

## **O QUE HOUE COM O SUJEITO HISTÓRICO NA ARQUEOLOGIA DE MICHEL FOUCAULT? UM DEBATE COM SARTRE E A TRADIÇÃO.**

Tiago Hercílio Baltazar<sup>1</sup>  
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

### **RESUMO:**

Jean-Paul Sartre e Michel Foucault travaram acirrado debate em torno de suas concepções acerca do que é a História. No presente artigo examinaremos o debate entre esses dois autores privilegiando as contribuições que fizeram a partir de suas obras principais nos anos 60. Na *Crítica da Razão Dialética* Sartre explicita uma noção de História que tem como perspectiva geral a superação e a transformação de estruturas pela práxis humana, determinando assim um lugar fundamental para a atividade do sujeito e de sua consciência na história entendida como processo de totalização dialética. Por outro lado, em *As Palavras e as Coisas* e em *A Arqueologia do Saber*, Foucault inscreve sua arqueologia no contexto mais geral de uma mutação epistemológica da história. Seu objetivo é defender uma prática metodológica nova, desfazendo as sujeições antropológicas que, nas suas palavras, permeiam uma concepção obsoleta de história. A partir daí compreende-se sua preocupação em desconstruir uma determinada relação entre dialética-humanismo-história como forjadora de uma “grande evolução contínua e homogênea” para onde tudo converge. Investigando em que medida esta arqueologia esteve voltada para uma contraposição com a noção de história que tem o homem como garantia, isto é, um sujeito que faz a história e garante sua continuidade, veremos que o projeto sartreano de desalienação do homem encontra seu limite, em Foucault, na forma de um projeto de historicização que visa reduzir o lugar desse sujeito transcendental. Finalmente, esses deslocamentos tornam patentes novas possibilidades para se pensar a relação entre história e filosofia.

**PALAVRAS-CHAVE:** História; Sujeito; Arqueologia.

## **WHAT HAPPENED TO THE HISTORICAL SUBJECT IN MICHEL FOUCAULT'S ARCHEOLOGY? A DEBATE WITH SARTRE AND THE TRADITION.**

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Paraná – Brasil. E-mail tiago.baltazar@ig.com.br.

### **ABSTRACT:**

Jean-Paul Sartre and Michel Foucault fought an acute debate about their conceptions of what is History. In the present article we examine the debate between these two authors focusing on the contributions they have made in their major works of the referred period. In the *Critique of Dialectical Reason* Sartre explicated a notion of history on the overall perspective of the overcome and transformation of structures by the human *praxis*, thus determining a fundamental place for the activity of the subject and his consciousness in the history understood as a process of totalization. On the other side, in *The Order of Things* and in *The Archeology of Knowledge*, Foucault subscribes his archeology to the broader context of an epistemological mutation of history. Thus, he claims to defend a new methodological practice, unmaking the anthropological subservience that, in his words, permeate an obsolete conception of history. From this point we comprehend his objective to deconstruct a determined relationship between dialectics-humanism-history which forges a “great continuous and homogeneous evolution” to where everything converges. Investigating to what extent this archeology aimed at an opposition to the notion of history which has man as a guarantee, that is, a subject who makes history and ensures its continuity, we shall see that the sartrean project of man desalienation meets its limit in Foucault in the form of a historicizing project which aims to reduce the place of this transcendental subject. Finally, we observe how this debate opens new possibilities for thinking the relationship between history and philosophy.

**KEYWORDS:** History; Subject; Archeology.

### **História e fenomenologia**

Para Jean-Paul Sartre a arqueologia foucaultiana reflete uma insuficiência do estruturalismo: ao descrever as camadas sucessivas que formam nosso solo, Foucault deixa de mostrar o que seria o mais interessante, isto é, como se dá a passagem entre uma época e outra (Cf. SARTRE, 1990).

Nos anos 60 Sartre faz uma crítica do marxismo ortodoxo que dissolve o indivíduo concreto na macroestrutura. A determinação absoluta da consciência pelo objetivismo material, reduzindo os fenômenos sociais a questões de ordem econômica, deve ser, segundo Sartre, renovada por uma reflexão que recoloca a dimensão existencial e subjetiva como parte do processo de transformação histórica. Ao repensar esse marxismo “reducionista” à luz de uma “ideologia da existência” (Cf. SARTRE, 2002), ele aponta para uma “autonomia relativa” do indivíduo histórico que, segundo ele, age compensando, pela originalidade e novidade que introduz, o condicionamento daquelas generalidades que permitem situá-lo. A autonomia do indivíduo concreto significa que é preciso reconhecer a irredutibilidade do agente, mesmo na limitação objetiva do campo dos instrumentos, mesmo se sua objetivação é desviada (Cf. SARTRE, 1978, p. 172). Sua práxis é “origem viva da dialética” (SARTRE, 1987, p. 83), e, como tal, tem papel central na inteligibilidade

