

RESENHA: FOUCAULT, M. (2007 [1966]) *As Palavras e as Coisas: uma Arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes.

“Anthropology is a kind of philosophy too, but it is not so exclusive. There are, of course, as many definitions of anthropology as there are anthropologists, but my own is as follows: *Anthropology is philosophy with the people in.*”

Tim Ingold

Se fosse possível elaborar uma lista dos principais trabalhos que marcaram o campo das humanidades no último século – mas a profusão de tentativas que chegam a resultados completamente distintos está aí para provar que, nesses casos, o exercício é sempre vão –, poucas obras teriam direito ao destaque que o livro *As Palavras e as Coisas*¹ alcançou desde sua publicação no ano de 1966. Polêmico desde as primeiras páginas que figuram em seu prefácio, a novidade desta obra dificilmente definível de Michel Foucault – epistemologia, história do conhecimento ou filosofia? – reside em sua capacidade de colocar em xeque o “homem” em um momento no qual este, aparentemente, reinava absoluto. Entendido enquanto uma “imagem do pensamento” – como bem o disse Gilles Deleuze (1966) – capaz de articular todo o saber moderno, o homem é denunciado por Foucault como “uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber” (*PC*, xxi) em um contexto no qual esta mesma imagem dominava todo o espaço de reflexão filosófica na academia francesa. O diagnóstico presente em *PC* sobre a filosofia de sua época é claro e preciso: do marxismo (J.-P. Sartre) à fenomenologia (M. Merleau-Ponty) tratar-se-ia menos de posições filosóficas radicalmente distintas do que de formulações particulares que visavam responder à questão do ser do homem, questão essa que “percorre o pensamento desde o começo do século XIX” (*PC*, 471). É visando atingir esse *status quo* da reflexão filosófica contemporânea que Foucault formula a severa tese de que o homem, esta nova figura do pensamento ocidental, já “está em via de desaparecer” (*PC*, 534). Ora, o que acontece àqueles (não só marxistas ou fenomenólogos, mas também psicólogos, sociólogos e filósofos das mais distintas correntes) que “não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa” (*PC*, 473), àqueles enfim, para os quais “antropologizar” é uma regra, quando confrontados com esta historicidade (recente e já crepuscular) do próprio homem? É a eles, com efeito, que a crítica foucaultiana se endereça; *PC* tem como horizonte o desmascaramento de um falso problema filosófico – o do homem. Trata-se, portanto, de uma monografia filosófica que é, simultaneamente, um manifesto contra o “sono antropológico” (*PC*, 470-3) que embala o pensamento moderno desde a transição pela qual os saberes passaram na curva dos séculos XVIII e XIX.

Qual foi a natureza desta “transição” que ocorrera na esfera do conhecimento? Em primeiro lugar, e antes de discuti-la com propriedade, impõe-se sublinhar sua posição na economia do argumento de Foucault: a identificação de um ponto no qual seria possível inscrever o aparecimento do homem no espaço do saber é um ganho evidente do “método arqueológico” desenvolvido em *PC*; tal método objetiva a evidenciação das “configurações que

¹ *PC* daqui em diante.

deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico” (PC, xix). Assim, a arqueologia foucaultiana não é uma maneira de perscrutar diacronicamente a progressão do conhecimento, mas antes um tipo de investigação que se preocupa em escavar o solo que deu origem a certos tipos de saberes e que os sustentou enquanto estes existiram. A diacronia das formas de conhecimento tem sua origem nas “condições de possibilidade” (Ibid.) e no “*a priori* histórico” (PC, xviii) que se mostram como os únicos e verdadeiros objetos de uma arqueologia do saber tal como Foucault a elabora – a história, as causalidades que põem em movimento o saber em certo período não lhe interessam, mas sim a “imagem do pensamento” da qual todo devir socio-histórico concreto é devedor. Para Foucault, “é preciso conceber acontecimentos do pensamento puro, acontecimentos radicais ou transcendentais que determinam em tal época um espaço de saber” (Deleuze, 1966: 6).

