

PET CIÊNCIAS SOCIAIS

Letícia Wons

Resenha de “As Palavras e as Coisas”, de Michel Foucault

As obras de Michel Foucault mais discutidas e problematizadas no meio acadêmico são posteriores a *As Palavras e as Coisas* (1966); um exemplo disso é a grande popularidade de *Vigiar e Punir* (1975). Porém, ao voltarmos nosso olhar a sua produção num sentido mais amplo, podemos destacar *As Palavras e as Coisas* como peça-chave de um argumento que se estende por toda sua trajetória e marco de uma preocupação que está implícita em seus trabalhos anteriores e que consegue se desenvolver nos seus trabalhos posteriores. *A Arqueologia do Saber*, de 1969, só pôde surgir em decorrência da receptividade crítica de *As Palavras e as Coisas*.

Quando Foucault escreve *A História da Loucura na Idade Clássica* (1961), sua preocupação está em compreender como uma cultura pode generalizar uma diferença que a limite; já em *As Palavras e as Coisas*, seu grande questionamento é entender como se experimenta a proximidade entre diferentes saberes numa mesma esfera e como se dá sentido às ordens de pensamento. No início, ele se voltava para a compreensão do Outro, buscando, a partir daí, definir o Mesmo. Ele passa então a olhar para o Mesmo e procurar as marcas que definem as identidades e as relações entre as coisas.

Essa abordagem é marcadamente epistêmica e a grande contribuição que podemos retirar de Foucault é seu olhar arqueológico e as implicações de método decorrentes a partir daí. Fazendo uma crítica à história das ciências e à história das ideias, Foucault pretende desenvolver uma análise que não se paute na continuidade do saber e na causalidade entre diferentes tipos de pensar. Ele nega a suposição de que condições materiais permitem determinados tipos de pensamento, ou que entre pensamentos distintos em épocas diferentes, um seja tributário daquele que lhe é anterior. Foucault, ao longo de uma extensa argumentação em *As Palavras e as Coisas*, demonstra que há autonomia entre pensamentos que costumamos imaginar como contínuos; como sendo um o desenvolvimento do outro. A possibilidade lógica dos conhecimentos se deve antes à epistémê em que estão inseridos do que ao desenvolvimento temporal das ideias ou da acuidade racional e técnica pela qual são produzidos. Para Foucault, não é porque nos racionalizamos cada vez mais que podemos desenvolver as ciências que compreendemos hoje; essas ciências não são possíveis a partir de condições materiais ou históricas que as permitam, mas a partir de um determinado pano de fundo de pensamento que lhes dá sentido e que permite que pensemos as coisas que pensamos. A isso, Foucault denomina *a priori histórico*: um princípio orientador. Em suas palavras, é “aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos

objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro”¹.

Nesta resenha, meu objetivo é apresentar o conceito de “epistémê” e descrever as três epistémês das quais Foucault trata em seu livro, problematizando suas características próprias e apontando para as rupturas entre elas. A partir daí, irei apresentar a obra de Edward Said, *Orientalismo* (1978), explicando o que o autor entende como orientalismo e como esse tipo de saber pode ser alocado dentro das considerações de Foucault. Com isso, não pretendo colocar Said como simples exemplo das ideias foucaultianas, mas fazer uma leitura de Said através do viés que Foucault permite com sua abordagem arqueológica para, então, mostrar que os argumentos de Said podem ser colocados em paralelo aos de Foucault, pois ambos apontam para tipos de pensamento posicionados em períodos específicos e que só fazem sentido dentro de suas epistémês.

