



Discurso filosófico e etnologia. A arqueologia após *Les mots et les choses*

*Philosophical discourse and ethnology. The archeology after
The Order of Things*

Luca Paltrinieri*

Université Rennes I, Rennes, França

Resumé

Cet article explore la conception foucauldienne de l'archéologie à la sortie de *Les mots et les choses*, avant la publication de *l'Archéologie du savoir*. Il retrace les sources de cette conception chez Kant, Gueroult et Husserl, mais à chaque fois avec des écarts significatifs qui poussent Foucault à concevoir l'archéologie comme une "enquête horizontale" sur notre présent. Apparaît alors la proximité avec l'ethnologie, discipline scientifique que Foucault aborde surtout dans *Les mots et les choses* et dans *Le discours philosophique*, un texte inédit où Foucault applique la méthodologie du livre de 1966 à l'histoire de la philosophie.

Mots-clés: Archéologie du savoir. Ethnologie. Histoire de la philosophie.

* LP: Doutor em Filosofia, e-mail: l.paltrinieri@gmail.com

Abstract

This paper explores Foucault's conception of archeology after the publication of The Order of Things and before the publication of the Archeology of Knowledge. I will find the sources of his interpretation in Kant, Husserl and Guerot but every time with significant discrepancies that specify Foucault's archeology as a "horizontal investigation" into our present. Therefore, it appears proximity with Ethnology as scientific discipline, as Foucault addresses particularly in The Order of Things and in The Discours of Philosophy, an unpublished text where Foucault applies the methodology of the 1966 book on the history of philosophy.

Keywords: *Archeology of knowledge. Ethnology. History of Philosophy.*

Nos anos 1967-1968, quando de sua estadia na Tunísia, Foucault iniciou uma espécie de balanço crítico de dez anos de pesquisas arqueológicas, visando estabelecer um tipo de síntese teórica de seu método. A dificuldade dessa empresa reside no fato de que os três livros dos anos 1960 correspondem a três diferentes versões de uma mesma investigação. Em *História da loucura*, a “arqueologia do silêncio” remetia a uma “verticalidade constante”, aquela da “estrutura trágica” da divisão entre razão e desrazão sob o devir “horizontal e dialético” da razão (FOUCAULT, 2001a, p. 161; POTTE-BONNEVILLE, 2004). A “arqueologia do olhar médico” de *Nascimento da clínica*, ao contrário, renunciava o retorno a uma espécie de estrutura originária da divisão entre razão e desrazão, definindo-se, antes, como uma análise das estruturas históricas da percepção médica (FOUCAULT, 1963, p. XV). Enfim, em *As palavras e as coisas*, a arqueologia das ciências humanas é definida como a “ciência do arquivo”, descrição histórica das transformações afetadas às “configurações próprias a cada positividade”, que deve dar conta das relações existentes entre os discursos dos diferentes saberes de uma mesma época (FOUCAULT, 1966, p. 230-231, 329; FOUCAULT, 2001a, p. 527, 617). Trata-se, portanto, de três diferentes empresas, mobilizando materiais diferentes, metodologias de investigação distintas, mas também de um deslocamento progressivo da relação entre filosofia e história.

Um ponto comum poderia ser a mesma tentativa de compreender como um certo conhecimento, num momento preciso, foi possível sem, no entanto, recorrer nem à fenomenologia nem — estritamente — ao estruturalismo, alternativa que dominou a conjuntura do anos 1960 (FOUCAULT, 2001a, p. 194; GUTTING, 2014; MANIGLIER, 2011). Num certo sentido, a arqueologia foucaultiana parece permanecer integralmente kantiana, como o mostra, por exemplo, o uso da noção de *a priori* histórico em polêmica aberta com Husserl (PALTRINIERI, 2012).

Ademais, como é sabido, Kant havia utilizado a palavra arqueologia para designar a “história daquilo que torna necessário uma certa forma de pensamento” (KANT, 1973, p. 341). Pois ela se desenvolve sobre a base de conceitos, e requer, por consequência, um conhecimento *ex principiis*. Com efeito, a Razão não possui história empírica, mas ela remete a uma série de fatos empíricos (por exemplo, a vida dos filósofos ou as circunstâncias históricas da escrita). Mas esses fatos não interessam ao historiador da filosofia. Quando estudamos as filosofias do passado, nosso interesse não é apenas histórico-empírico, dirigimo-nos às ideias do passado enquanto *fatos* da Razão, que fundam a abordagem filosófica como o “solo” (ou a *arché*) sobre o qual repousa o conhecimento. É aqui que intervém, efetivamente, a definição kantiana de “arqueologia”:

Uma história filosófica da filosofia é ela mesma possível não historicamente ou empiricamente, mas racionalmente, quer dizer, *a priori*. Pois embora ela estabeleça fatos de razão, não é da narrativa histórica que ela os empresta, ela os retira da natureza da razão humana, a título de arqueologia filosófica. Foi isso que permitiu aos pensadores entre os homens raciocinar sobre a origem, a meta e o fim das coisas. Será que foi o que há de final no mundo ou a mera cadeia das causas e efeitos, ou será que foi o fim da própria humanidade que se deu seu ponto de partida? (KANT, 1973, p. 107-108).

