

## DUAS NOÇÕES DE A PRIORI HISTÓRICO: A TRADIÇÃO E O ARQUIVO – A CONCEPÇÃO DE UMA “ANTI-CRISE” DE MICHEL FOUCAULT<sup>1</sup>

Ronaldo Filho Manzi (USP)<sup>2</sup>  
manzifilho@hotmail.com

**Resumo:** Este artigo busca mostrar como podemos pensar o *a priori* histórico sob duas perspectivas diferentes. Por um lado, quando Husserl fala de um *a priori* histórico, ele se refere à tradição – uma forma de afirmar que a história do pensamento é contínua e segue um espírito em comum. Isto implica, ao mesmo tempo, que a tradição, apesar de ser um discurso anterior ao sujeito, *depende*, claramente, de um sujeito falante, de sua atividade presente, para que ela possa existir. Por outro, na proposta de Foucault, o *a priori* histórico é visto a partir daquilo que tornaria possível surgir uma multiplicidade de enunciados numa dada época (arquivo). Portanto, trata-se de uma história que não está pautada na subjetividade, mas no próprio discurso. O que resta destas duas concepções é saber o estatuto das ciências matemática e física: seriam elas um modelo ou uma exceção?

**Palavras-chave:** *a priori* histórico; tradição; arquivo; *episteme*; arqueologia.

No *Vocabulário de Foucault* (2004) de Edgardo Castro encontramos uma passagem no verbete sobre a *fenomenologia* instigante. Assim lemos:

o único texto de Foucault dedicado à análise de um problema especificamente husserliano é a introdução a Binswanger; contudo, pode-

---

<sup>1</sup> Recebido: 08-01-2014/Aprovado: 05-06-2014/Publicado on-line: 08-09-2014.

<sup>2</sup> Ronaldo Filho Manzi é Doutorando na Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil e bolsista da FAPESP.

se considerar que a arqueologia, tanto desde um ponto de vista metodológico como desde o ponto de vista da descrição arqueológica, é em grande medida um diálogo com a fenomenologia. A arqueologia tenta liberar a análise histórica da fenomenologia, isto é, da busca de uma origem entendida como busca dos atos fundadores. *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas (1966)] pode ser lido como uma anti-Krisis [Crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental (1936)], isto é, como uma descrição do conhecimento que se opõe inteiramente à concepção husserliana da historicidade do saber (CASTRO 2009, p. 169).

Certamente, uma coisa é se silenciar sobre a fenomenologia; outra, é realizar uma espécie de anti-Crise. Há uma distância considerável entre as duas posições.

Castro tem aqui em mente uma passagem em especial de Foucault que encontramos em *A arqueologia do saber* (1969):

tratar-se-ia de analisar esta história numa descontinuidade que nenhuma teleologia reduziria a princípio; de a reparar numa dispersão que nenhum horizonte anterior poderia encerrar; de a deixar se desdobrar num anonimato no qual nenhuma constituição transcendental se imporia a forma do sujeito; de abrir a uma temporalidade que não prometeria nenhuma aurora (FOUCAULT 1969, p. 264-265).

E aqui Foucault anuncia o nome de seus “inimigos”:

tratar-se-ia de despojar de todo narcisismo transcendental; seria preciso a liberar [a história] desse círculo da origem perdida e reencontrar onde ela estava encerrada; seria preciso mostrar que a história do pensamento não poderia ter este papel revelador do momento transcendental que a mecânica racional não tem desde Kant, nem as idealidades matemáticas desde Husserl, nem as significações do mundo percebido desde Merleau-Ponty, - a despeito dos esforços que eles teriam feito apesar disto para a descobrir (FOUCAULT 1969, p. 265).

O objetivo deste artigo é tentar articular a proposta husserliana, que vê no espírito matemático uma certa forma em comum do logos ocidental, com a proposta foucaultina

de ver descontinuidades na história do pensamento (fazendo de Galileu, por exemplo, um estrangeiro da história moderna).

O argumento de Foucault é que o discurso é essencialmente histórico, que ele se forma segundo determinadas regras que são disponíveis numa época, “eventos reais e sucessivos que não podemos analisar fora do tempo em que ele é empregado” (FOUCAULT 1969, p. 260). Portanto, trata-se de uma história que não está pautada na subjetividade, mas no próprio discurso. O que nós temos são formações e regularidades próprias ao discurso:

se eu suspendi as referências ao sujeito falante, não foi para descobrir as leis de construção ou de formas que seriam aplicadas da mesma forma por todos os sujeitos falantes, não foi para fazer falar o grande discurso universal que seria comum a todos os homens de uma época. Tratar-se-ia, ao contrário, de mostrar em que consistiam as diferenças, como foi possível que os homens, no interior de uma mesma prática discursiva, falem de objetos diferentes, tenham opiniões opostas, fazem escolhas contraditórias; tratar-se-ia também de mostrar em que as práticas discursivas se distinguiam umas das outras; breve, eu queria não excluir o problema do sujeito, eu queria definir as posições e as funções que o sujeito poderia ocupar na diversidade de discursos (FOUCAULT 1969, p. 261).

Foucault insiste, em várias passagens, seja em entrevistas, seja em textos, que a sua geração era marcada pela fenomenologia husserliana. Estamos retratando uma época em que Maurice Merleau-Ponty, por exemplo, realiza um curso entre 1959-1960 sobre a *Origem da geometria de Husserl* (que é um anexo e parte integrante da *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*). Pouco depois (1962), Jacques Derrida traduz este anexo e faz uma longa introdução (com mais de 150 páginas) desta obra. Uma introdução que mostra, aliás, todo um projeto filosófico: um diagnósti-

co sobre uma suposta *metafísica da presença* que teria, em Husserl, sua personificação maior.

