem imaginação possíveis, nem, por consequência, reflexão. E seria impossível comparar as coisas entre si, definir-lhes os traços idênticos e fundar um nome comum. Não haveria linguagem.”<sup>141</sup> Para além das críticas de Descartes e de Bacon, a semelhança recupera seu espaço, ainda que à sombra de um saber analítico, justamente na forma proposicional, pois que sem esta só haveria nomes próprios e, portanto, os juízos não seriam possíveis. Nosso autor encerra afirmando:

A tarefa fundamental do ‘discurso’ clássico consiste em ‘atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser. Durante dois séculos, o discurso ocidental foi o lugar da ontologia. Quando ele nomeava o ser de toda representação em geral, era filosofia: teoria do conhecimento e análise das ideias. Quando atribuía a cada coisa representada o nome que convinha e, sobre todo o campo da representação, dispunha de uma rede de uma língua bem-feita, era ciência – nomenclatura e taxinomia.<sup>142</sup>

---

<sup>141</sup> Ibidem, p.169.

<sup>142</sup> Ibidem, p.169.

## 5 O SABER ECONÔMICO: RENASCENÇA E IDADE CLÁSSICA

Neste capítulo, intitulado *Trocar*, Foucault realiza uma investigação dos discursos efetuados sobre nossas relações econômicas, ao longo dos séculos XVI e XVIII que, por sua vez, antecederam o surgimento da Economia Política em nossa cultura. Optamos em seguir a ordem escolhida pelo próprio autor e mantemos o estudo sobre o saber econômico da Renascença neste capítulo, uma vez que boa parte de sua argumentação se faz através do contraste entre estas duas épocas. Tentaremos colocar em evidência os argumentos desenvolvidos por ele que demonstram a existência de regras inconscientes que determinaram esses discursos. Ainda que o campo econômico esteja diretamente relacionado com a *práxis* humana, Foucault, em *As palavras e as coisas*, defende que a episteme é responsável não só pela estrutura do saber teórico, como também das práticas comerciais que a partir dela foram desenvolvidas.

Nosso autor inicia fazendo uma crítica à concepção predominante na história da ciência, que considera os trabalhos de Ricardo e de J-B. Say como sendo aqueles que teriam inaugurado um discurso, enfim, verdadeiramente científico acerca de nossos processos econômicos. Tradicionalmente, os historiadores identificam a Renascença como um período no qual a ciência econômica ainda não tinha sido constituída, uma vez que havia resquícios ético-religiosos nas postulações acerca do lucro e da renda, determinados pela condenação moral dos mesmos. Além disso, apontam a falta de uma distinção clara entre a moeda e a riqueza e entre o valor e o preço de mercado.

Boa parte desses historiadores, afirma que somente a partir do século XVIII teríamos definido objetivamente questões como: o caráter convencional da moeda, a distinção entre o preço de troca e o valor intrínseco e a relação da utilidade para a formação do valor. Dizem ainda, que somente a partir dos fisiocratas teríamos colocado a questão da produção no âmbito do saber econômico. Logo, seriam esses os elementos responsáveis pela objetivação de nossas relações econômicas sob o abrigo da ciência, num campo discursivo que nossa cultura chamou de Economia Política.

No entanto, a partir da investigação arqueológica, isto é, das condições de possibilidade do saber, Foucault propõe uma nova leitura: “Na realidade, os conceitos de moeda, de preço, de valor, de circulação, de mercado não foram pensados nos séculos XVII e XVIII a partir de um futuro que os esperava na sombra, mas, sim, sobre o solo de uma



disposição epistemológica rigorosa e geral.”<sup>143</sup> No nível arqueológico, perceberíamos que a Análise das Riquezas, a História Natural e a Gramática Geral não se apresentam como um estágio prévio em relação à maturidade da configuração das ciências modernas. Como vimos, ao contrário das usuais narrativas encontradas na história da ciência, Foucault procura identificar os acontecimentos que revelam uma profunda descontinuidade nos saberes em questão.

### 5.1 RENASCENÇA: A MOEDA E OS PREÇOS

Segundo Foucault, os preços e a substância monetária foram as duas questões que protagonizaram o debate econômico renascentista. Em relação aos preços, perguntava-se se suas oscilações aconteciam de modo uniforme ou se parcialmente a estas ou àquelas mercadorias e se a quantidade de metais preciosos provenientes das novas colônias americanas repercutia ou não nos mesmos. Quanto à substância monetária, indagava-se acerca do estalão, isto é, da natureza do padrão de medida, da relação entre o seu peso e o seu valor nominal, assim como da relação de preços que se estabelecia entre os diferentes metais utilizados para tal.

Foucault pretende demonstrar que sob estas aparentes oposições havia um sistema ordenado por regras que estabelecera as condições e os limites dos debates desse período. Assim, da mesma forma que no capítulo que analisamos acerca da episteme renascentista,<sup>144</sup> nosso autor argumenta que subjacente a estas oposições teóricas em relação aos preços e à substância monetária havia um sistema inconsciente que as possibilitaram. Uma vez que: “essas duas séries de problemas estavam ligadas, pois que o metal só aparecia como signo, e como signo medindo riquezas, na medida em que ele próprio era uma riqueza.”<sup>145</sup>

Como vimos, na Renascença, não havia uma clara distinção ontológica entre as palavras e as coisas, o mundo era considerado como um livro a ser lido através da identificação das assinalações inscritas nas próprias coisas por Deus e articuladas através de um sistema sógnico de semelhanças. Benedito Nunes, a partir de sua leitura de *As palavras e as coisas*, afirma que nessa época: “o universo é o logos realizado, o homem, um resumo e

---

<sup>143</sup> Ibidem, p.229.

<sup>144</sup> Para ver mais acerca da leitura de Foucault do ser da linguagem renascentista, sugerimos: Cf. SOUZA, R. F. B. *A arqueologia foucaultiana da hermenêutica renascentista. Intuitio* (Porto Alegre), v. 4, 2011, p. 147-156.

<sup>145</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.231.

um espelho da natureza, a natureza terrestre, um reflexo da celeste etc. Nas formas da linguagem se refletem as formas substanciais dos seres.”<sup>146</sup>

Para nosso autor, o discurso econômico da renascença também estava enraizado numa estrutura inconsciente do saber, cujas regras, ordenadas pela semelhança, fizeram com que os estalões, isto é, os signos que mediam as riquezas, tivessem que trazer em si mesmos as assinalações da riqueza. Nessa episteme, o elemento de medida tinha que ser precioso em si mesmo, de modo que sua assinalação de riqueza pudesse ser lida e reconhecida por todos.

