

DUAS ARQUEOLOGIAS: A LINGUAGEM E A HISTÓRIA NOS MÉTODOS ARQUEOLÓGICOS DE AGAMBEN E FOUCAULT¹

Caio César do Nascimento Paz²

orcid.org/0000-0001-9102-0338

RESUMO: Este artigo propõe uma análise das reflexões metodológicas de Michel Foucault e de Giorgio Agamben que recebem o título de *arqueologia*. A interseção entre o método de ambos os pensadores não se reduz meramente a uma sinonímia. Quando Agamben resolve assim intitular suas pesquisas histórico-filosóficas, ele faz referência ao modo como Foucault realizou uma análise histórica dos discursos. No entanto, apesar das similaridades declaradas e implícitas reivindicadas pela arqueologia agambeniana, o filósofo italiano faz uma leitura dos trabalhos do filósofo francês a partir de suas próprias questões. Com isso, um dos objetivos deste texto é apresentar a leitura agambeniana de Foucault, mostrando como Agamben está mais interessado em responder às questões do seu projeto filosófico do que explicar a arqueologia foucaultiana. Além disso, trata-se também de evidenciar que, apesar de caminhos distintos, ambas arqueologias parecem apontar em um sentido solidário, a ética.

PALAVRAS-CHAVE: Arqueologia. História. Linguagem. Foucault. Agamben.

TWO ARCHAEOLOGIES: LANGUAGE AND HISTORY IN THE ARCHAEOLOGICAL METHODS OF AGAMBEN AND FOUCAULT

ABSTRACT: This paper proposes an analysis of methodological reflections by Michel Foucault and Giorgio Agamben that are given the title of *archaeology*. The intersection between the method of both thinkers is not merely reduced to a synonymy. When Agamben decides to title his historical-philosophical research as such, he is referring to the way Foucault performed a historical analysis of discourses. However, despite the declared and implicit similarities claimed by Agambenian archaeology, the Italian philosopher reads the French philosopher's works from his own questions. With this, one of the aims of this text is to present the Agambenian reading of Foucault, showing how Agamben is more interested in answering the questions of his philosophical project than in explaining Foucauldian archaeology. Moreover, it is also about evidencing that, despite distinct paths, both archaeologies seem to point in a sympathetic direction, ethics.

KEYWORDS: Archaeology. History. Language. Foucault. Agamben.

¹ Este texto é uma parte da minha dissertação de mestrado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF. A pesquisa da qual ele resultou foi financiada pela CAPES.

² Doutor em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da UFRJ, onde faz Pós-Doutorado sob supervisão da Profa. Dra. Carla Rodrigues. E-mail: caiocnp@gmail.com

INTRODUÇÃO

Em 1969 Michel Foucault publicou um livro intitulado *A arqueologia do saber*. Com ele, buscava responder às questões que lhe foram colocadas ao longo de sua trajetória filosófica na década de 1960. Certamente, esse texto é destoante em relação aos demais publicados por ele. Isso se deve ao caráter estritamente metodológico do livro, o que foi uma tentativa de esclarecer o método utilizado nas investigações que realizou anteriormente. No entanto, Foucault assumiu textualmente que ao mesmo tempo em que esclarecia o seu método efetivava deslocamentos: “este trabalho não é uma retomada exata do que se pode ler em *Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* ou *Les mots et les choses*. Em muitos pontos ele é diferente, permitindo também diversas correções e críticas internas” (FOUCAULT, 2013a, p. 20). Assim, esse texto se apresenta como uma espécie de *reflexão corretiva*. Nesse sentido, se por um lado o caráter de *reflexão corretiva* é aceito por muitos comentaristas, por outro não existe consenso a respeito do estatuto das reflexões realizadas em *A arqueologia do saber*. Ou seja, há muita divergência sobre como situar as reflexões realizadas nesse livro. Há aqueles que afirmam que essas correções atestam o fracasso da arqueologia mesmo com a tentativa de salvação, enquanto há aqueles que a pensam mais como um deslocamento que ocorreu no interior da trajetória arqueológica.

Considerando dois comentários respeitados e aceitos sobre esse tema, podemos confrontar a posição que Roberto Machado sustenta em seu livro *Foucault, a ciência e o saber* e a posição sustentada por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow em *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Os três comentaristas mencionados acima concordam não apenas que *A arqueologia do saber* seja uma *reflexão corretiva*, mas também que é possível inscrever os textos de Foucault em uma trajetória filosófica. A primeira edição do livro de Roberto Machado, mencionado acima, atesta essa perspectiva compartilhada por ele, já que esse livro foi inicialmente intitulado de *Ciência e Saber: a trajetória arqueológica de Foucault*. Suprimido por Machado, o subtítulo “a trajetória arqueológica de Foucault” evidencia aquilo que ele reafirma na terceira edição do livro, a última:

O que pretendo é analisar a abordagem arqueológica para dar conta dela como processo; estudar sua formação e as suas transformações no tempo; determinar a sua trajetória, isto é, tanto os deslocamentos em relação à epistemologia quanto as modificações que conduziram à arqueologia do saber (MACHADO, 2007, p. 11).

PAZ, C. C. N.

Tal como entendida por Machado, a trajetória refere-se ao conjunto das transformações realizadas por Foucault em seus trabalhos ao longo da década de 1960. Essa compreensão de Machado indica que ele parece concordar com a periodização que Dreyfus e Rabinow adotam em seu livro para pensar o percurso filosófico de Michel Foucault. Essa posição de Roberto Machado é bastante explícita na introdução que escreveu para o conjunto de textos que organizou sob o título de *Microfísica do poder*. Nessa introdução, fica explícito que Machado identifica três fases ou três momentos no percurso filosófico de Foucault: o período arqueológico, encerrado, segundo ele, com *A arqueologia do saber*; o período genealógico, marcado pelas análises estratégicas do poder; e o período “ético” ou arque-genealógico, em que os estudos de Foucault estão vinculados aos processos de subjetivação por meio das formas de governo de si e dos outros (MACHADO, 2013, pp. 7-34).

Analisando o índice do livro de Dreyfus e Rabinow, é perceptível como os dois autores adotam uma periodização similar à utilizada por Roberto Machado, estabelecendo três momentos ou três inflexões na trajetória filosófica de Michel Foucault. A principal diferença entre os dois comentários diz respeito ao modo como cada um dos livros vai avaliar a maneira como *A arqueologia do saber* se afasta dos livros precedentes que pretendia, a um só tempo, explicar, refletir, criticar e reformular. Diferente de Roberto Machado, Dreyfus e Rabinow afirmam que a arqueologia foi um método fracassado e que o livro *A arqueologia do saber* é a testemunha desse fracasso. Segundo eles, o método arqueológico fracassou porque:

Em primeiro lugar, o poder causal atribuído às regras que regem os sistemas discursivos é ininteligível e torna incompreensível o tipo de influência que as instituições sociais têm – uma influência que tem estado sempre no centro das preocupações de Foucault. Em segundo lugar, na medida em que ele considera a arqueologia como um fim em si mesmo, ele exclui a possibilidade de apresentar suas análises críticas em relação às suas preocupações sociais (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. XXV).

Na crítica realizada por Dreyfus e Rabinow, fica explícito o que está em jogo: a própria noção de trajetória utilizada pelos comentadores. A leitura de Machado enfatiza que por “método arqueológico” não quer assinalar uma abordagem única nos textos que Foucault escreveu na década de 1960, já que isso, segundo ele, arriscaria lançar a análise da arqueologia na incompreensibilidade. Para Roberto Machado, é possível afirmar que “os sucessivos deslocamentos da arqueologia não atestam, portanto, uma insuficiência, nem uma falta de rigor: assinalam um caráter provisório assumido e refletido pela análise” (MACHADO, 2007, p. 12).

