



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Laise Franciele Souza Silva

Uma pragmática do enunciado na arqueologia de Michel Foucault:
o homem como acontecimento discursivo

Florianópolis

2026

Laise Franciele Souza Silva

Uma pragmática do enunciado na arqueologia de Michel Foucault:
o homem como acontecimento discursivo

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Carolina de Souza Noto, Dra.

Florianópolis

2026

Silva, Laise Franciele Souza

Uma pragmática do enunciado na arqueologia de Michel
Foucault: o homem como acontecimento discursivo /Laise
Franciele Souza Silva ; orientadora, Carolina de Souza
Noto, 2026.
143 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2026.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Arqueologia. 3. Pragmática. 4.
Enunciado. 5. Foucault. I. Noto, Carolina de Souza. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

Laise Franciele Souza Silva

Uma pragmática do enunciado na arqueologia de Michel Foucault:
o homem como acontecimento discursivo

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 6 de março de 2026,
pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Filipa Carneiro Silveira, Dra.
Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Nazareno Eduardo de Almeida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado
adequado para obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Profa. Carolina de Souza Noto, Dra.
Orientador(a)

Florianópolis, 2026.

Para Izabela Alves

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à professora Dra. Carolina de Souza Noto, pela orientação cuidadosa e pela precisão dos cortes. Ao Grupo de Pesquisa em Filosofia Francesa (GEFRAN) do Núcleo de Investigações Metafísicas (NIM) da UFSC, pela partilha de leituras indispensáveis a esta investigação. Aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia (UFSC), por contribuírem, ao longo desses anos, para a minha formação enquanto pesquisadora. Agradeço especialmente ao professor Dr. Nazareno Eduardo de Almeida, por apontar caminhos quando os meus primeiros passos ainda vacilavam e pela gentileza de compor as bancas de qualificação e defesa deste trabalho. Ao professor Dr. Pedro Paulo Pimenta (USP), pelas ricas contribuições na ocasião da banca de qualificação, e à professora Dra. Filipa Carneiro Silveira (UFU), por aceitar o convite para compor a banca de defesa.

Agradeço também aos colegas do Programa de Pós-Graduação, pelas calorosas discussões em sala de aula e pelas amistosas conversas de corredor. Dedico um agradecimento especial àqueles que acreditam na importância da construção coletiva, com os quais pude dividir a imensa responsabilidade — e alegria — de organizar espaços indispensáveis para a formação do pensamento filosófico, dentro da academia e para além dela: membros da comissão organizadora do *Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia da UFSC* (2024; 2025) e editores da revista *PERI*.

À Ana Maria, das amizades que a filosofia me trouxe, a mais perene. À Paola Villa, à Valesca de Almeida e à Victória Hautz, cuja convivência me recorda, a cada encontro, que sempre haverá espaço para o afeto. À Paloma Couto, pela presença, ainda que na distância. Aos meus irmãos, Sarah, Vitor, Nicolas e Larah, por simplesmente existirem. Aos meus pais, Daniele e Wembley, por sempre me encorajarem a buscar o que quer que faça sentido. Ao meu avô, Simeão, pelas ligações aos finais de semana, que me lembravam de que a vida segue acontecendo fora dos livros; e à minha avó, Wanda, que, mesmo já tendo partido, nunca deixou que eu me sentisse só ao longo de todos esses anos longe de casa. Ao Lucas, por me mostrar que casa também pode ser aqui.

Agradeço, finalmente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro, sem o qual esta pesquisa não seria possível.

Um pesadelo me persegue desde a infância: tenho, diante dos olhos, um texto que não posso ler, ou do qual apenas consigo decifrar uma ínfima parte. Eu finjo que o leio, sei que invento; de repente, o texto se embaralha totalmente e não posso ler mais nada, nem mesmo inventar, minha garganta se fecha e desperto. Não ignoro tudo o que pode haver de pessoal nessa obsessão pela linguagem que existe em todos os lugares e nos escapa em sua própria sobrevivência. Ela persiste desviando de nós seus olhares, o rosto inclinado na direção de uma escuridão da qual nada sabemos.

(Michel Foucault)

RESUMO

A partir de uma leitura *em abismo* que estabelece uma continuidade não linear entre *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969), propõe-se que o deslocamento na ênfase na noção de *epistémê* para o conceito de enunciado no livro metodológico de 1969 não implica uma ruptura com a obra de 1966, mas uma formalização necessária para pensar as transformações dos discursos, tornando inteligíveis as descontinuidades descritas pela arqueologia de Michel Foucault. O trabalho mostra que, embora exista uma afinidade com a análise formal em *As palavras e as coisas*, ela não é suficiente para caracterizar a investigação arqueológica. Argumenta-se, assim, que Foucault persegue, na gênese da formalização do seu método, uma exterioridade radical a partir da qual a linguagem pode funcionar efetivamente, sem pressupor como origem nem a interioridade do sujeito nem a virtualidade da estrutura. O exame de manuscritos e materiais preparatórios permite mostrar que é no encontro com a filosofia analítica, especialmente em sua vertente pragmática associada a J. L. Austin e ao segundo Ludwig Wittgenstein, que Foucault elabora uma concepção de discurso como conjunto de enunciados. Esses enunciados são concebidos como acontecimentos singulares e repetíveis, capazes de instaurar um campo de enunciabilidade que se modifica em função da duração diferencial dos acontecimentos. Com isso, torna-se possível retornar à obra de 1966 para pensar as descontinuidades das *epistémês* a partir do exemplo do acontecimento discursivo do Homem na modernidade.

Palavras-chave: Arqueologia, Enunciado, Pragmática, Discurso, Acontecimento

ABSTRACT

Starting from a reading *en abyme* that establishes a non-linear continuity between *The Order of Things* (1966) and *The Archaeology of Knowledge* (1969), this work argues that the shift in emphasis from the notion of *epistémê* to the concept of the statement (*énoncé*), in the methodological book of 1969, does not imply a rupture with the 1966 work, but rather a necessary formalization for thinking the transformations of discourse, rendering intelligible the discontinuities described by Michel Foucault's archaeology. The study shows that, although there is an affinity with formal analysis in *The Order of Things*, this is not sufficient to characterize the archaeological investigation. It is thus argued that, in the genesis of the formalization of his method, Foucault pursues a radical exteriority from which language can effectively function, without presupposing as its origin either the interiority of the subject or the virtuality of structure. The examination of manuscripts and preparatory materials makes it possible to show that it is in his encounter with analytic philosophy—especially in its pragmatic strand associated with J. L. Austin and the later Ludwig Wittgenstein—that Foucault develops a conception of discourse as a set of statements. These statements are conceived as singular and repeatable events, capable of instituting a field of enunciability that changes according to the differential duration of events. This makes it possible to return to the 1966 work in order to think about the discontinuities of *epistémês* through the example of the discursive event of Man in modernity.

Keywords: Archaeology, Statement, Pragmatics, Discourse, Event

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. O ESTRUTURALISMO EM AS PALAVRAS E AS COISAS: ENTRE PROXIMIDADE RELATIVA E PROGRESSIVO AFASTAMENTO	16
2.1. UMA RECEPÇÃO ESCANDALOSA.....	23
2.2. REDUPLICAÇÃO E DISTANCIAMENTO	35
2.3. ARQUEOLOGIA EM ABISMO.....	41
3. A ARQUEOLOGIA DO SABER: UMA MAQUINARIA DA DESCRIÇÃO	50
3.1. A EXTERIORIDADE DO EFETIVAMENTE DITO	57
3.2. TRÊS HIPÓTESES GENÉTICAS.....	63
3.3. FUNCIONALISMO DISCURSIVO PARA ALÉM DE BENVENISTE	74
4. O MODO DE SER PARADOXAL DO ENUNCIADO.....	83
4.1. AUSTIN E A SINGULARIDADE REPETÍVEL DO EFETIVAMENTE DITO	88
4.2. WITTGENSTEIN E A REGULARIDADE DO CAMPO DE ENUNCIABILIDADE.....	94
4.2.1.1. Um acontecimento que dura.....	99
4.3. O HOMEM COMO ACONTECIMENTO DISCURSIVO.....	108
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
REFERÊNCIAS	119
ANEXO A - TRADUÇÃO DE “INTRODUCTION À L’ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR”, DE MICHEL FOUCAULT	126

1. INTRODUÇÃO

Há uma forte tendência entre leitores de Michel Foucault a lançar mão do didatismo das fases para responder aos desafios colocados pela sua obra, seja para determinar a continuidade entre seus trabalhos ou a coerência interna de seu projeto. Não raro, a busca por essa linearidade ou evolução conceitual estrita fracassa, e o recurso a uma caracterização que cinde o desenvolvimento do pensamento foucaultiano entre uma fase arqueológica e uma fase genealógica dificilmente oferece um meio suficientemente satisfatório para estabelecer a ordem que o rege. Esse é o desafio enfrentado quando, situando lado a lado *As palavras e as coisas* (1966) e *A Arqueologia do Saber* (1969), pretende-se encontrar o fio que conecta ambas as obras. Afinal, qual é o lugar de um livro como a *Arqueologia do Saber*, dedicado a esclarecer as dificuldades do método arqueológico, mas frequentemente interpretado como o esforço de reorientação em face do que se vinha realizando até então? E como lê-lo em relação ao fenômeno editorial de 1966, *As palavras e as coisas*, cuja recepção o consolidou como o representante de uma época por ‘materializar o espírito do estruturalismo’?