Husserl, como se pode ler nos principais parágrafos de sua obra (como no célebre parágrafo 9 – *A matematização galileiana da natureza*), nos alerta para uma crise do pensamento oriunda de certo espírito matemático-científico. Um “espírito” que sempre esteve presente, desde nossa herança grega da filosofia, mas que tomou “forma” a partir de Galileu. É contra este espírito de *continuidade* do pensar que Foucault parece realizar uma espécie de anti-Crise. A seu ver, uma história contínua é correlata da consciência constituinte, tal como nos apresenta Husserl. Em *Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de epistemologia* (1968), por exemplo, Foucault afirma:

a história contínua é o correlato da consciência: a garantia que aquilo que escapa poderia lhe ser restituído; a promessa que todas estas coisas que lhe entornam e desviam lhe serão dadas um dia para as apropriarem novamente, de restaurar sua dominação e de encontrar o que é preciso chamar [...] sua morada. Querer fazer da análise histórica o discurso da continuidade e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo saber e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento (FOUCAULT 2001, p. 727-728).

Como veremos, o método arqueológico de Foucault o possibilita pensar a história sem se referir a qualquer função do sujeito constituinte – uma leitura claramente contra a noção de idealidade em Husserl. Seu objetivo maior, neste contexto, seria desfazer de *toda função transcendental do sujeito*: “[...] o que lamentamos fortemente, não é o apagamento da história, é a desaparecimento desta forma de história que foi secretamente, mas inteiramente, referida à atividade sintética do sujeito” (FOUCAULT 2001, p. 728).

## A HISTÓRIA DO PENSAMENTO VISTA DE MODO CONTÍNUO

Na *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, Husserl busca uma origem do que ele diagnostica enquanto uma crise do pensamento europeu. Mas não se trata de buscar uma origem empírica do problema. O que se busca é a origem do *espírito europeu* que nos levou a uma crise. Desde os seus primeiros parágrafos isto fica claro:

nós, homens de hoje, que nascemos no curso deste desenvolvimento, estamos diante do maior perigo: aquele de fazer naufragar no meio do dilúvio cético e de deixar assim nossa própria verdade nos escapar. Reunindo nossos espíritos nesta aflição, voltamos nosso olhar em direção à história de nossa atual humanidade. Não é senão no esclarecimento da unidade de seu sentido que podemos alcançar a compreensão de nós-mesmos, e para aí obter uma constância interior. Esta unidade de sentido está infusa nela desde sua origem, é a tarefa, fundada com novo frescor, que move como um instinto todas as tentativas filosóficas (HUSSERL 2004, § 5).

Husserl começa por identificar um ideal europeu com o espírito grego em seguir uma norma universalmente válida, tal como a criação da filosofia enquanto ciência universal. Com este tipo de atitude frente ao mundo, o homem se torna um novo homem em relação ao seu mundo ambiente. Esta seria uma das fontes, segundo Husserl, para compreendermos nosso espírito: o que o nosso espírito científico produz não é real, mas *um mundo ideal*, normativo. Um mundo, aliás, destacado da verdade da vida pré-científica; melhor: em que há um deslocamento da verdade da vida cotidiana para uma verdade em si incondicionada.

Seria esta idealidade propriamente científica o horizonte do espírito europeu, com seus ideais infinitos que não encontramos em nenhuma outra civilização. Com o ideal científico, nossa civilização se transforma numa cultura de

ideais, que visa um universo de idealidade que tomamos enquanto valor absoluto. Numa palavra, tudo se moveria numa tendência de fazer do mundo um mundo ideal que podemos *dominar*.

O espírito filosófico-científico, guiado pela universalidade, teria unificado uma cultura, uma forma de vida, que tem como horizonte uma atitude teorética. É esta atitude que iria colonizar todas as esferas de valores cotidianos, seja na esfera do direito, do belo, da utilidade, dos valores pessoais, etc. Ou seja, trata-se de uma atitude que domina nossas formas de vida de modo hegemônico tal como Husserl descreve nesta passagem:

o conhecimento filosófico assim produz um comportamento humano cuja tomada de posição se estende imediatamente sobre todo o resto da vida prática, com todas suas exigências e todos seus propósitos, os propósitos da tradição histórica na qual fomos elevados e de onde vem sua validade (HUSSERL 2004, p. 368).

Aliás, o *espírito geométrico-matemático* seria a base para o pensamento objetivista que Husserl critica. Ele nos lembra, mais especificamente, do modo de matematizar a natureza em Galileu.

Husserl escreve um longo e importante parágrafo sobre *A matematização galileana da natureza*. Resumidamente, Husserl afirma que Galileu teria dividido o mundo em duas perspectivas. Na verdade, Husserl indica certo abismo entre o mundo vivido e o mundo ideal científico que marcaria, desde Galileu, o modo de pensar objetivo. Este último, seria um mundo com uma totalidade infinita de *objetividades ideais* determináveis de modo metódico e absolutamente unívoco (cf. HUSSERL 2004, § 9f). Desse modo, o objetivismo passaria por cima de nossa relação mais direta com o mundo vivido, apesar de sempre a pressupormos (cf.

HUSSERL 2004, § 38).

Um exemplo notável desse objetivismo encontramos no subparágrafo h (*O mundo-da-vida como o fundamento de sentido esquecido da ciência da natureza*) do parágrafo 9. Neste subparágrafo, Husserl destaca a substituição que Galileu realiza: o mundo matemático idealizado passa a ser o mundo real, *excluindo* da realidade do pensamento o mundo em que vivemos, que percebemos. Ou seja, exclui tudo aquilo que está diretamente ligado à nossa vida cotidiana.