AS TRÊS EPISTÉMÊS

Foucault organiza *As Palavras e as Coisas* de tal forma que faz um recorte histórico delimitando os seguintes campos epistemológicos: final do Renascimento (século XVI) como o período pré-clássico; séculos XVII e XVIII como período clássico e séculos XIX e XX como período moderno. Ele seleciona três campos de pensamento aparentemente independentes e mostra como suas configurações próprias e como as transformações pelas quais eles passam são coincidentes, mesmo que não causais. Estes são: a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas (os três pertencentes ao período clássico) e, posteriormente, a linguística, a biologia e a economia (do período moderno). Seu principal objetivo é mostrar a proximidade lógica entre as áreas de conhecimento de cada período entre si, separadamente com o que a história das ideias costuma colocar como contínuo entre períodos diferentes. Ou seja, ele vê mais aspectos em comum entre a gramática geral e a história natural do que entre a gramática geral e a linguística.

Isso se dá uma vez que ele trabalha em termos de condições de possibilidade. Para ele, o *a priori histórico* que permite que se pense uma gramática geral é o mesmo pano de fundo que possibilita que a história natural torne-se um campo de conhecimento. Segundo Cesar Candiotto, “o estudo comparativo dos clássicos revela que, embora tergiversem sobre objetos diversificados, seus discursos apresentam uma regularidade ou uma espécie de isomorfismo quanto às regras de formação, quando se trata da definição dos temas específicos de seu campo de investigação, da formação dos seus conceitos e da construção de suas teorias”². A fim de explicar como se dão essas

¹FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. pp 219

²CANDIOTTO, Cesar. *Notas Sobre a Arqueologia de Foucault em As Palavras e as Coisas*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, V. 21, n. 28, p. 18

aproximações, descreverei as características de cada epistémê, destacando seus mais importantes princípios orientadores.

No capítulo *A Prosa do Mundo*, Foucault trata do período pré-clássico, fortemente marcado pela ideia da semelhança. Naquela época, conhecer significava interpretar. O princípio norteador do conhecimento é a similitude, que se dá em quatro formas diferentes: *convenientia*, *aemulatio*, analogia e *simpatia*. No período pré-clássico, o mundo dobra-se sobre si, reflete-se e se duplica: os signos são entendidos como marcas espalhadas pelo mundo e cabe ao homem apenas identificá-las e interpretá-las. Há uma repetição de informações que são análogas em níveis diferentes de compreensão: aquilo que se vê na vida mundana tem um equivalente nos céus, aquilo que está no micro, é correspondido por algo no macro. Todos os processos de conhecimento operam desta forma: comparando elementos e descobrindo as ligações possíveis entre eles. Essas ligações não são construção humana; distribuídas pelo mundo, são naturais. Há um espelhamento emparelhando e ajustando aquilo que para o homem é mistério. Nesse contexto marcado pelas similitudes, ao evidenciar o parentesco entre as coisas, há a impressão de que os elementos perdem as suas identidades. Foucault, com os conceitos de *simpatia* e *antipatia*, mostra que ao mesmo tempo em que as coisas parecem estar se tornando idênticas umas às outras e desaparecendo em suas individualidades (*simpatia*), são impedidas de se assimilar completamente (*antipatia*). O papel do erudito nesse contexto é de extrema relevância; o erudito concentra conhecimento a respeito de diferentes esferas do saber e tem a habilidade de estabelecer conexões. Além disso, o homem é entendido como o centro pelo qual passam as relações entre o micro e o macro; ele é um ponto de proporção fundamental da imensa cadeia que gere o mundo, o que está de acordo com as ideias renascentistas sobre o humanismo.

O que há de mais relevante para entendermos sobre o período pré-clássico é o destaque que se dá às marcas encontradas na superfície das coisas. Não há semelhança sem assinalação e, desta forma, há um entrecruzamento sobre o que é visto e o que é lido. As coisas do mundo que se apresentam ao homem são aquilo que ele lê, sem outras construções acima disso. Desse modo, a linguagem faz parte do mundo, é uma coisa da natureza, é entendida como dada. A etimologia ganha destaque, nela se buscando o sentido originário das palavras, como se houvessem marcas de uma nomeação primeira e propriedades intrínsecas às letras, sílabas e palavras, as quais o homem deveria decifrar. Não se tratava de entender o sentido da linguagem ou seu conteúdo representativo. Isso só foi possível a partir do momento em que a Similitude deixou de ser o grande norteador do conhecimento, dando lugar à Representação.