Há pelo menos duas direções possíveis para responder a tais questões: uma nos conduz pelo caminho da ruptura e a outra pelo da continuidade, cada um deles se desdobrando em um sem-número de veredas. De um lado, se houve um desvio de rota em relação ao livro de 1966, resultando na reformulação sistemática do método arqueológico, como compreender a *Arqueologia do Saber*? Seria ela a abertura necessária à síntese representada pela emergência do método genealógico, ou tal reformulação não passaria da tentativa de propor uma análise do discurso que encontra seus limites para ser, em seguida, abandonada em prol do desenvolvimento amadurecido de uma análise do poder? De outro lado, se há continuidade, como a introdução de novos conceitos na obra de 1969 se relaciona com as análises empreendidas nos livros precedentes, em especial as que são apresentadas em *As palavras e as coisas*? Poderiam esses conceitos fornecer explicação para tantas lacunas deixadas em aberto no livro de 1966, como aquelas que suscitaram os maiores debates à época de sua publicação, a saber, a possibilidade da mudança e da transformação das *epistémês* e do fim do Homem? Dois caminhos se apresentam, como duas estradas que se bifurcam — para lembrar a imagem de Frost em *The Road*

*Not Taken*¹ —, o da continuidade e o da ruptura, e não podemos percorrer ambos. Atalhamos, então, um terceiro que nos permitirá traçar, como que *em abismo*², uma continuidade não linear entre os dois livros. Cientes, porém, de que talvez não seja possível tomar este terceiro caminho sem que nos interroguem, a cada passo, como um horizonte que assombra e ilumina, aqueles não trilhados.

Nesse sentido, nosso objetivo passa por desfazer o mal-entendido do ‘abandono’ da noção de *epistémê* em *A arqueologia do saber*, tido como central no para as análises do livro de 1966, como indicativo de uma ruptura. Para isso, partimos do pressuposto de que *A arqueologia do saber* ocupa uma posição-chave para interpretações da obra de Michel Foucault, funcionando como o ponto de inflexão ou de cristalização das leituras. Desse modo, a perspectiva segundo a qual há uma ruptura com a publicação de *A arqueologia do saber* é condicionada, em grande medida, pela redução de *As palavras e as coisas* ao epíteto de obra estruturalista. Leitura segundo a qual a obra de 1969 não poderia ser compreendida senão como um esforço para escapar do labirinto estruturalista sem cair nas armadilhas do humanismo (LECOURT, 2014, p. 3).

Contra essa leitura, defendemos que o desvio de foco das *epistémês* na *Arqueologia do saber* não significa abandono, mas um passo em direção à construção dos fundamentos teóricos que permitem responder a uma necessidade interna à

¹ Cf. FROST, Robert. *The Road Not Taken*. Poetry Foundation. Disponível em: poetryfoundation.org.

² Ao mobilizar aqui a ideia de pensar “em abismo”, não nos referimos a uma regressão infinita meramente formal, mas a um modo reflexivo no qual um discurso se dobra sobre suas próprias condições de possibilidade, fazendo de si mesmo objeto parcial de sua análise. Para circunscrever esse efeito, recorreremos ao conceito de *mise en abyme*, tal como apresentado por Lucien Dällenbach (1977). Conforme o autor de *Un récit spéculaire*, desde sua formulação por André Gide, a *mise en abyme* pode ser compreendida como “qualquer espelho interno que reflete a narrativa por meio de uma reduplicação simples, infinita ou apriorística” (DÄLLENBACH, 1977, p. 52, trad. nossa). Esse ‘espelho interno’ pode ter como objeto o enunciado, a enunciação, o código ou ainda as condições de possibilidade da própria narrativa. Não buscamos, nesse empréstimo, importar das longínquas paragens da crítica literária um modelo formal para aplicá-lo indiscriminadamente e em estado bruto no solo estrangeiro da filosofia, de modo a estetizar o método arqueológico foucaultiano, atribuindo-lhe como que o peso discreto da ficção. Buscamos apenas um instrumento que nos permita produzir um determinado efeito de leitura a partir dessa técnica empregada de Mallarmé a Gide, de Proust a Roussel, de Cervantes a Beckett — para mencionar alguns nomes que são familiares ao nosso filósofo —; e que, tão ampla em seus usos quanto diversa em seus efeitos, resulta menos em um rigor normativo de aplicação do que na abertura de um amplo campo de possibilidades de usos e efeitos. É nesse sentido preciso que a noção de “abismo” é empregada a fim de estabelecer uma relação complexa entre obras, relação essa que é marcada por retomadas, deslocamentos e reenvios internos, e que dispensa a suposição de identidade, continuidade linear ou simples repetição. Ainda que essa proposta deva ser aprofundada em futuras pesquisas dedicadas à investigação do vivo interesse de Foucault pela literatura, sua introdução aqui se justifica como antecipação metodológica, voltada à elucidação de um efeito específico de relação que se pretende estabelecer entre *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*.

própria descrição arqueológica: a necessidade de pensar a transformação dos discursos. Nesse sentido, argumentamos que a resposta para o problema das descontinuidades das *epistémês*, alvo principal dos críticos de *As palavras e as coisas*, é viabilizada pela formalização conceitual operada na obra de 1969, mais especificamente pela introdução do conceito de enunciado — este que parece ser dotado de uma curta, mas fulgurante vida no interior do pensamento Foucaultiano.

Para sustentar tal hipótese, retraçamos brevemente, no primeiro capítulo, a entusiasmada recepção de *As palavras e as coisas* no contexto intelectual notoriamente estruturalista da França durante a década de 1960. Apresentando, assim, como se consolidou, a respeito das teses foucaultianas, a redução estruturalista que imprimiu na noção de *epistémê* o caráter de um sistema totalizante e estanque. Embora tais leituras não se equivoquem ao assinalar certa afinidade entre a descrição arqueológica e as análises formais, elas superestimam o parentesco; e ao fazê-lo, descaracterizam a própria natureza da descrição arqueológica, negligenciando o fato de que a historicidade e a mutabilidade atravessam, de ponta a ponta, o livro de 1966.

Porém, se é verdade que a arqueologia não se equipara a uma geologia, como sugere Sartre³, mas, ao contrário, prolifera acontecimentos discursivos na ordem do saber, também é verdade que Foucault não se ocupa em nos oferecer, em *As palavras e as coisas*, alguma “explicação” sobre o modo como se dão as mutações das *epistémês* (FOUCAULT, 2016, p. 298), nos deixando apenas com o enigma de um acaso ordenador cuja sucessão de sismos reconfigura o pensável sem jamais revelar sua origem. Nesse sentido, se justifica a complementaridade que vai de *As palavras e as coisas* até *A arqueologia do saber* e autoriza o percurso inverso, a partir de uma leitura *em abismo* que as conecta de maneira não linear, recusando leituras que atenuam a complexidade da transição conceitual entre ambas. Esse movimento nos permite tomar a concepção de ‘discurso como conjunto de enunciados’, conforme elaborada no livro de 1969, para pensar de maneira mais detida sobre o caráter das transformações no domínio discursivo.

Assim, no segundo capítulo, apresentamos como *A arqueologia do saber* inaugura todo um novo vocabulário que não estava presente até então nas análises

³ Ver: SARTRE, J.-P. 2009. Jean-Paul Sartre répond. In: ARTIÈRES, P. et al. (Ed.). *Les Mots et les Choses de Michel Foucault: regards critiques 1966-1968*. Caen: Presses universitaires de Caen. p. 75-89.

arqueológicas como um esforço, já anunciado desde a publicação de 1966, de formalização metodológica. O que observamos, a partir da reconstituição da gênese da *Arqueologia* a partir dos seus materiais de preparação inéditos, é a busca de uma exterioridade que permita pensar o discurso sem referi-lo ao registro formal, nem ao domínio subjetivo. Embora isso encontre certas ressonâncias no projeto de uma linguística da fala encetado por Benveniste, é surpreendentemente no encontro com a filosofia da linguagem de tradição analítica que Foucault poderá conceber o efetivamente dito em uma exterioridade ainda mais radical, não subjetiva, mas também não linguística.

Com isso, nos detemos, no terceiro capítulo, na análise dos arquivos preparatórios e na versão não publicada da introdução de um dos manuscritos prévios ao livro publicado em 1969, evidenciando que é a partir do forte diálogo com a filosofia da linguagem, em especial com os filósofos da Escola de Oxford, que Foucault formula sua concepção de discurso. Ele encontra no performativo austiniano, por um lado, a perspectiva que permite ir além do funcionalismo estritamente linguístico de Benveniste, insistindo na possibilidade de se fazer algo com a linguagem. Por outro lado, toma do segundo Wittgenstein o primado do uso sobre as regras para pensar a possibilidade de descrever regularidades em função das quais os enunciados podem ser dotados de uma certa duração. Mostramos, com isso, que Foucault articula Austin e Wittgenstein para conceber o modo de ser paradoxal dos enunciados como acontecimentos, isto é, como singularidades que possuem a propriedade de perdurar para além da sua irrupção pontual, e que, em sua duração diferencial, geram efeitos e reconfiguram, ainda que de maneira infinitesimal, todo o campo no qual emergem, uma vez que este campo é constituído por essas mesmas singularidades.

Munidos dessa leitura, podemos então retornar ao livro de 1966 para tecer algumas notas sobre o surgimento da figura do Homem e a possibilidade do seu desaparecimento na *epistémê* moderna como um caso de acontecimento discursivo. Pretendemos, com isso, demonstrar como a descrição arqueológica concebe o enunciado não apenas como algo que foi dito, mas como o conjunto de relações estabelecidas entre práticas discursivas que, em determinada época, estabeleceram o homem como um objeto na ordem do saber. De modo que seu desaparecimento implica na reorganização do domínio discursivo, no qual novos modos de ver e falar surgem, novas problematizações se instauram, novos saberes se constituem e novas regularidades se estabilizam.

2. O ESTRUTURALISMO EM AS PALAVRAS E AS COISAS: ENTRE PROXIMIDADE RELATIVA E PROGRESSIVO AFASTAMENTO

A história é um pesadelo do qual estou tentando acordar.

James Joyce, *Ulysses*

A publicação de *As palavras e as coisas*, em 1966, deu-se no contexto dos anos áureos do estruturalismo na França. Sua recepção crítica foi marcada pela ênfase no caráter monolítico das *epistémês*, em detrimento da dimensão histórica que atravessa a obra de ponta a ponta, resultando em uma interpretação segundo a qual a análise arqueológica consistia na tentativa de escapar à história. O percurso que seguiremos demonstra como Foucault se distancia gradualmente do estruturalismo, indo de uma proximidade menos problemática no final da década de 50, que se torna um tanto ambígua especialmente pós-publicação de *As palavras e as coisas*, até uma recusa cada vez mais insistente que corresponde ao período de escrita do manuscrito final de *A arqueologia do saber*, em meados de 1968-1969. Esse movimento não revela um simples desvio de rota que teria sido motivado pelo fracasso do projeto arqueológico, resultando na substituição da *epistémê* por noções supostamente “menos problemáticas”. Ao contrário, trata-se de um esforço para responder aos “problemas de método” suscitados pela própria arqueologia (FOUCAULT, 2016, p. XIX). De modo que refazer esse percurso nos permite acompanhar os passos de Foucault a fim de compreender como pensar as transformações das *epistémês* descritas em *As palavras e as coisas*.