Entretanto, esta substituição não modifica em nada o fato de vivermos num mundo pré-dado, fonte de todo sentido. Assim Husserl define o mundo da vida:

o mundo da vida é o mundo sem cessar dado anteriormente, valendo sem cessar e primeiramente como sendo, mas que não ganha esta validade de um projeto ou de qualquer tematização que seja, nem conforme a um propósito universal qualquer. Todo propósito, ao contrário, o pressupõe, incluindo nisso o propósito universal de conhecê-lo numa verdade científica: ela o pressupõe anteriormente já, e sempre já anteriormente no progresso do trabalho, como um mundo que tem seu modo de ser – precisamente, portanto, um modo de *ser* (HUSSERL 2004, p. 511).

Ora, com o espírito geométrico-matemático, o que se substitui são nossas formas de ver o mundo. Mas, insistamos: isto não modifica o fato que é neste mundo que vivemos. Apesar de trivial esta observação, ela é fundamental, *porque agimos como se isto não fosse verdade* – é esta trivialidade que é mascarada pelas ciências segundo Husserl.

Husserl não está aqui criticando simplesmente as descobertas científicas. O que ele critica é o fato de a ciência recobrir, pelas suas descobertas, nossa relação mais primordial com o mundo e de ela elevar as descobertas científicas às únicas verdades, sendo ela a “*vestimenta ideal*” de como se deve ver o mundo. Tão ideal que qualquer tentativa de o

ver de outra forma seria tomada enquanto metafísica.

Nesta medida, o ideal científico pode ser considerado *alienador*, tal como nota Jean-François Lyotard num célebre livro denominado *A fenomenologia* (1954):

o formalismo objetivista é alienador; essa alienação deveria aparecer como incômodo desde que a ciência objetiva viesse a apoderar do subjetivo; ela daria então a escolha entre construir o psíquico sobre o modelo do físico, ou bem a renunciar a estudar com rigor o psíquico (LYOTARD 1999, p. 35).

É como se Husserl afirmasse que o modo de pensar científico nos promettesse o máximo de esclarecimento de todas as questões, mas que, no fundo, seria o modo mais acabado de excluir as questões centrais do homem: questões relacionadas ao mundo da vida:

ora, se esta nova humanidade [tal como prometia a época do *Esclarecimento*], animada de um espírito tão alto, na qual ela encontraria sua felicidade, não se manteve, isto só se produziu porque ela perdeu o que lhe impulsionava: a fé na filosofia universal de seu ideal e no alcance do novo método (HUSSERL 2004, § 4).

É como se a ciência tivesse prometido algo e não tivesse cumprido, levando-nos a uma crise.

Nestes termos, todo o problema, para Husserl, está na noção de *tradição*: ela seria uma espécie de gênese espiritual, mesmo que não saibamos de onde ela vem. Tratar-se-ia de uma gênese de espírito, *um saber implícito*, nascida da produtividade humana que faz com que sejamos contemporâneos de Galileu. Numa palavra, a noção de tradição fala de uma continuidade dos saberes.

No anexo sobre *A origem da geometria*, Husserl discute o que é uma tradição de modo claro. Isto porque, a seu ver, a discussão sobre uma ciência tão bem estabelecida quanto é a geometria nos seria *modelar* para pensarmos a idealidade



sedimentada na cultura, pois ela realiza o ideal de todas as ciências. Em outros termos, a geometria exclui qualquer traço do homem; ela é, de ponta a ponta, uma objetividade ideal, válida em qualquer língua, em qualquer tempo, para qualquer pessoa.

Entretanto, nesta discussão, Husserl assume que toda sedimentação do pensamento, ou seja, tudo aquilo que nos é acessível, é uma atividade criadora humana que a todo o momento *pode ser retomada* por um sujeito. Ou seja, ao mesmo tempo em que se fala de uma tradição, “devemos, agora, correlativamente, tomar ainda em consideração os sujeitos da historicidade, as pessoas produzindo a formação da cultura e funcionando na totalidade: a humanidade pessoal produtiva” (HUSSERL 2004, p. 421).

Trata-se, portanto, “[...] de uma síntese contínua nas quais todas as aquisições persistem no seu valor, formam toda uma totalidade, de tal sorte que, em cada presente, o adquirido total, é, poderíamos dizer, premissa total para as aquisições da etapa seguinte” (HUSSERL 2004, p. 405). Noutras palavras, mesmo que assumamos que a tradição seja um discurso anterior ao sujeito, ela *depende*, claramente, de um sujeito falante, de sua atividade presente, para que ela possa existir. É como se a atividade humana, a cada vez que retomasse a tradição, fizesse dela uma nova síntese e, assim, uma nova sedimentação disponível.

Para Husserl, uma tradição é, resumidamente, um saber disponível aos sujeitos que a todo o momento podem assumi-la e transformá-la. A tradição é o que se pode adquirir, repetir e dizer de uma outra forma, uma vez que ela só pode ser viva numa comunidade de sujeitos. Aliás, a seu ver,

o mesmo vale para cada ciência [em geral]. E do mesmo modo, [temos a certeza] que cada ciência está relacionada a uma corrente aber-

ta de gerações de pesquisadores conhecidos ou desconhecidos, trabalhando um com os outros e uns pelos outros, na medida em que constituem, para a totalidade da ciência viva, a subjetividade produtora (HUSSERL 2004, p. 405).

Claro que isto só é possível, segundo Husserl, porque partilhamos de uma linguagem viva, pois “uma continuidade de pessoa a pessoa, de época a época, deve ter sido praticável” (HUSSERL 2004, p. 415) – uma linguagem que torna possível nos comunicarmos de modo virtual com nosso passado. Assim, é a linguagem que torna possível as reativações de sentido da tradição; e o que se escreve (a notação gráfica) é sedimentado, “mas o leitor pode a tornar novamente evidente, ele pode reativar a evidência” (HUSSERL 2004, p. 411).