É por isso que Kant pôde escrever que a história filosófica da filosofia é, ela mesma, possível não historicamente ou empiricamente, mas racionalmente, quer dizer *a priori*. Toda filosofia é necessariamente arqueologia no sentido que ela deve se situar, tomar posição, com

relação a um passado filosófico que nunca passou verdadeiramente, mas continua a ter efeitos no debate filosófico do presente. Essa relação arqueológica da filosofia com sua história explica por que, enquanto método racional, a filosofia não pode passar distante da relação com a tradição filosófica erudita. Se a filosofia continua a se interessar pelas filosofias do passado, é porque o seu interesse não é apenas histórico, mas propriamente falando, filosófico, ou seja, toda interrogação da filosofia sobre sua história é um retorno em direção à *arché*, sobre a qual se funda e se justifica em seu presente.

Entre os historiadores da filosofia do século XX, talvez seja Martial Guéroult quem retomou com maior rigor a tarefa kantiana de definir as condições de possibilidade de uma história filosófica da filosofia. Sua *Dianoemática* é precisamente uma tentativa de refundação da história da filosofia a partir do problema da relação entre a ordem temporal da verdade histórica e a ordem intemporal da verdade filosófica (GUEROULT, 1979, 1988). Enquanto a história das ciências é praticamente sempre uma história dos conhecimentos “caducados”, o historiador da filosofia não pode dissolver o pensamento dos filósofos que o precederam na poeira dos fatos e das opiniões ultrapassadas, mas deve estudar as filosofias passadas como “monumentos filosóficos enquanto possuem esse valor intrínseco que lhe[s] torna independente[s] do tempo” (GUEROULT, 1951, p. 23). O que não implica em negar que os conceitos filosóficos sejam um produto do tempo, mas antes em afirmar que eles reivindicam um valor absoluto e extratemporal, o qual exige uma abordagem histórica específica, fundada sobre o dever de reabsorver toda alteridade empírica da obra na “imanência a si da racionalidade” (GIOLITO, 2001, p. 74). Assim, a investigação estrutural, núcleo da *Dianoemática*, se aproxima da obra como um sistema de provas e de estruturas objetivas do qual é preciso compreender e reconstruir o funcionamento. E a história filosófica da filosofia se aproxima da “arquitetônica” na medida em que se interessa menos pela “verdade” ou pela “realidade” de uma teoria filosófica do que pela explicitação da estrutura subjacente do texto filosófico:

A descoberta de tais estruturas é capital para o estudo de toda filosofia, pois é por ela que se constitui seu monumento a título de *filosofia*, por oposição à fábula, ao poema, à elevação espiritual ou mística, à teoria científica geral, ou às opiniões metafísicas. Essas estruturas têm por característica comum o fato de serem demonstrativas, qualquer que seja a via escolhida, racional ou irracional. Trata-se sempre de um processo de validação. Essa demonstração combina os meios lógicos aos meios arquitetônicos. A arquitetônica é aquilo que aproxima a obra filosófica da obra de arte. Mas a arquitetônica das belas-artes concerne à mera possibilidade material da obra e à sua ação sobre a sensibilidade estética do sujeito. A da obra filosófica visa a inclinar ou a forçar a inteligência do sujeito a um juízo de ratificação relativo à verdade do ensino doutrinal (GUEROULT, 1968, p. 11).

Para Gueroult, se as obras filosóficas são “monumentos” extra-temporais, não significa, no sentido artístico, que elas são “fins em si”, segundo a concepção defendida por Souriau em seu livro sobre *A instauração filosófica* (GUEROULT, 1988, t. III: 1014-1015). Ao contrário, as obras filosóficas só existem como sistemas destinados a resolver problemas, postos pela natureza das coisas e permanecidos sem solução: “Enquanto os problemas da ciência do passado (sinônimo de ciência ultrapassada) são, na maior parte dos casos, resolvidos ou abolidos, os da filosofia passada esperam sempre que sejam resolvidos” (GUEROULT, 1979, p. 56; BIANCO, 2016). A filosofia, em suma, é uma atividade racional de posição e resolução de problemas que continuam a representar — em sua natureza de problemas não resolvidos — o solo sobre o qual o próprio exercício da filosofia é possível. É por isso que a história filosófica da filosofia não é uma “paleontologia filosófica, em que a descrição da série dos fósseis, mortos para sempre, nos revelariam a aparição das formas, cada vez mais perfeitas, do espírito humano”, mas um exercício indispensável à metafísica pois ela continua a desenterrar “uma matéria eternamente instrutiva do ponto de vista filosófico” (GUEROULT, 1979, p. 18). Se a história da filosofia é a história das soluções que foram dadas a uma série de problemas, a Dianoemática corresponde à fundação filosófica da história dos sistemas que geram essas soluções. Reconduzindo a interrogação da obra ao sistema — de

maneira aparentemente paradoxal — a arquitetônica gueroultiana acaba por destruir a pretensão de verdade de cada obra, reduzindo-a a um “acontecimento temporal” (GUEROULT, 1979, p. 40). O que resiste à ação corrosiva do tempo, com efeito, não é a obra, mas a eternidade do sistema problema/soluções. É aí que a Dianoemática se aproxima mais da arqueologia de Kant e de seu célebre teorema, segundo o qual só se pode filosofar sobre as “ruínas” das filosofias precedentes: cada nova filosofia se apresenta como a solução definitiva para um problema dado, enquanto nada faz senão reconfirmar a eterna apresentação de uma estrutura de apresentação e resolução dos problemas.