A *epistémê*, transliteração do vocábulo grego ἐπιστήμη, do qual deriva o termo epistemologia, não é estranha à história da filosofia. Suas primeiras ocorrências em textos filosóficos remontam tanto aos diálogos socráticos, como em *Sofista*, no qual a *epistémê* é situada a partir da sua distância em relação à *doxa* e à *techné*, quanto a Aristóteles, para o qual a *epistémê* é caracterizada como uma das virtudes do pensamento. Nesse sentido, a *epistémê* sempre esteve ligada a uma ideia de conhecimento fundamentado e verdadeiro. Michel Foucault, por sua vez, a define como as próprias condições de possibilidade do conhecimento. Para compreendermos o sentido, a especificidade e os usos que Foucault faz dessa noção, devemos nos valer das duas obras principais nas quais ela aparece: *As palavras e as coisas* (1966) e *A Arqueologia do saber* (1969). Embora, segundo o levantamento das

ocorrências do termo ao longo da obra do autor, realizado por Edgardo de Castro (2016) no verbete *epistémê*, ele figura ainda em obras posteriores como em *Vigiar e Punir* (1975), *Em defesa da sociedade* (1976), e nos volumes 1 e 2 da *História da Sexualidade* (1984 e 1986, respectivamente), são as obras de 1966 e 1969 que nos oferecem o plano geral do desenvolvimento da análise da *epistémê* e o delineamento específico do seu conteúdo conceitual.

Consideremos, pois, inicialmente, a obra que nos introduz à concepção de *epistémê* proposta por Foucault: *As palavras e as coisas*. Também é nesta obra que o termo é mais frequentemente mencionado; o que não significa ser o livro no qual o conceito é melhor elucidado; ao contrário, parecem advir precisamente dele as maiores controvérsias. Logo nas primeiras páginas, no prefácio que funciona como a antessala das análises que se seguirão nas cerca de 500 páginas dedicadas ao pensamento ocidental, Foucault nos indica o campo de investigação de sua arqueologia, onde lemos o seguinte:

Tal análise, como se vê, não compete à história das ideias ou das ciências: é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticularem e logo desvanecerem. Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraizam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma “arqueologia”. (FOUCAULT, 2016, p. XVIII)

Neste pequeno trecho encontramos, condensados, todos os elementos que servirão para sustentar o desenvolvimento do livro no qual, repetidas vezes, ao longo dos capítulos, nos deparamos com formulações tais como: “a *epistémê* do século XVIII” (FOUCAULT, 2016, p. 41); “disposição da *epistémê*” (FOUCAULT, 2016, p. 55); “a *epistémê* da cultura ocidental” (FOUCAULT, 2016, p. 75); “a *epistémê* clássica” (p. 78); “configuração geral da *epistémê*” (FOUCAULT, 2016, p. 98); “nível da *epistémê*” (FOUCAULT, 2016, p. 246); “*epistémê* moderna” (FOUCAULT, 2016, p. 338); “a ruptura que se produziu na *epistémê*” (FOUCAULT, 2016, p. 449); “a *epistémê*

ocidental se abalou” (FOUCAULT, 2016, p. 462); “redistribuição geral da *epistémê*” (FOUCAULT, 2016, p. 477), etc. De modo que o tom lacunar com que Foucault introduz a *epistémê* no prefácio contrasta com a sua presença numerosa ao longo do livro, como se esse conceito fundamental só pudesse adquirir significado à medida que o arqueólogo escava pacientemente o solo do saber. Essa espécie de dilação na conceitualização permite asserir que *epistémê* é o núcleo da obra de 1966, ao passo que os elementos invocados para caracterizá-la não parecem ser suficientes para dizer em que efetivamente consiste isso que, quando analisado, a faz emergir, expondo o “sistema dos elementos” que revela o “fato bruto da ordem” e seus modos de ser.

Assim, entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo, há uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo: é aí que ela aparece, segundo as culturas e segundo as épocas, contínua e graduada ou fracionada e descontínua, ligada ao espaço ou constituída a cada instante pelo impulso do tempo, semelhante a um quadro de variáveis ou definida por sistemas separados de coerências, composta de semelhanças que se aproxima sucessivamente ou se espelham mutuamente, organizada em torno de diferenças crescentes, etc. (FOUCAULT, 2016, p. XVII)

Situada entre o olhar codificado e o conhecimento reflexivo, como “solo positivo” a partir do qual se constituem as teorias gerais, compreendemos que a *epistémê* é algo que deve ser buscado antes das palavras, percepções e gestos, é nessa “região mediana” que ela se manifesta como a própria ordem (FOUCAULT, 2016, p. XVII). O trabalho requerido para sua apreensão não compete nem “à história das ideias” nem “às ciências”, pois não se trata de descrever os conhecimentos em seu progresso e desenvolvimento; tal trabalho se aplica, antes, sobre aquilo mesmo que possibilita conhecimentos e teorias — regulados segundo um “espaço de ordem”, na base de um “*a priori* histórico”, no “elemento de uma positividade” (FOUCAULT, 2016, p. XVIII). Em suma, somos apresentados ao projeto de uma análise arqueológica que descreve o campo epistemológico que determina as condições de possibilidade do saber em uma determinada época. Ainda no prefácio, Foucault prossegue:

Ora, esta investigação arqueológica mostrou duas grandes descontinuidades na *epistémê* da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta dos meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar de nossa modernidade. A ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser que a dos clássicos. Por muito forte que seja a impressão que temos de um movimento quase ininterrupto

da ratio europeia desde o Renascimento até nossos dias, por mais que pensemos que a classificação de Lineu, mais ou menos adaptada, pode de modo geral continuar a ter uma espécie de validade, que a teoria do valor de Condillac se encontra em parte no marginalismo do século XIX, que Keynes realmente sentiu a afinidade de suas próprias análises com as de Cantillon, que o propósito da Gramática geral (tal como o encontramos nos autores de Port-Royal ou em Bauzée) não está tão afastado de nossa atual linguística — toda esta quase-continuidade ao nível das ideias e dos temas não passa, certamente, de um efeito de superfície; no nível arqueológico, vê-se que o sistema das positividades mudou de maneira maciça na curva dos séculos XVIII e XIX. (FOUCAULT, 2016, p. XIX)

O trecho resume em linhas muito gerais o que encontramos ao fim da travessia: a constatação de que, no nível das condições de possibilidades do saber ocidental, não é possível falar sobre encadeamento necessário ou sucessão de paradigmas, mas de descontinuidade que renova a positividade sobre a qual se enraízam os conhecimentos produzidos em uma determinada época. Esse aspecto geral do *a priori* tem uma implicação grave para o modo como o livro foi interpretado: a de que em uma cultura e num determinado momento “nunca há mais que uma *epistémê*” (FOUCAULT, 2016, p. 230). Dois aspectos importantes, portanto: primeiramente, em cada época há uma e não mais que uma *epistémê*; em segundo lugar, as *epistémês* se transformam, produzindo uma radical incompatibilidade entre a *epistémê* de uma e outra época — como aquela que se produziu entre a *epistémê* clássica, descrita na primeira metade da obra, e a *epistémê* moderna, descrita na segunda metade da obra.

Essa caracterização da *epistémê* engendrou, nos anos 60, a compreensão de que a arqueologia revela o “sistema unitário, coerente e fechado” que se impõe como uma coerção histórica aos discursos que são, por ela, rigidamente sobredeterminados (REVEL, 2005, p. 41). Nada mais estranho a uma investigação sobre a história das ciências e da doxa; nada mais familiar a uma investigação que se faça em termos de estrutura. Os traços estruturais apontados em *As palavras e as coisas* — como, por exemplo, a ênfase nas relações entre saberes, o caráter simultâneo das análises e a recusa da referência a um sujeito fundante — foram, aliás, o alvo central dos seus críticos mais beligerantes, que denunciavam os limites da arqueologia em função da sua suposta arbitrariedade e ausência de justificação.

Como exemplo dessas críticas, podemos citar o bem conhecido embate sublevado por Sartre e seus seguidores, estes que tomaram o empreendimento foucaultiano como um abandono covarde do campo da prática, alinhado à absoluta negação da história e da historicidade. Em entrevista concedida a Bernard Pingaud,

para a revista *L'arc*, Sartre (1968) sintetiza o ponto nevrálgico da crítica ao evocar a ameaça que a arqueologia representaria para a dialética entre a particularidade do sujeito e a universalidade histórica.⁴ A ausência de causalidade na passagem das *epistémês*, no entanto, é reconhecida por Foucault, que acusa seus críticos de se ressentirem por estarem pressentindo a consequência de uma investigação que dispensa a referência a uma transcendência, isto é, a destituição do sujeito da sua posição soberana.

Em entrevista publicada na *La Quinzaine littéraire*, Foucault responde à acusação de Sartre sobre o esquecimento da história atacando diretamente a concepção simplificadora que os filósofos fazem da história como “uma espécie de grande e vasto continuum onde a liberdade individual e as forças econômicas ou sociais se entrelaçam” (FOUCAULT, 1968, p. 21-22). Foucault, em diferentes ocasiões, insiste na perfeita compatibilidade entre a análise histórica e a arqueologia, de modo que traçar o isomorfismo entre diferentes discursos e inscrevê-los em uma mesma *epistémê* não significa dizer que eles escapam à história e ‘flutuam no ar’, e sim que não é possível fazer a história, a análise do funcionamento, do papel desse saber, das condições que lhe são dadas, da maneira pela qual ele se enraíza na sociedade, sem levar em conta a força e a consistência desses isomorfismos.