Diante desta tradição sedimentada que podemos ter acesso, Husserl nos fala de um *a priori* histórico (cf. HUSSERL 2004, p. 421) que seria a fonte de todas as questões. É este *a priori* que Husserl diz ser a tradição, o sedimentado, o disponível, as idealidades de uma forma geral. Mas um *a priori* que só tem validade no presente, pois “na história, o Primordial em si é nosso Presente” (HUSSERL 2004, p. 422). Como observa Merleau-Ponty comentando esta passagem de Husserl:

o *a priori* estrutural da história é o saber disto: que todo fato ‘cultural’ se dá como *Gebilde aus einem menschlichen Bilden* [estruturado numa forma humana], portanto, suscetível de uma *Explikation* [explicação] ou *Verdeutlichung* [elucidação], de um ‘desenvolvimento histórico’, portanto, portador de um horizonte de história → a *Kulturgegenwart* [cultura do presente] implica toda a *Kulturvergangenheit* [cultura do passado], ou melhor, uma continuidade da práxis em que cada um foi presente (MERLEAU-PONTY 1998, p. 76).

Sendo assim, o que vale é o *presente* que só é possível a partir de uma história. Entretanto, esta história não deter-

mina necessariamente o presente, somente a pressupõe. Uma espécie de passado presente que produz a tradição: um poder de repetir algo, mas que, ao repetir, abre um novo campo ou horizonte de possibilidades de se criar algo novo.

A tradição é, nestes termos, *uma continuidade viva entre o passado e o presente; é também uma abertura para o futuro*. Na verdade, uma comunicação “vertical” entre o sujeito e o passado; uma comunicação que faz com que reativemos sentidos para darmos uma outra significação ao passado. Seguindo esta proposta husserliana, assumimos que é *o sujeito falante* o responsável pela tradição: é ele que reativa a tradição e a torna viva.

Merleau-Ponty talvez é quem melhor destaca isto. Em seu curso sobre *A origem da geometria*, ele afirma: “ele quer dizer [Husserl] que o mundo objetivo é de maneira *imanente* humano e o homem de maneira *imanente* falante” (MERLEAU-PONTY 1998, p. 49). Ou seja, é verdade que a linguagem é feita de idealidades. Entretanto, quando falamos, quando retomamos algum sentido, fazemos da tradição algo presente. Consequentemente, como afirma Merleau-Ponty, “os seres ideais não existem ainda senão na fala atual” (MERLEAU-PONTY 1998, p. 68).

Nesta lógica, compreendemos porque Derrida irá afirmar, pensando neste texto de Husserl, que

a função da sedimentação tradicional no mundo comunitário da cultura será de ultrapassar a finitude retencional da consciência individual. Bem entendido, a retenção sedimentada não é somente condição de possibilidade da protensão: ela pertence também essencialmente à forma geral da protensão que é, ela mesma, compreendida sob a forma absolutamente única e universal do Presente Vivo (DERRIDA 1962, p. 45-46).

Isto significa que toda história só é possível porque num presente vivo se é capaz de reatualizar a história sedimentada. Como se vê, toda verdade na fenomenologia se fundamenta na presença viva de um sujeito.

Merleau-Ponty diz algo parecido em seu curso ao assumir que, em Husserl, todo o mundo ideal é apoiado sobre o mundo da fala. Entretanto, por mais que Merleau-Ponty busque mostrar como nas últimas obras Husserl tenta se “livrar” de um sujeito constituinte, o poder do sujeito falante parece ocupar este lugar. Ao fazer da fala o fundamento e a possibilidade da tradição, faz-se igualmente do sujeito o fundamento da idealidade e da história. É verdade que a escrita é o sentido monumental da tradição (cf. MERLEAU-PONTY 1998, p. 70). Entretanto, ela só vem à tona pela fala, pois “a reativação [de sentido] é propriedade do homem como ser falante” (MERLEAU-PONTY 1998, p. 72).

Como podemos perceber, a concepção da tradição em Husserl envolve duas questões maiores. Em primeiro lugar, uma continuidade do espírito matemático na história europeia, tendo seu clímax em Galileu e nos levando a uma crise na atualidade. Em segundo lugar, fica-nos clara a dependência da tradição a um sujeito falante – o que Derrida destaca enquanto uma prevalência da *metafísica da presença* na história ocidental.

É contra esta concepção que Foucault irá desenvolver a ideia de uma arqueologia dos saberes. Ele declara isto de modo claro em *Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao Círculo de epistemologia* (1968):

seria preciso que a história fosse contínua para que a soberania do sujeito fosse salvaguardada; mas seria preciso reciprocamente que uma subjetividade constituinte e uma teleologia transcendental atravessasse a história para que esta pudesse ser pensada na sua unidade

(FOUCAULT 2001, p. 759).

Seu propósito é *liberar* a história da empreitada fenomenológica: de uma espécie de atos fundadores, de uma fenomenologia histórica.

O curioso é que Foucault não muda a *gramática* de Husserl para falar de questões diferentes. Na *Origem da geometria*, Husserl se refere a um *a priori* histórico, como vimos. Em *As palavras e as coisas* e em *A arqueologia do saber*, Foucault também se refere a um *a priori* histórico. Mas estas referências não se dão no mesmo nível.

Em Husserl, este *a priori* se refere claramente ao que compreendemos por tradição ou a *um solo de horizonte de sentido* de explicação da dimensão histórica que temos atrás de nós. Merleau-Ponty destaca:

mas este *a priori* – estrutural – ou exato não é nem o categorial kantiano, nem mesmo a ideia hegeliana, é o *allgemeinen Sinnesboden* [solo do sentido universal] = o sentido, longe de ser ideia, é solo. É na arqueologia do solo, no profundo, e não em direção ao alto (às ideias) que a  $\phi$  [filosofia] busca. O que isto quer dizer, vimos no ano anterior [no curso sobre a Natureza]: interioridade intencional que *se quer* na intersubjetividade – a filosofia como poesia – ao menos para todo *outro* que a tenta re-compreender (MERLEAU-PONTY 1998, p. 81).