do processo de totalização. Se em um determinado momento da ação o homem se aliena e sua força volta-se contra ele, não cabe a partir daí concluir apressadamente – como fazem Foucault e os estruturalistas – que o homem seria uma sobra, uma falácia. Se “os estruturalistas da nova geração” falam em sistema autônomo e conceito; se descrevem um sujeito que não pensa, mas que é pensado e falado numa estrutura que lhe é anterior; é porque

eles não veem que isso que chamam “descentramento” – para usar o vocabulário de Lacan –, que faz o homem desaparecer por trás das estruturas implica, por sua vez, uma negatividade, e o homem surge dessa negação. Há sujeito, ou, se se preferir, subjetividade, desde o instante em que há esforço para ultrapassar, conservando-a, a situação dada (SARTRE, 1990, p. 133).

A unidade desses diferentes momentos em que uma estrutura se forma, se mantém e se transforma, dá-se apenas na perspectiva da produção dialética de uma totalidade. A *práxis* humana é negatividade e desarraigamento do presente; na medida em que esse homem age negando e superando sua condição atual, ele cria o novo “no interior de um movimento que se determina *em função do futuro*, isto é, de uma certa forma de integração” (SARTRE, 2002, p. 200).

Em algumas ocasiões em que foi entrevistado Foucault dizia que há muito as investigações sobre o homem buscam encontrar sua natureza ou sua essência, mas que tais investigações levaram constantemente ao desaparecimento do homem. O que os etnólogos como Dumézil ou Lévi-Strauss descobrem por detrás dos mitos e dos deuses dos primitivos? Eles descobrem uma organização sistemática que preside à disposição desses elementos. Ainda Lacan mostra no discurso do paciente e de seus sintomas neuróticos uma estrutura de linguagem, e não um sujeito que fala. “O Eu explodiu, diz Foucault, e descobriu-se que há um *se* (do francês “*on*”), um pensamento anônimo, do saber sem sujeito, do teórico sem identidade...” (Cf. FOUCAULT, 2001, pp. 542-4). Esse inconsciente de estruturas e correlações que funciona segundo leis rigorosas nada tem que ver com uma natureza ou liberdade humana, e é esse domínio autônomo com suas próprias regras e determinações que a arqueologia trata de liberar (Cf. FOUCAULT, 2001, pp. 691-4). Mas este é exatamente o ponto que Sartre vai atacar: se Foucault pode afirmar a existência de um sistema autônomo, isso se deve ao fato de que o homem opõe-se a si mesmo pela mediação do inerte. Assim compreende-se por que uma estrutura – seja ela linguagem, inconsciente, relações de parentesco nas sociedades proto-americanas ou *epistémê* –, que é o momento em que aparece uma totalidade provisória, objetivada, pode ser vista como ultrapassando seus agentes. Entretanto ela é uma falsa síntese, e sua análise é apenas o “grau zero da dialética”. Será preciso *fazer intervir a práxis como o fundamento que permite dar conta da sua transformação e assim de compreender a História*. Uma vez que “o verdadeiro problema é o dessa superação”, a análise privilegiada das estruturas é para Sartre um “escândalo lógico” se não for entendida como um meio passo que deve culminar numa compreensão dialética (SARTRE, 1990, p. 128).

Vemos que é a partir do problema da “passagem entre uma época e outra” que Sartre pode reprovar Foucault por aquilo que seria uma descrição de imobilidades. Há na História um devir, um movimento de totalização sempre em vias de se fazer, do qual a sincronia das análises estruturais, segundo Sartre, não pode dar conta. Todavia, para Foucault, essas objeções são partilhadas por aqueles que produzem, para consumo próprio, uma história filosofante, e que, não sem razões, numa reflexão muito ligeira, forçaram todo o debate numa oposição entre estrutura e devir. Na realidade Foucault entende que sua Arqueologia se inscreve no contexto mais geral de uma *mudança epistemológica da história*. Braudel, por exemplo, realiza uma repartição do tempo e define uma noção de civilização material, com suas técnicas e objetos fabricados, num ritmo extremamente lento (FOUCAULT, 2001, p. 801). Poderíamos ainda pensar numa história dos meios de transporte ou dos fluxos monetários, por sua vez dotados de uma periodização e desenvolvimento completamente diferentes. São múltiplos recortes que, ao lado das rupturas assinaladas na história das ciências (Canguilhem, Bachelard) contestam aquele modelo de um progresso contínuo da Razão; distinguindo-se diferentes séries e níveis de análise vê-se contestada aquela cronologia de uma consciência que progride e tem memória. Esses problemas merecem atenção

porque vemos até que ponto [a história] se libertou do que constituía, ainda há pouco, a filosofia da história, e das questões que ela colocava (sobre a racionalidade ou a teleologia do devir, sobre a relatividade do saber histórico, sobre a possibilidade de descobrir ou de dar sentido à inércia do passado e à totalidade inacabada do presente) (FOUCAULT, 2009, p. 12).