Nessa época, a substância material da moeda exercia uma dupla função: de um lado, ela foi tomada como medida universal entre as mercadorias e, de outro, atuava como elemento de substituição nas relações de troca. Conforme dissemos acima, o elemento de medida universal, o estalão, deveria trazer em si uma assinalação real que possibilitasse sua comparação com os objetos que se queria medir. Portanto, em lugar do estabelecimento de signos arbitrários e convencionais, a capacidade de medir riquezas dos metais preciosos estava fundada e assinalada em sua própria substância material. Visto que, na Renascença: “É preciso que o valor da moeda seja regulado pela massa metálica que ela contém.”<sup>147</sup>

Entretanto, dois problemas fundamentais são apontados por Foucault nesse sistema do saber que entendia a moeda como um signo real de medida das riquezas. De um lado, ele explica o problema da escassez dos metais de melhor qualidade havida nessa época. Problema, aliás, que deu origem à *Lei de Gresham*, segundo a qual, a quantidade de moeda em circulação é inversamente proporcional ao seu valor, uma vez que as melhores peças de metal são reservadas ou reconvertidas no exterior.

Por outro lado, nosso autor destaca o fato de que o surgimento da moeda não se deu a partir de seu papel de medida universal, mas sim, como uma mercadoria entre outras, cuja capacidade de ser trocada na relação entre moeda-preço, se alterava conforme sua abundância ou raridade. Logo, a moeda, ela mesma, também tinha um preço. A partir dessa ordem do saber, na qual a moeda trazia em si a assinalação da riqueza, fizeram-se duas possibilidades rivais de leitura dos processos econômicos, cujos debates foram protagonizados por Malestroit e Bodin.

---

<sup>146</sup> NUNES, B. Idem, p.64.

<sup>147</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.232.

Malestroit defendia que apesar de se ter verificado um aumento nos preços ao longo do século XVI, em realidade não teria havido uma inflação real nesse período, uma vez que o aumento do preço das mercadorias decorreu do aumento do valor nominal da moeda, sem alterar, porém, a quantidade real de massa metálica envolvida no processo de troca. Portanto, segundo ele: “nada é encarecido.”<sup>148</sup> Noutra direção, Bodin, argumentava em defesa da existência de uma inflação real, cuja causa fora o aumento do fluxo de metais preciosos originados das colônias americanas, que fizeram com que os príncipes cunhassem lingotes em maior quantidade e de melhor qualidade. Desse modo, o aumento dos preços derivado da abundância e da melhor qualidade dos metais preciosos foi para ele: “a causa principal e quase única que até agora ninguém tocou.”<sup>149</sup>

Foucault, em contraposição aos historiadores tradicionais, afirma que sob essa aparente oposição teórica havia um sistema de regras que o possibilitara, pois:

Tem-se aí uma disposição análoga à que caracteriza o regime geral dos signos no século XVI; os signos, como se sabe, eram constituídos por semelhanças que, por sua vez, para serem reconhecidas, necessitavam de signos. Aqui, o signo monetário só pode definir seu valor de troca, só pode estabelecer-se como marca segundo uma massa metálica que, por sua vez, define seu valor na ordem de outras mercadorias. Se se admitir que a troca, no sistema das necessidades, corresponde à similitude no dos conhecimentos, vê-se que uma única e mesma configuração da *epistémê* controlou, durante o Renascimento, o saber da natureza e a reflexão ou as práticas que concerniam à moeda.<sup>150</sup>

Na Renascença, se cria haver uma relação de correspondência e harmonia entre as necessidades e os desejos do homem e as riquezas existentes na terra. Segundo nosso autor, as inúmeras relações que se faziam entre as categorias de microcosmos e macrocosmos na ordem do saber natural, se repetiram na esfera do saber econômico. Nessa episteme, era necessário que o saber sobre o cosmos revelasse também a quem o possuísse os segredos das riquezas na terra, de maneira que a cosmologia e a economia renascentistas foram domínios do saber que obedecerem às mesmas regras estruturais, embora, essas fossem inconscientes a esses mesmos discursos. Nesse período, os mercadores estavam para o saber das riquezas, assim como os adivinhos o estavam para os segredos do mundo.

<sup>148</sup> Cf. MALESTROIT. *Le paradoxe sur le fait des monnaies*. Paris, 1566. Ibidem, p.235.

<sup>149</sup> Cf. BODIN. *La réponse aux paradoxes de M. de Malestroit*, 1568. Ibidem, p.235.

<sup>150</sup> FOUCAULT, M. *Idem*, pp.235-6.

Para a arqueologia, portanto, esses debates foram frutos da existência de uma estrutura subjacente ao conhecimento renascentista, denominada por Foucault de episteme da semelhança. A partir de uma semiologia e de uma ontologia da linguagem, nosso autor aponta para a indistinção ontológica havida entre as palavras e as coisas, na qual os signos não eram tomados como oriundos de acordos arbitrários entre os homens, mas sim, como elementos portadores da linguagem originária estabelecida desde sempre por Deus. Era preciso, então, saber identificá-los, a partir de uma semiologia das assinalações e revelá-los a partir de uma hermenêutica sem fim.

## 5.2 DESCONTINUIDADE: DA SEMELHANÇA À REPRESENTAÇÃO

Para Foucault, no século XVII houve um acontecimento de ruptura em nossa cultura desta ordem inconsciente do saber, que provocou profundas reconfigurações no conhecimento em geral, especialmente, naqueles que de algum modo tematizaram os seres vivos, a linguagem e as relações econômicas. Da episteme da semelhança, que caracterizara o saber da Renascença, nossa cultura se colocou, agora, sobre a episteme da representação. Esse acontecimento,<sup>151</sup> pode ser identificado a partir do momento em que a relação entre os signos, conformada até então pela semelhança, deu lugar à representação,<sup>152</sup> como o código que passará a ser exigido para que os diferentes saberes possam se configurar. Para ele:

Desde o estoicismo, o sistema dos signos no mundo ocidental fora ternário, já que nele se reconhecia o significante, o significado e a 'conjuntura' [...] A partir do século XVII, em contrapartida, a disposição dos signos tornar-se-á binária, pois que será definida, com Port-Royal, pela ligação de um significante com um significado.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> A partir desse período de nossa cultura, segundo Cavaille: “A semelhança é jogo das aparências, não possui qualquer pertinência ontológica.” Cf. CAVAILLÉ, J-P. *Descartes. A Fábula do Mundo*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 1991, p.146.