Para trabalhar acerca das rupturas entre epistémês, Foucault evita lançar mão de acontecimentos históricos ou de grandes figuras de pensamento a que usualmente nos referimos quando trabalhamos em termos da história das ideias. Foucault procura evitar uma leitura

retrospectiva (que avalia os conhecimentos do passado a partir da atualidade das ciências) e assim prefere demonstrar que as rupturas não se dão por materialidade, mas por mudanças radicais de pensamento. Ele usa, ao longo de todo o livro, referências que não nos são familiares e pensadores específicos de cada área de que trata. Desse modo, ainda que queira lidar com o plano das ideias e não dos acontecimentos, não escapa de escolher pensadores representativos para cada epistémê. O que é importante destacar dessa sua escolha metodológica é que mesmo quando ele diz respeito a grandes embates intelectuais, nos mostra que numa mesma epistémê os debates internos são da mesma natureza, por mais que nos pareçam contraditórios. Assim, Foucault não pensa em termos de dialética, pois esta pressupõe continuidade e progresso da razão. Para ele, o que parece contradição entre autores é, na verdade, diferentes pontos de vista operando ainda pela mesma lógica, a da epistémê na qual estão inseridos. Para tentar explicar as rupturas, Foucault trabalha sempre em termos de esgotamento, ao invés de contradição. Não é que um pensamento supere o outro pelo ponto de vista da racionalidade ou de cientificidade; a mudança de epistémê ocorre devido à própria lógica interna do pensamento, que não dá mais conta daquilo a que se propõe.

Para lidar com a ruptura entre período pré-clássico e período clássico, Foucault faz uso da história de Dom Quixote, mostrando que a unidade entre as palavras e as coisas só é ainda possível para um herói louco. Se, até o final do século XVI, as palavras eram entendidas como marcações, assim como as coisas, no período clássico ocorre uma radical dissociação entre as palavras e as coisas, dando início à era da representação. Quando a escrita já não é mais a prosa do mundo, há uma desconfiança sobre a linguagem, uma vigilância sobre os termos, pois a verdade não está mais na relação palavra/mundo, mas nas relações construídas entre as próprias palavras. Há um rompimento entre o que se vê e o que se lê, já que, diferentemente do período pré-clássico, onde a linguagem é o signo da verdade uma vez que tudo está “escrito” para ser decifrado, no período clássico, a linguagem se retira dos seres e, independente, abre possibilidade para um campo de conhecimento transparente e neutro, livre das marcações naturais. Nesse contexto, a grande utopia do período clássico é constituir uma linguagem pura, bem-feita, universal e que funcione como uma lógica desvinculada dos imperativos das coisas.

É a partir daí que podemos compreender por que a taxinomia e a nomenclatura se tornam as principais formas de saber durante o período clássico. Em qualquer área de conhecimento, a tentativa é sempre de nomear e ordenar as coisas, a partir de uma taxinomia adequada; a atribuição de uma linguagem perfeitamente transparente às coisas é suficiente para nomear seu ser. As duas palavras-chave para o período clássico são: representação e ordem. É nessa epistémê que há possibilidade de se constituir a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas, pois são três campos de conhecimento pautados no estabelecimento de uma ordem que dê coerência aos elementos. A questão agora já não é mais a similitude entre as coisas, mas a identidade e a

diferença. O grande empreendimento da época é classificar as coisas de modo que se vá do simples ao complexo; há uma identidade entre as coisas classificadas e, portanto, uma aproximação entre elas e, ao mesmo tempo, uma diferença entre essas coisas, que permita que elas sejam alocadas de modo distinto numa escala crescente. Diferente do período pré-clássico que lida com similitudes infinitas e que procura sempre aproximar, reduzir e reunir as coisas, o período clássico lida com um conjunto especificamente visado (portanto, procura atingir certeza perfeita dentro de seu recorte) e opera de modo a discernir as coisas, por meio da identidade e da diferenciação. Outro aspecto que difere esses períodos é que até o século XVI, os signos não precisavam ser conhecidos para existirem: já estavam espalhados pelo mundo e bastava interpretá-los. A partir do século XVII, um signo desconhecido é inconcebível: não existe marca muda; só há signo quando se conhece a possibilidade de relação de substituição entre elementos conhecidos, ou seja, quando há representação.