É precisamente a esse conceito gueroultiano de “monumento” que Georges Canguilhem faz alusão quando, numa célebre recensão de *As palavras e as coisas*, define a arqueologia foucaultiana como uma ciência de “monumentos” (CANGUILHEM, 1967 [2009]). Contra Sartre, que tinha definido a arqueologia como uma espécie de geologia, estudando a “série das camadas sucessivas que formam nosso solo” (SARTRE, 1966 [2009], p. 76) e expulsando, por conseguinte, os elementos materiais da vida dos homens, Canguilhem (1967) demonstra aquilo que está em jogo na arqueologia: é, antes, expandir o movimento histórico ao nível das próprias condições de possibilidade do conhecimento, a fim de restituir “as modificações que alteraram o próprio saber, nesse nível arcaico que torna possível os conhecimentos e o modo de ser do que se pode saber” (FOUCAULT, 1966, p. 68).

A história da *arché* da história conduz a uma historicização ainda mais profunda das estruturas humanas que subjazem ao nosso conhecimento. Assim, diferentemente de Gueroult, Foucault parece sugerir que, de uma época à outra, são os próprios *problemas* que mudam, ao ponto em que, se é possível detectar uma coerência na organização de diferentes saberes de uma época dada, toda coerência parece desaparecer no momento em que se compara duas epistemes (por exemplo, a episteme clássica e moderna). A ruptura, ou a descontinuidade, teve lugar num nível tão profundo — o nível da *arché* — que põe em dúvida a possibilidade humana de reconstruir uma continuidade lógica sem projetar sobre o passado as categorias contemporâneas (dentre as quais o próprio “homem”). É o solo, ou o *a priori*, de nossas certezas que se

moveu, não sendo mais a mesma a ordem sobre o fundo da qual pensamos. A arqueologia seria então a super-história de nosso “subsolo”, quer dizer, das condições de possibilidade *a partir das quais* conhecimento e teorias foram historicamente possíveis.

No entanto, a impressão é de que a defesa feita por Canguilhem sobre seu antigo aluno não faz justiça à radicalidade da questão de Sartre: uma história das condições de possibilidade da história — tal como Foucault a anunciava já em *Nascimento da clínica* (FOUCAULT, 1972, p. XV), e sobretudo sua radicalização sucessiva que o conduziu a interpretar o próprio homem como uma “invenção recente” destinada a se apagar — é ainda uma “história”? Sobre quais evidências podemos nos fundar para realizar uma história de nossos *a priori*? A arqueologia não deveria ser antes, primeiro, uma operação sobre nós mesmos e sobre nosso presente, permitindo *revelar* no horizonte de nossa experiência uma camada mais profunda da própria experiência histórica? Sem essa operação, ela parece não ser nada mais do que a história paradoxal de uma imobilidade, substituindo “o cinema pela lanterna mágica, o movimento, por uma sucessão de imobilidades” (SARTRE, 1966 [2009], p. 76).

Sem dúvida, como se observou diversas vezes (COURTINE, 2007; PALTRINIERI, 2010; HEIDENREICH, 2013; PRADELLE, 2013, p. 221-231; GORIS, 2015), toda a questão é saber como se deve interpretar o conceito um “pouco extravagante” de *a priori* histórico, que Foucault liga estruturalmente ao de arqueologia em *Arqueologia do saber* (FOUCAULT, 1969, p. 173-180). Se insistirmos sobre o adjetivo “histórico”, deveremos então admitir o paradoxo (ao menos de um ponto de vista kantiano) referente a um sistema de condições de possibilidade que muda o curso da história, sem deixar *nenhum resto*. Se insistirmos sobre o aspecto apriorístico de um núcleo de significações e de condições de possibilidade que permanece determinante em nosso presente, apesar da *história*, a operação arqueológica consistirá então em um trabalho de escavação de nosso “solo” em busca de uma evidência mais fundamental capaz de revelar o sentido do desenvolvimento histórico (HAN-PILE, 2002).