A crítica de assassinio da “história viva” é motivada por um pensamento que não acompanhou o conjunto dessas transformações. Foucault observa que há muitas razões para que a história permaneça esse último refúgio de continuidade e homogeneidade. Abrigando a soberania da consciência, esse modelo dialético de história destaca um conjunto de problemas que considera exclusivamente legítimos: como a análise de fenômenos de sucessão a partir de uma Identidade que subjaz a toda transformação, ou ainda métodos que permitem revelar o sentido das obras e atos dos agentes históricos. Qualquer análise que divergir desse escopo de problemas, produzindo uma descentralização, implicará, para essa filosofia do sujeito, no assassinato da história. É curioso, diz Foucault, que não são os historiadores que fazem essas críticas; quem não soube reconhecer nessas pesquisas um verdadeiro trabalho de história são os não-historiadores, isto é, aqueles que partilham de uma concepção um pouco simplista de história (FOUCAULT, 2001, p. 634), os encarregados de salvaguardá-la (FOUCAULT, 2008, p. 86). Assim, diante da suposta “imobilidade” das estruturas, quer-se opor a “abertura viva da história” para contestar o uso da descontinuidade:

Para tornar válido este tema que opõe à “imobilidade” das estruturas, a seu sistema “fechado”, à sua necessária “sincronia”, a abertura viva da história, é preciso, evidentemente, contestar nas próprias análises

históricas o uso da descontinuidade, a descrição dos níveis e dos limites, a descrição das séries específicas, a revelação de todo o jogo das diferenças. Somos, então, levados a antropologizar Marx, a fazer dele um historiador das totalidades e a reencontrar nele o propósito do humanismo (FOUCAULT, 2009, p. 15).

Segundo Foucault, o marxismo de Sartre permaneceria na atualidade como uma tentativa de analisar todas as condições da existência humana; de compreender, na sua complexidade, o conjunto das relações que constituíram nossa história; em suma, como uma tentativa de determinar a conjuntura de nossa ação (FOUCAULT, 2001, p. 611). Tal “escola fenomenológica” – da qual Foucault já se vê distanciado (Cf. FOUCAULT, 2001, pp. 629-30) –, preocupada com as relações entre sentido e história, sugere a permanência de certos hábitos: crença de que a história deva ser uma longa narrativa linear com alguns momentos de crises; de que existe uma hierarquia de determinações que vai da causalidade material até a luz vacilante da liberdade humana.

É com esse grande rio caudaloso da história que Foucault quer romper definitivamente. A hipótese de Foucault é a de que *a filosofia do sujeito pensa a história a partir do mesmo modelo pelo qual ela pensa a unidade sintética da consciência* – cuja multiplicidade de experiências não vem contestar. Assim, ela projeta um modelo de história como um conjunto de análises lineares segundo o mito da evolução, numa perspectiva dialética que relaciona a consciência individual livre e o mundo na sua materialidade e opacidade (FOUCAULT, 2001, p. 634). Essa dialética, como uma filosofia da história e da prática humana, da alienação e da reconciliação, como uma filosofia do retorno a si mesmo, que remonta a Hegel e Marx, aparece para Foucault como indissociável de uma moral humanista (FOUCAULT, 2001, p. 569). Traça-se o caminho da progressão histórica sem abrir mão da conservação, e com isso assegura-se, entre um instante e outro, a unidade do sujeito da transformação – sujeito que retém sentido enquanto atividade constituinte e unificadora. A História assim pensada é “abrigo privilegiado para as filosofias do sujeito” uma vez que permite salvaguardar os valores imprescritíveis do homem, e a dialética é a razão que permite pensar sua realização progressiva.

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito (...) fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência (FOUCAULT, 2009, p. 14).

Ao mostrar-se que a história não obedece ao tempo da consciência, ou que o discurso não se organiza no tempo do vivido, coloca-se em xeque o lugar absoluto do sujeito: o homem, a humanidade, a consciência, a razão, diz Foucault, pouco importa (FOUCAULT, 2001, p. 802). A partir daí tomamos por objeto de nossa investigação esse distanciamento crítico de Foucault em relação à tradição de filosofia da história que, segundo ele, se inicia com Hegel e recebe sua forma mais acabada com Sartre.

Como a arqueologia pôde contrapor-se a essa noção de história que tem o homem como garantia, isto é, um sujeito que faz a história e garante sua continuidade?