É nesse sentido que deve ser compreendida a “transição” de que falei anteriormente, a qual demarcaria o momento de “nascença” do homem no campo do conhecimento. O que ocorrera, no limiar do século XIX, foi exatamente uma ruptura na *episteme* da época, uma radical mudança no “*a priori* histórico” que comandara os saberes naquilo que Foucault chamou de “idade clássica” (séculos XVII e XVIII) e cujo princípio epistemológico unificador consistia na figura da representação. O esgotamento do domínio representacional como o liame natural entre o ser das coisas e o conhecimento que delas temos (PC, 330), fenômeno que é datado por Foucault como pertencente ao final do século XVIII, implicou numa reorganização do espaço do saber ocidental – impunha-se, enfim, a criação de uma nova “imagem do pensamento” capaz de ocupar este local antes reservado à representação. De fato, na mesma medida em que mudava radicalmente a “relação da representação para com o que nela é dado” (PC, 328), não sendo mais possível conceber o ser das coisas como coextensivo à representação que delas formamos, processava-se também uma profunda reconfiguração do saber na qual a autorreferência do campo representacional era abandonada em prol de uma investigação que tinha como base os limites externos à própria representação. Nesse registro, novas figuras passam a povoar a configuração epistêmica da época:

“[...] o que, no horizonte de todas as representações atuais, se indica por si mesmo como o fundamento da unidade delas são esses objetos jamais objetiváveis, essas representações jamais inteiramente representáveis, essas visibilidades ao mesmo tempo manifestas e invisíveis, essas realidades que estão em recuo na medida mesma em que são fundadoras daquilo que se oferece e se adianta até nós: a potência de trabalho, a força da vida, o poder de falar.” (PC, 335-6)

É assim que, no limiar do século XIX, dá-se o momento de instauração de uma reflexão de cunho transcendental na qual aquilo que permite o conhecimento é, ao mesmo tempo, o que sempre lhe escapa. O trabalho, a vida e a linguagem, categorias transcendentais que aparecem como espécies de “*a priori* históricos” da idade moderna, são atravessadas por um paradoxo: “em seu ser, estão fora do conhecimento, mas são, por isso mesmo, condições de conhecimentos” (PC, 336). Aqui logo se abrirá o perigoso horizonte antropológico de nossa modernidade, sulcado pelas ciências e filosofias que transpõem os conteúdos da experiência para o campo transcendental (PC, 342).

Mas isso não é tudo. Se há, enfim, um acontecimento fundamental à emergência do saber moderno, ele é menos a cristalização dos domínios da vida, do trabalho e da linguagem

como dimensões transcendentais do que a substituição da representação pela figura do homem. Este “olhar de carne” (PC, 430) que é o homem, e ao qual o outrora absoluto domínio da representação deve, doravante, sempre se referir, assume uma centralidade fundamental no espaço do saber moderno, “já que é ele quem fala, já que é visto residindo entre os animais [...], já que, enfim, [...] ele é necessariamente princípio e meio de toda produção” (PC, 431). Ocorre aqui uma estranha “duplicação” do homem: não obstante ser ele um elemento da ordem empírica, uma coisa entre as coisas, ele torna-se, também, ponto de confluência das análises de cunho transcendental – as positivities do trabalho, da vida e da linguagem nele convergem e encontram ali um espaço de articulação comum, bem como a possibilidade de se darem ao conhecimento. Esse é o “limiar de nossa modernidade” de que fala Foucault: a criação de “um duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*” (PC, 439).

É no interior desta profunda transformação na ordem do saber que se alojam as chamadas ciências humanas. Na configuração antropológica do pensamento moderno, perguntar-se sobre o ser do homem mostra-se como um empreendimento infinito de “pensar o impensado” (PC, 451), ou seja, de relacionar o homem com o seu “Outro”, com as positivities que “ele contém de ponta a ponta, mas em que do mesmo modo se acha preso” (PC, 450). O aparecimento do homem no espaço do saber é, pois, contemporâneo da formulação dos campos transcendentais com os quais o homem se articula, mas que, não obstante, sempre lhe escapam. Eis, então, a estranha tarefa na qual as ciências humanas se veem imersas: estender os conteúdos dos saberes positivos sobre a produção, a linguagem e a vida para uma reflexão sobre o ser do homem – elas trilham o caminho de uma “analítica da finitude que mostra como pode o homem haver-se, no seu ser, com essas coisas que ele conhece e conhecer essas coisas que determinam, na positividade, seu modo de ser” (PC, 489). As humanidades, portanto, não são nada mais do que “ciências da reduplicação” (PC, 490): tratam-se de saberes que procedem mediante a transposição dos conteúdos empíricos para o campo transcendental (as relações sociais concretas dão razão para conceber a “sociedade” como uma região ontológica própria; as manifestações das psiques individuais originam uma noção transcendente da “natureza humana”; etc.).