O fim do período clássico ocorre quando o imperativo da ordem perde sua força. Para mostrar a ruptura entre o clássico e o moderno, Foucault estabelece um recorte temporal (entre 1775 e 1825) e subdivide esse recorte em duas fases, sendo que a primeira vai de 1775 até 1795. Durante essa primeira fase, o modo de ser fundamental das positividades não muda, ainda é a representação; vigoram os princípios gerais da taxinomia e o que muda é a técnica. Para exemplificar esse processo, Foucault lança mão das teorias de Adam Smith, considerado como fundador da Economia Moderna. Para Foucault, o pensamento de Smith ainda opera sob a lógica clássica e o que ele traz de novo é o conceito de trabalho, encarando-o como um numerador fixo (jornada, esforço, fadiga) e tomando o número de objetos produzidos como denominador, ou seja, como o que varia. É somente com David Ricardo que o que entendemos como Economia torna-se efetivamente moderno, uma vez que há dissociação entre formação e representatividade do valor; a Economia passa a caminhar ao lado da História, numa cadeia temporal própria, o que irá se revelar um dos aspectos mais importantes da epistémê moderna.

Durante essa mudança epistemológica, podemos dizer que o quadro aparece como mera superfície e que o tempo e o seu fluxo passam a constituir problemas primordiais para o conhecimento. O que interessa não é mais a identidade e os caracteres distintivos, mas as grandes forças ocultas que constituem os elementos. No lugar da soberania do nome, temos o interesse pelas flexões; no lugar da classificação a partir do caráter, temos as relações de função; no lugar do estudo das riquezas, preocupamo-nos com a produção. As maneiras de ordenar a empiricidade próprias do período clássico não fazem mais sentido ao lado dos novos objetos de saber que vão aos poucos se formando. O discurso, o quadro e as trocas se desvanecem, dando lugar a elementos com historicidade própria e profundidade temporal, com arranjos autônomos e forte coesão interna.

Os fundamentos da história natural e da biologia são bastante significativos para mostrar como esses saberes não são contínuos, mas pertencentes a epistémês baseadas em lógicas muito diferentes. Até o século XVIII, trabalhava-se em termos de comparação de estruturas visíveis, seja por sistema (elementos representados fixados desde o início), seja por método (elementos desprendidos de uma confrontação progressiva). Na epistémê moderna, entra em operação um princípio estranho ao domínio do visível, interno e irreduzível ao jogo das representações: a organização. Ao lado disso, surge um conceito que durante a época da história natural não era posto em problema, mas que agora emerge com toda a sua força: a noção de vida. As funções essenciais do ser vivo ganham uma importância que não procede apenas da descrição. Se antes o caráter era importante pela frequência com que se apresentava nas estruturas observadas, agora se coloca a função como soberana ao órgão. Aparecem semelhanças onde não há um elemento “idêntico”. Isso permite que o visível se reporte ao invisível, à sua razão profunda; o estudo funcional do organismo permite ir de um ponto do corpo a qualquer outro. Além disso, há um rompimento do paralelismo entre classificação e nomenclatura; na biologia, distinguir já não é mais o mesmo que denominar. Toda essa abordagem abre possibilidade para que se considere cada ser em si mesmo e não, como outrora, como um ponto específico de um fio de semelhanças que o vinculava a outros seres. Considera-se o que cerra um ser em si mesmo e não as características que ele possui para ser alocado em um quadro classificatório. A principal consequência da abordagem biológica é que, agora, a vida escapa às leis gerais do ser. Quando se pensa em termos de funções e se trabalha com a noção de vida, formamos um conceito que vai para muito além do indivíduo vivo e abrange uma ideia que antes do século XIX não existia. A vida passa então a ser não só um conceito biológico, mas também um princípio moral.