<sup>152</sup> Recolhemos duas passagens de Auroux que representam a cada um desses dois sistemas semióticos: “Segundo Aristóteles, “os sons emitidos pela voz são os símbolos dos estados da alma”(De l'interp., trad. Tricot, 16 a); como os estados da alma são no essencial representações, eles colocam em jogo uma relação à realidade externa. Temos então uma “tríade semiótica”: som, estados da alma, forma das coisas”. b) “Admitindo o dualismo da alma e do corpo, Descartes coloca que o espírito e a matéria não são de mesma natureza ontológica. A representação não pode mais, então, ser de mesma natureza que aquilo que ela representa. A percepção deixa de poder ser considerada como o ato comum do que se sente e do sentido. Não há nada semelhante entre o círculo e a idéia do círculo (“A idéia de círculo não é redonda”, dirá Spinoza.)”. Cf. AUROUX, S. Op.cit. Campinas: São Paulo. Editora da UNICAMP, 1998. pp. 97 e 101.

<sup>153</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.58.

A partir da arqueologia, podemos ver esse acontecimento havido em nossa cultura, no início da Idade Clássica, no qual o ser linguagem passou a ser tão somente Discurso,<sup>159</sup> como o elemento decisivo para o entendimento da reconfiguração e da descontinuidade geral do saber em nossa cultura.<sup>160</sup> Veremos, então, o modo como Foucault demonstra essa descontinuidade, a partir de sua arqueologia do discurso econômico constituído entre os séculos XVII e XVIII, período no qual os atos de ver e o de dizer passarão a se desenvolver através de vias distintas e autônomas.

Assim como em sua análise do discurso econômico renascentista, será em última instância a partir de uma ontologia da linguagem e de uma semiologia da Idade Clássica que Foucault descreverá a sua história arqueológica do saber econômico. De agora em diante, afirma Benedito Nunes:

instaurado o domínio da representação, torna-se manifesta a descontinuidade que separa a linguagem do real [...] A adequação da própria linguagem ao real será avaliada de acordo com a capacidade das palavras para se ajustarem às experiências, isto é, ao conteúdo das representações. São as representações, sob a forma de idéias simples ou complexas e, portanto, como entidades mentais, que estabelecem agora, e até o fim do século XVIII, a relação, essencial para a gnosiologia da época, entre as palavras e as coisas.<sup>161</sup>

### 5.3 IDADE CLÁSSICA: A ANÁLISE DAS RIQUEZAS

Como vimos, a arqueologia foucaultiana do saber renascentista revelou que a utilização dos metais preciosos como moeda, repousava no valor intrínseco deles mesmos e foi justamente isso que possibilitou a medição e a avaliação das demais mercadorias. Assim, sobre essa assinalação do metal se articulavam três características decisivas, a saber, ter preço, medir os preços e ser trocado por tudo aquilo que tinha preço.

<sup>159</sup> Sobre a concepção da linguagem na Idade Clássica, Julia Kristeva assevera: “A língua é efetivamente um sistema, como Sanctius tinha mostrado, mas é um sistema de signos. As palavras e as expressões lingüísticas recobrem idéias que remetem para objectos. A relação lógica ou natural, que revela a verdade das coisas, joga-se no nível das idéias: é o nível lógico [...] as palavras são sons distintos e articulados de que os homens fizeram signos para marcarem o que se passa no seu espírito.” Cf. KRISTEVA, J. *História da Linguagem*. Lisboa: Edições 70. 1969, pp.188-9.

<sup>160</sup> Sobre o emprego da noção de *discurso*, por parte de Foucault, Roberto Machado esclarece: “Na época clássica, a linguagem é a representação se desenrolando, se desdobrando nos signos verbais que a manifestam, isto é, pela ligação, existente no interior do próprio conhecimento entre a idéia de uma coisa e a idéia de outra coisa. É justamente a isso que *As palavras e as coisas* chama de discurso: a representação representada por signos verbais, pela seqüência de signos verbais. Na época clássica, a linguagem vale como discurso.” Cf. MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 87.

<sup>161</sup> NUNES, B. Idem., p.64.

Todavia, a partir do acontecimento de ruptura havido em nossa cultura a partir de meados do século XVII, o caráter fundamental da moeda passou a se enraizar não mais sobre a sua assinalação, isto é, sobre seu valor intrínseco, mas sim, sobre aquela última característica elencada, ou seja, desde sua capacidade de ser trocada, de substituir tudo aquilo mais que tivesse preço. Na Época Clássica, conformada pela episteme da representação, será a partir da função de troca que a moeda receberá sua capacidade de medir e a propriedade de ser valiosa. Roberto Machado esclarece:

A análise das riquezas, em vez do trabalho e da produção, tem como fundamento o comércio e a troca. Para ela, o valor é um signo no sentido em que valer alguma coisa é poder ser substituído por essa coisa no processo de troca. O valor, assim, depende das equivalências e da capacidade que têm as mercadorias de se representarem umas às outras. A análise das riquezas se efetua ao nível da representação, pois é aí que se encontram os signos, e seu objetivo, como o dos outros saberes da época, é realizar a ordenação por meio dos signos.<sup>157</sup>

#### 5.4 MERCANTILISMO

Essa reconfiguração do saber constituiu os elementos que possibilitaram as problematizações teóricas circunscritas ao Mercantilismo.<sup>158</sup> Na história econômica, esse sistema é comumente caracterizado pelo monetarismo, isto é, pelo equívoco da falta de distinção entre as riquezas e a moeda. Foucault, porém, argumenta que no nível arqueológico do saber, veremos que subjacente às diferentes teorias econômicas desse período se deu um fato decisivo, qual seja, o de que a moeda passou a ser o instrumento de representação e de análise das riquezas, enquanto estas, por sua vez, não passavam do conteúdo representado pela moeda.

Com efeito, para a arqueologia, essa pretensa confusão entre moeda e riqueza, a rigor, não se dava, justamente porque, nesse período, se cria que a moeda era o elemento de representação de nossas necessidades e de nossos desejos. Ademais, ela só recebia um valor

<sup>157</sup> MACHADO, R. Idem, p. 87.