Quando Merleau-Ponty fala de uma arqueologia, ele está pensando na origem do espírito europeu, tal como Husserl nos indica: um solo que nos levou a uma crise e não num método de pensar tal como Foucault busca nos apresentar.

## O A PRIORI HISTÓRICO ENQUANTO ARQUIVO

No célebre capítulo de *Arqueologia do saber* denominado *O a priori histórico e o arquivo*, Foucault afirma:

as diferentes obras, os livros dispersos, toda esta massa de textos que pertencem a uma mesma formação discursiva, [...] todas estas figuras e estas individualidades diversas não se comunicam somente pelo encadeamento lógico de proposições que eles levam adiante, nem pela recorrência de temas, nem pela obstinação de uma significação transmitida, esquecida, redescoberta; eles se comunicam pela forma de positividade de seus discursos. Assim, a positividade assume o papel daquilo que podemos denominar um *a priori histórico* (FOUCAULT 1969, p. 167).

Ora, em muitas entrevistas posteriores a *As palavras e as coisas*, Foucault nega que seguia o método estruturalista. Entretanto, em outras, ele afirma que o seguia sim. Independente de ele negar ou não sua relação com o estruturalismo, o fato é que a noção de *a priori histórico*, tal como aparece em sua tese de 1966 e na *Arqueologia do saber* de 1969, revela um dos pontos centrais do estruturalismo, tal como Gilles Deleuze nos descreve (*Em que se reconhece o estruturalismo?* (1972)).

Lembremos que, de um modo geral, o estruturalismo leva ao extremo a ideia de que há um sistema de regras na vida social, uma estrutura de relações da linguagem que é o modelo de todas as estruturas sociais. Poderíamos dizer que há um programa de formalização do fato social no modelo estrutural a partir de uma ordem que se denomina *simbólica*. Como se os fatos sociais pudessem se reduzir a esta afirmação: todos eles são estruturados como uma linguagem.

Não por acaso entendemos o mal-estar de Merleau-Ponty em sua intervenção no VI Colóquio de Bonneval em 1960 depois da conferência de Conrad Stein ao afirmar que “experimento algumas vezes um mal-estar em ver a categoria da linguagem tomando todo o lugar” (MERLEAU-PONTY 2000, p. 273-274). Merleau-Ponty age como se “previsse” como o simbólico ganharia toda a cena no pen-

samento francês a ponto de ser somente a estrutura da linguagem que estaria em jogo e não exatamente o que se fala ou quem é o sujeito que fala. O que se apaga aqui é *a intencionalidade do sujeito*. Aliás, poder-se-ia dizer, seguindo as linhas do estruturalismo, que não são os sujeitos que falam, mas que *eles são falados pela linguagem*. É como se o sujeito assumisse *o caráter inconsciente da estrutura* que determinaria suas ações.

De fato, poderíamos até apreender as leis da estrutura, mas apenas como objetos, pois seriam elas que determinariam as possíveis modalidades de apreensão do sujeito. Numa palavra, poderíamos apreender uma atualização da estrutura, interiormente, mas tendo em consideração que ela é aberta, *virtual* (no vocabulário deleuziano) a outras atualizações. Uma atualização que é um efeito ou produto da estrutura.

Daí compreendermos porque todo pensamento que segue o método estruturalista tem claro para si que *o verdadeiro objeto das ciências humanas* não é exatamente o homem. O que está em jogo, antes, é o que determina o homem: *as estruturas*. O homem seria apenas o “lugar” onde as estruturas aparecem e que mascara a ordem estrutural como elemento *transcendental* de determinação do sentido. E esse é um ponto importante: trata-se de algo transcendental porque revela *as condições a priori* desta ordem estrutural.

O exemplo mais claro deste *a priori*, encontramos na obra *As palavras e as coisas*. Numa entrevista em 1967 (*A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é o “hoje”*), Foucault afirma se referindo à sua tese: “o que tentei fazer foi introduzir análises de estilo estruturalista em domínios nos quais elas não tinham ainda penetrado até o presente, quer dizer, no domínio das histórias das ideias, da história dos

conhecimentos, da história da teoria” (FOUCAULT 2001, p. 611). O que marca este estilo estruturalista que encontramos nesta obra de Foucault é o conceito de *episteme*.

A *episteme* não é simplesmente uma ideia de ordem, mas a envolve. Isto porque Foucault busca mostrar como diferentes tipos de saberes de uma época se organizam de uma forma estrutural a partir de uma matriz racional. Vejamos como Foucault define esta ordem:

a ordem é, ao mesmo tempo, o que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas, de uma certa forma, se olham entre si e que só existe através da grelha de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é apenas nas casas brancas deste esquadramento que ela manifesta-se como algo que já está lá, esperando em silêncio o momento de ser enunciada (FOUCAULT 2001, p. 11).

Percebamos: uma ordem espera por ser anunciada (e não: o sujeito anuncia a ordem; ou, como Husserl *supostamente* poderia ter visto isto: um sujeito que assume uma ordem e dá um novo sentido a ela).

A *episteme* se relaciona também com as *condições de possibilidade* de uma ordem: ela torna possível um discurso e a forma que este discurso se organiza. Numa inspiração claramente kantiana, podemos afirmar que se trata de um *a priori histórico* existente em cada época que fundamenta a racionalidade dos múltiplos campos empíricos. Seguindo esta concepção, Foucault afirma no capítulo IX (*O homem e seus duplos*) de *As palavras e as coisas* que a própria fenomenologia só é possível na contemporaneidade: “a fenomenologia é muito menos a retomada de uma velha destinação racional do ocidente do que a constatação muito sensível e ajustada da grande ruptura que foi produzida na *episteme* moderna na virada do século XVIII ao XIX” (FOUCAULT



2005, p. 336). Numa palavra: é como se cada enunciado dos diversos saberes tivesse um solo que o tornasse possível. Esta é uma das passagens mais claras sobre este ponto em *As palavras e as coisas*: “em uma cultura e em um momento dado, nunca há mais do que uma *episteme* que define as condições de possibilidade de todo saber” (FOUCAULT 2001, p. 179).