42

PAZ, C. C. N.

Essa afirmação da leitura de Roberto Machado opõe-se à assumida pelos comentaristas norte-americanos, que demonstram e argumentam em detalhes os motivos pelos quais o método arqueológico de Foucault fracassa.

Essas duas abordagens sobre *A arqueologia do saber* são profundamente diferentes do modo como o filósofo Giorgio Agamben lê a arqueologia de Michel Foucault. Com a publicação de um livro intitulado *Signatura rerum: sobre o método*, Agamben realiza uma leitura da obra que não está preocupada em dar conta do livro. Diferente desses dois comentários, que apresentam o objetivo de explicitar aquilo que a arqueologia pretendeu realizar, o livro de Agamben é uma reflexão metodológica sobre as suas próprias pesquisas, que também ganham o título de arqueologia. A leitura arqueológica de Agamben é, então, uma leitura enviesada. Quando afirmo que a leitura de Agamben é enviesada, quero marcar o caráter específico desse tipo de texto em relação aos outros. Com isso, sustento que Agamben está preocupado menos com uma explicação do livro de Foucault e mais com as questões suscitadas pelo seu próprio projeto filosófico. *A arqueologia do Saber* e o método arqueológico de Foucault aparecem em *Signatura rerum* como uma referência analisada por meio de outras referências filosóficas, o que Agamben parece não encontrar em Michel Foucault. Isso significa dizer que a leitura agambeniana não tem a pretensão de “obedecer” aos apontamentos feitos na reflexão corretiva de Michel Foucault. Isso, todavia, não diminui a legitimidade do texto do filósofo italiano, mas, ao contrário, faz com que seu texto não seja compreendido como mais um comentário da arqueologia de Foucault. Assim, em vez de perguntar se a leitura agambeniana de Foucault é correta, a pergunta que formulo é a seguinte: Que semelhanças e diferenças podem ser vislumbradas entre as duas arqueologias?

1 – O MOVIMENTO ARQUEOLÓGICO

Se, por um lado, é importante sublinhar que a arqueologia de Agamben caminha de maneira independente das investigações de Foucault, por outro não posso deixar de evidenciar que, em torno da noção de arqueologia, paira um espectro foucaultiano. Mesmo que a utilização do termo “arqueologia” para se referir a pesquisas histórico-filosóficas não tenha sido introduzida por Michel Foucault, ele foi, sem dúvida, o estudioso mais obstinado a inseri-lo no seio do pensamento. Essa sombra espectral que a noção de arqueologia evoca deve-se à

PAZ, C. C. N.

obstinação de Foucault em fazer uma arqueologia do pensamento. Nesse sentido, faz-se necessário observar o que está em jogo nas investigações arqueológicas de Foucault e Agamben.

Certamente, cada um dos pensadores possui uma compreensão singular do que é fazer uma arqueologia. No entanto, ainda assim, pode-se perceber que há em ambos uma preocupação em efetuar uma história filosófica do pensamento. Então, nesse aspecto, a arqueologia implica uma relação complexa entre a história e a filosofia que se realiza por meio de uma análise da/na linguagem ou, para ser mais fiel ao vocabulário de Foucault, do discurso. Desse modo, é possível falar em um movimento arqueológico para aludir à maneira como as análises arqueológicas implicam, filosoficamente, a história e a linguagem. Somente dessa forma Agamben e Foucault ocupam o mesmo espaço arqueológico e, nesse sentido, é de suma importância explicitar esse movimento similar para que se possa entender qual o lugar de cada uma das arqueologias.

De maneira preliminar, pode-se destacar algumas similaridades. A primeira delas refere-se ao fato de tanto *A arqueologia do saber* quanto *Signatura rerum* serem livros metodológicos escritos para dar conta de outros livros publicados anteriormente. Com isso, é possível inferir que Agamben, assim como Foucault, compartilha a ideia de que não existe um método válido para todos os âmbitos e de que um método só pode ser formulado depois de ter sido praticado, isto é, não se dá a *priori* (AGAMBEN, 2019, pp. 7-8). A segunda delas se refere ao modo como os livros *A arqueologia do saber* e *Signatura rerum* são construídos e, nesse aspecto, como apresentam um *movimento arqueológico* parecido. Em *Signatura rerum*, Agamben propõe uma investigação metodológica acerca de três problemas: o conceito de paradigma, a teoria das assinaturas e a relação entre a história e a arqueologia. Esses três ensaios, à primeira vista independentes, encontram umnexo relacional na medida em que aquilo que Agamben intitula de arqueologia filosófica faz uso do conceito de paradigma e da teoria das assinaturas. As articulações entre esse livro e *A arqueologia do Saber*, de Michel Foucault, são inúmeras ao longo dos três ensaios. Uma das articulações mais evidentes deve-se à própria estrutura do livro e aos problemas levantados em cada ensaio.

O primeiro texto de Agamben trata de um problema que, a princípio, Michel Foucault não quer tratar diretamente, mas com que se defronta quando se refere às formações discursivas. Ao abordá-las, Foucault trata-as de modo a pensar como essas formações vieram a se constituir

PAZ, C. C. N.

a partir de um princípio discursivo, isto é, como elas estabeleceram certas regras na sua constituição histórica. No entanto, segundo essa abordagem, só há uma formação discursiva quando se pode descrever um sistema de dispersões que se estabelece por meio de regras de formação. Assim, as regras estabelecidas remetem à dispersão singular dos enunciados (FOUCAULT, 2013a, p. 47). Com a ideia de “sistema de dispersão” ou “regras de formação”, Foucault produz uma consequência séria para a sua arqueologia: a desarticulação da operação que se tenta estabelecer a partir da oposição entre o particular e o universal, pretendendo subsumir um ao outro. Sobre este aspecto, o filósofo francês é bastante explícito, afirmando, de maneira enfática, que aquilo que busca investigar é o discurso em sua própria instância. Assim, as regras descobertas nas formações são elas mesmas discursivas:

Pode-se mesmo qualificá-las de “pré-discursivas”, mas com a condição de que se admita que esse pré-discursivo pertence, ainda, ao discursivo, isto é, que elas não especificam um pensamento, uma consciência ou um conjunto de representações que seriam, mais tarde, e de uma forma jamais inteiramente necessária, transcritas em um discurso, mas que caracterizam certos níveis do discurso, definem regras que ele atualiza enquanto prática singular (FOUCAULT, 2013a, p. 91).

O trecho acima explicita que na própria dimensão do discurso podemos vislumbrar as suas condições de existência, mas apenas em “certos níveis do discurso”. Com a expressão “certos níveis do discurso”, Foucault sublinha que a dispersão regulada articula-se com outro nível da descrição arqueológica, o nível enunciativo. Em Foucault, o nível de análise enunciativa aparece articulado com a descrição das formações discursivas. Nesse nível enunciativo, o enunciado localiza as condições de possibilidade e de emergência discursiva (Idem, p. 138). Isso ocorre porque ele é uma função de existência (Idem, p. 105). Então, é por isso que as condições de possibilidade vislumbradas nas regras de formação não têm o mesmo estatuto que as condições de possibilidade de um *a priori* formal. As condições de possibilidade descobertas pela arqueologia são as condições históricas que tornaram possíveis a existência de um discurso, ou seja, são o *a priori* histórico da arqueologia (Idem, p. 156).