<sup>158</sup> Ao escrever sua história do Mercantilismo, Deyon afirma: “O mercantilismo exprime, em todos os países, uma dupla vontade de poder, busca de grandeza e de riqueza. Na Europa moderna, não há mais lugar de honra para os Estados incapazes de mobilizar exércitos e frotas numerosos. Não há mais lugar para príncipes sem vintém, e para os Estados ascéticos. É a prosperidade do reino que permite ao Erário alimentar o tesouro real; é a prosperidade comercial que faz circular as espécies preciosas, medidas e condições de todo o poder.” Cf. DEYON, P. *O Mercantilismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973, p.51.

ao participar como mercadorias do jogo das trocas que a colocava em circulação. Essas relações, embora inconscientes, estavam presentes não só nos discursos acerca das riquezas, como também naqueles que tomaram como objeto os seres vivos e a linguagem. Nosso autor nomeia a cada um desses três domínios empíricos do saber clássico, respectivamente, de *Análise das Riquezas*, de *História Natural* e de *Gramática Geral*. De acordo com Foucault:

Toda riqueza é monetizável; e é assim que ela entra em *circulação*. Da mesma forma, todo ser natural era *caracterizável* e podia entrar numa *taxonomia*; todo indivíduo era *nomeável* e podia entrar numa linguagem *articulada*; toda representação era *significável* e podia entrar, para ser *conhecida*, num *sistema de identidades e diferenças*.<sup>159</sup>

Para que uma mercadoria pudesse ser percebida como uma riqueza, ela deveria ser representável e, além disso, ser objeto de desejo, seja por ser útil ou rara, seja por ser de alguma forma prazerosa. De modo que, ao contrário do sistema econômico precedente, que conferia valor à moeda a partir de sua substância monetária, isto é, de seu valor intrínseco, agora, no mercantilismo, os metais, como o ouro e a prata, vão receber seu valor devido à maior capacidade, utilidade e eficácia de participarem do processo de representação. Ou seja, para serem os signos das riquezas nos processos de troca. Na Idade Clássica, adverte Foucault: “É por ser moeda que o ouro é precioso, Não o inverso.”<sup>160</sup>

Desse modo, o valor das mercadorias se diferencia e se autonomiza em relação ao valor dos metais, pois as mercadorias somente serão consideradas valiosas no processo de troca, se atenderem às necessidades, isto é, se forem úteis ou prazerosas. Logo, o valor de uma mercadoria, se dá a partir de sua relação com as demais mercadorias e pelo juízo estimativo que os homens porventura lhe confirmam. Caberá à moeda, tão somente, representar e analisar o valor arbitrário de cada uma delas, da mesma forma que um nome representa uma ideia como um significante, no regime dos signos contemporâneo à episteme da representação.<sup>161</sup>

Os historiadores da ciência também costumam apresentar o Mercantilismo como um sistema contraditório. Pois, de um lado, os Estados buscavam, através do comércio e de suas

<sup>159</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.240.

<sup>160</sup> Ibidem, p.241.

<sup>161</sup> Scipion de Grammont dissera: “O ouro é apenas o signo e o instrumento usual para pôr em prática o valor das coisas; mas a verdadeira estimação desse valor tem sua origem no juízo humano e nessa faculdade a que se chama estimativa.” Cf. SCIPION DE GRAMMONT. *Le dernier Royal, traité curieux de l’or et de l’argent*. Paris, 1620, p.48. Ibidem, p.241-2.

colônias, alcançar o máximo de acumulação de metais, mas, de outro, os processos econômicos se davam a partir de regras extremamente restritivas à livre circulação das riquezas. Outra contradição, poderia ser observada no fato de que ele teria, de uma parte, estabelecido a moeda como simples representação das riquezas, cujo valor surge no processo de troca, porém, de outra parte, teria continuado a praticar as políticas de acumulação de metais.

No entanto, para a arqueologia, essas contradições de fato não existiram. Uma vez que, como vimos, ao contrário do período renascentista, no Mercantilismo, a moeda deixou de se relacionar com as riquezas a partir de seu valor intrínseco.<sup>162</sup> Ou seja, a partir do momento em que ela se tornou um simples signo das riquezas, não seria mais possível tomá-la como uma mercadoria e, assim, confundi-la com as demais riquezas. De acordo com Foucault: “para poder desempenhar esse papel de representação, é preciso que a moeda apresente propriedades (físicas e não econômicas) que a tornam adequada à sua tarefa e, por isso, preciosa.”<sup>163</sup>

Nosso autor destaca a analogia de Hobbes, que para explicar o mecanismo de regulação da moeda, comparou-a ao processo circulatório sanguíneo do homem. No qual a instituição responsável pelo zelo e pela economia do Leviatã recolheria do comércio, através de impostos e taxas, certa quantidade de metais para, em seguida, devolvê-las à sociedade de modo a estimular novamente o processo de troca e, conseqüentemente, o aumento das riquezas, para evidenciar, justamente, a configuração de um saber econômico que via na circulação e nas trocas o cerne de suas análises.

Na Idade Clássica, como vimos nos capítulos anteriores, as ideias conquistaram o poder de se duplicarem, ou seja, de constituírem novos signos que as nomeassem, ordenando-os a partir de um processo sucessivo de análise. E, é essa mesma relação da representação com a ordem, que é reencontrada por Foucault nos discursos acerca das riquezas.<sup>164</sup> Isso porque, segundo Roberto Machado, na episteme da representação:

<sup>162</sup> Edgardo Castro, afirma: “*En definitiva, la moneda es una riqueza porque es un signo y por ello, en cuanto riqueza fundada en su valor representativo, puede representar otras riquezas.*” CASTRO, E. Op.cit. p.69

<sup>163</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.244.

<sup>164</sup> Acerca do papel da linguagem na configuração dos demais saberes da Idade Clássica, Philippe Sabot assevera: “*Foucault destaca en esa ocasión el privilegio del lenguaje en la constitución epistémica del saber clásico: la articulación de las funciones del lenguaje clásico servirá como esquema director para el análisis de los otros dos dominios empíricos, el de la naturaleza y el de las riquezas[...] Es preciso entonces elucidar el modo de pertenencia del lenguaje para representar, con ayuda de signos (verbales), representaciones (mentales) y,*



conhecer é basicamente ordenar. E ordenar idéias e não coisas, na medida em que o conhecimento se passa inteiramente no nível da representação [...] conhecer é comparar; comparar é fundamentalmente ordenar; e como a ordenação se faz segundo a ordem do pensamento, conhecer é analisar.<sup>165</sup>

Por conseguinte, no mercantilismo, as riquezas criaram, a partir delas mesmas, elementos que pudessem estabelecer, no processo de troca, relações de identidades e de diferenças. Assim como, de ordenarem, através do elemento representativo da moeda, a nomeação e o processo de análise das riquezas mesmas. Para nosso autor:

Quaisquer que tenham sido suas determinações e conseqüências econômicas, o mercantilismo, se interrogado ao nível de sua *epistémê*, aparece como o lento, o longo esforço para colocar a reflexão sobre os preços e a moeda na linha reta da análise das representações. Ele fez surgir um domínio das “riquezas” que é conexo àquele que, por volta da mesma época, abriu-se diante da história natural, e àquele, igualmente, que se desenrolou diante da gramática geral.<sup>166</sup>

## 5.5 O VALOR

Foucault volta sua atenção à questão da formação do valor. Para tanto, procurou investigar de que modo, na Idade Clássica, se estabelecia o valor de alguma coisa. Que critérios e quais justificações se davam para que um objeto X recebesse um valor Y? Isso porque, segundo Philippe Sabot: “*El análisis clásico de las riquezas se determina en lo esencial a partir de una teoría del valor y del intercambio de determinados bienes como las representaciones de una cierta utilidad.*”<sup>167</sup> Assim, nosso autor investigou as respostas dadas ao paradoxo do valor, que consistia em tentar explicar como é possível que um objeto como o diamante, por exemplo, possa valer mais que a água, já que esta é um elemento indispensável à nossa própria sobrevivência.