Sem dúvida alguma, há aqui um flerte com a teoria idealista. Entretanto, estas condições transcendentais não precisam de um Eu que acompanhe suas representações. Daí a fórmula canônica de Jean Hyppolite de que o estruturalismo seria, no fundo, *um campo transcendental sem sujeito* (cf. DESCOMBES 1993, p. 95) ou de Paul Ricoeur afirmando que o estruturalismo é *um kantismo sem sujeito transcendental* (cf. LÉVI-STRAUSS 2004, p. 30). Ou, se há sujeito, teríamos que concordar com Deleuze: “o verdadeiro sujeito é a estrutura mesma” (DELEUZE 2002, p. 249).

Com isto, começamos a compreender a distância do estruturalismo a uma filosofia da consciência: *trata-se de um modo de pensar que não necessita de sujeito algum* senão como suporte da linguagem:

[...] podemos dizer que o saber, como campo de historicidade em que aparecem as ciências, está livre de toda atividade constituinte, [está] liberado de toda referência a uma origem ou a uma teleologia histórico-transcendental, destacado de todo apoio sobre uma subjetividade fundadora (FOUCAULT 2001, p. 759).

Com este *a priori* histórico, o que Foucault nega é a soberania do sujeito ao se pensar a historicidade, tal como vimos em Husserl:

o que me importa [Foucault] é mostrar que não há de um lado discursos inertes [...] e, pois, de outro, um sujeito todo-potência que os manipula, transforma, renova; mas que os sujeitos que discursam fa-

zem parte do campo discursivo [...]. O discurso não é o lugar de irrupção da subjetividade pura; é um espaço de posições e de funcionamentos diferenciados para os sujeitos (FOUCAULT 2001, p. 708).

Não há um sujeito, mas *um campo transcendental sem sujeito*: um discurso que é a condição de possibilidade de qualquer fala, independe de sujeitos empíricos (por mais que busquem ressignificar qualquer tipo de idealidade). Era preciso, assim, anular a noção de tradição e não a de um *a priori* histórico. O que está em jogo, afinal, é a condição de realidade dos enunciados: “[...] liberar as condições de emergência de enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais eles subsistem, se transformam e desaparecem” (FOUCAULT 1969, p. 167).

A primeira coisa que se deve ter mente ao pensar este *a priori* histórico é que Foucault não busca, tal como Derrida, por exemplo, algo *impensado* num texto (mesmo sem sair dele). Segundo Foucault, esta concepção faria com que toda leitura fosse uma busca de uma eterna repetição de uma “mesma origem” (pois, no fundo, o texto diria de uma continuidade com o passado, de algo que já se disse e está sendo dito de outra forma). Foucault protesta: “é preciso renunciar a todos os temas que têm por função garantir a infinita continuidade do discurso e sua secreta presença a si no jogo de uma ausência sempre reconduzida” (FOUCAULT 2001, p. 733).

Foucault insiste nesta ideia: não se trata de buscar algo “abaixo” do texto, algo “semi-silencioso”, mas de mostrar o que realmente foi dito. Seu objetivo é mostrar o que há de exclusivo num discurso: o que o torna único, sem uma “origem remota”. Portanto, não se trata de buscar uma ori-

gem ou o esquecimento de alguma verdade velada. O pensamento sobre a história, “[...] ao invés de buscar no que foi dito este *outro* discurso escondido, mas que permanece o mesmo [...], ele opera sem cessar as diferenciações, ele é *diagnóstico*” (FOUCAULT 1969, p. 268).

Buscar o não-dito, o “abaixo”, o que está escondido, etc. seria mascarar uma forma de pensar que busca *a repetição do mesmo*, uma mesma origem, uma continuidade que não cessa de se recolocar – a ideia de uma origem que sempre deve ser repetida:

se não reconhecermos na ciência senão o acúmulo linear de verdades ou a ortogênese da razão, se não reconhecermos nela uma prática discursiva que tem seus níveis, seus limites, suas rupturas diversas, não podemos descrever senão uma única divisão histórica que nos reconduz sem cessar ao modelo ao longo do tempo, e a qualquer forma de saber: a divisão entre o que não é ainda científico e o que o é definitivamente. Toda a espessura de retirada, toda a dispersão de rupturas, todo deslocamento de seus efeitos e o jogo de sua interdependência se encontram reduzidos ao ato monótono de uma fundação que é preciso sempre repetir (FOUCAULT 1969, p. 245-246).

Busca-se não o silêncio, mas *as relações invisíveis* entre os textos: um jogo de regras que determinam, numa cultura, a aparição e a desaparecimento de enunciados. Entretanto,

estas relações invisíveis não constituiriam de nenhum modo uma sorte de discurso secreto animando do interior os discursos manifestos; não é, portanto, uma interpretação que poderia os fazer vir a luz, mas a análise de sua coexistência, de sua sucessão, de seu funcionamento mútuo, de sua determinação recíproca, de sua transformação independente ou correlativa (FOUCAULT 2001, p. 736).

Uma forma de afirmar que existe *um inconsciente do saber* e não do sujeito.

Este inconsciente do saber não é uma negação da história, ele é uma forma de mostrar certas transformações de

níveis, recusando qualquer modelo uniforme de temporalidade da história. O que Foucault propõe é descrever as ligações sucessivas diversas de cada prática discursiva. Ligações invisíveis que seriam a manifestação inconsciente do saber de uma dada época. E para mostrar estas ligações invisíveis, Foucault precisa da palavra *estrutura*, como declara em *A arqueologia do saber*: “e, apesar de algumas reticências que podemos ter sublinhadas no começo, aceitamos agora, sem dificuldade, que a língua, o inconsciente, a imaginação dos homens têm leis de estrutura” (FOUCAULT 1969, p. 262).