Na arqueologia agambeniana, podemos dizer que a formação discursiva tem uma estrutura paradigmática. Para Agamben, um paradigma tem uma estrutura similar a do exemplo. Para se tornar elucidativo, um exemplo precisa utilizar um caso singular para demonstrar uma regra geral. Quando funciona como exemplo, o caso singular subtrai-se do seu sentido comum e exhibe apenas o seu pertencimento a uma regra. Então, é somente se retirando do grupo a que

PAZ, C. C. N.

pertence que o exemplo torna inteligível esse mesmo grupo. Desse modo, Agamben mostra que o que está em jogo no exemplo não é nem uma dedução e nem uma indução, mas sim um paradigma (AGAMBEN, 2019, p. 36). Com ele, não se passa do geral para explicar o particular e nem o contrário, pois o paradigma “(...) implica um movimento que vai da singularidade à singularidade e que, sem sair desta, transforma cada caso individual em *exemplar* de uma regra geral que nunca é possível formular *a priori*” (AGAMBEN, 2019, p. 28). Dizer que uma regra se confunde sempre com uma singularidade e que, por isso, nunca se dá de maneira antecipada é um modo de Agamben realizar um movimento similar ao de Foucault, atribuindo um caráter histórico a um elemento que opera como regra.

Ao tratar da teoria das assinaturas, Agamben mostra como, a despeito de uma longa história, a assinatura é caracterizada por um “pragmatismo existencial”, isto é, por tornar possíveis os saberes sobre as coisas. E é precisamente nesse ponto que se pode perceber uma articulação entre a teoria das assinaturas e o método paradigmático. No método paradigmático, o exemplo garante o lugar singular e irreduzível a partir do qual as regras podem ser formuladas. Se, para Agamben, as regras nunca se podem dar de maneira *a priori*, é porque elas sobrevivem da própria singularidade de onde advêm. Então, o caráter produtivo das assinaturas não permite que elas possam ser compreendidas como regras *a priori*, mas sim como condições singulares de existência. A partir disso, Agamben faz uma leitura da noção de enunciado em Foucault e a relaciona diretamente à sua teoria das assinaturas. Para Agamben, as assinaturas trazem a marca de limiaridade que, segundo ele, tanto Benveniste quanto Foucault atribuíram ao hiato existente entre o semiótico e o semântico. No entanto, quando observa o tratamento foucaultiano relacionado à questão do enunciado, Agamben afirma que a definição que Foucault dá à função enunciativa é pouco precisa. O modo pelo qual o filósofo italiano tenta esclarecer esse lugar do enunciado é atribuindo a ele o mesmo lugar que o das assinaturas, que Foucault havia analisado em *As palavras e as Coisas* a propósito da *épistémè* renascentista (Idem, pp. 87-91). Desse modo, Agamben argumenta que tanto os enunciados quanto as assinaturas dão-se no nível da sua existência, isto é, referem-se ao simples fato de existir (Idem, p. 91).

Segundo as proposições de Agamben, o enunciado e a assinatura comungam o mesmo princípio, pois tanto um quanto o outro apresentam a garantia de eficácia de uma realização. Detendo-se especificamente sobre os enunciados foucaultianos, essa realização é compreendida como a passagem da ausência de significado para a plenitude de sentido sem a redução ao nível

PAZ, C. C. N.

semiótico ou ao nível semântico. Nessa perspectiva, Agamben quer rechaçar a ideia de que os signos possuam um sentido essencial, isto é, que existam signos que não tenham ainda relação com uma função enunciativa por não terem sido assinados. Por isso, Agamben afirma que os enunciados sempre decidem o destino dos signos, argumentando que esses só adquirem sentido porque foram assinados e que essa assinatura predetermina o sentido por meio de práticas discursivas. Com isso, a arqueologia agambeniana é definida também como uma ciência das assinaturas (AGAMBEN, 2019, pp. 87-91).

Assim, é possível vislumbrarmos tanto em *A arqueologia do saber* quanto em *Signatura rerum* um movimento arqueológico similar, em que tanto a história quanto a linguagem são abordadas de maneira complexa. O que Agamben não tem cuidado de precisar é em que medida a sua concepção própria do método arqueológico se afasta do apresentado por Foucault e, com isso, como ambas as arqueologias implicam concepções diversas acerca da história e da linguagem. O filósofo italiano relega a tarefa de delimitar e perceber aquilo que é propriamente agambeniano ou propriamente foucaultiano ao leitor (Idem, pp. 7-8).

2 – FOUCAULT, O DISCURSO E O ENUNCIADO

A arqueologia do saber de Michel Foucault é definida por ele como uma análise histórica do discurso. Essa metodologia histórico-filosófica levanta um problema: qual o lugar da linguagem na análise arqueológica de Foucault? De início, a utilização dos termos “linguagem” e “discurso”, muitas vezes de maneira indistinta, faz questionar se esses dois termos podem ser tidos como sinônimos. Por outro lado, em certos momentos, a própria distinção parece sugerir uma diferença de nível entre os dois termos, como se ambos se cruzassem na mesma medida em que produzissem entre si um abismo. É justamente nesse solo em que os abismos e os encontros se produzem que a arqueologia foucaultiana realiza a sua atuação. Situando-se nesses interstícios e nessas encruzilhadas, as questões permanecem em aberto: o que é a linguagem? O que é o discurso? São ambos o mesmo ou há entre eles uma subordinação? Se há, de que subordinação se trata? A posição de Foucault em relação a essas questões se esclarece de maneira múltipla.

Acerca desse assunto, o próprio Foucault parece constatar uma confusão que se delineia ao longo de suas análises:

PAZ, C. C. N.

(...) em lugar de estreitar, pouco a pouco, a significação tão flutuante da palavra “discurso”, creio ter-lhe multiplicado os sentidos: ora domínio geral de todos os enunciados, ora grupo individualizável de enunciados, ora prática regulamentada dando conta de certo número de enunciados; e a própria palavra “discurso”, que deveria servir de limite e de invólucro ao termo “enunciado”, não a fiz variar à medida que deslocava minha análise ou ponto de aplicação, à medida que perdia de vista o próprio enunciado? (FOUCAULT, 2013a, p. 96).

Nesta passagem, o filósofo francês questiona se o termo “discurso” não foi utilizado de maneira polissêmica e pouco rigorosa. Do mesmo modo como faz com a palavra “discurso”, faz também com “linguagem”, isto é, multiplica o seu caráter polissêmico sem sequer estabelecer uma fronteira entre os dois termos. Essa ausência de uma fronteira explícita entre “discurso” e “linguagem” é esclarecedora na medida em que se entende essa multiplicação polissêmica como estratégica. A indistinção estabelecida por Foucault entre essas duas noções e os diversos usos possíveis é estratégica na medida em que ela reflete a própria problemática da arqueologia. Sendo a arqueologia uma descrição positiva de discursos históricos, ela está inscrita, duplamente, na ordem do discurso: por um lado é uma descrição dos discursos, entendendo “discurso” como a dimensão empírica descrita; e, por outro, é o próprio lugar de onde a arqueologia pode discursar, isto é, a sua condição e consistência material. Empregar o mesmo termo para se referir a esses dois níveis é um dos artifícios utilizados por ele para assegurar a autonomia do discurso na investigação arqueológica. Nesse sentido, a linguagem e o discurso são o objeto de análise arqueológica ao mesmo tempo em que possibilitam a própria arqueologia, já que ela própria é um discurso. Reivindicada pela arqueologia de Foucault, a autonomia do discurso é a maneira pela qual, segundo o filósofo francês, ele pôde produzir uma descrição que não estivesse referida ao homem ou a qualquer narrativa antropológica.