Para Foucault, o primeiro elemento que caracterizava o valor era a sua possibilidade de substituição de algo no processo de troca. Como afirma Edgardo Castro: “*Para el*

---

*mediante esta operación, para dar una forma proposicional (sucesiva) a pensaminetos (simultáneos). En esse sentido, el lenguaje es ‘análisis del pensamiento’.*” Cf. SABOT, P. Op.cit., p.46.

<sup>165</sup> MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p.123.

<sup>166</sup> FOUCAULT, M. Idem, pp.247-8.

<sup>167</sup> SABOT, P. Idem., p.49.

*pensamiento clásico, valer significa ser substituible, un bien es valioso solo en tanto y en cuanto puede ser intercambiado por outro.*<sup>173</sup> Porém, o processo de troca poderia ser observado de uma dupla maneira. De um lado, para que a troca se estabelecesse, era preciso que os comerciantes tivessem *a priori* reconhecido algum valor às coisas que cada um deles possuía. De outro lado, aqueles elementos necessários à sobrevivência, como os alimentos e a água, só receberiam algum valor a partir do momento em que participassem efetivamente de algum processo de troca. Ou seja, na primeira leitura, o valor constitui as coisas trocadas, isto é, o valor as representa anteriormente ao processo mesmo de troca. Já na segunda leitura, a configuração do valor de uma coisa, isto é, sua representação, só se dá no ato mesmo de troca.

Foucault cotejou, então, a configuração discursiva das teorias acerca da constituição do valor no âmbito da Análise das Riquezas, com a configuração discursiva do saber acerca da linguagem, desse mesmo período, procurando encontrar uma relação isomórfica nos discursos de ambas. Para a arqueologia, a leitura que defendia que as coisas possuíam valor antes mesmo do processo de troca, situava-se ao lado daquelas que no âmbito da Gramática Geral, viam na linguagem de ação, o elemento que caracterizava a essência da linguagem. Já a segunda leitura, que colocava a constituição do valor somente a partir do processo efetivo da troca, tem a mesma configuração discursiva daquela que identificava a proposição como sendo o verdadeiro elemento originário e constituinte da linguagem.

Como vimos no capítulo acerca da Gramática Geral, nesta última, a condição de possibilidade da linguagem se dava pela existência de um elemento atributivo, cujo papel era desempenhado pelo verbo.<sup>174</sup> Este, por sua vez, se caracterizava pela sua anterioridade em relação aos outros tipos de palavras pela sua capacidade de fazer com que as demais palavras da proposição tivessem algum nexos entre si.

Com efeito, essa corrente defendia que a simples expressividade não seria suficiente para caracterizar a linguagem, pois só haveria linguagem onde houvesse discurso que, por sua vez, se caracterizava pela proposição. Assim, o verbo ocuparia, na análise arqueológica, o

<sup>173</sup> CASTRO, E. Idem, p.70.

<sup>174</sup> Acerca do papel do *verbo* na linguagem clássica, Julia Kristeva declara: “Ora, embora os nomes e em geral todas as partes do discurso que designam os objectos concebidos sejam indispensáveis à construção do juízo, e portanto da proposição, o seu eixo, com já dissémos, é o verbo. Para os gramáticos de Port-Royal, o verbo é o que afirma, e já não o que marca o tempo (como era para Aristóteles) ou a duração (como era para Scaliger). Por outras palavras, qualquer verbo comporta implicitamente o sema é, ou qualquer verbo é em primeiro lugar o verbo ser [...] a partir da sintaxe do juízo, esboça-se uma concepção da sintaxe da proposição.” Cf. KRISTEVA, J. Op.cit., p.195.

mesmo papel atribuído à troca, naquela leitura que advoga ser esta, a verdadeira condição para a formação do valor.

Do mesmo modo, é possível encontrar uma isomorfia no discurso daquela corrente que defendia a anterioridade do valor em relação à troca, com a teoria acerca da linguagem que apontava a linguagem de ação, como sendo o elemento originário e essencial da linguagem. Para esta, como já demonstrado, a universalidade da natureza humana fez com que os gritos e os gestos prévios à formação da proposição, dessem origem à nossa linguagem. Assim como, no âmbito do discurso econômico, alguns teóricos defendiam que era justamente a anterioridade dos valores das próprias coisas, que possibilitava as nossas trocas.

Segundo Foucault, a primeira leitura deu origem à corrente identificada por nomes como Condillac e Graslin. Já, a partir da segunda leitura, tivemos a constituição da corrente teórica dos Fisiocratas que, por sua vez, foi liderada por Quesnay.

## 5.6 O VALOR PARA OS FISIOCRATAS

Para a corrente dos Fisiocratas, o superávit produtivo dos bens agrícolas constituía a real condição de possibilidade para a existência de riquezas, uma vez que os frutos e os alimentos disponíveis na natureza eram considerados *como bens*, que só se tornavam riquezas a partir do processo de troca. Ou seja, é preciso que a quantidade de bens que exceda às minhas necessidades seja demandada por outrem, para que se constitua realmente algum valor. Quesnay, afirmara: “O ar que respiramos, a água que obtemos do rio e todos os outros bens ou riquezas superabundantes e comuns a todos os homens não são comerciáveis: são bens, não riquezas.”<sup>170</sup>

Entretanto, a formação do valor não se daria sem que houvesse também o consumo de outros bens no processo comercial, resultantes dos gastos com o transporte e o armazenamento, por exemplo. Assim, formou-se um estranho paradoxo na teoria do valor dos fisiocratas. Visto que, se toda produção de valor implicava no consumo de uma quantidade determinada dos demais bens existentes, o aumento e o progresso do comércio produziram o consumo da totalidade dos bens disponíveis, de modo que o processo de formação de riquezas

---

<sup>170</sup> Cf. QUESNAY. “Hommes.” In: *Daire. Les physiocrates*, p.42. Ibidem, p.265.

seria fatalmente autofágico. De modo que, para Turgot: “O artesão destrói em subsistência tanto quanto o que produz por seu trabalho.”<sup>171</sup> Nem o comércio, nem a indústria poderiam produzir riquezas, isto é, compensar os custos implicados na formação do valor, pois todo processo comercial era encarado como a realização de uma troca de bens de mesmo valor.