### **A constituição histórica do Homem como sujeito e objeto do conhecimento**

Segundo Foucault, a passagem do século XVIII para o XIX marcou “um fato fundamental na história da cultura europeia”: a partir de Kant, uma Antropologia se tornou possível. Trata-se de uma estrutura propriamente filosófica que redefine os problemas da filosofia em torno de uma finitude humana fundadora. Esse antropologismo define-se como o tipo de reflexão que tenta liberar uma essência do homem que pudesse enunciar-se a partir de si mesma, e que fosse ao mesmo tempo fundamento e limite de todo conhecimento possível (FOUCAULT, 2001, p. 480). Percorrendo as metamorfoses deste dispositivo, Foucault entende que sua “arqueologia das ciências humanas” promove uma primeira deterioração disso que, segundo seu diagnóstico da modernidade, culminará em um *dogmatismo antropológico*.

Em *As palavras e as Coisas* Foucault rompe com uma tradição de pensamento que, ao batizar os séculos XVII e XVIII com o nome de “racionalismo”, caracteriza este período como uma tentativa de tornar a natureza mecânica e calculável. A originalidade da sua interrogação consiste em destacar, para além de uma matematização da natureza, tradicionalmente recebida sob a figura de uma absorção dos saberes pelas matemáticas, o aparecimento de *saberes empíricos* (taxinomia, análise das riquezas, etc.) que repousam sobre um projeto de ordenação cujo fator determinante é a análise de representações no sistema de signos da linguagem. Para o arqueólogo, o surgimento desse “espaço de empiricidade”, até então inexistente, não seria possível sem o advento de uma linguagem que “se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e neutralidade”. Nessa transparência da linguagem, o conhecimento que duvida dos sentidos compara, analisa, decompõe o empírico em suas identidades e diferenças, segundo critérios de ordem e medida. A idade da Representação caracteriza-se pelo “poder próprio do discurso de representar-se a si mesmo”. Nessa “discursividade essencial da representação” (FOUCAULT, 2002, p. 109), a linguagem faz passar o mundo por dentro dela, articulando, no seu interior, Ser e representação, tornando visíveis as coisas na transparência da palavra. Os clássicos, quando falavam corretamente, seguindo a boa ordem do método, atingiam o ser mesmo das coisas e conheciam a essência do mundo. Dessa forma Foucault destaca nesses saberes que analisam a representação a prevalência de uma sistemática de signos sobre o aspecto de matematização da natureza. A tradição de história da filosofia negligenciaria desse modo uma *precedência da ordem sobre a medida*, isto é, uma relação bem mais fundamental entre o saber clássico e a *máthêsis* que é a constituição de uma Ciência Geral da Ordem: daí o surgimento de domínios empíricos que

trazem sempre consigo o projeto mesmo longínquo de uma exaustiva colocação em ordem: apontaram sempre para a descoberta de elementos simples e de sua composição progressiva; e, no meio deles, elas formam

quadro, exposição de conhecimentos, num sistema contemporâneo de si. O centro do saber, nos séculos XVII e XVIII, é o *quadro* (FOUCAULT, 2002, pp. 89-90).

Mas é a virada para o século XIX que interessa a Foucault, em vista da qual sua descrição da idade clássica serve de contraste. Aquilo com o que Foucault rompe decisivamente é com a tradição que estabelece uma continuidade entre nós e os clássicos, isto é, entre esse espaço de ordenamento da empiricidade e as ciências propriamente empíricas, como Economia, Biologia e Filologia. Essa continuidade implicaria, segundo Foucault, negligenciar um fator de extrema importância para a compreensão do aparecimento daquela estrutura antropológica ligada ao ineditismo da reflexão kantiana. Nessa virada para o século XIX observa-se primeiramente um desnível entre ser e representação que culminará, finalmente, na explosão do “quadro” pela incorporação de uma temporalidade. Com isso a arqueologia destaca um outro modo de ser do empírico em que os objetos aparecem completamente liberados daquele encadeamento lógico das representações. A História, e não mais a Ordem, torna-se o modo de ser de tudo aquilo que é dado na experiência.

Quando a análise clássica da representação que buscava estabelecer a ordem interna dos seres, dispendo-os em quadro, começar a fazer uso de conceitos como trabalho, organização, ou sistema flexional, ela produzirá um “desnível ínfimo” que compromete a análise pura de representações. Essa análise tem sua autonomia abreviada por uma reflexão que começa a extravasar esse espaço na direção de *condições exteriores à representação*.<sup>2</sup> Trata-se ainda de buscar uma ordem geral das identidades e diferenças num espaço tabular, todavia essa ordem já não se funda mais na reduplicação da representação em relação a ela mesma. A importância de tal desnível entre ser e representação, segundo Foucault, reside na instauração de um *lugar* a partir do qual será possível contornar a representação; lugar exterior à representação e que implica uma perda de visibilidade – e isso para um saber em que conhecer é *ver*, clara e distintamente – definindo para as coisas uma interioridade própria e irreduzível. Se essa análise faz uso de um conceito heterogêneo que carrega uma opacidade, ela não tem por objetivo escapar ao jogo da representação, mas buscar uma medida que fosse capaz de analisá-la de forma constante e fundada.