Ora, as metáforas do “solo”, do “subsolo” e do “arquisolo” são frequentes em Husserl, para quem a experiência do mundo vivido é

com frequência descrita em termos de “movimento sobre um solo” e a própria consciência humana é composta por diferentes estratos de intencionalidade. A fenomenologia à diferença da experiência vivida, “deve começar sem solo para se fundar novamente” (HEIDENREICH, 2013, p. 369). A metáfora arqueológica, empregada por Husserl (HUSSERL, 2013), permite, assim, compreender a empresa fenomenológica como uma regressão em direção às arquevidências dissimuladas que fundam as evidências do senso comum: a arqueologia fenomenológica seria essa disciplina que busca “escavar” (*Aufgraben*) os edifícios constitutivos escondidos nos elementos edificadas, as construções das operações de sentido aperceptivos que concluem nossa edificação como mundo de experiência” (HUSSERL, 2013, p. 370). A própria filosofia poderia se compreender como uma maneira de *cavar a terra* (*Aufgraben*): seu trabalho de escavação deve, primeiro, revelar nas construções quotidianas de sentido os fundamentos mais escondidos que *precedem* a percepção e tornam possíveis a experiência, e é, em seguida, por um trabalho de reconstrução que a fenomenologia deve recuar até os fundamentos apriorísticos do conhecimento em direção às evidências da experiência. É por isso que a própria expressão *a priori histórico* em Husserl indica menos a transformação das condições de possibilidade da percepção do que a estrutura apriorística “da historicidade universal”, quer dizer, a maneira que a história, como horizonte universal de questão, já está implicada em toda problemática histórica, como um horizonte de certeza implícita (PALTRINIERI, 2010).

Merleau-Ponty levanta a mesma problemática quando, contra o transcendentalismo kantiano, fala de um *a priori* experiencial, quer dizer, de uma “vida irrefletida” e corporal em que a consciência está enraizada, enterrada “sob os sedimentos dos conhecimentos ulteriores” (MERLEAU-PONNTY, 1998, p. 52). A fundação de nosso solo teve lugar enquanto experiência vivida fundamental, precedendo a oposição mesma entre subjetivismo e objetivismo, empirismo e intelectualismo, real e imaginário, advinda num tempo que se subtrai à história, mas que continua a ter efeitos ao longo da história humana até o nosso presente. É esse “pré-humano” que torna possível a atividade propriamente

humana do conhecimento que deve ser reativado “por um trabalho comparável ao do arqueólogo” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 407).

Essa ideia de escavação e de “vasculhagem” em busca de uma fundação esquecida e viva persiste, bem entendido, na arqueologia foucaultiana. Basta pensar em certas entrevistas em que Foucault define a arqueologia como um “trabalho de escavação sob seus próprios pés” devendo trazer à luz “o subsolo de nossa consciência” (FOUCAULT, 2001, p. 877, 528, 641). Porém, já em *Nascimento da clínica*, a tarefa crítica da arqueologia consistia em mostrar que os “retornos à linguagem originária das coisas sem conceitos” e às “arquevidências” — prometidas pela fenomenologia — são na verdade apenas a descoberta das transformações mais antigas que tocam as estruturas da experiência e que têm, elas mesmas, suas condições de possibilidade. Se as formas da experiência são modificáveis, como o são as estruturas conceituais, nenhuma imobilidade resiste às transformações profundas, e, por este motivo, Foucault pôde escrever que “somos destinados historicamente à história, à paciente construção de discurso sobre os discursos, à tarefa de ouvir o que já foi dito” (FOUCAULT, 1963, p. XII). Apenas nos anos 1967-1968 é que Foucault realiza um movimento ulterior: ele inverte progressivamente a metáfora da escavação “vertical” em proveito de uma “operação lateral” que tenta evitar toda operação kriptometafísica sobre o passado em benefício de uma interrogação histórica que deveria funcionar enquanto “diagnóstico de nossa atualidade” (FOUCAULT, 2001, p. 610, 625, 634).

Essa “torção” do projeto arqueológico numa interrogação sobre a atualidade é o que está em jogo, de fato, num curso que Foucault profere em Túnis, em 1967, sobre a história da filosofia desde Descartes, do qual agora dispomos, além das notas completas, também de um manuscrito redigido como um livro, em quinze capítulos¹. A posição do manuscrito consiste em considerar a filosofia como uma formação discursiva entre outras, como “uma maneira de falar” da qual a arqueologia deve analisar as condições de possibilidade enquanto transformações particulares

¹ Caixa 58, pasta 1. O último capítulo não está enumerado e parece ter sido acrescentado posteriormente. As folhas são, na verdade, 213 (a página 98 é atribuída duas vezes).

de “nossa cultura”. Por seu objeto e por sua abordagem, que o situa diretamente na sequência de *As palavras e as coisas*, mas sobre um objeto diferente sobre o qual Foucault na verdade pouco se exprimiu — a história da filosofia — esse manuscrito é dificilmente redutível a uma etapa preparatória de a *Arqueologia do saber*. Ele representa, antes, um desenvolvimento independente da abordagem arqueológica, consistente em aplicar o método de *As palavras e as coisas* à história das imposições discursivas que se dão à filosofia desde a idade clássica, sendo essas imposições notadamente organizadas num sistema de escolha entre desvelamento, interpretação, manifestação e crítica.