Vê-se por que caminhos avança a crítica foucaultiana das “quimeras dos novos humanismos” (PC, xxi), sempre ciosos de instalar os limites do pensamento nos conteúdos empíricos dados ao sujeito. Ora, o que essa reflexão “antropologizante” é incapaz de reconhecer – e que PC escancara magistralmente – é o absurdo implícito em tal raciocínio. Pois se, como sustenta Foucault, “antes do fim do século XVIII, o *homem* não existia” (PC, 425), então está claro que fundamentar os limites de direito do pensamento nesse ser que é, ele próprio, produto do pensar não pode derivar senão de uma ilusão ou de um grave mal-entendido. De fato, o homem,

“[...] uma criatura recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos [...] envelheceu tão depressa que facilmente se imaginou que ele esperara na sombra, durante milênios, o momento de iluminação em que seria enfim conhecido.” (Ibid.)

Nesse sentido, todo o escopo de PC parece apontar na direção do reconhecimento do homem não como fundamento último do saber, segundo a cartilha das análises antropologizantes; antes, trata-se aqui de reconhecê-lo como fruto de uma forma reflexiva que o pensamento moderno instaura, e cujos limites Foucault já entrevê no interior de certos saberes nos quais o

homem não figura como a “imagem do pensamento” capaz de organizá-los (PC, 525): a psicanálise, a etnologia, a linguística e a literatura (PC, 517-35). Estes saberes dão uma espessura concreta ao apelo de Foucault para que enfim vejamos, no homem, nada mais do que o “nome de um dispositivo da *episteme* moderna” (Lebrun, 1985: 13); e como em todo dispositivo, o que se coloca aqui é menos uma entidade autorreferente e homogênea (o homem visto pela reflexão antropologizante) do que um compósito multilinear em que o esforço de desemaranhar suas linhas constitui o verdadeiro trabalho do pesquisador (Deleuze, 1996: 1).

Por isso é que, ao final de PC, Foucault passa da denúncia filosófica do antropologismo para uma descrição crítica do conhecimento produzido no interior de saberes que, a despeito de se enraizarem no solo epistêmico moderno, conseguem subvertê-lo e desterritorializá-lo – são capazes, enfim, de pensar “no vazio do homem desaparecido” (PC, 473). Dentre esses saberes aos quais já me referi, Foucault concede especial importância a dois: a psicanálise e a etnologia². O primeiro porque trabalha com três figuras do pensamento – a Morte, o Desejo e a Lei – que não só deslocam a questão do ser do homem, mas também “designam as condições de possibilidade de todo saber” sobre ele (PC, 519); elas são, com efeito, “as próprias formas da finitude” (*Ibid.*) – o que indica o quão longe a psicanálise está do empreendimento que caracteriza o conjunto das ciências humanas, qual seja: a transposição dos conhecimentos positivos para o terreno da reflexão sobre o ser do homem (PC, 489) (aquilo que Foucault designa como uma “analítica da finitude”). Algo análogo ocorre com a etnologia, mas nesse caso, o que é posto em xeque é a outra ponta da *episteme* moderna que, ao lado da “analítica da finitude”, fornece sua especificidade e seu modo de ser característico: falo, é claro, das positivities do trabalho, da vida e da linguagem, essas categorias transcendentais que articulam o pensamento moderno. Ora, se a psicanálise dirige-se aos limites exteriores da finitude, àquilo que lhe dá seu contorno e que fornece as condições de possibilidade para a emergência de uma analítica desse domínio, a etnologia tem como alvo não as três positivities enquanto tais, mas antes visa definir como os coletivos humanos constroem suas relações entre estas esferas – como, enfim, as culturas definem sua singularidade e coerência próprias mediante a regulação e o entrecruzamento dos domínios biológico, produtivo e comunicacional (PC, 523). A psicanálise no campo da finitude e a etnologia no das positivities: o que se interroga nesses saberes, portanto, não é o “homem”, mas sim como é possível o nascimento de algo como um saber (ou saberes) sobre o homem (PC, 524). Interrogação, aliás, que tende a atingir os limites – tão estreitos – dessa imagem fugaz do pensamento ocidental; daí porque elas assumem o caráter de “contraciências” se comparadas com o conjunto das ciências humanas (PC, 525). A psicanálise e a etnologia, nas palavras de Foucault:

“Não apenas [...] podem dispensar o conceito de homem, como ainda não podem passar por ele, pois se dirigem sempre ao que constitui seus limites exteriores. Pode-se dizer de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: elas dissolvem o homem. [...] Em relação às “ciências humanas”, a psicanálise e a

² Cabe frisar que aquilo que Foucault entende por “etnologia” não difere em absoluto daquele domínio das ciências sociais que, fora do mundo francófono, é mais conhecido pelo epíteto de antropologia. Para evitar, porém, possíveis confusões entre a antropologia como reflexão filosófica sobre o ser do homem – o *antropologismo* a que venho fazendo referência ao longo do texto – e a antropologia como um saber sobre os coletivos humanos, optei por manter, seguindo Foucault, o termo “etnologia” como uma forma de nomear o conhecimento antropológico ligado às ciências sociais.

etnologia são antes “contraciências”; [...] elas as assumem no contrafluxo, reconduzem-nas a seu suporte epistemológico e não cessam de “desfazer” esse homem que, nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade.” (PC, 525-6)

O exercício reflexivo das “contraciências” é louvado por Foucault porque, por intermédio delas, a *episteme* moderna supera a si própria. Ao livrar-se de seus predicados antropológicos, os limites do pensamento são finalmente ampliados – pois o “homem”, para as “contraciências”, é menos uma entidade monolítica e estável ao qual toda reflexão deveria se reportar do que o resultado “de milhares e milhares de trabalhos que divergem ou se entrecruzam” (Lebrun, 1985: 22); esses processos através dos quais foi possível pensar o “homem” nos mais diversos domínios do saber e da cultura é que constituem o objeto de ciências tais como a psicanálise ou a etnologia. E, com efeito, no que tange à etnologia, aquilo que Foucault intuía na obra de Claude Lévi-Strauss mostra-se ainda hoje – e talvez mais do que outrora – como um atributo fundamental da reflexão etnológica. Afinal, nem o homem, nem a sociedade, e nem sequer a cultura constituem o objeto por excelência desta disciplina. Ela não trata de entidades, mas só de *relações*. E, ainda nesse nível, a suspeição para consigo mesma é profunda: pois o que a etnologia faz é menos descrever as relações sociais em tal contexto do que registrar o que conta, lá, como uma relação social. Nesse sentido, é possível dizer que a etnologia:

“[...] se distinga dos outros discursos sobre a socialidade humana não por dispor de uma doutrina particularmente sólida sobre a natureza das relações sociais, mas, ao contrário, por ter apenas uma vaga ideia inicial do que seja uma relação. Pois seu problema característico consiste menos em determinar quais são as relações sociais que constituem seu objeto, e muito mais em se perguntar o que seu objeto constitui como relação social [...]” (Viveiros de Castro, 2002: 122)

Portanto, as entidades fechadas e homogêneas que geralmente figuram no horizonte analítico das ciências humanas e do antropologismo filosófico – a “natureza humana” da psicologia, a “sociedade” da sociologia³, o “ser humano” da filosofia – passam longe da reflexão etnológica. De fato, é lá “onde o saber do homem trava” (PC, 528), em meio àquelas figuras que o tornam possível como objeto dado ao conhecimento, mas que, ao mesmo tempo, sempre o escapam – é neste terreno que a etnologia se instala; a noção de “homem”, como todo o resto – a sociedade, a cultura –, não passa de um feixe relacional tecido em meio às positivities do trabalho, da vida e da linguagem. Reconhecer este fato é o que permite à etnologia implodir a couraça essencialista que reveste tais conceitos, subtrair deles sua pretensão transcendental e expor, enfim, suas condições de possibilidade. Ao proceder dessa maneira, ao se recusar a lidar com essências e manter-se no plano das relações, a etnologia denuncia o caráter contingente disso que, no pensamento moderno, “os filósofos chamam, tão laconicamente, de Sujeito ou “homem”” (Lebrun, 1985: 22); com efeito, a etnologia é um saber que escancara o fato de que o “homem” – o *nosso* – está ausente do pensamento de outros coletivos humanos.