Transformações análogas podem ser verificadas entre a gramática geral e a linguística. A primeira está preocupada com um conhecimento nominalista e com as relações entre linguagem e mundo. Na era da representação, são acontecimentos exteriores que modificam e desdobram as línguas. Todas as palavras portam uma significação mais ou menos oculta e suas primitivas razões de ser residem numa designação inicial; é isso o que permite pensar na linguagem como um campo neutro e, a partir daí, surgem os esforços de taxinomia, uma linguagem pura. Já na epistémê moderna, as coisas escapam ao espaço do quadro, enrolam-se sobre si e definem para si um espaço interno próprio; aqui também operam os princípios de historicidade, leis e objetividade interiores. O espaço de ordem da gramática geral é rompido, pois há organização própria à língua. É nesse contexto que a filologia ganha força, pois ela desfaz as relações entre linguagem e história externa para definir uma história interior. Além disso, as línguas são confrontadas não mais por aquilo que as palavras designam, mas pelo que as ligam umas às outras. Se a representação priorizava o nome, agora é a flexão que ganha destaque. Não se pensa mais numa raiz primordial e o resto se alterando

para se conformar às suas modificações; dessa vez, a raiz é que é alterada e as flexões é que são análogas. O estudo de sistema de parentesco entre línguas se dá a partir das estruturas das flexões e não da representatividade dos sons. Ao conceber essas ideias, também se permite pensar em termos de descontinuidade e, portanto, o espaço da ordem já não faz mais sentido.

Se é nesse contexto que a taxinomia e a ordem perdem força, podemos entender que a neutralidade da linguagem foi colocada em risco; a verdade do discurso é burlada pela filologia. A partir dessas ideias, agora introduzo resumidamente os argumentos centrais de Edward Said ao caracterizar o orientalismo, principalmente na medida em que ele entende o orientalismo enquanto um discurso operando pela lógica da ordem.

ORIENTALISMO

Para Edward Said, o orientalismo consiste num fenômeno histórico, num modo de pensar, num problema contemporâneo e numa realidade material³. As consequências sobre essa visão de mundo etnocentricamente construída vão desde o corrente imaginário popular até às mais graves dinâmicas políticas. Para se entender o orientalismo, deve-se pensar num tipo de poder intelectual projetado por e para o Ocidente. O orientalismo moderno remonta ao fim do século XVIII e início do XIX, principalmente a partir da invasão napoleônica ao Egito, em 1798. O que ocorria então era uma apropriação científica de uma cultura por outra, de modo que o conhecimento adquirido era justificativa para domínio e autoridade. Ao colocar toda a diversidade oriental sob status de raça submetida, o Ocidente se confere o direito de penetrar e manipular o Oriente, uma vez que proclama conhecer o Oriente melhor do que o Oriente conhece a si próprio. A dominação colonial a partir do século XIX fundamentou-se essencialmente na linguagem, pensamento e visão fornecidos pelo orientalismo.

O primeiro interesse dos estudos orientalistas foi despertado pelo período clássico oriental, compreendido através de um universo essencialmente textual. O contato com o Oriente moderno visava comprovar as máximas enunciadas a partir desses textos, mas, como a realidade moderna não se justapõe a essa experiência clássica, o Oriente foi dado como degenerado, com seus grandes momentos reservados apenas ao passado⁴. O Oriente do tempo presente era então um mundo a ser conhecido, invadido, possuído e recriado. As nações europeias e, posteriormente, os Estados Unidos, valeram-se de um conjunto de figuras representativas para estabelecer posições de

³ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 78.