Foucault não aceita, portanto, que o espírito matemático-científico seja a origem do que Husserl denomina uma crise da modernidade. Isto por um motivo simples: “pois o limiar de nossa modernidade não está situado no momento em que nós quisemos aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que foi constituído um duplo empírico-transcendental que se denomina o *homem*” (FOUCAULT 2005, p. 329-330).

Como podemos ler em *As palavras e as coisas*, Foucault defende que o homem nasceu na *episteme* moderna. Assim, na idade clássica este duplo empírico-transcendental não entra em cena. Mas nem por isto se trata de buscar uma origem do homem, pois

no pensamento moderno, uma tal origem não é mais concebível [como na idade clássica] [...]. Não é mais a origem que dá lugar à historicidade; [...]. É que, com efeito, o homem não se descobre senão ligado a uma história já feita: ele não é jamais contemporâneo desta origem [...] (FOUCAULT 2005, p. 340-341).

Não é contemporâneo porque as figuras da história não tem a mesma medida e nem o mesmo fundamento que o homem. O homem sabe que as coisas começaram muito antes dele.

O objetivo de Foucault pode, assim, ser resumido enquanto um fazer aparecer das práticas discursivas, tirando toda e qualquer referência a uma subjetividade psicológica ou constituinte. O que se visa são os modos de sucessão, de encadeamento e de coexistência de enunciados no campo em que eles emergem e se especificam (cf. FOUCAULT 1969, p. 270).

Neste contexto, o *a priori* histórico que nos propõe Foucault está diretamente relacionado à questão da arqueologia enquanto uma descrição de práticas específicas. Uma descrição que tem como ponto de referência o *arquivo*, pois “o arquivo é primeiramente a lei daquilo que pode ser dito, o sistema que rege a aparição dos enunciados como eventos singulares” (FOUCAULT 1969, p. 170).

Foucault compreende o arquivo de modo muito particular: o arquivo seria o que tornaria possível surgir uma multiplicidade de enunciados “como eventos regulares, como coisas oferecidas ao trato e à manipulação” (cf. FOUCAULT 1969, p. 171). Com estes arquivos, pode-se descrever as regras que fazem aparecer e que permitem a aparição de qualquer enunciado. Numa palavra, “é o sistema geral da formação e da transformação de enunciados” (FOUCAULT 1969, p. 171) que está em jogo. Um sistema de regras obviamente independente de qualquer sujeito, que transpassa o saber de uma época e se anuncia estruturalmente. Ora,

[...] a arqueologia encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no saber – quer dizer, num domínio em que o sujeito é necessariamente situado e dependente, sem que ele possa jamais fazer figura de titular (seja como atividade transcendental, seja como consciência empírica) (FOUCAULT 1969, p. 239).

Em *As palavras e as coisas*, por exemplo, é a análise das

positividades que permite Foucault mostrar esse sistema geral da formação e transformação de enunciados. Um sistema que eleva as práticas discursivas ao conjunto de enunciações, conceitos, escolhas teóricas que estão presentes nas mais diversas positividades se levarmos em conta os “[...] objetos aos quais ele se ocupa, os tipos de enunciados que ele coloca em jogo, os conceitos que ele manipula e as estratégias que ele [o discurso científico] utiliza” (FOUCAULT 1969, p. 237).

Portanto, pensar numa arqueologia seria pensar *num conjunto de regras* que define, numa época dada e numa sociedade determinada, os limites e as formas do dizer; os limites e as formas da conservação; os limites e as formas da memória tal como esse conjunto aparece nas diferentes formações discursivas; os limites e as formas de reativação; os limites e as formas de apropriação de um saber (cf. FOUCAULT 2001, p. 709-710).

Temos aqui uma definição de *episteme*: “a análise de formas discursivas de positividades e do saber nas suas relações com as figuras epistemológicas e as ciências, é o que denominamos, para distingui-la das outras formas possíveis de história das ciências, a análise da *episteme*” (FOUCAULT 1969, p. 249). Numa palavra: o que distancia a noção de *episteme* de tradição é que, diferentemente desta última, ela não se refere a nenhum sujeito. Esta definição de *episteme* é central para Foucault:

por *episteme* compreendemos, com efeito, o conjunto de relações que podem unir, numa época dada, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma destas formações discursivas, se situam e se operam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; a repartição de seus limites, que podem entrar em coincidência, ser subordinadas umas às outras [as

formações discursivas], ou ser deslocadas no tempo; as relações laterais que podem existir entre figuras epistemológicas ou ciências na medida em que elas revelam práticas discursivas vizinhas, mas distintas (FOUCAULT 1969, p. 250)

## O ESPÍRITO MATEMÁTICO

No capítulo X de *As palavras e as coisas (As ciências humanas)*, Foucault anuncia como o *a priori* histórico da modernidade define uma disposição epistemológica “irrevogável” tendo em vista a forma de pensar a história em Husserl:

a partir do século XIX, o campo epistemológico se retalha, ou melhor, ele se fende em diferentes direções. Dificilmente escapamos do prestígio das classificações e das hierarquias lineares ao modo de Comte; mas buscar alinhar todos os saberes modernos a partir da matemática é submeter a um só ponto de vista da objetividade do conhecimento a questão da positividade dos saberes, de seu modo de ser, de seu enraizamento nas condições de possibilidade que lhe dá, na história, ao mesmo tempo, seu objeto e sua forma (FOUCAULT 2005, p. 357).

Ao afirmar que não podemos colonizar todos os saberes modernos a partir da matemática, Foucault, ao mesmo tempo, anuncia que sua noção de *episteme* não vale para todas as ciências. Na verdade, neste capítulo X, ele deixa claro que há três dimensões da *episteme* moderna:

- 1) das ciências matemática e física, em que há um espírito dedutivo e linear;
- 2) das ciências tal como sobre a linguagem, a vida, a produção e a distribuição das riquezas – que ele analisa longamente nessa obra e que nos mostra uma forma de descontinuidade dos saberes (ao contrário das ciências matemática e física);
- 3) da reflexão filosófica que desenvolve o pensamento do Mesmo (cf. FOUCAULT 2005, p. 358).