A arqueologia de Foucault procurou se diferenciar da maneira como os lógicos, os gramáticos e os analistas da linguagem anglo-americanos realizaram suas pesquisas. Essa necessidade de diferenciação coloca-se, segundo Foucault, como uma maneira de apontar a especificidade do seu método que esteve preocupado em não operar a partir de categorias que fizeram o pensamento adormecer em um imenso sono antropológico. Na arqueologia foucaultiana, o enunciado apresenta-se como um instrumento estratégico para que a análise não esteja vinculada a essa dimensão antropológica. No primeiro tópico do capítulo intitulado “Enunciado e arquivo”, Foucault argumenta logo no início que, para admitir o uso das noções que ele está propondo, sobretudo a de enunciado, é preciso abandonar aquelas outras noções que tornam o pensamento absolutamente antropológico. Em suas palavras:

48

PAZ, C. C. N.

Suponho, agora, que o risco tenha sido aceito; que se tenha admitido de bom grado, para articular a grande superfície dos discursos, essas figuras um pouco estranhas, um pouco longínquas, que chamei formações discursivas; que se tenha posto de lado, não de forma definitiva, mas por algum tempo e por uma questão de método, as unidades tradicionais do livro e da obra; que se deixe de tomar como princípio de unidade as leis de construção do discurso (com a organização formal que daí resulta), ou a situação do sujeito falante (com o contexto e o núcleo psicológico que a caracterizam); que não mais se relacione o discurso ao solo inicial de uma experiência nem à instância *a priori* de um conhecimento; mas que nele mesmo o interroguemos sobre as regras de sua formação (FOUCAULT, 2013a, p. 95).

O trecho acima explicita diversos aspectos que são muito caros ao método de pesquisa de Foucault. Um desses aspectos, apontado por Roberto Machado e que gostaria de enfatizar aqui, é o caráter hipotético de suas análises, marcadas na passagem acima pelo termo “suponho”. Como uma grande hipótese, a arqueologia abandona a antropologia para experimentar o pensamento de outro modo, para fazê-lo despertar desse profundo sono no qual dormiu. É diante dessa experimentação histórico-filosófica que se pode situar a noção de enunciado e o abandono da longa lista arrolada acima. Ou seja, para fazer uma arqueologia do saber, para a qual Foucault convida seus leitores, é necessário que as unidades tradicionais do discurso e as categorias que remetem o discurso a uma lei ou a um princípio originário sejam abandonadas.

Esse abandono que Foucault realiza implica um grande deslocamento do modo como as outras disciplinas abordam o discurso. Num desses deslocamentos, o filósofo francês endossa que é na própria instância do discurso que ele quer observar as suas regras de formação. Essa observação sublinha que a arqueologia, fazendo do discurso o objeto de sua análise, não busca além dele aquilo que o tornou possível. As condições de existência de um discurso são fruto de um sistema complexo que faz com que enunciados diferentes formem um discurso, isto é, obedeçam ao mesmo sistema de formação. No entanto, Foucault tem o cuidado de precisar que esse sistema de formação não é uma estrutura exterior que condiciona o discurso, mas que se encontra nele próprio. Situado no limite do discurso, esse sistema de formação é “um feixe complexo de relações que funcionam como regra” (FOUCAULT, 2013a, p. 88). Dessa forma, os enunciados que apresentam as mesmas regras de formação relacionam-se de maneira complexa, estabelecendo regularidades em uma prática.

O modo como Foucault se esforça na primeira parte de *A arqueologia do saber* para construir um domínio em que o discurso possa pairar de maneira autônoma, isto é, para além das categorias antropológicas, é bastante explícito. Isso se deve à tentativa de construir um

PAZ, C. C. N.

domínio de análise que prescindia de recursos a noções como: sujeito transcendental, sujeito psicológico, estrutura social, experiência etc. Por serem categorias antropológicas que a arqueologia foucaultiana quer acordar, essas noções apontam para um terreno que se situa “fora do discurso” (Idem, p. 90). A arqueologia foucaultiana é incisiva nesse aspecto, marcando que o seu domínio de análise é absolutamente discursivo. E, por isso, o discurso deve ser abordado enquanto tal (Idem, pp. 90-91). Segundo Dreyfus e Rabinow, um dos motivos que levou a arqueologia ao fracasso foi essa “ilusão do discurso autônomo” (DREYFUS; RABINOW, 2013, p. XXV).

Discutível ou não, para conferir autonomia discursiva à sua análise do discurso, Foucault utiliza a noção de enunciado para especificar a novidade do seu método e, assim, confere a essa noção um lugar de destaque. É nesse sentido que deve ser lida a necessidade que ele tem de diferenciar a extensão da noção de enunciado da extensão dos outros conceitos, tais como a proposição, a frase e o ato de fala. Em suas palavras:

Quando se quer individualizar os enunciados, não se pode admitir sem reservas nenhum dos modelos tomados de empréstimo à gramática, à lógica ou à “análise”. Nos três casos, percebe-se que os critérios propostos são demasiado numerosos e pesados, que não deixam ao enunciado toda a sua extensão, e que, se, às vezes, o enunciado assume as formas descritas e a elas se ajusta exatamente, acontece também que não lhes obedece (FOUCAULT, 2013a, p. 101).

A passagem anterior encontra-se vinculada a um trecho de *A arqueologia do Saber* que recebe o título de “Definir o enunciado”. Empreendida por Foucault, a tarefa de definição do enunciado é longamente negativa, ou seja, é realizada por meio da apresentação daquilo que ele não é. Essa operação negativa realizada na definição do enunciado ocorre porque ele se furta à descrição, diferentemente dos conceitos utilizados pelas outras disciplinas que estudam o discurso. Esse caráter fugidivo dos enunciados está vinculado ao fato de ele desempenhar o papel de elemento residual em todas essas análises que não conseguem descrevê-lo. As disciplinas que apresentam os pressupostos antropológicos não conseguem descrevê-lo e tomá-lo por objeto, mas, ainda assim, ele se faz presente em todas elas. No entanto, essa presença se dá de maneira limiar. Nas palavras de Foucault:

para todas as análises que acabamos de evocar, ele nunca passa de suporte ou substância acidental: na análise lógica, é o que “resta” quando se extrai e se define a estrutura de proposição; para a análise gramatical, é a série de elementos linguísticos na qual se pode reconhecer, ou não, a forma de uma frase; para análise dos atos de linguagem, aparece como corpo visível no qual eles se manifestam. Em relação a todas

PAZ, C. C. N.

essas abordagens descritivas, desempenha um papel de elemento residual, puro, e simples de fato, de material não pertinente (FOUCAULT, 2013a, p. 102).

É importante notar o papel que o enunciado desempenha em cada uma das análises. Esse papel de “material não pertinente”, isto é, de elemento estranho e não assimilável aos outros elementos da análise deve-se ao seu caráter funcional. Tal como Foucault o concebe, o enunciado é uma função de existência que permite decidir se há signos ou não. Dito de outro modo, somente porque há enunciados é que se pode determinar na lógica se existe uma proposição ou não; na gramática, se há uma frase ou não; e nas análises anglo-americanas, se há ato de fala ou não. Nesse sentido, enquanto função de existência, o enunciado apresenta uma relação estreita com uma decisão que se decide em um “há” (FOUCAULT, 2013a, p. 102). No entanto, Foucault dá um estatuto bastante específico a esse “há”, mostrando que esse limiar de existência material dos enunciados não se reduz a uma materialidade perceptiva nem ao modo de existência de uma língua. Isso significa dizer que a existência dos enunciados não implica, necessariamente, uma sintaxe, isto é, uma construção linguística regular; mas, tampouco, necessita apenas de uma materialidade dada e objetiva. O enunciado existe como uma função articuladora de estruturas e unidades que permite decidir se há signos ou não (Idem, p. 105). Portanto, com esse papel, ele marca a diferença de nível entre a arqueologia foucaultiana e as outras análises do discurso, das quais o filósofo francês diz se afastar.