Esse embate ilustra bem a polêmica a respeito da posição de Foucault e do lugar que uma análise das *epistémês* ocupou no contexto da recepção de *As palavras e as coisas*. Como aponta Didier Eribon (1996), fosse pela benevolência de seus defensores ou pelos arroubos inflamados dos críticos, a obra acabou confinada à vulgata da ‘ideologia estruturalista’, resultando em um esgotamento que pesou sobre o seu conteúdo e produziu um efeito de ‘sufocamento’ que bloqueava qualquer possibilidade de discussão (ERIBON, 1996, p. 144). A redução ao estruturalismo que, com efeito, “não era mais que o slogan cujos efeitos de fechamento e esclerose exasperavam até os mais fervorosos adeptos do método estrutural” (ERIBON, 1996,

⁴Outros exemplos na esteira da crítica sartreana são Michel Amiot e Sylvie Le Bon. Conforme Clarke (1968), em seu artigo *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault* (1967), Amiot alega o fracasso de Foucault em explicar adequadamente como diferentes *epistémês* se relacionam entre si, argumentando que o empreendimento arqueológico não seria mais do que um método de leitura estritamente relativo ao ponto de vista cultural do próprio autor. Nessa mesma direção, Sylvie Le Bon, em *Un positiviste désespéré* (1967), ataca os esforços foucaultianos de estabelecer a *epistémê* como um a priori histórico que seria imune à evolução temporal, além de rejeitar a tentativa de estabelecer correspondências e caracterizar mutações entre diferentes *epistémês* como uma tentativa de encobrir a impossibilidade de explicar como elas se formam e por que desaparecem, alegando que isso resulta em uma sincronia sem rigor e uma diacronia sem coerência. Cf. CLARK, Michael. *Michel Foucault: an annotated bibliography: tool kit for a new age*. New York: Garland Publishing, 1983.

p. 144), a tomou por um empreendimento que visava descrever a *epistémê* de uma época em termos de ‘totalidade cultural’. É precisamente esse pressuposto, de que a *epistémê* equivaleria a uma estrutura fixa, fechada e determinante, que é colocado em questão quando nos aproximamos da definição de *epistémê* oferecida na obra de 1969, em nada compatível com o modo como foi compreendida contemporaneamente à publicação de *As palavras e as coisas*.

No capítulo final de *A Arqueologia do Saber*, intitulado “Ciência e Saber”, a *epistémê* é definida como uma forma de história da ciência que toma o *discurso* científico como o produto de uma *prática* histórica. Ao contrário de sua conexão imediata com o espaço de estruturação da cultura ocidental, a *epistémê*, a partir de 1969, se vê ligada à história dos discursos restritos ao campo do conhecimento científico. Isso, por sua vez, não pode ser desassociado de uma dimensão de produção regida por regras anônimas que estabelecem, em cada momento histórico, o que pode ou não ser dito sobre um objeto específico e por determinados sujeitos. Descrever arqueologicamente uma *epistémê* significará, a partir de 1969, descrever como uma série de enunciados pode adquirir existência e estatuto específicos dada a relação estabelecida entre um domínio de objetos, modalidades enunciativas, conceitos e estratégias; todas estas dimensões empregadas para delimitar uma formação discursiva e descrever as transformações a que estão sujeitas.⁵

⁵ É possível dizer que os remanejamentos e inflexões conceituais operados no texto de 1969, que culminam na ideia de Formação Discursiva, permitirão articular, posteriormente, Formações Históricas com base na relação estabelecida entre os acontecimentos discursivos, de um lado, e os acontecimentos não-discursivos, de outro. Seguimos aqui a interpretação dada por Roberto Machado acerca da originalidade da tese de Gilles Deleuze sobre o conceito de saber em Michel Foucault. Segundo Machado, “a arqueologia estuda o saber. Mas a tese de Deleuze a respeito do conceito de saber em Foucault é original. Segundo ele, o saber é constituído por dois elementos puros, duas formas, dois estratos, duas estratificações, duas qualificações, duas camadas sedentárias — termos que podem ser tomados como sinônimos. Além disso, alguns pares terminológicos igualmente sinônimos indicam quais são esses elementos ou essas formas: ver e falar, visível e dizível, visibilidade e legibilidade, conteúdo e expressão.” (MACHADO, R. Deleuze, a arte e a filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, pp. 163-164). É possível acompanhar a elaboração desta tese em dois cursos ministrados por Deleuze na Universidade de Paris, transcritos pela *Association Siècle Deleuzien* e disponíveis no portal da Universidade Paris 8. Na transcrição da primeira das 8 aulas que compõem o curso de 1985, chamado “As formações históricas”, lemos: “É preciso que vocês concordem que, com toda essa lista sobre o ver e o falar, chegamos ao menos a uma formulação muito mais rigorosa sobre o par de base: campo de visibilidade, regime de enunciados. Ou, se preferirem, visibilidades e enunciados. O muito curioso dualismo de Foucault é fundado na irredutibilidade de uma forma à outra. Ver e falar. Ver não é simplesmente o exercício empírico do olho, é constituir visibilidades. Ver ou fazer ver. Enunciar não é o exercício empírico da linguagem, é constituir enunciados” (DELEUZE, 2017, p. 28). Essa dualidade é retomada em seu livro intitulado Foucault, de 1988, onde Deleuze demonstra como este “dualismo peculiar” de Michel Foucault relaciona os “acontecimentos discursivos” com acontecimentos não-discursivos. Duas ordens distintas, duas séries heterogêneas: a forma do visível em contraste com a forma do enunciável, que não se reduzem uma à outra, mas se chocam uma contra a outra e constituem os estratos ou as formações históricas (DELEUZE, 2005, p. 90). A ‘formação discursiva’ aparece como

Assim, a *epistémê*, que funciona como o eixo central em torno do qual se articularia todo o empreendimento de *As palavras e as coisas*, é então explicitada nos seguintes termos:

Por *epistémê* entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente, a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; a repartição desses limiares que podem coincidir, ser subordinados uns aos outros, ou estar defasados no tempo; as relações laterais que podem existir entre figuras epistemológicas ou ciências, na medida em que se prendam a práticas discursivas vizinhas, mas distintas. A *epistémê* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas. (FOUCAULT, 2008, p. 214)

Em contraste com o livro de 1966, a noção de *epistémê* passa a ser menos empregada, mas recebe, paradoxalmente, determinações mais precisas no interior da trama conceitual mais ampla que caracteriza *A arqueologia do saber*. Por um lado, a *epistémê* passa a denotar um campo restrito do saber, as ciências, o que faz com que ela perca a centralidade que possuía nas análises do livro de 1966. Por outro lado, ao ser associada ao elemento do acontecimento discursivo, ela deixa de se apresentar nos termos que permitiram dotá-la de um aspecto totalizante, além de se ver ligada a um domínio de práticas exteriores ao discurso na medida em que não se apresenta mais como uma forma autônoma.

Essa realocação levou à compreensão de que Foucault abandona a noção de *epistémê*, a qual teria, por isso, “desaparecido” em *A arqueologia do saber* (DOSSE, 1994, p. 321). Ora, se até a publicação de *As palavras e as coisas*, em 1966, Foucault se preocupava com o “impacto de grandes plataformas sincrônicas”, estruturas que “surgem e desaparecem de maneira enigmática, cortadas de suas raízes” (DOSSE, 2013, p. 159), e a partir de *A arqueologia do saber*, o acontecimento discursivo se

uma noção importante ao longo de *A Arqueologia do Saber*, mas, segundo Deleuze, na aula 8 de seu curso de 1985, essa noção traz o risco de termos nela apenas 'um termo do par', insistindo no dualismo foucaultiano ao apontar que a formação discursiva supõe apenas negativamente o não discursivo. Para dar conta dos dois termos, Deleuze formula a concepção de 'formação histórica', como a articulação entre a dimensão discursiva e a dimensão das visibilidades: “O que é uma formação histórica? São os limites de saber muito diferentes uns dos outros e que constituíram, numa dada época, um empilhamento de limiares diversamente orientados. Daí uma ‘arqueologia do saber’. É o saber que é objeto de uma arqueologia, pois saber é precisamente combinar o visível e o enunciável” (DELEUZE, 2017, p. 11).

torna centro de uma história geral concebida como “um espaço de uma dispersão” (FOUCAULT, 2008, p. 12), haveria, por isso, uma incompatibilidade entre uma perspectiva e outra? Por um lado, a análise das condições de possibilidade definidas por uma estrutura *a priori*, por outro, a singularidade do acontecimento? Como, em última análise, articular duas dimensões aparentemente tão incompatíveis?

Para tratarmos desse ponto, será preciso, antes, examinar a hipótese de que Foucault teria abandonado a noção de *epistémê*. Ela se apoia na leitura de que esse movimento constituiria uma tentativa de se desvincular do estruturalismo, o que implicaria, como consequência, em uma ruptura entre *As Palavras e as Coisas* (1966) e *A Arqueologia do Saber* (1969). Essa interpretação, no entanto, deve ser examinada segundo duas direções complementares. Em primeiro lugar, importa considerar o modo como, em 1966, a noção de *epistémê* foi associada ao estruturalismo, seja pela recepção crítica, pela maneira como o próprio autor, em muitas ocasiões, aproximasse do método estrutural ou pela própria ambiguidade de sua formulação inicial. Em segundo lugar, é preciso reconhecer que, longe de ser abandonada, como foi visto, a *epistémê* permanece em *A Arqueologia do Saber*, ainda que sob uma elaboração distinta⁶. O que se verifica, portanto, não é uma ruptura conceitual, mas o desenvolvimento necessário de uma noção que, já em 1966, operava como instrumento analítico, embora sem definição teórica acabada. Examinaremos o primeiro ponto mais detidamente ao longo deste capítulo, guardando o aprofundamento do segundo para os capítulos subsequentes a fim de demonstrar como esse desenvolvimento necessário possibilita pensar as transformações dos discursos e as discontinuidades descritas em *As palavras e as coisas*.