⁴ É importante diferenciar os usos dos termos “clássico” e “moderno” entre Said e Foucault. Por “período clássico oriental”, Said compreende os grandes momentos de glórias culturais dos povos do Oriente, antes das ações imperialistas do século XIX. É um período em conformidade com o que Foucault entende por “clássico” para o Ocidente, mas que também pode se estender a muito antes. A nossa epistémê pré-clássica não faria sentido ao Oriente; ali, sob a leitura orientalista, haveria apenas dois momentos: o clássico, de exotismo e sabedoria, e o moderno, de degeneração. Para ver mais: SAID, *Ibid*, pp 88, 89.

dominação, criando uma visão de si e do mundo em categorias simétricas, porém desniveladas numa distinção entre inferioridade e superioridade. A própria palavra “oriental” carrega uma série de valores atemporais e imutáveis que colocam a clareza, a integridade e a nobreza como características ocidentais em contraposição ao despotismo, sensualidade e irracionalidade conferidos ao Oriente. As percepções derivadas daí justificam e estimulam o avanço colonial e ao mesmo tempo consolidam e reafirmam o senso comum sobre a imagem do Oriente. Essa imagem nunca é contestada, uma vez que o que existe é o que se conhece e o que se conhece é essa formulação. Dessa maneira, o Oriente é aquilo que o Ocidente diz e impõe a respeito dele e somente as ideias orientalistas dão inteligibilidade e realidade ao mundo oriental. É a criação de uma nova taxinomia classificadora.

O conhecimento orientalista produz uma doutrina dinâmica e eficiente, generalizando a complexidade oriental e criando um imaginário no qual o Oriente é uniforme, contínuo, regular e imutável (assim como elementos dispostos num quadro). Dessa forma, administrar orientais torna-se a mesma coisa em toda parte e o domínio é sempre baseado nas mesmas percepções. O orientalismo contém e representa o Oriente, transformando-o num objeto de erudição europeia a ser examinado, julgado, disciplinado e governado. O discurso engloba duas esferas, a científica e a literária. É um conhecimento sistemático pautado tanto em estudos etnológicos, históricos, filológicos, quanto em romances, poemas e traduções. Esse conhecimento é dado como testado e inalterável e qualquer consideração acerca do Oriente não passa pelas fontes originais, pelos dados empíricos, mas antes pelo material elaborado e consolidado dos códigos orientalistas, de sua ordenação. O Oriente percebido é o Oriente orientalizado e as formulações estão todas restritas a um sistema fechado de insensível esquematização.

O orientalismo se coloca então na condição de verdade científica e a partir daí precisa-se lidar com uma atmosfera oriental e com uma personalidade oriental estritamente dogmáticas, sempre entendendo o Oriente como reduto de mistério, luxúria, exotismo, hostilidade e, ao mesmo tempo, curiosidade e temor. Por se atribuir um conhecimento de causa, a autoridade textual do orientalismo, ratificada pela academia, pelo governo e por diferentes instituições, permite que o Ocidente crie o Oriente de acordo com seus interesses e que faça uso desse Oriente da maneira que lhe aprouver. O imperialismo é dado como uma vantagem tanto para o dominador quanto para o dominado, uma vez que a ocupação e o controle se justificam pelo “conhecimento” profundo da realidade oriental, legitimando a ação ocidental. Somente o Ocidente está em posição de adentrar e conferir significado ao Oriente; o inverso não é possível devido à própria posição inferior do Oriente assim dada.

Além de estabelecer características culturais, étnicas e comportamentais próprias ao Oriente, o orientalismo também cria uma história e uma geografia imaginativas que intensificam a distância

e reafirmam a identidade opositiva entre o Leste e o Oeste. Desse modo, o Oriente é sempre localizado em termos de lugares perigosos, misteriosos, longínquos e caricatos, numa percepção nem um pouco objetiva, mas que encerra grande carga simbólica. O orientalismo deriva tanto de preconceitos populares quanto da presunção das nações e dos eruditos; ao estabelecer uma diferença radical entre o familiar e o estranho, entre “nós” e “eles”, constrói-se um vocabulário específico, assim como uma imagética e retórica apropriadas. Essas categorias coagem e limitam as reflexões sobre o Oriente fazendo com que coisas novas sejam vistas como versões de algo já conhecido. O orientalista confirma o Oriente aos olhos de seus leitores, ratifica as imagens exóticas, distantes e estranhas e com a distinção entre superioridade e inferioridade abre espaço ao jugo colonial.