³ Mas aqui também já é possível entrever as reverberações de um paradigma relacional que rechaça partir das entidades autorreferentes (e transcendentais, diria Foucault) que sustentam a disposição epistêmica em que se alojam as ciências humanas. Tais ecos, por exemplo, estão mais do que consolidados nas formulações teóricas de Bruno Latour, autor que afirma de modo explícito sua rejeição à transcendência da “Sociedade”: “either there is society or there is sociology. You can’t have both at once [...]” (2005: 163).

Parafrazeando o que Eduardo Viveiros de Castro afirma a respeito da distinção entre os domínios humano e não humano no espaço mítico, é possível dizer que ali onde outras coisas são humanas, “o humano é toda uma outra coisa” (2007: 114); o “fim próximo” dessa “imagem do pensamento” que é o homem (PC, 536), vaticinado por Foucault na última página de PC, confirma-se atualmente nos esforços interpretativos de uma (contra)ciência que, ao perscrutar como o “humano” é construído em diferentes contextos mediante práticas de sentido muito distintas, dispensa, de saída, algo como “um conceito geral do homem” (PC, 525).

O curioso, porém, é que a dispensa etnológica faz-se por razões alheias àquelas que regem o imperativo filosófico de rechaço ao antropologismo: pois se, por exemplo, o conceito de “homem” entre os ameríndios constrói um domínio humano que é menos definível por seus predicados biológicos do que pela posição de sujeito numa relação (posição esta que transcende os limites do “humano” tal como *nós* o compreendemos [Viveiros de Castro, 1996: 126]), então não se trata de ampliar os limites de direito do pensamento, de erigir novas figuras mediante as quais seja “de novo possível pensar” (PC, 473) – o que se apresenta ao conhecimento etnológico é, antes de tudo, um poderoso descentramento de nossas próprias categorias. A etnologia não necessita criar, por si mesma, novas imagens conceituais, pois ela já as tem em potência nos universos relacionais dos coletivos humanos sobre os quais se debruça. Na parte que lhe cabe no combate ao “sono antropológico” do pensamento moderno, a contraciência etnológica percorre o espaço intersticial das três positivities compilando a suma de suas conexões possíveis para, em seguida, demonstrar o que essa multiplicidade relacional implica na ordem do pensamento: outros conceitos, outras figuras do (etno)saber, outras filosofias. O trabalho que a reflexão filosófica faz “em casa” – servindo-se de sua própria tradição de pensamento, circunscrita pelo “*a priori* histórico” de sua época –, a etnologia busca empreender “no estrangeiro”. Escapando, enfim, aos perigos de um antropologismo que buscava no homem “delimitar o que nele poderia haver de específico, de irreduzível, de uniformemente válido em toda parte” (PC, 525), a etnologia mostra-se, contudo, “um poderoso *instrumento* filosófico, capaz de ampliar um pouco os horizontes tão etnocêntricos de nossa filosofia” (Viveiros de Castro, 2002: 127). Em seu interior ao menos, o homem de fato já desapareceu, “como, na orla do mar, um rosto de areia” (PC, 536).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles. (1966) "O Homem, uma Existência Duvidosa". *Le Nouvel Observateur*, 1 de junho de 1966. Disponível em: <<http://tinyurl.com/79tasrw>> (acesso: 15/04/12).

_____. (1996) "O que é um Dispositivo". In: _____. *O Mistério de Ariana*. Lisboa: Ed. Vega. Disponível em: <<http://tinyurl.com/746re3h>> (acesso: 01/06/12).

LATOUR, Bruno. (2005) *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

LEBRUN, Gérard. (1985) "Transgredir a Finitude". In: RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1996) "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana*, 2(2): pp. 115-144.

_____. (2002) "O Nativo Relativo". *Mana*, 8(1): pp. 113-148.

_____. (2007) "Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca". *Novos Estudos - CEBRAP*, 77: pp. 91-126.