Será a reflexão kantiana a primeira constatação efetiva desse desnível, e para a qual a busca pela ordem aparecerá como *metafísica*.<sup>3</sup> O ineditismo de sua interrogação consiste em ser a primeira em colocar o problema de uma síntese das

---

<sup>2</sup> O trabalho traz consigo a noção de um tempo, um esforço que produz as mercadorias e nelas se deposita; a organização dos seres define para eles uma lei interior a partir da qual se pode classificá-los; o sistema flexional, como “mecanismo interior das línguas” (FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 325), determina sua individualidade e por meio dele a historicidade vem se introduzir na palavra.

<sup>3</sup> É a certeza do conhecimento *a priori* dos metafísicos que Kant coloca em xeque. Os matemáticos e físicos teóricos não tinham necessidade de interrogar a origem de seus conceitos, uma vez que não ultrapassam o limite no interior do qual são dados os objetos que lhes correspondem, isto é, a experiência possível. Já os metafísicos... Por aí Kant coloca em xeque, segundo Foucault, a “certeza de que o ser é *sempre* transparente à representação”. Cf. LEBRUN, 1989.

representações fora desse quadro. Ele contorna a representação e o que nela é dado em direção àquilo mesmo a partir do qual toda representação é possível, isto é, além de toda experiência.<sup>4</sup> Nesse momento crítico de ruptura observa-se, segundo Foucault, a “emergência simultânea” de um tema transcendental e de campos empíricos fundados e distribuídos de maneira nova (Economia, Biologia, Filologia), indicando que a positividade dessas ciências está em correspondência com a instauração de uma filosofia transcendental (FOUCAULT, 2002, p. 335). Enquanto a reflexão transcendental extrai as condições de uma relação entre as representações do lado de um sujeito transcendental e finito (que jamais é dado à experiência e que não possui entendimento intuitivo), uma outra reflexão interroga essas condições do lado do ser mesmo que aí se acha representado. Segundo Foucault, essa reflexão fará aparecer o trabalho, a vida e a linguagem como tantos outros transcendentais, “formas que rondam nos limites exteriores de nossa experiência” (FOUCAULT, 2002, p. 326), na medida mesma em que são seu fundamento. O que se observa nesse momento é que, mais fundamentalmente, “a representação perdeu o poder de criar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos” (FOUCAULT, 2002, p. 328).

Com o rompimento da unidade da *máthêsis*, surgem novos campos empíricos na fissura daquela ordem, lá onde os saberes clássicos deixam de existir. Será apenas em um segundo momento que “o saber, em sua positividade, muda de natureza e de forma” (FOUCAULT, 2002, p. 346). Com Ricardo, Cuvier e Bopp, os domínios empíricos se fundam em objetos novos como o Trabalho, a Vida e a Linguagem, com suas leis próprias; eles contestam a representação, fazendo com que ela “desapareça como fundamento geral de todas as ordens possíveis”. O quadro clássico que permitia realizar uma ordenação permanente *explodirá pela incorporação de uma temporalidade*, de uma profundidade irrepresentável, que é a das formas sucessivas de produção, da historicidade da vida na manutenção de suas condições de existência, e da historicidade das línguas. Isso indica que a representação não é mais lugar da verdade e origem das coisas; estas se retiraram para sua profundidade histórica, enrolando-se sobre si mesmas, e repousam agora sobre sua lei própria e

---

<sup>4</sup> Ao não compreender-se a relação fundamental dos saberes clássicos com a *máthêsis*, no sentido de um projeto de ordenação do empírico, corre-se o risco de negligenciar o ineditismo desse acontecimento que foi a reflexão de Kant. Para Foucault, seria a interpretação de Husserl que haveria forçado abusivamente a *máthêsis* no sentido de uma matematização. Ao entender a idade clássica com o conceito de “objetivismo”, Husserl inevitavelmente não tinha condições de medir bem a mutação que se operou com Kant. Pelo fato de que Kant entende a experiência como experiência de objetos da natureza, Husserl julga que Kant pertence a uma “concepção tradicional do filosofar”, isto é, o racionalismo de Descartes a Kant passando por Leibniz. A crer na reconstituição foucaultiana da idade clássica, o modelo de Husserl está equivocado, e conseqüentemente nenhum projeto de fundação transcendental foi abortado devido a sabe-se lá qual “objetivismo”. Tal inclinação de reprovar os clássicos devido à sua omissão ou falta de radicalidade diante de uma problemática transcendental denota bem uma tradição “impregnada de kantismo” – Husserl estaria propondo questões kantianas para Descartes sem o saber. É com essa tradição, segundo Lebrun, que Foucault estaria rompendo brutalmente e com isso prestando uma verdadeira homenagem a Kant, ao evidenciar como sua revolução no modo de pensar criou um abismo enorme entre ele e a idade da Representação. Cf. LEBRUN, 1989.