3 – OS ENUNCIADOS E AS ASSINATURAS

Agamben articula essas discussões que Foucault faz sobre o enunciado com a teoria das assinaturas. No entanto, precisamos nos deter na leitura que Agamben faz de Foucault para, assim, compreendermos que deslocamentos ele realizou para formular a sua própria arqueologia. Intitulado “Teoria das assinaturas”, o segundo ensaio de *Signatura rerum* produz uma articulação entre o modo como Foucault aborda os enunciados em *A arqueologia do saber* com a maneira como ele havia analisado as assinaturas, a propósito da *épistémè* renascentista, em *As palavras e as coisas*.

Analisando os enunciados foucaultianos, Agamben argumenta, inicialmente, que os problemas suscitados por eles são similares aos problemas que o linguista francês Émile Benveniste havia levantado em um dos seus últimos ensaios publicados, a *Semiologia da*

PAZ, C. C. N.

língua. Segundo Agamben, os enunciados situam-se no hiato existente entre o semântico e o semiótico e, assim como havia proposto Benveniste na sua *Semiologia da língua*, tornam pensável a passagem de um a outro. Com isso, apesar de Foucault não abordar o enunciado nesses termos, isto é, como significante e significado, Agamben argumenta que é isso que está em jogo quando Foucault afirma que os enunciados não existem: “nem do mesmo modo que a língua (...) nem do mesmo modo que os objetos quaisquer apresentados à percepção” (FOUCAULT, 2013a, p. 104). Essa leitura que Agamben realiza da arqueologia foucaultiana serve de ponto de partida para que ele articule os enunciados com a assinatura. Nessa perspectiva, um dos objetivos dessa articulação realizada por Agamben é tornar clara a definição de “função enunciativa” que, segundo ele, Foucault teve dificuldade de explicitar. Nas palavras de Agamben:

Tudo se torna mais claro quando se supõe que os enunciados ocupam, na *Archéologie*, o lugar que, em *Les Mots et les choses*, cabia às assinaturas, ou seja, quando se situam os enunciados se situam no limiar entre a semiologia e a hermenêutica em que as assinaturas têm lugar (...) os enunciados, assim como as assinaturas, não estabelecem relações semióticas nem criam novos significados, mas marcam e “caracterizam” os signos no âmbito de sua existência e, dessa forma, atuam e deslocam a sua eficácia. Eles são as assinaturas que os signos recebem pelo fato de existirem e serem usados, o caráter indelével que, ao marcá-los em seu significar algo, orienta e determina em certo contexto sua interpretação e eficácia (AGAMBEN, 2019, pp. 90-91).

Lançando um olhar estritamente rigoroso, é possível perceber uma diferença de nível na maneira como essas duas noções aparecem em cada um dos textos de Foucault. Em *As palavras e as coisas*, a assinatura aparece como uma noção que desempenha um papel fundamental na *épistémè* renascentista, sendo responsável pela articulação das quatro similitudes (*Convenientia, aemulatio, analogia, simpatias*). Segundo a posição que Foucault sustenta em *As palavras e as coisas*, uma *épistémè* é o solo no qual o pensamento, em determinado momento e em determinado lugar, pôde se desenvolver. Assim, ele afirma que “numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *épistémè*, que define as condições de possibilidade de todo saber” (FOUCAULT, 2007, p. 230). Nessa compreensão, a *épistémè* diz respeito à disposição dos saberes de uma determinada época. Com isso, Foucault assinala três discontinuidades na *épistémè* ocidental: a renascentista, a clássica e a moderna. Entre uma *épistémè* e outra há uma discontinuidade, isto é, uma espécie de fratura no solo que muda a disposição dos saberes e que não pode ser compreendida em termos de causalidade. Se na *épistémè* moderna, que Foucault apontou como o limiar do momento em que escrevia, há o domínio dos duplos antropológicos

PAZ, C. C. N.

no pensamento, na *épistémè* renascentista o pensamento se encontrava vinculado à semelhança. A semelhança que imperava na *épistémè* renascentista fazia com que o mundo fosse um grande texto que podia ser lido, como se o próprio mundo falasse. É nesse contexto que aparece a noção de assinatura, responsável por comunicar por meio de sinais aquilo que, segundo a descrição de Foucault, acreditavam que o mundo dizia.

De acordo com Foucault: “não há semelhança sem assinalação [*signature*]. (...) o saber das similitudes funda-se na sùmula de suas assinalações [*signature*] e na sua decifração. Inútil deter-se na casca das plantas para conhecer a sua natureza; é preciso ir diretamente às suas marcas” (Idem, p. 36). O termo francês *signature* foi traduzido da obra francesa para o português como “assinalação”, e é a ele que Agamben faz referência quando fala em assinatura. No entanto, precisamos marcar alguns aspectos que distanciam a análise que Foucault faz em *As palavras e as coisas* da que ele faz em *A arqueologia do saber*. A primeira diferença diz respeito à noção de *épistémè*. Apontando as distâncias e as modificações que faz nos seus textos precedentes, Foucault escreve na introdução de *A arqueologia do saber*:

(...) em *Les mots et les choses*, a ausência da balizagem metodológica permitiu que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural. Entristece-me o fato de que eu não tenha sido capaz de evitar esses perigos: consolo-me dizendo que eles estavam inscritos na própria empresa, já que, para tomar suas medidas, ela mesma tinha de se livrar desses métodos diversos e dessas diversas formas de história (...) (FOUCAULT, 2013a, p. 20).

O filósofo francês não menciona explicitamente uma mudança, mas indica que era possível ler *As palavras e as coisas* nos termos de uma totalidade cultural. Essa totalidade pode ser vinculada ao modo como a noção de *épistémè* foi utilizada ao longo dessas análises. Apesar de Foucault não afirmar diretamente que a noção *épistémè* foi utilizada para dar conta de uma totalidade cultural, ele sugere que tornou isso possível por sua “frouxidão metodológica”. No *Vocabulário de Foucault*, Edgardo Castro percebe explicitamente uma mudança de posição, em que a noção de *épistémè* se torna mais ampla, abandonando a concepção monolítica de *As palavras e as coisas* e adotando a concepção aberta de *A arqueologia do saber* (CASTRO, 2009, p. 139). Concordando, nesse aspecto, com a leitura de Castro, é possível formular o seguinte questionamento para a associação, feita por Agamben, entre o enunciado e a assinatura: mesmo com as modificações que *A arqueologia do saber* realiza na noção de *épistémè* e, conseqüentemente, na *épistémè* renascentista, a semelhança e a assinatura mantêm o seu estatuto?

PAZ, C. C. N.

A segunda diferença – e talvez a mais decisiva – que exista na abordagem que Foucault utiliza para explicar as assinaturas em *As palavras e as coisas* e os enunciados em *A arqueologia do saber* diz respeito ao status e ao estatuto que cada noção tem em cada um dos livros. Enquanto a assinatura tem o estatuto de noção analisada e um status secundário no conjunto de *As palavras e as coisas* como um todo, o enunciado tem o estatuto de noção de análise e um status primordial em *A arqueologia do saber*. Só o fato de o enunciado ser uma categoria de análise e de a assinatura ser uma categoria analisada nos faz questionar a identificação dessas noções da seguinte forma: ainda que existam pontos de convergência entre os enunciados e as assinaturas, é possível lhes atribuir essa identificação se são encontrados em níveis diferentes? Ou ainda, faz sentido falar em assinatura, nos termos foucaultianos, em uma *épistémè* não renascentista? Essas questões que as formulações de Foucault suscitam à associação entre enunciado e assinatura não questionam a legitimidade da leitura realizada por Agamben. Ao contrário, o que elas querem marcar, antes de qualquer coisa, é a especificidade da leitura agambeniana de Foucault, o que está vinculada a problemas a que a arqueologia foucaultiana não parece aceder.