UM SABER CLÁSSICO OU MODERNO?

Como pudemos ver, o orientalismo tal como descrito por Edward Said, baseia-se fortemente nos princípios epistêmicos clássicos. O orientalismo estabelece um quadro a partir do qual ele classifica o que é oriental e o que é ocidental; ele aloca costumes, qualidades e defeitos dentro desse quadro em relação a dois polos distintos: o Leste e o Oeste. Seu principal objetivo é claramente colonizador, e a colonização é justificada pelo princípio da ordem. Além disso, a representação possui um papel crucial, pois possibilita a relação de substituição entre elementos conhecidos, ou seja, cria signos a partir dos quais se faz uma leitura sobre o Oriente. Por fim, podemos destacar o importante papel do discurso no saber orientalista, pois sem ele não se poderia compreender a sistematicidade com a qual o Ocidente foi capaz de manejar e produzir o Oriente em diferentes esferas de representação. Isso fica claro nas próprias palavras de Said: “Na história natural, na antropologia, na generalização cultural, um tipo tinha um caráter particular que fornecia ao observador uma designação e, como diz Foucault, ‘uma derivação controlada’. Esses tipos e caracteres pertenciam a um sistema, uma rede de generalizações relacionadas. (...) Na escrita de filósofos, historiadores, enciclopedistas e ensaístas, encontramos o caráter-come-designação aparecendo como classificação fisiológico-moral: há, por exemplo, os selvagens, os europeus, os asiáticos e assim por diante”⁵.

A partir dessas considerações, poderíamos nos perguntar como o orientalismo, enquanto um típico conhecimento clássico, entra em operação durante o período moderno. Afinal, como ele consegue se sustentar na epistêmê moderna, mesmo operando pela lógica da ordem? A resposta para essas questões talvez se encontre no que Foucault diz a respeito das Ciências Humanas.

Para Foucault, antes do fim do século XVIII não havia consciência epistemológica do homem enquanto tal. Até o período clássico, havia o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não

⁵ SAID, Edward. *Ibid*, pp 173.

o homem. Quando este surge à curiosidade do saber, aparece numa posição ambígua: é, ao mesmo tempo, um objeto para o saber e o sujeito que conhece; ele é fundamento das positivities e elemento das coisas empíricas. A modernidade não se dá com o estudo do homem por métodos objetivos, mas pela sua compreensão enquanto um duplo empírico-transcendental: ele é o que é dado na experiência e o que a torna possível.

A constituição do homem é delineada por um limite que não é uma determinação imposta do exterior, mas uma finitude fundamental: o homem é finito porque está preso aos conteúdos da vida, da linguagem e do trabalho, por mais que estes lhes sejam autônomos. É a partir da empiricidade que podemos entender a transcendentalidade do homem. O corpo é finito, mas a vida não é; a fala é finita, mas a linguagem permanece; as riquezas são finitas, mas o conceito de trabalho independe delas. Foucault vê o homem enquanto um duplo, pois o empírico forma o transcendental e este forma o empírico, ao mesmo tempo. Além disso, Foucault também problematiza o que ele chama de “recuo da origem”. O que dá origem à figura do homem é aquilo que o articula com outra coisa que não ele próprio. Ele é constituído por outras coisas que começaram antes dele, a vida, a linguagem e o trabalho, e que possuem temporalidades diferentes das dele. Coloca-se aí um desequilíbrio: o homem é aquilo a partir do qual todo conhecimento é construído e, ao mesmo tempo, autoriza o questionamento desse conhecimento. Ao mesmo tempo em que o homem se constitui como ser pensante, ele se vê fora do processo que o constituiu. Ele está fora do processo, mas ocupa o lugar privilegiado de ser o único que conhece, portanto, se reconhece como sujeito e ainda assim se vê alienado.