interior. A História será o modo de ser de tudo o que é dado na experiência, a partir do momento em que

a cultura europeia inventa para si uma profundidade em que a questão não será mais a das identidades, dos caracteres distintivos (...) mas a das grandes forças ocultas desenvolvidas a partir de seu núcleo primitivo e inacessível, mas a da origem, da causalidade e da história (...) doravante as coisas só virão à representação do fundo dessa espessura recolhida em si (...) nessa noite subterrânea que as fomenta com o tempo (FOUCAULT, 2002, p. 345).

A alteração fundamental dessas positivities está relacionada a uma ruptura a partir da qual uma Metafísica tornou-se impossível, uma vez que o modo de ser das coisas não é mais a Ordem – não se percorre mais, num desdobramento unificado de representações, o espaço prévio e fundamental de um quadro que define de antemão todas as possibilidades do que é empírico. A História agora define o modo de ser e o lugar de nascimento do empírico, tornando-se o incontornável de nosso pensamento. Assim a filosofia do século XIX – ligada ao aparecimento das ciências humanas – é “já desprendida de certa metafísica, porque desligada do espaço da ordem, mas votada ao Tempo, ao seu fluxo, a seus retornos, porque presa ao modo de ser da História” (FOUCAULT, 2002, p. 301). Observe-se que será essa filosofia que acusará a “falta de mobilidade” das análises estruturais e arqueológicas.

Os temas modernos de um homem dotado de uma natureza – ligada às leis das ciências da vida, do trabalho e da linguagem – que o atravessa desde o fundo dos tempos, trazendo consigo sua verdade histórica, são *impensáveis* para uma época em que o poder do discurso permitia, como *discurso-comum*, a articulação transparente entre ser e representação possibilitando o conhecimento do mundo e da sua ordem. No momento em que o modo de ser das coisas não for mais a ordem e sim uma historicidade opaca, a espessura histórica e a interioridade das coisas, com suas leis próprias, contestam a representação anunciando o momento em que o discurso deixou de ter papel organizador e se calou. Então, nessa fissura que se abre, a representação vai ser reportada a uma “presença nova”, diz Foucault, a partir de uma disposição até então inexistente.

Trata-se de uma “forma-homem” que aparece, entre os saberes positivos e a filosofia, numa posição ambígua: por um lado ele é objeto finito que surge no meio da natureza, visto entre os outros seres, transformando-a pelo seu trabalho e dotado de linguagem – portanto, atravessado por essas dimensões cujas leis lhe escapam sempre, numa espessura subjacente, numa “opacidade originária”: *a finitude do homem se anuncia na positividade desses saberes*. Por outro lado, ao mesmo tempo em que é objeto de saberes que o tematizam como ser que vive, fala e trabalha, ele também é interrogado, na sua finitude, como um sujeito transcendental (jamais dado na experiência), com a peculiaridade de ser fundamento e limite de todo conhecimento.

A partir daí a finitude humana *funda* as positivities deslocando o lugar de análise: de uma metafísica do infinito para uma analítica da finitude, conhecer agora

é conhecer o Homem em toda sua complexidade<sup>5</sup>. A partir de Kant fica patente o risco de uma antropologia que trará uma reflexão sobre o homem para o primeiro plano: ela é dogmática ao definir o conhecimento pelo sujeito do conhecimento, a história pelo homem que faz a história, etc. Seguindo as metamorfoses desse dispositivo antropológico, observa-se o aparecimento do homem Sujeito com a particularidade de ser fundamento da experiência – das reflexões político-econômicas extrai-se um sujeito que trabalha, da Linguagem um sujeito que fala, etc., constituindo-se assim uma *ficção* que é esse “homem medida de todas as coisas” (DREYFUS, H., & RABINOW, P.1995, p. 30).