A associação feita por Agamben faz sentido se observarmos o lugar que as assinaturas têm na sua investigação. O fato de o seu livro sobre método se chamar *Signatura rerum* e, ainda, oferecer generosas páginas à noção de assinatura indica a centralidade dela para a arqueologia agambeniana. Em “Teoria das assinaturas”, segundo ensaio do livro, a noção de assinatura é, a um só tempo, categoria analisada e categoria de análise. Se, por um lado, podemos localizar nesse ensaio constantes referências a Michel Foucault, por outro podemos afirmar também que os enunciados e a sua associação com a assinatura não têm um lugar central no ensaio. A articulação entre o enunciado e a assinatura aparece, assim como as outras referências, para dar conta da noção que Agamben quer, ao mesmo tempo, explicitar e utilizar, evidenciando, desse modo, que na arqueologia de Agamben o lugar central pertence às assinaturas e não aos enunciados, que têm um papel coadjuvante, diferente do que ocorre na arqueologia de Foucault.

Para explicitar a noção de assinatura, Agamben recorre aos tratados renascentistas que Foucault havia analisado em *As palavras e as coisas*. Com essa visita, ele aponta não apenas o que estava em jogo quando essa noção foi utilizada, bem como aquilo que elas, na sua leitura, parecem implicar. Nesse sentido, o modo como o filósofo italiano estuda as assinaturas procura não apenas perceber como elas foram compreendidas, mas, sobretudo, atualizar a sua

PAZ, C. C. N.

compreensão à luz dos problemas que lhe são caros. Com isso, não há, evidentemente, o preciosismo caro aos dedicados historiadores da filosofia e sim uma leitura filosófica da noção de assinatura. Chamo aqui de leitura filosófica essa inclinação que avança mais na direção da formulação de novos questionamentos filosóficos do que, propriamente, na direção de uma reconstituição histórica do modo como os problemas filosóficos foram formulados e resolvidos.

Diante disso, Agamben vê nos autores renascentistas que Foucault havia estudado o problema do significante e do significado. Para ele, as assinaturas, tal como surgiram no cenário mágico-hermético do renascimento, implicam uma relação complexa entre o significante e o significado, não deixando que a assinatura coincida com nenhum desses dois níveis. Partindo do tratado de Paracelso, intitulado *De natura rerum*, Agamben fixa-se no nono livro do tratado, que se chama *De Signatura rerum naturalium*. Nesse livro analisado por Agamben, Paracelso mostra como na natureza todas as coisas foram assinadas por três tipos de assinantes: o espírito maior (o *Archeus*), as estrelas e o homem. Apesar de uma explanação geral sobre o *Archeus* e as estrelas, Agamben detém-se de maneira mais demorada nas assinaturas em que o assinante é o homem. Entre essas assinaturas, ele se debruça mais especificamente sobre aquela que se encontra no ato dos artesãos que, ao terminarem suas obras, assinam seus nomes sobre elas.

Para ele, essa assinatura de obras é um gesto tão importante na cultura ocidental, que modifica inclusive o modo como elas são vistas. Em suas palavras: “em nossa cultura, a relação introduzida pela assinatura é tão importante (em outras, poderia não sê-lo e a obra viveria no mais completo anonimato) que a leitura da cartela muda radicalmente nossa maneira de olhar o quadro em questão” (AGAMBEN, 2019, p. 55). Essa modificação a que Agamben faz referência está vinculada a essa relação complexa entre significante e significado que a assinatura introduz. Assim, pela primeira vez no texto, o filósofo italiano recorre aos enunciados foucaultianos para dar conta da assinatura. Utilizando o famoso exemplo mencionado por Foucault em *A arqueologia do saber* para a explicitação dos enunciados, Agamben produz uma associação preliminar entre o enunciado e a assinatura e, ao mesmo tempo, liga os enunciados ao problema da relação entre o significante e o significado. Falando das assinaturas, ele escreve:

Deve tratar-se, antes, de um uso da linguagem não constituído por frases, mas por paradigmas, siglas e títulos convencionais, como aquele que Foucault devia ter em mente quando, para definir seus enunciados, escrevia que A, Z, E, R, T é, num manual

PAZ, C. C. N.

de datilografia, o enunciado da ordem alfabética adotada pelos teclados franceses (AGAMBEN, 2019, p. 56).³

Apesar de uma associação preliminar para mostrar a correlação entre as assinaturas e os enunciados, Agamben afirma, logo depois do fragmento citado acima, que elas não expressam simplesmente relações entre o significante e o significado. Com isso, ele indica aquilo que todas as assinaturas humanas têm em comum, incluindo os enunciados, e conclui que elas expressam um comportamento que deve ser observado e pode ser esperado de algo ou alguém. Nesse sentido, todas as assinaturas deslocam a relação do significante e do significado para a esfera pragmático-política, isto é, para a eficácia que está em jogo em uma operação. E é precisamente esta eficácia que Agamben observa em sua arqueologia filosófica.

4 – A HISTÓRIA, A ARQUEOLOGIA E A ÉTICA

A ideia de uma arqueologia filosófica, que aparece nos textos de Giorgio Agamben, faz uma referência explícita aos trabalhos de Michel Foucault publicados na década de 1960. Certamente, Foucault não foi o primeiro a fazer menção a esse termo para se referir às pesquisas histórico-filosóficas. Em texto publicado em 1971 e intitulado *A monstruosidade da crítica*, respondendo às críticas que recebeu, Foucault afirma explicitamente que, não apenas em Freud como também em Kant, essa formulação era utilizada para identificar um tipo de investigação. Nesse texto, o filósofo francês desconstrói a associação, feita por um crítico, entre a utilização que ele faz da palavra “arqueologia” e o modo como Freud também a havia utilizado. Com isso, segundo Foucault, o crítico remete a arqueologia dele à de Freud. Replicando essa associação, ele escreve:

Esta palavra [arqueologia] deve certamente se situar em algum lugar, pensa o Sr. Steiner. Vamos atribuí-la a Freud. O Sr. Steiner ignora que Kant utilizava esta palavra para designar a história daquilo que torna necessária uma certa forma de pensamento. Falei, porém, desse uso em um outro texto. Não pretenderei certamente que o Sr. Steiner deva ler-me. Mas ele deveria folhear Kant. Sei perfeitamente, no entanto, que Kant não está tão na moda quanto Freud (FOUCAULT, 2009, pp. 323-324).

³ Esse exemplo encontra-se em “definir o enunciado”, primeira parte do segundo capítulo de *A arqueologia do saber*, na página 104.

PAZ, C. C. N.

Com um tom mordaz, Michel Foucault deixa sugerido no fragmento acima que a sua noção de arqueologia não está relacionada ao modo como Freud a aborda, mas sim com a maneira como Kant havia tratado esse termo. Na nota de rodapé 12, colocada depois da palavra “texto”, Foucault escreve que desenvolveu melhor essa referência a Kant em um dos capítulos de *A arqueologia do saber*, “A descrição arqueológica”. Essa referência diz respeito aos esclarecimentos sucessivos que ele apresenta para afastar a sua arqueologia de um *a priori* formal. Nesse sentido, a relação que Foucault estabelece entre as duas arqueologias é de distanciamento. Isso fica evidente quando, no trecho acima, ele atribui a Kant uma imposição necessária ao pensamento, isto é, uma espécie de condicionamento que se dá antes mesmo da história. Se a história se dá empiricamente e, por isso, não é nem formal e nem pré-determinada, a arqueologia kantiana não é, propriamente, histórica. É exatamente essa determinação necessária, apriorística e formal que Foucault recusa em sua arqueologia, atribuindo um papel fundamental à história. Podemos vislumbrar esse afastamento entre os dois filósofos de maneira mais detalhada a partir de uma breve exposição do texto em que Kant se refere à arqueologia filosófica.