A forma particular do discurso filosófico ocidental, desde a idade clássica, é determinada precisamente pela relação que esse discurso entretém com um presente contingente (o que Foucault chama o “agora”) que deve, contudo, se constituir como suporte da manifestação de uma verdade eterna². Diferentemente do discurso científico, que só pode fundar a universalidade de suas verdades expulsando seu “agora”, e do discurso literário que, ao contrário, inventa um aqui e um agora mudos sobre os quais pode articular a imitação da fala ordinária, a filosofia busca constantemente colocar em palavras seu próprio “agora”, fazer a sua teoria e justificá-la como o momento em que a verdade vem ao universal. Em Descartes, por exemplo, a verdade se desvela no jogo de uma estrutura triádica: “eu, aqui, agora”, mas a teoria do sujeito permite retomar, reabsorver e finalmente conjurar a parte de efemeridade do “agora” sob a forma de uma consciência de si, apreendendo o “eu” que pensa. Aquilo que organiza o gesto filosófico a partir de Descartes é precisamente a tentativa de mostrar como a verdade, o espaço e o tempo se atam ao presente sob a forma de uma subjetividade invisível, mas instituindo o próprio discurso filosófico. De Descartes a Husserl, o discurso filosófico tenta mostrar que “o aqui é o lugar de todos os aqúis” e que o presente é a estrutura de todas as temporalidades, como se estivesse tratando de excluir, pela construção de uma subjetividade instituinte, a contingência espaço-temporal³.

² *Le discours philosophique*, capítulo 2: “Maintenant”.

³ *Ibid.* Capítulo 4: “Fiction et philosophie”.

No esquema foucaultiano, Kant é naturalmente o primeiro a abrir uma brecha “crítica” nessa estrutura, colocando a questão das condições de possibilidade formais do conhecimento subjetivo, deixando aberta a possibilidade de uma relação positiva do discurso filosófico com seus domínios tradicionais da investigação do sujeito e da busca por um fundamento. Nietzsche, ao revés, é para Foucault aquele que prolonga a empresa crítica conduzindo-a às suas consequências mais extremas, pois com ele a interrogação kantiana sobre as condições de possibilidade da filosofia em geral se torna uma interrogação sobre o filósofo “como espécie falante”⁴. Ao *cogito* de Descartes, gesto supremo de uma subjetividade destinada a se apagar em seu próprio discurso, se substitui o *Ecce Homo* de Nietzsche, que insere o filósofo no aqui e no agora, ao mesmo tempo em que lhe atribui uma identidade intermitente que desaparece e renasce a cada ato de discurso. Com Nietzsche, de fato, o filósofo renuncia a seu domínio específico de interrogação sobre a subjetividade e a verdade, porque perde a possibilidade de uma justificação universalista do acesso, do “agora” à verdade, e se torna historiador, psicólogo, literato. A possibilidade de realizar “atos filosóficos” se dispersou no interior de outros discursos: as matemáticas com Bourbaki, a literatura com Mallarmé, Rilke, Blanchot, a política com Artaud e Bataille. O “grande pluralismo” de Nietzsche, opondo a multiplicidade das forças, dos sentidos, dos deuses e dos “eus” à unicidade do sujeito e do método desarticulou o discurso filosófico ocidental dissolvendo essa relação precisa com o “agora” que o distinguia das outras modalidades discursivas.

No manuscrito sobre o “Discurso filosófico”, o “momento Nietzsche” representa, em suma, a abertura da crise na qual a filosofia contemporânea se perde, se afasta de si mesma e se reencontra, em seguida, condenada a refletir sobre essa despossessão de si que caracteriza seu presente. Para Foucault, a filosofia contemporânea tomou consciência desse vazio aberto nela mesma, mas nas dimensões, aceitas ingenuamente, dos discursos tradicionalmente rivais da filosofia moderna: de um lado, a ciência — é o caso do positivismo lógico ou da

⁴ Ibid. Capítulo 11: “La nouvelle mutation”.

fenomenologia husserliana — do outro, a literatura e a poesia — é o caso de Heidegger, do existencialismo ou da tradição hermenêutica. Se essas correntes não abandonaram o desígnio geral do discurso filosófico moderno, é porque não abandonaram o espaço de uma metafísica da representação. Sobretudo, não registraram a transformação do *papel* e da tarefa da filosofia anunciada por Nietzsche: não mais dizer o “verdadeiro”, a partir de seu “agora”, mas voltar-se na direção do sistema de sua atualidade, quer dizer, o que é exterior à filosofia e não pertence mais à ordem de seu discurso. Canguilhem havia falado, por sua vez, das “matérias estranhas” da filosofia, mas podemos afirmar que é uma tendência geral da filosofia da época a de se abrir para seu “exterior” e notadamente para essas mesmas “ciências humanas” com as quais a própria filosofia combate sobre suas margens (FABIANI, 2010). Doravante, a via real da filosofia contemporânea não é mais a de fundar ou esgotar o saber sobre o homem, ela se dá uma tarefa “diagnóstica” que a aproxima das artes militares de sondagem ou do balística. Certamente, essa metáfora da filosofia como diagnóstico é muito antiga, podemos fazê-la remontar à analogia entre o médico e a filosofia entre os gregos, as duas disciplinas se dando por tarefa, ir além do visível e do sintoma para interpretar o sentido escondido e curar a doença. Contudo, é bem essa alegoria da profundidade que a arqueologia quer destruir, pois trata-se, para ela, “de diagnosticar sem ouvir uma palavra mais profunda, sem perseguir um mal invisível”⁵. Se o comparamos ao trabalho do exegeta ou do terapeuta, o trabalho do filósofo parece então “leve e discreto, suavemente inútil”: a filosofia deve simplesmente enunciar o que há em torno de nós, “o que nos atravessa e que nos escapa ao mesmo tempo”⁶.