Foucault destaca que a Análise das Riquezas ainda não considerava a produção como o elemento responsável pela formação do valor, mas sim o consumo. Visto que, segundo ele, nessa época: “O valor só aparece onde os bens desaparecem; e o trabalho funciona como uma despesa: ele constitui um preço da subsistência que ele próprio consumiu.”<sup>172</sup> Essa análise, não se restringia à formação do valor no sistema industrial, pois, do mesmo modo, o comércio dos produtos agrários tenderia a recompensar o custo de subsistência dos agricultores.

Entretanto, Foucault aponta um elemento que privilegiava a formação do valor do setor agrícola em relação ao industrial, a saber, o fato de que se acreditava que a produção agrícola contava com a ajuda e a intervenção de Deus. Segundo Mirabeu: “A Agricultura é uma manufatura de instituição divina, em que o fabricante tem por sócio o Autor da natureza, o próprio Produtor de todos os bens e de todas as riquezas.”<sup>173</sup>

É por isso, segundo Foucault, que os fisiocratas colocaram a renda fundiária no cerne de suas teorias econômicas, pois enquanto o trabalho empregado na produção confere a um determinado bem um valor proporcional ao consumo de bens necessários para tal, a renda fundiária, por sua vez, representa o lucro real e a verdadeira fonte de criação de riquezas, pois resulta do excedente daquilo que foi gasto na produção de bens agrícolas e o empregado na manutenção da terra. Por conseguinte, isto explica o porquê de os fisiocratas defenderem políticas públicas como: aumento dos preços agrícolas, desvinculado de um aumento de salários, realocação do dinheiro recolhido dos impostos e taxas para o setor agrário etc.

A renda fundiária é o resultado entre o investimento em dinheiro empregado na terra e a quantidade de bens produzidos pela natureza que exceda ao necessário para produzi-la e para comercializá-la.<sup>174</sup> Portanto, para a teoria fisiocrática, a renda fundiária é a condição de possibilidade para a formação das riquezas. Ao empregar o método arqueológico, Foucault

---

<sup>171</sup> TURGOT. *Réflexions sur la formation des richesses*. Ibidem, p.268.

<sup>172</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.268.

<sup>173</sup> MIRABEAU. *Philosophie rurale*. p.33. Ibidem, p.270.

<sup>174</sup> Como conclui Edgardo Castro: “*En consecuencia, la causa del superávit productivo es la prosperidad de la tierra y por ello es ésta, en última instancia, la causa del comercio y de la riqueza* CASTRO, E. Idem, p.70.

encontra essa mesma estrutura do discurso dos fisiocratas, presente no discurso dos teóricos da linguagem de ação ou raiz, pois, segundo ele:

Os fisiocratas começam sua análise pela própria coisa que se acha designada no valor, mas que preexiste ao sistema das riquezas. O mesmo ocorre com os gramáticos quando analisam as palavras a partir da raiz, da relação imediata que une um som e uma coisa, e das abstrações sucessivas mediante as quais essa raiz se torna um nome numa língua.<sup>175</sup>

## 5.7 O VALOR PARA OS UTILITARISTAS

Como vimos, os fisiocratas concentraram suas reflexões sobre a formação de valor num sistema de trocas, a partir da análise acerca dos custos necessários ao ofertante para que um bem qualquer passasse a ter valor. Foucault destaca que os utilitaristas, que representam a escola psicológica, visaram investigar a formação do valor a partir dos juízos de apreciação que se estabeleceram sobre o objeto recebido pelo comprador no processo de troca. Este, por sua vez, seria avaliado desde a sua utilidade para atender as nossas necessidades.

Para ilustrar a questão da formação do valor a partir da utilidade de um bem, Foucault formula a hipótese de uma relação de troca na qual, de um lado, estaria um proprietário de milho ou trigo e, de outro, um de vinho ou lenha. Antes que se efetive a relação de troca, os preços ainda são indefinidos ou inexistentes, há, tão somente, juízos acerca da utilidade desses produtos, visto que satisfazem, cada um ao seu modo, as necessidades de seus proprietários. Isso porque, como afirmara Condillac: “Dizer que uma coisa vale é dizer que ela é ou que nós a estimamos boa para algum uso. O valor das coisas está, pois, fundado em sua utilidade ou, o que dá no mesmo, no uso que dela podemos fazer.”<sup>176</sup>

Assim, será exatamente sobre esse juízo de utilidade que se estabeleceriam o valor estimativo das coisas. Num primeiro momento, o valor estimativo era tido como absoluto, pois pertencia a uma determinada mercadoria, sem se levar em conta as demais. Porém, o valor também teria um caráter relativo, devido à sua dependência com as necessidades e os desejos dos outros comerciantes. Com efeito, o processo de troca, ele mesmo, também é responsável pela criação da utilidade, já que uma determinada mercadoria que porventura

---

<sup>175</sup> FOUCAULT, M. *Idem*, p.271.

<sup>176</sup> Cf. CONDILLAC. *Le commerce et le gouvernement*. In: *Oeuvres*, t. IV, p.10. *Ibidem*, p.272.

tenha pouca utilidade para uma pessoa, poderá, a partir da relação de troca, ser estimada como de extrema necessidade e, portanto, de utilidade para outra.