O texto kantiano em que o termo “arqueologia” aparece é um escrito que resultou de um concurso. Realizado pela Academia Real de Berlim, esse concurso demandava uma resposta à seguinte pergunta: “quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?” É importante sublinhar que a palavra “arqueologia” aparece somente uma vez nesse texto. Quando esse termo aparece, serve para Kant designar uma história filosófica da filosofia. Em suas palavras: “uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Embora estabeleça factos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica” (KANT, 1985, p. 130).

As propostas foucaultianas se afirmam em uma direção oposta. Em “descrição arqueológica”, o quarto capítulo de *A arqueologia do saber*, ele tem o cuidado de afastar sua arqueologia de uma análise apriorística e formal, apesar de só fazer uma menção explícita a Kant na conclusão do livro. Com isso, na conclusão, ele coloca a si mesmo as possíveis objeções que o seu método arqueológico poderia receber e, de maneira subsequente, responde a essas objeções. A única aparição do nome de Kant ao longo de *A arqueologia do saber* é integrando uma das respostas que ele dá às suas objeções hipotéticas. Nessa resposta, ele escreve:

PAZ, C. C. N.

Tratava-se de analisar tal história em uma descontinuidade que nenhuma teleologia reduziria antecipadamente: demarcá-la em uma dispersão que nenhum horizonte prévio poderia tornar a fechar; deixar que ela se desenrolasse em um anonimato a que nenhuma constituição transcendental imporia a forma do sujeito; abri-la a uma temporalidade que não prometeria o retorno de nenhuma aurora. Tratava-se de despojá-la de qualquer narcisismo transcendental; era preciso libertá-la da esfera da origem perdida e reencontrada em que estava presa: era preciso mostrar que a história do pensamento não podia ter o papel revelador do momento transcendental que a mecânica racional já não tem desde Kant, nem as idealidades matemáticas desde Husserl, nem as significações do mundo percebido desde Merleau-Ponty - a despeito dos esforços que foram feitos para aí descobri-lo (FOUCAULT, 2013a, p. 244).

A longa passagem citada anteriormente deixa bastante explícito em que medida a questão de Foucault se afasta da perspectiva kantiana. Se, por um lado, podemos observar em ambos uma relação entre a história e a filosofia, por outro percebemos que o relacionamento entre as duas se dá de maneira diferente porque eles as compreendem de maneira distinta. O modo como Foucault se refere a Kant no texto de 1971 e no trecho acima aponta para um afastamento significativo entre os dois. Esse afastamento se verifica porque, segundo Foucault, Kant atribuiu um papel determinante ao domínio da razão *a priori*, distinguindo-o do domínio empírico. No entanto, a partir das formulações kantianas em *Os progressos da metafísica*, a história da filosofia se dá no domínio transcendental.

Para Foucault, a íntima relação entre história e filosofia torna indefinível o estatuto da investigação arqueológica, isto é, não deixa determinar se ela é exatamente um tipo de história ou um tipo de filosofia. Certamente, a indecisão que paira sobre a investigação foucaultiana tem a ver com o modo como a história e a filosofia se relacionam na sua arqueologia. A respeito do estatuto que ambas têm na sua investigação, ele afirma: “se a filosofia é memória ou retorno, o que faço não pode, de modo algum, ser considerado como filosofia, e se a história do pensamento consiste em tornar a dar vida a figuras semiapagadas, o que faço não é, tampouco, história” (FOUCAULT, 2013a, p. 248). É justamente como recusa da origem e como entrelaçamento entre a filosofia e a história que o método arqueológico de Foucault se sustenta. Assim, podemos afirmar que se trata de um método absolutamente histórico, mas que essa história não é, contudo, mera reconstrução do passado. E, ao mesmo tempo, podemos afirmar também que é um método filosófico apesar de não buscar origem, isto é, princípios fundantes. Compreendendo a arqueologia foucaultiana como recusa da origem e indistinção entre história e filosofia, Agamben se apropria dela para criar um método arqueológico próprio, que tece de

PAZ, C. C. N.

outra maneira as relações entre essas duas dimensões e, com isso, recusa a origem também, mas de outro modo.

Agamben procura definir a sua maneira própria de fazer arqueologia no último ensaio de *Signatura rerum*, “Arqueologia Filosófica”. Nessa definição, o filósofo cruza referências distintas para atribuir a elas uma leitura bastante peculiar. Para a realização dessa leitura singular, o ponto de partida de Agamben é Kant, que foi o primeiro, segundo o filósofo italiano, a formular a ideia de uma arqueologia filosófica. Na leitura agambeniana, a arqueologia de Kant se estabelece a partir da distinção entre o empírico e o transcendental. Enquanto a história só é possível em uma dimensão empírica, a arqueologia filosófica só se realiza de maneira *a priori* ou racional (transcendental). Por isso, a arqueologia kantiana não se estabelece tal e qual uma história historiográfica. Sobre essa compreensão kantiana da arqueologia, ele comenta:

Ela se dá como uma “história” e, como tal, não pode deixar de se questionar sobre a sua própria origem: mas, como é uma história, por assim dizer, *a priori*, cujo objeto coincide com o fim mesmo da humanidade, ou seja, com o desenvolvimento e com o exercício da razão, a *arché* que ela procura nunca pode se identificar com um dado cronológico, nunca pode ser “arcaica”. Ademais: uma vez que a filosofia tem a ver não apenas e nem tanto com o que foi, mas com que deveria e poderia ter sido, ela mesma acaba por ser, num certo sentido, algo que ainda não se realizou, assim como sua história é “história de coisas que não ocorreram” (AGAMBEN, 2019, pp. 116-117).

O trecho anterior mostra que a maneira como Agamben explica a arqueologia de Kant privilegia pontos diferentes dos que foram privilegiados por Foucault. Enquanto a leitura de Foucault é enfática quanto à distância que há entre a arqueologia de Kant e a sua, o filósofo italiano valoriza alguns aspectos da arqueologia kantiana e, inclusive, relaciona-a com o método de Foucault. Citando uma passagem de *Os progressos da metafísica* de Kant, Agamben não só enfatiza como a história filosófica do filósofo alemão não pode deixar de interrogar pela origem, como também pondera que a *arché* encontrada não é uma origem situável na cronologia e, por isso, ela implica de maneira diferente o seu próprio passado. Por se tratar de uma história *a priori*, o passado dessa história não é algo cronológico, empírico. Se, para Foucault, a especificidade de sua arqueologia consiste em não fundar a história na dimensão transcendental, para Agamben é exatamente esse aspecto que permite articular as arqueologias de Kant e de Foucault.

Evidentemente, essa articulação realizada por Agamben não é fruto de um descuido despropositado em relação às preocupações de Foucault, mas deve-se, antes, à sua leitura

PAZ, C. C. N.

singular dos problemas suscitados pelos textos foucaultianos. Assim, ele parte da questão que Foucault evoca para se afastar de Kant e vê nessa questão, precisamente, aquilo que o filósofo francês disse ter feito de maneira diferente. Foucault escreve que sua arqueologia não é nem filosofia e nem história se isso significa, respectivamente, um retorno à origem ou uma reconstituição do passado. Apesar de não citar diretamente o trecho de *A arqueologia do saber* em que se encontram essas afirmações, Agamben conclui que a operação realizada por Kant, quando este explica o que é uma *arqueologia filosófica*, corresponde, precisamente, a essas postulações de Foucault. Assim, ele afirma que a *arché* buscada pela arqueologia não é nem uma origem, nem uma reconstituição do passado.