Não se trata mais, em suma, de neutralizar o “agora” na enunciação de uma verdade eterna: a filosofia deve reconhecer e descrever a mutação permanente na qual estamos presos, mutação em que nosso “hoje” é o momento de uma passagem, destinado a desaparecer no momento mesmo da enunciação. Encontramos essa definição nietzschiana

⁵ *Le discours philosophique*, capítulo 1: “Le diagnostic”.

⁶ *Ibid.*

do filósofo como “homem do dia e do momento” no fio das entrevistas que Foucault dá esses anos: “diagnosticar o presente, dizer o que é o presente, dizer em que nosso presente é diferente e absolutamente diferente de tudo o que ele não é, quer dizer, nosso passado. Talvez seja a isso, a essa tarefa que esteja atribuída a filosofia” (FOUCAULT, 2001, p. 693).

Qual poderia ser, então, a tarefa de uma arqueologia filosófica desse discurso filosófico? Todo o manuscrito parece indicar que uma análise arqueológica do discurso filosófico consistiria em descobrir “como esse discurso é capaz de indicar por si mesmo o hoje em que ele se encontra situado”⁷, em suma, como ele pode levar em conta as condições de acesso à verdade que lhe são dadas no momento presente. A arqueologia não se situa, portanto, no mesmo nível do discurso filosófico, ela busca antes compreender como esse discurso tão particular se dá em uma espécie de autorização de acesso à verdade que se manifesta nele, e que constitui sua justificação a partir do presente e sob a forma da subjetividade, segundo uma forma histórica, e das condições de possibilidade efêmeras. Daí, a arqueologia se descobre com uma dupla vocação: permanece integralmente uma história, mas uma história que tem por meta principal subtrair o próprio arqueólogo do sistema de sua própria cultura, e de situá-lo no exterior do sistema filosófico de sua atualidade para que possa realizar um tipo de “etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade” (FOUCAULT, 2001, p. 626), quer dizer, uma pesquisa sobre as condições de possibilidade da filosofia contemporânea.

Como mostram as notas dos anos 1950 sobre Mauss, Lévi-Bruhl, Lévi-Strauss, o interesse de Foucault pela etnologia ultrapassa de longe, e desde a juventude, era apenas uma simples curiosidade⁸. Roland Barthes já havia escrito, numa resenha de *História da loucura*, que a maneira foucaultiana de apreender a história culminava num olhar etnológico sobre as condições que permitem tratar a loucura em termos de doença mental (BARTHES, 1961 [2009]). A retomada dessa ideia nos anos 1967-1968 se explica, sem dúvida, pelo papel que Foucault atribui à etnologia no fim

⁷ *Le discours philosophique*, capítulo 2: “Maintenant”.

⁸ Cf. J.F. Bert (ed.), *Michel Foucault. Cours sur la magie*, inédito, à paraître.

de *As palavras e as coisas*, onde ela figura com a psicanálise e a linguística como uma de suas contradições humanas, que traz a figura do próprio homem de volta à sua base epistemológica, revelando assim o *a priori* histórico das ciências humanas (FOUCAULT, 1966, p. 185 sv.). Mas nessa configuração, a etnologia estrutural assume uma tarefa crítica que é eminentemente paradoxal: fazendo uma descrição das culturas sem história, o etnólogo pode recuperar no devir histórico de cada cultura seu próprio modo de historicidade, cumulativo ou circular, progressivo ou submetido a oscilações reguladoras, capaz de ajustes espontâneos ou submetido a crises. A etnologia realiza sua tarefa negativamente: ela mostra a historicidade ao falar do imóvel, como se estivesse tratando de revelar subrepticamente o sistema dos possíveis de nossa sociedade, partindo da análise de sua estrutura negativa, do jogo de impossibilidades, do que é rejeitado, do que é excluído.

Analisar o sistema de proibições, mais do que o sistema dos valores, era, como se sabe, o que Lévi-Strauss tinha feito contra Durkheim: em vez de buscar o que é admitido, reconhecido ou valorizado por uma sociedade, partir então do que, num sistema de pensamento, é rejeitado e excluído. E coube então a Foucault dizer, numa conferência dada em 1970 no Japão:

Aquilo que os etnólogos fizeram a propósito das sociedades — essa tentativa para explicar os fenômenos negativos ao mesmo tempo que os fenômenos positivos — pergunto-me se não poderíamos aplicá-la à história das ideias. [...] poderemos compreender, ao mesmo tempo, o que é reconhecido e admitido positivamente por uma sociedade e o que é, por essa mesma sociedade, por essa mesma cultura, excluído ou rejeitado. Eis a perspectiva, um tanto quanto etnológica, que gostaria de aplicar à história das ideias. Digo “etnológica” na medida em que se trataria de aplicar à história das ideias um método, uma forma de análise dos sistemas que já obtive sucesso na ordem da etnologia (FOUCAULT, 2001b).