2.1. UMA RECEPÇÃO ESCANDALOSA

Como relembra Dominique Lecourt (2014), muito se escreveu acerca de *As palavras e as coisas*⁷, o silêncio em torno da *Arqueologia do saber*, por outro lado, se

⁶ Sobre como a noção de *epistémê* possui uma sobrevida no pensamento foucaultiano ao se articular ao conceito de dispositivo, cf. os verbetes “Dispositivo” e “Episteme” em CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

⁷ Para uma visão da recepção de *As palavras e as coisas* tanto na França como em outros países, cf. *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966–1968*. Caen, IMEC/Presses universitaires de Caen, 2009. Para uma perspectiva geral da recepção crítica da obra de Michel Foucault, cf. CLARK, Michael. *Michel Foucault, an annotated bibliography: tool kit for a new age*. New York: Garland Publishing, 1983. Embora este último ofereça um olhar mais abrangente da recepção de

faz notar⁸. Ao contrário do estranhamento provocado por *A arqueologia do saber*, que só poderia resultar em silêncio, a começar pelo do próprio autor⁹, a instantânea — para não dizer apressada — compreensão da obra de 1966, o instituiu imediatamente como um texto “à parte, destinado a marcar época” (REVEL, 2013, par. 3). *As palavras e as coisas*, quando da sua publicação, reuniu prontamente apoiadores de um lado e detratores de outro em função da sua novidade analítica e das suas teses marcantes, como aquela do fim do homem. Essa recepção se deve, em grande medida, ao contexto intelectual da França na década de 1960 em que o estruturalismo dominava as mais distintas áreas de investigações.

Muita coisa se passou, porém, entre o desenvolvimento da proposta de pensar a língua como sistema, desenvolvida por Saussure (1857-1913) em seu *Curso de*

boa parte das obras foucaultianas em diversos países, servindo como uma ferramenta útil para a reconstrução dos debates provocados pelo trabalho do filósofo, este não contempla os livros posteriores à década de 1980, nem as obras inéditas mais recentes.

⁸ É bem conhecida a grande popularidade de *As palavras e as coisas*, que teria “vendido como pãezinhos”, segundo manchete estampada na edição de 10 de agosto de 1966 da revista *Le Nouvel Observateur*. Uma evidência notável da radical diferença em relação à recepção de *A arqueologia do saber* pode ser ilustrada quantitativamente pelo grande número de resenhas publicadas ao longo de 1966–1967, em comparação com os artigos dedicados à obra metodológica em 1969–1970, de acordo com levantamento realizado por Michael Clarke (1983). Em 1966, Madeleine Chapsal publica em *Atlas* e *L'Express* o artigo “Is Man Dead?”; Jean Lacroix, no *Le Monde*, em 9 de junho, escreve “Fin de l'humanisme?”; um autor anônimo publica “L'homme à apprendre” no *Le Nouvel Observateur*, em 11 de maio; Robert Kanters escreve “Tu causes, tu causes, est-ce tout ce que tu sais faire?” para o *Figaro Littéraire*, em 23 de junho; Gilles Deleuze publica “L'homme, une existence douteuse” no *Le Nouvel Observateur*, em 1º de junho; outro anônimo assina “Foucault comme des petits pains” na edição de 10 de agosto de 1969 do *Le Nouvel Observateur*; Françoise Châtelet escreve “L'homme, ce Narcisse incertain” para a *Quinzaine Littéraire*, em 1º de abril de 1966; Dominique Durbale assina um texto na *Signes du Temps*; Françoise Van Laere escreve sobre *As palavras e as coisas* nos *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, em 1967; Georges Canguilhem publica “Mort de l'homme ou épuisement du cogito?”, na *Critique*, em 1967; Yves Bertherat e Pierre Burgelin escrevem respectivamente “La pensée folle” e “L'archéologie du savoir”, na *Esprit* (n. 360, 1967); Jean d'Ormesson publica “Passage de l'homme ou les avatars du savoir”, na *Nouvelle Revue Française*; John C. Greene escreve para *Social Science Information*; Jean-Louis Ferrier assina “Reading Round the World: L'Express” no *Sunday Times*, em 1º de janeiro de 1967; Michel Amiot e Sylve Le Bon publicam na *Les Temps Modernes*. Além dessas, múltiplas outras resenhas foram publicadas nos anos seguintes sobre o livro de 1966. Em contraste, *A arqueologia do saber* recebe, no seu ano de publicação e no ano seguinte, uma atenção bem mais tímida: Patrick Lorient, assina “L'esprit et la lettre”, em *Le Nouvel Observateur*, em 14 de abril de 1969; Jean Duvignaud, também para *Le Nouvel Observateur*, assina em 21 de abril daquele ano “Ce qui parle en nous, pour nous, mais sans nous”; Françoise Châtelet escreve sobre a *Arqueologia* na *Quinzaine Littéraire*, em 1º de maio de 1969; Pierre Daix publica “Du journalisme de Flaubert de Foucault” em *Lettres Françaises*, em 21 de maio do mesmo ano; Esbern Krause-Jensen assina “Problèmes de méthode” na *Revue Romane*; Angèle Kremer-Marietti publica na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1970; um autor anônimo escreve para o *Times Literary Supplement*, em 2 de julho de 1970; John Harvard-Watts assina “Michel Foucault” no *Times Literary Supplement*, em 31 de julho de 1970; e Gilles Deleuze publica “Un nouvel archiviste” na *Critique*, também em 1970. Ver: Michel Foucault, an annotated bibliography: tool kit for a new age, de Michael Clark (1983).

⁹ Sobre como *A Arqueologia do Saber* teria sido uma “caixa de ferramentas fechada rápido demais pelo próprio Foucault”, cf. MÉLÈS, Baptiste. *Présentation*. Les Études philosophiques, Paris, n. 114, v. 3, p. 323-326, 2015.

Linguística Geral (1916), e a aplicação da noção de estrutura em diferentes domínios do saber, em especial pelo que ficou conhecido como o estruturalismo francês. Em linhas muito gerais, esse caminho passa pelo Círculo Linguístico fundado na Universidade de Moscou e pela Sociedade para o Estudo da Linguagem Poética (OPOJAZ) em Petrogrado nos anos de 1915 e 1916, em seguida, por Praga, com a criação, por Roman Jakobson (1896-1982) e Vilém Mathesius (1882-1945), do Círculo Linguístico, em 1926. Mais tarde, na década de 1940, será por meio do encontro entre Jakobson, Lévi-Strauss e outros linguistas estruturais, na *New School for Social Research* em Nova Iorque, que a busca por um modelo científico para as ciências sociais poderá condensar-se na gênese de um ‘ponto de vista epistemológico’ tão novo quanto fecundo para o pensamento francês do pós-guerra.

Como aponta François Dosse (1992, p. 09), em sua história do estruturalismo, o sucesso sem precedentes do estruturalismo conquistou o apoio da maioria da intelectualidade francesa nas décadas de 50 e 60.¹⁰ Contudo, a tentativa de transformar essa diversidade em algo homogêneo esbarra tanto na amplitude de áreas do conhecimento que abarcava quanto na diversidade de seus representantes, evidenciando seu caráter polissêmico. Do ponto de vista positivo, não seria equívoco dizer que todos partilhavam um certo entusiasmo em relação ao rigor metodológico distintivo oferecido pela nova corrente de pensamento.¹¹ Negativamente, essa mesma variedade de abordagens e focos de interesse era tratada como uma resposta dos intelectuais do período pós-guerra contra um otimismo ingênuo quanto ao progresso

¹⁰ A intelligentsia que se refestelou até o fastio no banquete estruturalista durante o seu auge é frequentemente personificada pelas figuras seminais de Roland Barthes (1915-1980) — pelo menos até a sua subsequente rejeição daquilo que mais tarde condenou como um “sonho cientificista” — do filósofo marxista heterodoxo Louis Althusser (1918-1990), do psicanalista Jacques Lacan (1901-1981), responsável por operar o célebre ‘retorno a Freud’, e daquele que teria primeiramente se sentado à mesa, o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2009) — amplamente reconhecido pela introdução e disseminação da ideia de uma estrutura formal subjacente aos fenômenos sociais e culturais. No entanto, precedendo estes nomes que obtiveram toda a “glória midiática” (DOSSE, 1992, p. 11) na efervescente década de 1960, torna-se indispensável mencionar também Georges Dumézil (1898-1986), cujas análises comparativas das mitologias indo-europeias foram inovadoras, e Émile Benveniste (1902-1976), que renovou a exegese filológica no campo da gramática comparada através de suas investigações sobre a subjetividade na linguagem. Além dos historiadores da filosofia Jean Maugüé (1904-1990), Martial Guérout (1891-1976) e Victor Goldschmidt (1914-1981), conhecidos pela aplicação do método estrutural na análise de textos filosóficos.

¹¹ Tal rigor autorizava estabelecer um complexo sistema de relações abstratas e formais entre os diversos elementos constitutivos de uma mesma estrutura subjacente. Ao tomar de empréstimo os modelos analíticos desenvolvidos no âmbito da fonologia — um campo já bem estabelecido na linguística estrutural — e aplicá-los a outros domínios do saber, em especial ao campo das humanidades, o estruturalismo prometia a possibilidade de cumprir com condições consideradas essenciais para alçá-los ao patamar de cientificidade.

histórico, à autonomia do sujeito e à onipotência da razão. Intimamente relacionado à resposta ao contexto histórico, o estruturalismo, no plano intelectual, também se enraizou em um forte sentimento anti-hegeliano que se disseminou amplamente entre a geração de pensadores que sucederam figuras influentes como Alexandre Kojève (1902–1968) e Jean Hyppolite (1907–1968), cujas interpretações de Hegel haviam dominado o cenário filosófico francês por décadas.

Ainda associado às disputas do contexto histórico e intelectual marcado pela crítica ao hegelianismo, porém reagindo à via fenomenológico-marxiana, o estruturalismo foi muitas vezes interpretado como a onda que sobreveio contra o humanismo historicista do existencialismo sartreano. O estruturalismo, nesse sentido, impunha uma nova perspectiva que deslocava a primazia do ‘para si’ para a análise das estruturas que lhe são subjacentes; isso atribuiu ao estruturalismo a pecha de ‘anti-humanismo’ que, para satisfazer as condições de cientificidade e alcançar o patamar de rigorosidade analítica pretendidos, precisava exorcizar os três fantasmas franceses da *philosophie de la conscience* — Descartes, Maine de Biran e Bergson — de toda a tradição fenomenológica posterior.