Essas reflexões demonstram um sistema de interdependência do valor e da troca. Porquanto, de uma parte, não haveria trocas, se as coisas fossem consideradas inicialmente como desprovidas de valor. De outra parte, o próprio processo de troca também é criador de valor. Ainda que uma pessoa não tenha necessidade de um diamante, por exemplo, nem por isso esse objeto deixará de ter valor, já que poderá ser trocado com alguém que o deseje. Portanto, Graslin explica o paradoxo do valor dizendo que: “o valor desse objeto é para ele um valor de troca.”<sup>177</sup>

Para utilitaristas como Condillac e Graslin, o valor se forma na troca das coisas úteis, isto é, das coisas que satisfazem as necessidades. Assim, é preciso agregar utilidade aos produtos para que haja um aumento no valor dos mesmos, de modo a utilizar uma parte desse ganho para o pagamento da subsistência dos trabalhadores. Assim, afirma Edgardo Castro: “*La fuente de la riqueza es en consecuencia el comercio y no la tierra.*”<sup>178</sup>

A partir desses discursos, Foucault identifica uma isomorfia entre eles e aqueles que se deram nos saberes acerca dos seres vivos e naqueles acerca da linguagem. Isto é, ao tomar a linguagem como um sistema de signos destinados à representação, vê-se que o modo como eles foram ordenados, se repete no saber da natureza, bem como em nossas relações econômicas, uma vez que:

Os “utilitaristas” fundam sobre a *articulação* das trocas a *atribuição* às coisas de um certo valor; os fisiocratas explicam pela *existência* das riquezas a *determinação* progressiva dos valores. Nuns e noutros, porém, a teoria do valor, como a da estrutura na história natural, liga o momento que *atribui* ao que *articula*.<sup>179</sup>

Enfim, a história das ideias econômicas costuma apresentar-nos, de um lado, os fisiocratas como sendo aqueles que representavam os interesses dos proprietários fundiários, isto é, que defendiam a produção agrícola como elemento a ser privilegiado pelas políticas públicas e, por outro lado, os utilitaristas como os representantes dos comerciantes e dos empresários em geral, que, por sua vez, defendiam a liberdade de mercado guiado pela lei das necessidades e dos desejos. Entretanto, diz-nos Philippe Sabot, a partir da arqueologia

<sup>177</sup>Cf. GRASLIN. *Essai analytique sur la richness*, p.45. Ibidem, p.275.

<sup>178</sup> CASTRO, E. Idem, p.72.

<sup>179</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.277.

foucaultiana, podemos perceber que: *“En el fondo, los fisiocratas y los utilitaristas solo debaten porque tienen en común (sin saberlo necesariamente) un mismo análisis general de las riquezas y de los intercambios en términos de representación y valor.”*<sup>180</sup>

Além disso, ao contrário de uma possível leitura de viés marxista que consideraria ambos os fisiocratas e utilitaristas como correntes ideológicas, Foucault defende que ainda que concedamos que a pertença a uma determinada classe econômica possa fazer com que defendamos os seus interesses políticos, isso não explicaria, porém, a existência mesma de cada uma delas, pois: *“a condição para que esse sistema tenha sido pensado não reside jamais na existência desse grupo.”*<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> SABOT, P. Idem, p.49.

<sup>181</sup> FOUCAULT, M. Idem, p.278.

## CONCLUSÃO

O trabalho procurou oferecer uma leitura interpretativa de *As palavras e as coisas*, mais especificamente da arqueologia foucaultiana do conhecimento produzido em nossa cultura ao longo do Renascimento e da Idade Clássica. Uma vez que a obra em questão não se restringe a um domínio único do conhecimento, optou-se em seguir as divisões temáticas e temporais da própria obra. Não sem antes oferecer uma aproximação acerca dos princípios e conceitos que singularizam o método arqueológico. Para tanto, procurou-se, inicialmente, cotejar a historiografia arqueológica com aquelas que normalmente são empregadas nas histórias das ciências e das ideias. Pôs-se em relevo, o intuito de nosso autor de traçar uma história não do progresso, mas sim, das descontinuidades e, sobretudo, das condições de possibilidade das ciências e das filosofias.

Em seguida, colocou-se em evidência a análise de Foucault da configuração geral do conhecimento produzido ao longo do Renascimento. Nessa análise, o autor revela uma estrutura isomórfica em cada um desses discursos a fim de evidenciar que todos obedeciam a um conjunto de regras inconscientes aos autores mesmos desses saberes. Estas regras, por sua vez, estavam ordenadas pela forma do saber que se estruturou a partir da semelhança. Mostrou-se que nessa época não havia uma distinção ontológica entre as palavras e as coisas. Toda forma de conhecimento pressupunha a existência de um texto primeiro, seja sob a forma de obras efetivamente escritas, seja sob a forma de assinalações inscritas nas coisas no mundo por Deus. Para conhecer, partia-se de uma semiologia dessas assinalações em direção a uma hermenêutica de seus significados. Viu-se que este solo epistemológico, chamado de episteme, definiu as condições de possibilidade dos conceitos, das teorias e da forma como as coisas foram tomadas como objeto de conhecimento. A arqueologia demonstrou que saberes comuns desse período como a Magia Natural e a Erudição, baseada na leitura de textos antigos, percebiam o mesmo valor epistêmico que o saber praticado a partir da observação empírica, uma vez que cada um deles se articulou como comentários de textos escritos. Portanto, no Renascimento, o mundo não era senão uma forma de linguagem.

Após evidenciar o acontecimento de ruptura havido em nossa cultura em meados do século XVII, Foucault demonstrou novamente a existência de um sistema estrutural subjacente aos discursos empregados no conhecimento a partir desse período. Na arqueologia da Idade Clássica, que neste trabalho restringimos as análises da Gramática Geral e da Análise



das Riquezas, foi possível perceber que a semelhança perdeu força em nossa cultura e a representação passou a ser o código possibilitador de todo domínio do conhecimento. Para que um determinado discurso pudesse participar daquilo que, posteriormente, sob o pseudônimo de Maurice Florence, Foucault chamou de jogo da verdade,<sup>182</sup> era necessário que ele se reportasse ao âmbito da representação. Uma vez afastada a interpretação das semelhanças, o conhecimento passou a se articular a partir do discernimento das identidades e das diferenças. Os signos receberam o diagnóstico de severa e irreversível afasia. A linguagem perdeu o caráter ao mesmo tempo material e divino que percebia na Renascença e passou a ser tão somente discurso. Ou seja, um conjunto profano de signos verbais que deveriam ser ordenados e analisados, a fim de adequá-los ao processo de representação temporal de nossas ideias. A arqueologia do conhecimento revela que na Idade Clássica, o mundo passou a ser tão somente representação

Argumentou-se também em defesa da necessidade de não compreender a noção de episteme tal como se fora a visão de mundo de um determinado período de nossa cultura. Embora o autor tenha procurado explicar o método arqueológico somente depois da publicação dessa obra, tendo inclusive concedido que a leitura de *As palavras e as coisas* possa eventualmente provocar essa aproximação, procurou-se pôr em relevo não somente os esclarecimentos posteriores do próprio autor que enfaticamente recusaram essa aproximação, como também se fez uso das análises efetuadas ao longo da própria obra a fim de justificar essa distinção conceitual que reivindicamos. Se é verdade que as analogias entre as noções de Microcosmo a Macrocosmo e a influência de Descartes possam ter assumido o papel de *Weltaanschauung* em seu tempo, respectivamente no Renascimento e na Idade Clássica, isso, contudo, não explica as verdadeiras condições de possibilidade do conhecimento produzido em nossa cultura. E, é justamente essa história que Foucault procura descrever em *As palavras e as coisas*.