### **O fim da idade do Homem e a arqueologia**

Dessa incompatibilidade entre uma Ciência geral da ordem e a finitude pensada por relação a ela mesma, Foucault retira uma consequência: ao mostrar que o homem é figura recente da cultura ocidental, ele anuncia uma primeira deterioração, na história europeia, do episódio antropológico e humanista que se conhece desde o século XIX; tal episódio trouxe consigo a falácia de que as ciências humanas seriam fruto da aplicação de métodos científicos a domínios até então não pesquisados, resultando numa libertação do homem (FOUCAULT, 2001, p. 530). Dizer que o homem não existe na idade clássica é mostrar que ele não é esse ser trans-histórico em direção à sua realização, que não é fundamento de liberdade ou de linguagem alguma. Em suma, Foucault historiciza para desfazer o lugar do sujeito originário, absoluto, doador de sentido – este será deslocado e problematizado exaustivamente no percurso de Foucault, como sujeito derivado, constituído pelo discurso.

A história arqueológica pode anunciar o fim da era do homem porque ela mesma já se enraíza num solo em que o pensável prescinde do homem como aquilo que deve ser pensado, bem como prescinde do homem como fundamento do conhecimento. Foucault detecta essa ruptura ao observar a incompatibilidade entre, por um lado, o pensamento que consagrou todas as interrogações à questão do modo de ser do homem (FOUCAULT, 2009, p. 229) e conduz à interioridade, e, por outro, um “pensamento do fora”, como experiência surgida na Literatura e que conduz ao desaparecimento do sujeito que fala. Trata-se de um jogo próprio e autônomo da linguagem que vem se alojar precisamente lá onde o homem não cessa de desaparecer. Esse “*se* autônomo” que hoje fala em tudo aquilo que se diz, segundo Foucault, inspira o advento de uma crítica contemporânea em vias de abandonar o

---

<sup>5</sup> Na idade clássica, cada homem podia reconhecer sua finitude: como ser pecador e castigado, que sofria as limitações de uma imaginação delirante e de sentidos enganosos, pensava sua condição por relação a um infinito que lhe era anterior e garantia sua existência. Para essa finitude *negativa* a Verdade não passava pelo homem. Tratava-se então de responder: dado que a Verdade é o que ela é, como pode ser que conhecemos como conhecemos, percebemos como percebemos, que nos enganamos como nos enganamos? A partir de Kant o infinito não será mais dado e a finitude é *positiva* porque é pensada apenas por relação a ela mesma. (Cf. FOUCAULT, 2001. *Philosophie et psychologie*, p. 474).

grande mito da interioridade<sup>6</sup>. Em *A Arqueologia do Saber* a empresa foucaultiana é afirmada em termos de uma análise de práticas discursivas. “Obstinei-me em avançar, diz Foucault, em libertar a história da dominação fenomenológica” (FOUCAULT, 2009, pp. 227-8). Trata-se de um conjunto de descrições, de relações entre enunciados que tem por objetivo tomar a linguagem na instância de seu aparecimento. Estão suspensas, nessa análise, recorrências a quaisquer unidades residentes fora do discurso: o sujeito que fala, sua intenção, objetos designados, referencial no estado de coisas; em suma, a interpretação e a formalização.

Numa palavra, a análise de Foucault buscará descrever *regularidades*. O discurso, ao empregar de forma constante um “feixe complexo de relações”, exprime uma forma acabada; aparecem então, no espaço-tempo e com conteúdos concretos, objetos e possibilidades de se falar deles, posições e funções que o sujeito pode vir a ocupar na diversidade dos discursos. A ordem discursiva, como observa Deleuze, na sua multiplicidade, é uma função primitiva anônima, que só permite subsistir o sujeito na terceira pessoa e como *função derivada* (DELEUZE, 2005, p. 26). Objetos, conceitos e sujeitos aparecem assim como modalidades do discurso e não como unidades transcendentais a ele. “Permanecer na dimensão do discurso” era o imperativo para a análise que não atravessa o enunciado para descobrir embaixo dele a própria efervescência da vida, mas que encontra nele mesmo “uma espessura imensa de sistematicidades, um conjunto cerrado de relações múltiplas” (FOUCAULT, 2009, p. 85).

O que Sartre diria sobre isso? Diria que a linguagem, como estrutura em que a totalidade aparece como coisa sem o homem, pode ser descrita pelo linguista numa rede de oposições e relações, regras de construção em que cada elemento se liga a um outro, etc. Todavia essa mesma estrutura carrega os vestígios da práxis; em suma, para que ela funcione e se imponha é preciso que seja reassumida e *falada* por alguém (SARTRE, 1990, pp. 127-28). Argumento inaceitável para Foucault; segundo ele

estas objeções devem ser afastadas: pois se é verdade que há uma dimensão que não pertence nem à lógica, nem à linguística, ela não é, nem por isso, a transcendência restaurada, nem o caminho reaberto em direção à inacessível origem, nem a formação pelo ser humano de suas próprias significações. A linguagem, na instância de seu aparecimento e de seu modo de ser, é o enunciado; como tal, se apóia em uma descrição que não é nem transcendental, nem antropológica (FOUCAULT, 2009, p. 128).