Isso permite remeter, ainda, essas intrincadas variáveis a uma caracterização da origem histórico-filosófica que teria engendrado ou ao menos estabelecido as bases para a consolidação do fenômeno estruturalista no cenário intelectual da França da década de 60. Origem que remontaria, segundo Alain Badiou (2005), ao início do século XX, com o surgimento de duas “correntes” de pensamento aparentemente opostas, destinadas a moldar de maneira significativa toda a trajetória da aventura do pensamento francês contemporâneo: de um lado, uma filosofia da interioridade vitalista representada por Henri Bergson (1859–1941); de outro, uma filosofia do conceito representada por Léon Brunschvicg (1869–1944), com sua ênfase na formalização do pensamento e na centralidade do simbólico. Contudo, do ponto de vista dessa justificação, a filiação a um certo “existencial-vitalismo” agruparia, lado a lado, pensadores como Michel Foucault, Gilles Deleuze e, de certa maneira, Jean-Paul Sartre, em contraposição ao “formalismo conceitual” de Louis Althusser e Jacques Lacan, embaralhando assim todas as peças do complexo quebra-cabeça da filosofia francesa dos séculos XX e XXI.

Apesar de todos os esforços para determinar o fio condutor que garantisse uma coesão ao fenômeno estruturalista francês, nenhuma dessas tentativas de enquadramento isoladamente ou em conjunto poderia apreender a sua integralidade,

tanto por resultarem, por vezes, em inconsistências e concorrerem entre si, quanto pelo fato de que o estruturalismo nunca constituiu — apesar das tentativas de tomá-lo como tal — um movimento de pensamento verdadeiramente unificado. A despeito disso, é neste cenário de efervescência intelectual, otimismo reativo e crítica propositiva que *As palavras e as coisas* vem à lume.

O projeto de retrazar a história de mais de quatro séculos da história do pensamento ocidental sem submetê-lo a um fundamento transcendental teve como efeito a recepção escandalosa da tese do ‘fim do homem’. A constatação de que essa figura nova, que “sob o velho nome de homem, surgiu não há ainda dois séculos”, está prestes a desaparecer (FOUCAULT, 2016, p. 449) suscitou inúmeros debates e despertou tanto o fascínio de alguns quanto a resistência de outros. De um lado, defesas energéticas da novidade de um pensamento que pretendia romper radicalmente com o eixo central da reflexão moderna; do outro, críticas contundentes de marxistas, fenomenólogos e ditos ‘estruturalistas puros’ que acusavam Michel Foucault do assassinio do homem, do esquecimento da história ou de ser um estruturalista questionável no emprego do seu método. No centro da questão, a pergunta que parecia fomentar as mais impetuosas contendas: *Afinal, Foucault é um estruturalista?*

Algumas respostas fizeram escola entre intérpretes; e podemos resumi-las aqui, de modo muito geral, em duas posições principais: a que identifica o projeto foucaultiano ao estruturalismo e a que nega tal identificação — ainda que no interior dessas duas vias operem inúmeros meios para fundamentá-las. A primeira perspectiva pode ser ilustrada por aquela que identifica parcialmente o projeto foucaultiano ao estruturalismo¹². Ainda na via da filiação, há aquela visada que arroga uma identificação mais ampla que vai da aplicação de um método estrutural à história da razão e da desrazão, em *Folie e Dérison* (1961), até a arqueologia das ciências humanas, em *As palavras e as coisas*; consagrando Foucault como o “líder potencial” no combate à filosofia do sentido, ao humanismo e à fenomenologia, e instituindo o ano de 1966 como o seu apogeu (DOSSE, 1992, p. 378). Essa posição confere ao livro *As palavras e as coisas* a marca retumbante de porta-voz dos prodígios do

¹² Perspectiva defendida por Eugenio Donato, em *Structuralism: The Aftermath* (1973), onde, embora o comentador se interesse pelo ‘rescaldo’ do estruturalismo que ficou conhecido como ‘pós-estruturalismo’ na tradição norte-americana — como veremos mais adiante —, reconhece Foucault como o crítico mais radical do sujeito e aponta suas contribuições ao que seria a ‘fase inicial do movimento’.

estruturalismo e contrasta com sua versão mais crítica, que toma a obra apenas para avaliar o seu autor como mau estruturalista. Assim o faz Jean Piaget, em *Le structuralisme* (1970), ao incluir Michel Foucault em sua galeria de estruturalistas e identificar em *As palavras e coisas* algumas afinidades metodológicas. Segundo Piaget, Foucault teria retido do estruturalismo “somente os aspectos negativos”, a partir dos quais a arqueologia das ciências humanas se limitaria a operar nada mais que “arquétipos conceituais, ligados principalmente à linguagem” (PIAGET, 1970, p. 66).¹³

A recusa da identificação de Michel Foucault ao estruturalismo, por outro lado, também arrebanhou um séquito de leitores que, em larga medida, defenderam a guinada genealógica como a ‘correção da rota inicial’ que ia no sentido do estruturalismo.¹⁴ Essa virada metodológica implicaria uma reconfiguração fundamental voltada para a compreensão da relação entre o sujeito, o poder e a história, marcando um afastamento das premissas e dos métodos característicos do estruturalismo. Nesta perspectiva, a ênfase na genealogia significaria, portanto, o deslocamento do foco das estruturas sincrônicas para a análise das relações de poder e dos processos históricos que moldam as práticas e os discursos.

¹³ Outros exemplos dessa perspectiva podem ser encontrados nos artigos de Maurice Corvez, *Les nouveaux structuralistes* (1969) e *Le structuralisme de Michel Foucault* (1968), onde este aponta uma ‘indiferença ideológica e descuido’ no “novo” estruturalismo de Foucault, em contraste com o estruturalismo científico de François Wahl, que define um estruturalismo “puro” em uma obra coletiva intitulada *Qu’est le structuralisme?* e publicada sob sua direção nas Éditions du Seuil, em 1968. Ainda nesta via, pode-se incluir também a crítica de Maurice Cranston (1968), que diz que “ao tentar aplicar o método estruturalista de Lévi-Strauss para analisar os padrões conceituais da cultura europeia”, a filosofia antropológica de Foucault realiza uma caracterização de tudo que redundava em caracterizar nada (CRANSTON apud CLARKE, 1983, p. 133).

¹⁴ Um exemplo proeminente dessa recusa é a análise de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow (1982), segundo a qual, embora o método arqueológico de Foucault envolva a redução do sujeito a uma instância do discurso — um procedimento que os críticos admitem não ser inteiramente estranho à denominada análise estrutural —, isso é eventualmente superado com o subsequente ‘abandono’ do projeto arqueológico em favor de uma análise genealógica (DREYFUS & RABINOW, 1995). Nesse mesmo sentido, talvez deva-se inserir a contribuição de Gilles Deleuze em sua monografia dedicada a Michel Foucault, publicada em 1986. Deleuze destaca a significativa transformação da figura do ‘arquivista’ — preocupado com a análise das regras e sistemas de saber que regem os discursos — para a do ‘cartógrafo’, em especial a partir da publicação de Vigiar e Punir (1975), obra na qual Foucault se dedica a mapear as relações de poder e as estratégias de controle que moldam tanto as instituições disciplinares quanto a própria subjetividade. Ainda no sentido dessa recusa, mas não tanto pela saída da virada metodológica, pode-se incluir a defesa de Georges Canguilhem (1967) contra o criticismo reducionista que acusa Foucault de cartesiano e positivista, destacando a originalidade do seu trabalho, e Pierre Daix, que o defende da visão marxista que vê um profundo anti-humanismo no coração do estruturalismo, alegando a inexistência de algo como a unidade no movimento estruturalista. Daix aponta ainda que, com sua tese do ‘fim do homem’, Foucault simplesmente afirma que uma concepção específica de homem, surgida no século XIX, está desaparecendo; contra leituras como a de Piaget, Daix argumenta que a inadequação do método de Foucault ao estruturalismo somente revela a sua distância em relação a ele (DAIX apud CLARK, 1983, p. 134).

Por fim, um modo de rejeitar a identificação do projeto foucaultiano ao estruturalismo distinto da leitura de uma ‘virada metodológica’ passa pela contra-identificação de sua obra ao que se denominou ‘pós-estruturalismo’. Essa leitura ganhou força considerável, especialmente com a recepção da obra de autores franceses nos círculos acadêmicos norte-americanos durante a década de 1980, também conhecidos pelo rótulo de *French Theory*, como assinala Cusser (2008). Ao que não devemos nos deixar enganar; não se trata, nesse caso, de sugerir uma conversão ‘pós-estruturalista’ na trajetória intelectual de Michel Foucault em função das investigações genealógicas que marcaram as décadas de 1970 e 1980 — o que consistiria, implicitamente, em admiti-lo estruturalista em uma suposta anterioridade. De modo geral, o termo ‘pós-estruturalismo’ designa, ao contrário, o que teria sido, na França, a resposta crítica ao estruturalismo preconizado, nos anos 1950 e 1960, por figuras como Lévi-Strauss, Althusser, Lacan e Barthes (PETERS, 2000, p. 28). Dentro dessa perspectiva, Foucault situar-se-ia como um pensador pós-estruturalista *avant la lettre*, ao lado de outros intelectuais como Jacques Derrida (1930-2004), Julia Kristeva (1941-), Jean-François Lyotard (1924-1998), Gilles Deleuze (1925-1995), Luce Irigaray (1930-), Jean Baudrillard (1929-2007), entre outros que teriam questionado as premissas e os métodos do estruturalismo.

Muito longe de se tratar de uma autodesignação, porém, o ‘pós-estruturalismo’ tem uma origem ainda mais distante das pretensões de Foucault do que o próprio estruturalismo, com o qual estabeleceu, de fato, algum diálogo. Uma demonstração de que a sua disseminação passa pela recepção dos franceses no contexto do Novo Mundo pode ser encontrada em uma entrevista concedida por Foucault a G. Raulet, em 1983, publicada na revista *Telos* sob o título *Structuralism and post-structuralism*. Esta entrevista revela a cautela com a qual Foucault trata esses ‘termos muito gerais’ ao se esquivar de oferecer uma resposta direta à pergunta que lhe faz o entrevistador: “Qual a origem dessa denominação muito geral de ‘pós-estruturalismo’?”. A ela, Foucault responde afirmando que: “nenhum daqueles que, por vontade ou à força, receberam a etiqueta de estruturalista — além dos que aplicam o método estrutural em domínios precisos, como a linguística e a mitologia comparada — sabia ao certo do que se tratava” (FOUCAULT, 2015, p. 322). E prossegue alegando que mais interessante do que tentar redefinir o que teria sido o estruturalismo naquele período, seria compreendê-lo no interior da linhagem mais ampla dos formalismos que atravessaram a cultura ocidental ao longo de todo século XX (FOUCAULT, 2015, p.