Em razão dos limites necessários, optou-se por não analisar a episteme da Modernidade, bem como a tese que caracteriza boa parte dos debates suscitados pela obra, ou seja, a da iminente morte do homem em nossa cultura. O que se pretende fazer numa futura pesquisa.

Conclui-se com alguma perplexidade. O trabalho reduziu-se a comentários. Ora, mas a recusa aos comentários não é justamente uma das lições de *As palavras e as coisas*? É preciso

---

<sup>182</sup> HUISMAN, D. “Verbete: Michel Foucault” In: *Dicionário dos filósofos*. Martins Editora, 2001, p.389.

dizer, pois, que se leu *As palavras e as coisas* como se fora um monumento. Entretanto, não como os monumentos descritos por Foucault ao longo da obra, mas sim, emprega-se esse conceito com o sentido que Gadamer lhe empresta, pois, segundo ele: “Um monumento é algo junto ao qual nos vemos diante da necessidade de pensar algo – e em que devemos pensar.”<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> GADAMER, H-G. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2009, p.226.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUROUX, Sylvain. **A filosofia da linguagem.** Com a colaboração de Jaques Deschamps, Djamel Kouloughli. Tradução José Horta Nunes. Campinas: Editora da Unicamp, 1998. (Coleção Repertórios).

BORGES, Jorge Luis. **Outras inquisições.** Tradução Davi Arrigucci Junior. Cia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ficções.** Tradução Carlos Nejar; revisão de tradução Maria Carolina de Araujo e Jorge Schwartz. 3ª ed. São Paulo: Globo, 2001.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália: Um ensaio.** Introdução Peter Burke. Tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueologia del saber.* 1ª edição. Buenos Aires: Biblos, 1995.

\_\_\_\_\_. **Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores.** Tradução Ingrid Muller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. **Descartes: A fábula do mundo.** Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 1991. (Coleção Pensamento e Filosofia).

COELHO, Eduardo Prado. (Org.) **Estruturalismo. Antologia de textos históricos. Foucault, Derrida, Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Sartre, Barthes, Sebag e outros.** Portugália Editora.

DELEUZE, Gilles. **Foucault.** 6ª reimpressão da 1ª ed. de 1988. Tradução Claudia Sant'Anna Martins; revisão da tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DEYON, Pierre. **O Mercantilismo.** Tradução Paulo de Salles Oliveira. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1973.

DOSSE, François. **História do estruturalismo. Vol. I. O campo do signo – 1945/1966.** Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Márcia Mansor D'Alessio. Bauru, SP: Edusc, 2007. (Coleção História).

DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.** 2ª edição rev. Tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes

Carneiro; introdução traduzida por Antonio Cavalcanti Maia; revisão técnica Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ERIBON, Didier; CHARTIER, Roger (Orgs.) *Foucault aujourd'hui. IX Rencontres Ina-Sorbonne*. L'Harmattan, 2004.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Coleção Tópicos).

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Éditions Gallimard. Collection Tel.

\_\_\_\_\_. **A Arqueologia do saber**. 7ª ed. 4ª reimpressão. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. (Campo Teórico).

\_\_\_\_\_. **Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise**. 3ª edição. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. (Ditos e escritos; I).

\_\_\_\_\_. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. 2ª Edição. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (Ditos e escritos, II).

\_\_\_\_\_. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. 2ª ed. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos, III).

\_\_\_\_\_. **Estratégia, poder-saber**. 2ª Edição. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução, Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. (Ditos e escritos; IV).

\_\_\_\_\_. **Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. (Ditos e escritos; 7).

\_\_\_\_\_. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant**. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011. Coleção Leituras Filosóficas

\_\_\_\_\_; ROUANET, Sergio Paulo.; MERQUIOR, José Guilherme. [et al.] **O homem e o discurso: (A arqueologia de Michel Foucault)**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008. (Comunicação; 3).

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. 1ªed. Tradução Marco Antonio Casanova. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2009.

GUTTING, Gary. *The Cambridge Companion to FOUCAULT*. 2nd Ed. Edited by Gary Gutting. New York: Cambridge University Press, 2005. (Cambridge Companions to philosophy).

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Tradução Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Coleção tópicos).

HACKING, Ian. **Ontologia histórica**. Tradução Leila Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Sôbre o humanismo**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HUISMAN, Denis. **Dicionário dos filósofos**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Editora, 2001.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

JALÓN, Mauricio. *El laboratorio de Foucault: Descifrar y ordenar*. Barcelona: Anthropos; Madrid: CSIC, 1994.

JÚNIOR, Durval Muniz Albuquerque; VEIGA-NETO, Alfredo; FILHO, A. (Orgs). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. (Coleção Estudos Foucaultianos).

KRISTEVA, Julia. **História da Linguagem**. Tradução Margarida Barahona. Lisboa: Edições 70, 2007.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 3ª Edição, revista e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

\_\_\_\_\_. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MUCHAIL, Salma Tannus, **Foucault, Simplesmente**. Textos reunidos. São Paulo: Edições Loyola, 2004. (Leituras Filosóficas).

NUNES, Benedito. **O dorso do tigre**. São Paulo: Ed.34, 2009.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *On the genealogy of Modernity: Foucault's social philosophy*. New York: Nova Science Publishers, 2003.

PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme. (Orgs). **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

SABOT, Phillipe. *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*. 1ª Edición. Traducción de Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007. (Claves).

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. Trad.: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 3ª Edição. São Paulo: Cultrix.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. 2ª Edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. (Coleção Filosofia; 40).

TERNES, José. **Michel Foucault e a idade do homem**. 2ª Edição. Goiânia: Ed. da UFG, 2009.

VEYNE, Paul. **Foucault, o pensamento, a pessoa**. Lisboa: Texto & Grafia, 2009.

## ARTIGOS

REGNER, Anna Carolina K.P. “*Conversando com Ian Hacking*.” In: *Episteme*, Porto Alegre, n.10, p.9-16, jan./jun.2000.

Disponível:

[http://www.ilea.ufrgs.br/episteme/portal/pdf/numero10/episteme10\\_entrevista\\_regner.pdf](http://www.ilea.ufrgs.br/episteme/portal/pdf/numero10/episteme10_entrevista_regner.pdf)

Acessado em 14/01/2012.

CASTRO, Edgardo. “Arqueología del poder e ideologia indoeuropea. Dumézil, Foucault, Agamben.” *In: Rev.Cultura e Fé.* Out-Dez. nº127. Ano 32, 2009, p.497.