A análise de enunciados deve passar, para Foucault, ao largo do “suporte transcendental que uma certa forma de discurso filosófico opõe a todas as análises da linguagem, em nome do ser dessa linguagem e do fundamento em que se deveria

---

<sup>6</sup> “Ela apreende o texto como um conjunto de elementos (palavras, metáforas, formas literárias, conjunto de narrativas) entre os quais é possível fazer surgir relações absolutamente novas, na medida em que eles não foram determinados pelo projeto do escritor, mas apenas tornados possíveis pela própria obra como tal (...)” (FOUCAULT, *Ditos e escritos*, vol. II, p. 69).

originar” (FOUCAULT, 2009, pp. 128-9). Analisar os discursos será estabelecer uma *positividade*, sem relacioná-lo às leis de um devir estranho, e abdicando de referí-lo ao *Cogito*. Tomá-lo na sua positividade liberando-o do núcleo central da subjetividade fundadora em que “é sempre o tema histórico-transcendental que se reinveste” (FOUCAULT, 2009, p. 137). Ou ainda “mostrar que falar é fazer alguma coisa – algo diferente de exprimir o que se pensa, de traduzir o que se sabe e, também, de colocar em ação as estruturas de uma língua” (FOUCAULT, 2009, p. 234).

Aquele procedimento de historicização em *As Palavras e as Coisas* permitiu a Foucault acusar o comprometimento de uma história pensada a partir da realização progressiva do gênero humano. Sua interrogação permitiu demarcar o espaço de desdobramento daquelas filosofias do sujeito e pensar uma outra relação entre história e filosofia. Nessa perspectiva suas pesquisas constituem “um exercício filosófico cuja articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar a história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente e permitir-lhe pensar diferentemente” (FOUCAULT, 1984, p. 14).

Como foi que o homem tornou-se essa figura central sem a qual não haveria existencialismo? Essa pergunta é mais radical do que a promoção de uma síntese entre marxismo e existencialismo – como o faz Sartre – à luz de uma inteligibilidade total da história. Em vista disso a pergunta pelo sujeito da transformação da história torna-se obsoleta, assim como aquela história que é a projeção do tema da consciência. É essa historicização que fornece a Foucault a chave para combater uma noção de história como “abrigo privilegiado para as filosofias do sujeito”. Seu mapeamento do pensamento moderno demonstrou as aporias decorrentes de seu caráter antropológico. Nessa relação intrincada entre dialética-história-humanismo aloja-se todo um pensamento que nasceu com a fenomenologia hegeliana e com a promessa revolucionária de Marx, e termina com Sartre numa filosofia da práxis e da liberdade que promete o homem a ele mesmo.

São essas filosofias dialéticas, da consciência como fundamento universal, do sujeito, da totalidade, portanto, que salvaguardam uma “História viva” como seu último refúgio. Elas não podem compreender as novas exigências nem admitir a legitimidade dos novos problemas colocados pelos historiadores profissionais uma vez que presas a um pensamento da totalidade e do homem – e de *uma História que só serve para pensar a totalidade desse homem*. A “morte do homem” – que tanto escandalizou a alguns – significa a ruptura a partir da qual se caminha para fora da interioridade reflexiva da filosofia do sujeito; significa que o discurso não é expressão psicológica daquele que fala; que a unidade do autor é fragmentada e deve ser compreendida nas diversas funções que ela opera.

O saldo desse debate, para Foucault, foi um distanciamento crítico em relação a essa noção de história que, segundo sua tese, é a unidade da consciência e sua temporalidade, tal como formulada pela fenomenologia, levada às dimensões da história – projetando assim aquele modelo tão caro a uma história das ideias como “o grande destino histórico-transcendental do Ocidente” (FOUCAULT, 2009, p. 235).

### Referências bibliográficas:

- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. 1º ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Porto Carrero. 1º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8º ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 4º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits*. Vol I. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ditos e escritos*, vol. II. Trad. Elisa Monteiro. 2º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- \_\_\_\_\_. LEBRUN, Gerard. *Note sur la phénoménologie dans Les mots et les choses*. in Michel Foucault Philosophe, Rencontre Internationale, Janvier 1988. Paris: Seuil, 1989, p. 33-53.
- SARTRE, Jean-Paul. *Questão de método*. In: Col. Os Pensadores. Trad. Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 115-197.
- \_\_\_\_\_. *Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara: filosofia marxista e ideologia existencialista*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 2º ed. São Paulo: Paz e Terra: UNESP, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Jean-Paul Sartre répond*. In: Revue L'Arc, Paris: Duponchelle, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.