323). Ao fazer isso, Foucault rejeita explicitamente a ideia de que o ‘estruturalismo’ representaria algo como um preâmbulo necessário para qualquer desenvolvimento intelectual posterior que pudesse ser classificado como seu ‘pós’. Ainda nessa mesma entrevista, é notória a maneira como o termo ‘pós-estruturalismo’ é empregado, em certa medida, como a contraface da crítica de Jürgen Habermas (1998) àqueles que denomina ‘pós-modernos’, reunindo sob o termo figuras como Bataille e Derrida, passando por Foucault (FOUCAULT, 2015, p. 338).

Ademais, a figura de Habermas constitui, é preciso dizer, uma posição singular que ilustra bem o caso daqueles que estendem a sua crítica para a totalidade do projeto foucaultiano, ultrapassando a disputa pela identificação ou não ao que teria sido o teorismo ambiente do estruturalismo no final da década de 1960. Para esses críticos, a proximidade ou distanciamento entre ambos torna-se, no limite, irrelevante. Nessa perspectiva, a ‘revolução estruturalista’ teria apanhado Foucault como apanhou outros da mesma geração; no entanto, o otimismo estruturalista que marcou época logo se dissolveu, no pensamento de Foucault, em razão da impossibilidade de justificar a relação mantida entre um discurso autorregulado e autônomo, exigido pelo estruturalismo, com as práticas não discursivas. Assim, para Habermas, foi visando escapar dessa patente aporia que Foucault precisou operar a subordinação da arqueologia do saber a uma genealogia do poder — que, ao final, não foi tampouco feliz em evitá-la.¹⁵

Por certo, não pretendemos aqui jogar água no moinho da polêmica, esgotar o tópico ou exaurir todas as relações estabelecidas por autores, filósofos, comentadores e outros teóricos acerca da interface entre a arqueologia de Michel Foucault e o estruturalismo, seja por qual via for. Basta-nos esboçar esse quadro geral para apontar a dificuldade de estabelecê-lo em termos claros, em primeiro lugar, porque o estruturalismo francês apresenta tantas facetas quanto autores, em segundo lugar, porque, tão embaraçoso quanto pretender situar o pensamento foucaultiano no interior desse movimento, é afirmá-lo como exterior a ele. Didier Eribon, em seu trabalho de situar Foucault entre os seus contemporâneos, aponta justamente para tal indeterminação:

¹⁵ Ao lado de Habermas, mas a partir de outro pano de fundo, pode-se elencar ainda a crítica marxista de Jean-Marie Domenach, que identifica Lévi-Strauss, Lacan, Althusser e Foucault como “os quatro mosqueteiros do estruturalismo”, argumentando que a impossibilidade de oposição numa estrutura a torna algo conservadora, caracterizando o movimento como um fenômeno ideológico, “firmemente apoiado na tradição cultural do teatro do absurdo e do *nouveau roman*” (Clark, 1983, p. 138).

No fundo, não é tanto o problema do estruturalismo que está em jogo aqui, mas o do pensamento formalista. O estruturalismo é uma noção mal definida, um objeto teórico dificilmente identificável fora de alguns campos de pesquisa rigorosamente delimitados, como a linguística, a história das religiões ou a etnologia. Mas o estruturalismo pertence a uma corrente de pensamento mais ampla, que, desde o início do século, não deixou de opor-se a filosofias da consciência. (ERIBON, 1996, p. 146)

A questão do pensamento formalista como um campo mais amplo no qual se insere o próprio estruturalismo, no entanto, não soluciona, mas amplia o escopo das análises, ao mesmo tempo em que mantém o dualismo que o opõe, num mesmo plano, às chamadas ‘filosofias da consciência’. Nesse sentido, a relação mantida entre Michel Foucault e um ‘pensamento formalista’ geral não se mostra menos intrincada, pois é precisamente nos interstícios lacunares suscitados pela ausência de unidade doutrinária que reside a posição ambígua e singular ocupada pelo autor dentro desse contexto intelectual. Devemos conceder, porém, que, tanto para os críticos quanto para os apologistas da análise arqueológica, a dificuldade em estabelecer, de uma vez por todas, a natureza, o grau e a profundidade da ligação de Foucault com o estruturalismo, reside também na forte ambiguidade com que o próprio autor aborda esta matéria em diversas ocasiões. Essa posição ambivalente antecipa a relação singular que permite identificar traços de uma análise estrutural na arqueologia, mesmo que uma não se confunda com a outra.

Isso porque, em primeiro lugar, a impossibilidade de conceber um programa único que se qualificaria como ‘o projeto estruturalista’, capaz de abarcar a totalidade de seus adeptos, nos leva a crer que seria mais apropriado considerar o fato de que todos os que tomaram de empréstimo elementos de análise estrutural — em oposição aos que aplicam o método estrutural em domínios precisos, como a linguística e a mitologia comparada — só puderam realizar um “estruturalismo” *sui generis*. Essa constatação permite identificar a semelhança no emprego de certos recursos analíticos formais por Foucault, como a exterioridade em relação ao sujeito, o primado das relações sobre os termos, a recusa da consciência como fundamento; mas também as divergências, como a recusa da totalização de um sistema formal onde relações invariantes subordinam a dimensão temporal da história. Em segundo lugar, porque é nesse espaço ambíguo que Foucault começa a delinear sua proximidade relativa e seu distanciamento progressivo em relação ao método estrutural cada vez mais marcado por sua negação exasperada, para não dizer ressentida. Aqui, o

prefácio da edição inglesa de *As palavras e as coisas*, publicada em 1975 sob o título *The order of things*¹⁶, pode oferecer um bom contraste com episódios nos quais conceitos e palavras-chave que caracterizam a análise estrutural foram efetivamente mobilizados por Foucault para falar do empreendimento arqueológico (ERIBON, 1996, p. 142).

Embora a negação se torne cada vez mais radical na esperança de se livrar da pecha de estruturalista, a associação ao estruturalismo persiste, ainda que por um breve período, após a publicação da obra de 1966; como quando, ao ser comparada pelo próprio autor ao trabalho etnológico, *As palavras e as coisas* é caracterizada como a tentativa de fazer “a nossa cultura aparecer em uma posição estrangeira similar a maneira como se percebe os Nambikwara” (DOSSE, 1992, p. 367), em clara alusão a Lévi-Strauss, que, ocasionalmente, em uma espécie de troca de papéis não ensaiada, compara, em *Tristes trópicos* (1955), o seu próprio trabalho ao de um arqueólogo. Todavia, é evidente que não se deve inferir dessa coincidência metafórica a correlação metodológica que definiria o trabalho de um e de outro. Apesar da insistente investida de leitores que tentaram traçar uma aproximação entre o trabalho de Foucault e Lévi-Strauss¹⁷, e da constante remissão de Foucault ao trabalho do etnólogo no fim dos anos 50 e início dos anos 60, quando muito o paralelismo metafórico sobre o ofício do ‘arqueólogo’ chama a atenção para a sua reincidência manifesta, por sua vez, em um terceiro nome forte do estruturalismo francês: George Dumézil, figura com a qual o pensamento foucaultiano admite até certo ponto um vínculo de filiação (ERIBON, 1996, p. 97); como demonstra Didier Eribon, com meticulosa precisão biográfica, ao abordar a influência decisiva de Dumézil sobre o pensamento e a trajetória intelectual de Foucault.

Se por um lado a influência do mestre indo-europeísta sobre a trajetória acadêmica de Foucault pode ser atestada em múltiplos níveis — enquanto Lévi-

¹⁶ Dirigindo-se aos leitores anglófonos de espírito ‘menos estreito’, Foucault é categórico e explícito quanto à forma como sua obra não deve ser interpretada: “(...) Não utilizei nenhum dos métodos, nenhum dos conceitos ou palavras-chave que caracterizam esse tipo de análise estrutural. Ficaria grato a um público mais sério por me liberar de uma associação que, certamente, me honra, mas que não mereci. É possível que existam certas semelhanças entre meu trabalho e o dos estruturalistas. Cairia mal — para mim, mais do que para qualquer outro — pretender que meu discurso fosse independente de condições e regras das quais sou, em boa parte, inconsciente, e determinam os outros trabalhos realizados atualmente. Mas é mais fácil desincumbir-se da tarefa de analisar semelhante trabalho, apondo-lhe uma etiqueta grandiloquente, mas inadequada” (FOUCAULT, 2015, p. 196).

¹⁷ Cf.: CRANSTON, Maurice. Man and Ideas: Michel Foucault. *Encounter*, [s. l.] v. 30, n. 6, 34-42, 1968.; CRANSTON, Maurice. Les périodes de Michel Foucault. *Preuves*, [s. l.] n. 209-210, p. 65-75, 1968. DOMENACH, Jean-Marie. Une nouvelle passion. *Esprit*, [s. l.] n. 7-8, p. 77-78, 1966.

Strauss cuidou para que essa associação não se estabelecesse¹⁸ —, por outro, a hipótese de uma possível proximidade entre Foucault e o método estrutural baseada na influência de Dumézil apoia-se em uma especulação muito frágil sobre a origem do termo ‘arqueologia’, em função do fato de que, conforme Eribon descreve, a explicação posterior do uso feito do termo feito por Foucault remete antes a Kant do que a Dumézil; de tal maneira que tentar estabelecer algum tipo de transitividade que equipare a influência kantiana ao aspecto estruturalista da noção de arqueologia no pensamento de Foucault seria ir longe demais em contrariedade ao princípio da parcimônia. Ademais, em 1967, logo após a grande repercussão da publicação de *As palavras e as coisas* — com toda a crítica recebida sobre o caráter demasiadamente rígido e quase transcendental das *epistémês* e sobre seu parentesco com as formas de universalidade anônima e estrutural —, Foucault é questionado, em entrevista concedida a Gerard Fellous para *La presse de Tunisie*, sobre ser considerado pelo grande público como o “papa do estruturalismo”, ao que responde com ironia:

Talvez eu seja mais o coroinha do estruturalismo. Digamos que sacudi a sineta, os fiéis se ajoelharam, os incrédulos gritaram. Mas a missa tinha começado há muito tempo. O verdadeiro mistério não fui eu que realizei. Como observador inocente com sua sobrepeliz branca, eis como vejo as coisas. (FOUCAULT, 2015, p. 59)

Na mesma ocasião, explica qual relação é possível estabelecer entre a análise estrutural e a sua última obra, *As palavras e as coisas*, publicada no ano anterior e para a qual chegou-se a cogitar a possibilidade de levar como subtítulo a epígrafe “uma arqueologia do estruturalismo” (Dreyfus & Rabinow, 1995, p. IX).