É importante observar que Agamben não busca na própria *A arqueologia do saber* o modo como Foucault aborda o problema da origem. Para realizar essa articulação, ele busca o tratamento da origem em um famoso texto de 1971, “Nietzsche, a genealogia, a história”. Com esse título sugestivo, Foucault indica um deslocamento importante que marcou os seus trabalhos a partir da década de 1970. A arqueologia foucaultiana se apresenta como uma investigação preocupada em garantir a autonomia do discurso na formação de determinados saberes. Diferentemente, a genealogia não está ligada única e exclusivamente aos processos de formação discursiva. Enquanto a arqueologia se preocupa com práticas exclusivamente discursivas, a genealogia se interroga como, a partir de práticas sociais (práticas não discursivas), puderam se formar domínios de saber. Nesse sentido, é possível apontar uma modificação significativa na maneira como a análise foucaultiana passou a ser realizada nos anos 1970. Isso, de antemão, coloca uma questão: essa modificação metodológica que Foucault realiza não modifica também o estatuto que a origem tem na sua investigação histórica? Ou ainda, mais especificamente, a arqueologia e a genealogia implicam a mesma relação entre história e filosofia e, por isso, recusam a origem da mesma maneira? Se Agamben não formula essas questões ao longo de *Signatura rerum* é porque a sua preocupação, como já explicitado anteriormente, não é reconstituir de maneira fiel a argumentação de Foucault. A sua preocupação é, a partir de uma leitura filosófica dos textos foucaultianos, responder às suas próprias questões. Assim, é possível compreender a articulação que Agamben faz entre as proposições de Kant sobre a arqueologia filosófica e a sua relação com a origem e a história, suscitados a partir de Foucault.

PAZ, C. C. N.

Partindo da leitura do termo “arqueologia” em Kant, Agamben estabelece uma articulação entre a arqueologia filosófica e o problema da origem que Foucault levanta no ensaio “Nietzsche, a genealogia, a história”. Mostrando como Foucault explicita, nesse ensaio, que a genealogia não se opõe à história e sim à busca da origem, Agamben se detém na maneira como é apresentada a atividade do genealogista. Foucault escreve: “o genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem” (FOUCAULT, 2013b, p. 61). Tomando essa formulação, o filósofo italiano estabelece um vínculo entre a sua própria arqueologia e a atividade genealógica, pois, para ele, na arqueologia, não se trata de buscar uma origem e sim a relação evocação-expulsão que ela suscita. Para sustentar sua argumentação, Agamben analisa a ambígua conotação da palavra “conjurar” [*conjurer*] no francês, que pode remeter tanto a uma evocação quanto a uma expulsão. O aparente paradoxo dos dois sentidos, que a princípio se excluem mutuamente, tem um papel importante na arqueologia agambeniana, já que, para ele, o genealogista evoca a origem e o sujeito para se desvencilhar definitivamente deles.

Publicado pelo filósofo francês em 1971, esse texto foucaultiano não é apenas uma mera explicação do método de Nietzsche, mas também uma explicitação daquilo que passou a ser o método de trabalho de Foucault. Nesse texto, ele afirma que a genealogia de Nietzsche não busca a origem (*Ursprung*), mas sim a procedência (*Herkunft*) e a emergência (*Entstehung*). Nele, a busca da procedência, que se opõe à busca da origem, quer encontrar os começos. Em suas palavras:

Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo – dos começos inumeráveis que deixam esta suspeita de cor, esta marca quase apagada que não saberia enganar um olho, por pouco histórico que seja; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia (FOUCAULT, 2013b, p. 62).

Os começos se diferenciam da origem porque não têm uma unicidade e, dessa forma, não buscam atribuir coerência a um conjunto disperso de acontecimentos. No trecho anterior, podemos perceber que a identidade e a coerência se encontram associadas ao Eu. Esse Eu a que o texto se refere é o sujeito que, como origem, busca reunir a dispersão e a contingência que constituem a história. A análise da proveniência reverte esse processo por meio da problematização desse sujeito que se impõe como origem, mostrando as suas vicissitudes históricas. Por isso, a proveniência, enquanto busca genealógica, volta-se para o corpo, porque ela está intimamente associada à explicitação histórica da produção de corpos (FOUCAULT,

PAZ, C. C. N.

2013b, p. 65). Assim, não é possível localizar um sujeito *a priori*, como que inteiriço, já que ele – tanto com a sua “alma” quanto com o seu corpo – se esfacela na tessitura da história.

Do mesmo modo, a emergência se afasta da busca das origens porque é o ponto de surgimento, isto é, o estado de forças que faz com que o próprio surgir seja possível. Ela não se confunde com a origem porque encontramos nesse ponto de surgimento, a emergência, uma conciliação unificadora, mas sim a disputa entre forças. Sobre esse aspecto, Foucault escreve:

A emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e juventude. (...) Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência; ninguém pode se autoglorificar por ela; ela sempre se produz no interstício (FOUCAULT, 2013b, pp. 67-68).

O trecho anterior deixa claro que a emergência não pertence a ninguém. Desse modo, ela é destituída de qualquer caráter subjetivo e, por isso, a luta de forças que está em jogo nela não é compreendida como uma disputa entre sujeitos. Enquanto lei singular de um aparecimento, a emergência, assim como a proveniência, tem um estatuto genético na genealogia, embora não seja uma origem. Essa gênese se diferencia da origem porque não recorre a um sujeito *a priori* para unificar as suas vicissitudes e os seus interstícios, mas assume essa dispersão não unificada por um sujeito como elemento a ser evidenciado na investigação histórica que é a genealogia. Pode-se articular esse problema da emergência à noção de paradigma, que Agamben desenvolve em *Signatura rerum*. Esta articulação é possível não apenas porque ambas as noções funcionam de modo a dar inteligibilidade aos fenômenos históricos, mas também porque a emergência, a *arché* da arqueologia, tem uma estrutura paradigmática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A arqueologia vai àquilo que se pressupõe como origem para destituí-la, detalhá-la até o ponto de fazê-la perder o seu estatuto originário (AGAMBEN, 2019, pp. 146-147). É precisamente essa relação com a origem que confere à arqueologia um estatuto ético. Nesse sentido, uma das definições que Agamben dá à ética aparece com toda a sua força no movimento paradigmático. Para ele, o discurso sobre a ética parte da ideia seguinte: “(...) o homem não é e

PAZ, C. C. N.

nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico” (AGAMBEN, 2013, p. 13). Por isso, na arqueologia, o paradigma tem um estatuto ético, porque ele abre à possibilidade aquilo que a tradição recalçou e repetiu traumáticamente como a única tarefa possível. A arqueologia de Agamben se afasta em muito sentidos da arqueologia de Foucault. No entanto, apesar dessas diferenças evidentes, tanto a arqueologia de Agamben quanto Foucault apontam para uma dimensão ética. No fim das contas, ambas as arqueologias reivindicam um deslocamento da univocidade narrativa que a tradição do pensamento endereça para o presente. Trata-se, portanto, de abrir eticamente, no presente, as possibilidades acessíveis para nós.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad.: Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre o método*. Trad.: Andrea Santurbano, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad.: Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad.: Vera Portocarrero e Gilda Carneiro Gomes. 2ª ed., rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad.: Salma Tannus Muchail. 9ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. “A monstruosidade da crítica”. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização de Manuel Barros Motta e Tradução de Inês Autran Dourado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad.: Luis Felipe Baeta Neves. 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

PAZ, C. C. N.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia, a história”. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 27ª ed. São Paulo: Graal, 2013b.

KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MACHADO, Roberto. “introdução”. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 27ª ed. São Paulo: Graal, 2013.

Informações complementares:

Recebido em: 07 de março de 2023

Aprovado em: 21 de maio de 2023

Publicado em: 25 de junho de 2023