Evidentemente, se a arqueologia é a análise do arquivo-discurso, ela se vê, desde o início, confrontada com limites intransponíveis, pois uma cultura só tem acesso ao que é no elemento de seu arquivo: ela só pode falar pelos enunciados possíveis em seu arquivo, e sobretudo ela

não pode falar do arquivo sem que algum de seus discursos seja retomado no próprio arquivo. É por isso que “uma cultura nunca poderá alcançar uma etnologia geral de si mesma”: no máximo, poderá fazer análises parciais, explorar pelo interior, e “como pelo tato”, seus limites absolutos, ou ainda “indicar de longe, em pontilhado, aquilo que é hoje a ordem geral do seu discurso”⁹. Dito de outro modo, a arqueologia só pode efetuar sua tarefa diagnóstica pela história, ou melhor, fazendo valer a busca histórico-arqueológica como uma espécie de etnologia de nossa cultura: “por uma comparação interna, mas diacrônica, poderíamos indicar algo que caracteriza nosso atual sistema de discurso e de arquivo”¹⁰. O arqueólogo não é nada mais do que o historiador cuja tarefa é a de dizer, negativamente, descrevendo o que foi dito, qual é a diferença do hoje com relação ao ontem (DELEUZE, 1986; EWALD, 1997). A própria arqueologia é, em suma, uma ciência, por assim dizer, negativa, pois a tarefa principal não é dizer o que nós somos, mas precisamente o que não somos mais, e com isso revelar subrepticamente a relação que nós, hoje, entretemos com nossa historicidade.

Essa virada comparativa e etnológica da arqueologia se torna evidente e explícita quando, na introdução da *Arqueologia do saber*, Foucault emprega, por sua vez, a metáfora do “monumento”, definindo a arqueologia como uma “descrição intrínseca do monumento” que procede à transformação dos “documentos em monumentos” (FOUCAULT, 1969, p. 15). Dizer que a arqueologia trata os discursos como monumentos não significa apenas que sua tarefa consiste em fazer ressurgir as ruínas das fundações esquecidas, trata-se antes de retornar à abordagem histórica clássica que encara os monumentos do passado como documentos, quer dizer, como rastros, que é preciso interpretar para descobrir o seu sentido escondido. É por isso que Foucault recusa violentamente todo parentesco com a arqueologia fenomenológica e reivindica antes a herança kantiana onde o léxico da sedimentação em camadas sucessivas, a ideia de uma causa subjacente e a metáfora da escavação e do rastro estão ausentes. Como ele diz numa entrevista de

⁹ *Le discours philosophique*, cit., cap. 14 (sem título) e cap. 1: “L’archive”.

¹⁰ *Ibid.*, capítulo 14 (sem título)

1966, contra a ideia da escavação, Foucault busca, “ao contrário, definir relações que estão à superfície mesma dos discursos” e com isso “tornar visível o que só é invisível por estar demasiadamente na superfície das coisas” (FOUCAULT, 2001a, p. 772).

Definir relações horizontais entre os discursos a fim de trazer à luz as transformações, permitindo mostrar o invisível que nos circunda: vê-se que não se trata também de fazer aparecer as estruturas por trás das “obras”, e para além das estruturas a eternidade dos problemas, como na arquitetônica gueroultiana, mas de efetuar uma comparação entre os discursos das diferentes épocas que permanece, por assim dizer, na superfície dos próprios discursos. Transformar os discursos de documentos em monumentos significa colocá-los em relação uns com os outros para estabelecer o jogo de *diferenças* que os torna comparáveis entre si, que estabelece as suas vizinhanças e distâncias. A arqueologia foucaultiana constrói “quadros” nos quais os discursos não são interpretados nem reportados à sua matriz determinante, mas ordenados, distribuídos e finalmente confrontados entre si, dispostos em “séries de séries”. São justamente esses os pressupostos dessa análise serial e diferencial típica da análise estrutural de um Dumézil ou de um Lévi-Strauss: considerar os acontecimentos do discurso, sem pressupor nenhum “resto”, e analisá-los como se eles formassem um sistema composto pelas diferenças que os opõem. Essa tarefa descritiva deve mostrar as mudanças profundas intervindas nos sistemas de pensamento, sem no entanto buscar a *explicação* dessas mudanças em crises, evoluções ou causas.