Esse aparecimento ambíguo da figura do homem é o acontecimento na ordem do saber que possibilita o nascimento das Ciências Humanas. Como já discutido, não se trata de aprimoramento de racionalidade ou cientificidade, mas de novas configurações epistemológicas. No período clássico, o campo do saber é homogêneo, uma vez que a representação se aplica a todas as áreas; já no século XIX, o campo epistemológico explode em diferentes direções. De acordo com Foucault, há três dimensões na epistémê moderna: as Ciências Matemáticas e Físicas, as Ciências (da linguagem, da vida e do trabalho), e a Reflexão Filosófica. As Ciências Humanas se constituem enquanto um conjunto de discursos e não como corpo de conhecimentos e, assim, têm lugar nos interstícios desse triedro, ora se aproximando de um campo, ora de outro, e lançando mão de temas e métodos das diferentes áreas. Foucault ainda destaca que a precariedade (inexatidão, imprecisão, fluidez) que normalmente é atribuída às Ciências Humanas não se deve à densidade de seu objeto, mas à complexidade da configuração epistemológica na qual se acham inseridas. Elas seriam ciências da reduplicação, pois são capazes de pensar a si mesmas (como uma sociologia da sociologia ou uma psicologia da psicologia). Isso torna difícil fixar limites entre seus objetos e métodos, pois as Ciências Humanas se entrecruzam e podem interpretar-se umas às outras.

A principal conclusão que Foucault tira dessas considerações é que a representação não é apenas um objeto das Ciências Humanas: é seu próprio campo. Seu argumento é que as Ciências Humanas não contornaram o primado da representação, pois pensam em termos simbólicos, de linguagem, e trabalham a partir da reduplicação. Ou seja, as Ciências Humanas só conseguem surgir na modernidade porque antes dela não havia a possibilidade da figura do homem (uma vez que não havia as ideias de vida, trabalho e linguagem), porém, mesmo que a epistémê moderna seja condição para seu surgimento, as Ciências Humanas operam pela lógica clássica, pois não se desvinculam dos princípios da representação. A partir daí, Foucault afirma que: “A arqueologia tem, pois, para com elas, duas tarefas: determinar a maneira como elas se dispõem na epistémê em que se enraízam; mostrar também em que sua configuração é radicalmente diferente daquela das ciências no sentido estrito. Essa configuração que lhes é peculiar não deve ser tratada como um fenômeno negativo: não é a presença de um obstáculo, não é alguma deficiência interna que as fazem malograr no limiar das formas científicas. Elas constituem, na sua figura própria, ao lado das ciências e sobre o mesmo solo arqueológico, outras configurações do saber”⁶.

Foucault coloca, portanto, as Ciências Humanas enquanto saberes somente possíveis na epistémê moderna, mas que operam pelas configurações clássicas. Se a dúvida a respeito do orientalismo era como ele conseguia se sustentar na modernidade operando a partir da ordem, do discurso e da representação, a resposta está em encará-lo enquanto uma típica ciência humana. O orientalismo moderno tem início no final do século XVIII e início do XIX, época em que, nas considerações de Foucault, se dá o nascimento do homem enquanto sujeito e objeto de saber. Como o orientalismo funciona como uma espécie de espelho classificador (é qualificando o outro que definimos quem somos), o homem sujeito de conhecimento, o ocidental, é, ao mesmo tempo, objeto de conhecimento, mesmo que conscientemente enxergue apenas o oriental como objeto; aí está sua situação enquanto duplo empírico-transcendental. O orientalismo trabalha a partir da reduplicação, pois é um saber que pensa outros saberes, sejam estudos etnológicos, históricos, filológicos ou literários. Portanto, o orientalismo é possível na epistémê moderna mesmo operando de maneira clássica, pois faz parte das Ciências Humanas.

BIBLIOGRAFIA:

- CANDIOTTO, Cesar. *Notas Sobre a Arqueologia de Foucault em As Palavras e as Coisas*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, V. 21, n. 28. 2009
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁶FOUCAULT, Michel. Ibid, pp 506.