Há, entre estes três níveis, entrecruzamentos. Foucault diz, por exemplo, que as ciências matemática e física podem ser aplicadas nas ciências que ele analisa em *As palavras e as coisas*. Já a reflexão filosófica teria em comum com as ciências empíricas a possibilidade de se fazer uma filosofia de uma ciência empírica específica e mesmo de a reflexão filosófica buscar o fundamento delas, formando ontologias regionais. Por fim, a reflexão filosófica se entrecruzaria com as ciências matemática e física, uma vez que tal reflexão pode buscar formalizar o pensamento.

Além desses três níveis da *episteme* moderna, Foucault afirma que as ciências humanas formariam outro nível. Não que elas não se entrecruzam com os outros níveis. Ao contrário, elas participariam de todos os outros sem fazer parte de nenhum deles. Na verdade, o que Foucault parece encontrar é um modelo para se pensar o limiar da modernidade:

- 4) a dimensão das ciências humanas estaria no interstício dos saberes.

Ao mostrar estes níveis da *episteme*, Foucault claramente demonstra como a noção de *episteme*, enquanto uma história de discontinuidades, *não pode ser aplicada* a todos os saberes de uma mesma forma. Ele diz isto expressamente nesta passagem quando se refere às ciências matemática e física:

mas ao tomar o estabelecimento do discurso matemático como protótipo para o nascimento e o vir a ser de todas as outras ciências, corremos o risco de homogeneizar todas as formas singulares de historicidade, de levar à instância de uma só corte todos os limiares diferentes que podem transpor uma prática discursiva e reproduzir indefinidamente a todo o momento do tempo o problema da origem: assim se encontrariam reconduzidos os direitos da análise histórico-transcendental (FOUCAULT 1969, p. 246-247).



As ciências matemática e física, neste caso, não seriam ciências entre outras.

Foucault fala de níveis de *episteme*, mas aqui fica claro que nas ciências matemática e física é a *tradição* que está em jogo e que este “espírito” não pode servir de referência para as outras ciências. Isto porque, estas ciências mostram certa continuidade e não se submetem à análise dos discursos, tal como propõe Foucault. Uma idealidade é a mesma hoje e na época de Galileu. A história da matemática, da geometria, da física não se dá do mesmo modo que a história dos saberes positivos que Foucault analisa em *As palavras e as coisas*. Resumindo: as ciências matemática e física seriam um mau exemplo para se pensar a linguística, a vida, etc. – elas seriam uma forma de historicidade que não poderia ser generalizada.

Tal concepção, nos leva a questionar se a noção de *episteme* pode ser realmente pensada a partir de um *a priori* histórico tal como nos apresenta Foucault. Ou se, numa *episteme*, há exceções: formas de pensar que escapam à descontinuidade dos saberes. Ele parece afirmar que há, ao menos, uma exceção em *Resposta a uma questão* (1968):

talvez haja discursos que possam a cada instante redefinir sua própria individualidade (por exemplo, os matemáticos podem reinterpretar a cada ponto do tempo a totalidade de sua história); mas em nenhum caso que eu citei o discurso pode restituir a totalidade de sua história na unidade de uma arquitetura formal (FOUCAULT 2001, p. 703).

Não é por acaso que Husserl escolhe a origem da geometria para se pensar as ciências em geral. O que Foucault parece situar enquanto uma exceção, Husserl faz de modelo hegemônico de pensamento – um *espírito* matemático de ver o mundo.

Quando Husserl vê uma crise nas ciências europeias, é exatamente isto que ele tem em mente: todas as ciências tendem a excluir o homem, a vida, por levarem ao extremo este espírito matemático. É *contra* esta forma de pensar que Foucault se posiciona: Husserl age como se visse num discurso biológico, por exemplo, algo subjacente, um espírito matemático que está em toda parte e que não poderíamos diferenciar de outros discursos.

De fato, se pudermos descrever com nossas palavras a proposta de tradição em Husserl seria: nenhum anunciado pode ser lido sem levar em conta que há *uma história vertical*, que tem uma origem numa forma de pensar que continua presente. Como insistimos, é *contra* esta história vertical que Foucault realiza uma “anti-Crise”. Poderíamos afirmar que Foucault busca *uma história horizontal*, em que duas *epistemes* não se entrecruzam, apesar de poderem viver em limiares e da *episteme* moderna “aceitar” ao menos uma exceção.

**Abstract:** This article discusses two different approaches used to think historical *a priori*. On the one hand, when Husserl speaks about historical *a priori*, he refers to the tradition - one way of stating that history of thought is continuous and follows a common spirit. It implies, at the same time, that the tradition, despite being a discourse that precedes the subject, clearly to exist depends on a discursive subject at his present activity. On other, in Foucault's proposal, historical *a priori* will be saw from what would make possible the appearance of multiple statements in a given era (archive). Therefore, it is all about a history not guided by subjectivity, but by the discourse itself. What remains of these two conceptions is to know the status of mathematics and physical sciences: they would be a model or an exception?

**Keywords:** historical *a priori*; tradition; archive; episteme; archaeology.

## REFERÊNCIAS

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Tradução de

Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

DELEUZE, Gilles. A quoi reconnaît-on le structuralisme? In: *L'île Déserte et autres textes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

DERRIDA, Jacques. Introduction. In: HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Paris: PUF, 1962.

DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française*. Paris: Minuit, 1993.

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto/Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 2005.

HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*. Traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LYOTARD, Jean-François. *La phénoménologie*. Paris : PUF, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de Cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl – suivre de Recherches sur la Phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000.