É por isso que, quando se trata de definir seu projeto arqueológico em *Arqueologia do saber*, Foucault coloca o acento sobre a natureza eminentemente histórica e espacial *ao mesmo tempo*. Enquanto história “das condições de possibilidade”, a arqueologia não pode nem dispor nem depender dos “fatos” empíricos do historiador como se etivesse tratando de “materiais brutos” aos quais quer dar um sentido, mas deve descrever “o espaço no qual se desdobra o pensamento, assim como as condições de possibilidade desse pensamento, seu modo de constituição” (FOUCAULT, 2001a, p. 581). Estudar os discursos como “monumentos” significa precisamente estudar o espaço conceitual não a partir do primado do pensamento, segundo o qual os enunciados

seriam a “tradução” dos conceitos no discurso, mas a partir do próprio espaço discursivo, de suas condições de possibilidade, e portanto das transformações *possíveis* que o afetam. Se a arqueologia filosófica era uma operação sobre o passado que buscava aceder a uma profundidade histórica do presente para revelar as suas virtualidades, a arqueologia foucaultiana será, doravante, uma pesquisa comparativa e histórica sobre os espaços de possíveis discursivos em nosso presente. A existência integralmente historicizada que é a de nossa cultura impõe terminar com a sua pesquisa vertical sobre o fundamento e orienta a arqueologia em direção à exploração horizontal do espaço do discurso. Assim, definindo doravante a arqueologia como uma operação sobre nós mesmos e o sistema de nossa atualidade, o arqueólogo do saber passa a ser o “historiador do presente” ou o genealogista¹¹.

Referências

BIANCO, G. «Philosophie et histoire de la philosophie pendant les années 1950. Le cas du jeune Gilles Deleuze». In: G. Bianco, F. Fruteau De Laclos, *L'angle mort. Philosophie et sciences humaines en France pendant les années 1950*, Paris, Les Publications de la Sorbonne, 2016. p. 147-167.

DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Minuit, 1968.

EWALD, F. “Foucault et l'actualité”. In: *Au risque de Foucault*, Paris: Editions du Centre Pompidou, 1997. p. 203-212.

CANGUILHEM, G. “Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito?*”, *Critique*, n. 242, juillet 1967, p. 599-618, republicado em *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen: Presses universitaires de Caen – IMEC, p. 247-274, 2009 [1967].

COURTINE, J.-F. “Foucault lecteur de Husserl. L'a priori historique et le quasi-transcendental”, *Giornale di Metafisica*, nuova Serie, XXIX, p. 211-232, 2007.

¹¹ Trad. Caio Suoto.

FABIANI, J.-L. *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? (1880-1890)*, Paris: Les Editions de l'EHESS, 2010.

FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. Paris: PUF, 1972.

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001a, t. I.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001b, t. II.

GIOLITO, G. "Pratique et fondement de la méthode en histoire de la philosophie chez Martial Guéroult", *Revue de métaphysique et de morale*, n. 2, vol. 30, p. 69-95, 2001.

GORIS, W. "L'a priori historique chez Husserl et Foucault" [trad. J. Farges], *Philosophie*, n. 123, p. 3-27 p. 22-43, 2014.

GUEROULT, M. *Leçon inaugurale au Collège de France*. 4 déc., 1951.

GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier Montaigne, 1968, t. I.

GUEROULT, M. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier Montaigne, 1979.

GUEROULT, M. *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier (Analyse et raisons), Livre I, t. II : En Allemagne, de Leibniz à nos jours, p. 329-673 et t. III : En France, de Condorcet à nos jours, p. 674-1084, 1988.

GUTTING, G. "Archeology". In: *The Cambridge Foucault Lexicon*, L. Lawlor et J. Nale (éd.), Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 15-21.

HAN-PILE, B. *Michel Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, Stanford: Stanford UP, 2002.

HEIDENREICH, F. "Une archéologie de l'archéologie". Sur une parenté rhétorique entre Husserl et Foucault". *Les études philosophiques*, v. 2, n. 106, p. 359-368, 2013.

HUSSERL, E. "Archéologie phénoménologique". *Les études philosophiques*, n. 3, p. 369-371, 2013 [1932].

KANT, I. Fortschritte der Metaphysik (redigido em 1793, publicado em 1804. In: *Gesammelte Schriften*, t. XX, Berlin: Walter de Gruyter, 1942. p. 341 (trad. fr. L. Guillermit, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff*, Paris: Vrin), 1973 [1804].

MANIGLIER P. *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours sur L'Origine de la géométrie de Husserl*. Paris: PUF, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. "Lettre à Martial Gueroult". *Revue de métaphysique et de morale*, 4, p. 401-409, 1962.

PALTRINIERI, L. *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.

PALTRINIERI, L. "Les aventures du transcendantal : Kant, Husserl, Foucault", *Lumières*, 16, 2. semestre, p. 11-32, 2010.

POTTE-BONNEVILLE, M. *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris: PUF, coll. "Quadrige", 2004.

PRADELLE, D. *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris: PUF (Épiméthée), p. 421-431, 2013.

SARTRE, J.-P. « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc*, n. 30, 1966, p. 87-96, republicado em *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen: Presses universitaires de Caen – IMEC, p. 73-89, 2009 [1966].

Recebido: 20/09/2016

Received: 09/20/2016

Aprovado: 20/10/2016

Approved: 10/20/2016