O que tentei fazer foi introduzir análises de estilo estruturalista em domínios nos quais elas não tinham penetrado até o presente, ou seja, no domínio da história das ideias, dos conhecimentos, da teoria. (FOUCAULT, 2015, p. 62)

Ou seja, tratava-se em *As palavras e as coisas* de, com a descrição das *epistémês*, acessar as regiões mais profundas do próprio pensamento para chegar ao

¹⁸ Apesar de Lévi-Strauss ser mencionado em inúmeras ocasiões por Foucault (ERIBON, 1996, p. 107-108), e da crítica ao existencialismo sartreano os aproximam em um certo sentido, por outro lado, Eribon cita que “Lévi-strauss não gostara de *Les mots et les choses* e não era atraído por nada na obra de Foucault” (ERIBON, 1996, p. 82), ele reivindicou o estruturalismo em termos muito precisos negando a aproximação entre seu trabalho e o de Lacan, Barthes e Foucault, tendo ficado satisfeito quando Foucault passou a marcar de forma mais direta o seu distanciamento em relação ao estruturalismo. (ERIBON, 1996, p. 145)

sistema que rege o domínio da história das ideias, da história dos conhecimentos, da história da teoria; ao mesmo tempo em que se empreendia uma análise meticulosa do surgimento histórico e das condições de possibilidade do próprio estruturalismo como fenômeno intelectual e discursivo, “resultando na análise, em termos de estrutura, do seu próprio nascimento” (FOUCAULT, 2015, p. 62). Nessa ocasião, contudo, observamos um sutil deslocamento, de modo algum ingênuo, que coloca a obra e o pensamento foucaultiano em uma posição peculiar de *distanciamento*, já que pretende falar do estruturalismo “em vez de praticá-lo diretamente”, e de *reduplicação*, já que “não quer falar dele sem falar sua linguagem” (FOUCAULT, 2015, p. 62).

Essa formulação expressa com precisão a relação ambígua que Foucault mantém com o estruturalismo, esta que vai de uma proximidade relativa no início da década de 1960 a uma distância cada vez mais enfática nos últimos anos da mesma década, até culminar na sua recusa enfática no prefácio da edição inglesa de *As palavras e as coisas*, na década de 1970. O panorama intelectual da época e a ambiguidade motivada pelo próprio autor nos permitem compreender por que o conceito de *epistémê* e a análise arqueológica foram tão fortemente enredados nas tramas de uma leitura estruturalista. Trama que será desfeita a partir de uma ênfase cada vez maior nas transformações a partir da formulação da noção de enunciado em *A arqueologia do saber*. Esse deslocamento, contudo, não representa, como querem aqueles críticos que viram na publicação de 1969 o resultado de um esforço contextual para se livrar da etiqueta de “estruturalista”, uma ruptura entre os livros de 1966 e 1969, mas uma necessidade interna ao projeto arqueológico de pensar as descontinuidades apresentadas no livro de 1966 e as transformações que um campo mutável e pleno de possibilidades históricas supõe.

Isto posto, podemos então questionar em que medida a ‘linguagem’ com a qual Foucault trabalha no contexto da obra de 1966 — isto é, a análise das *epistémês* como “espaço da ordem” que “opera ao modo de um transcendental histórico que informa os saberes responsáveis pela formação dos objetos e pela posição dos sujeitos” (CANDIOTO, 2001, p. 171) — converge com a definição característica de sistema para o estruturalismo, e em que medida dela se distancia. A investigação aponta, portanto, para dois níveis distintos, mas articulados. O primeiro se refere à distância segundo a qual a análise arqueológica situa o estruturalismo no interior mesmo da descrição da *epistémê*, designando a sua posição no campo do saber moderno; o segundo se refere à reduplicação que se vale de uma linguagem que abre

a problemática propriamente metodológica na qual se inscreve o conceito de *epistémê* como o centro das análises de *As palavras e as coisas* — conceito que, conforme Revel, “deu lugar a numerosos debates na medida em que a noção é, ao mesmo tempo, diferente da de ‘sistema’ e da de ‘estrutura’” (REVEL, 2005, p. 41).

2.2. REDUPLICAÇÃO E DISTANCIAMENTO

A declaração de Foucault a Gérard Fellous sobre *As palavras e as coisas* com o estruturalismo revela uma posição ambígua, marcada simultaneamente pela proximidade e pelo afastamento. Por um lado, Foucault afirma “falar dele em vez de praticá-lo diretamente” (FOUCAULT, 2015, p. 62), mantendo um distanciamento que lhe permite descrever as condições de possibilidade do surgimento do estruturalismo enquanto a “consciência desperta e inquieta do saber moderno” (FOUCAULT, 2016, p. 287). Descrição que confere às chamadas *contraciências* — psicanálise, etnologia e também linguística — um lugar privilegiado na *epistémê* moderna, na medida em que destituem o sujeito do estatuto de fundamento do conhecimento (FOUCAULT, 2016, p. 525). Ao fazê-lo, revelam que aquilo que o homem pensa, diz e conhece não é produto imediato da razão ou da experiência consciente, mas efeito de estruturas linguísticas, culturais, históricas e psíquicas que condicionam a própria possibilidade de sentido. Por outro lado, Foucault reconhece que não quis falar do estruturalismo “sem falar sua linguagem”, o que o levou a realizar uma espécie de reduplicação da análise estrutural, aproximando-se dela na descrição das regularidades anônimas do saber (FOUCAULT, 2015, p. 62). É justamente esse o ponto fulcral das críticas à arqueologia: o limite da análise formal para pensar as mutações históricas e explicar as discontinuidades das *epistémês*.

O primeiro indício da aproximação encontra-se no prefácio do livro de 1966, no qual Foucault define como tarefa da arqueologia a decifração dos códigos fundamentais e ordenadores que regem o solo positivo do saber. Como vimos, trata-se de trazer à luz “o campo epistemológico”, a *epistémê*, isto é, as condições de possibilidade dos conhecimentos (FOUCAULT, 2016, p. XVIII). A descrição arqueológica revela, assim, as configurações que se sucederam na cultura ocidental ao longo de quatro séculos — a *epistémê* do Renascimento, que cede lugar, no século XVII, à *epistémê* clássica; esta, por sua vez, estende-se até o século XIX, quando é finalmente substituída pela *epistémê* moderna; e, por fim, aquela que se encontra em

vias de se formar, cujo caráter enigmático se explica pela hodiernidade que marca a nossa proximidade em relação a ela. Dessa caracterização, é possível conferir um aspecto abrangente e unitário à *epistémê*, visto ser ela capaz de determinar o que é possível pensar, nomear e enunciar em cada época.

Foucault não nega seu interesse por uma investigação como essa, que permite, ao fim e ao cabo, prescindir de qualquer referência ao sujeito como polo do sentido, fundamento do conhecimento, princípio de ordenamento, revelando, conseqüentemente, o parentesco da sua abordagem com o estruturalismo. Sob esse ângulo, a *epistémê* parece não se distinguir de uma estrutura holística, coerente, anônima e inconsciente que se impõe ao espírito humano, de modo que poder-se-ia, então, definir a arqueologia de *As palavras e as coisas* como um procedimento que busca constituir modelos gerais que isolam relações entre os múltiplos elementos de um sistema discursivo, a fim de apreender traços homólogos entre saberes constituídos numa mesma época — como a identificação do Homem ao *a priori* histórico da modernidade, figura comum à filosofia e às ciências empíricas e humanas. Esses traços autorizam constituir como que modelos para analisar sincronicamente diferentes discursos de uma mesma época, bem como confrontar diacronicamente conjuntos discursivos pertencentes a épocas distintas. Entretanto, as *epistémês* não podem ser compreendidos como estruturas no mesmo sentido em que o estruturalismo as concebe. Sua abrangência é mais restrita e os padrões que descrevem não se estabelecem como invariantes culturais. Ao contrário, a descrição das condições de possibilidade que ordena o saber produz o exato oposto dos padrões universais. Ela conduz, precisamente, à constatação da mutabilidade dessas condições, de modo que, como observa Foucault, “em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo” (FOUCAULT, 2016, p. 69).

Ainda que isso não pareça, à primeira vista, contradizer a ideia “de que a transformação é inerente à análise estrutural” (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 146)¹⁹, as

¹⁹ O tópico é esclarecido por Lévi-Strauss em entrevista a Didier Eribon, na qual vincula essa perspectiva à tradição que remonta ao botânico escocês, D'Arcy Wentworth Thompson, que a toma de Goethe e Albert Dürer. Conforme Lévi-Strauss, “todos os erros, todos os abusos cometidos, sobre ou com a noção de estrutura, provêm do fato de que seus autores não compreenderam que é impossível concebê-la separada da noção de transformação. A estrutura não se reduz ao sistema: conjunto composto de elementos e de relações que os unem. Para que se possa falar de estrutura, é necessário que entre os elementos e as relações de vários conjuntos surjam relacionamentos invariantes, de tal forma que se possa passar de um conjunto a outro por meio de uma transformação” (LÉVI-STRAUSS, 1988, p. 146). Se levamos em conta essas considerações sobre a importância da transformação para

transformações das *epistémês* não obedecem à mesma lógica das transformações estruturais. É nesse ponto que a análise formal se mostra insuficiente para a compreensão da descrição arqueológica. Assim como as transformações estruturais, as mutações arqueológicas não advém de fora, mas caracterizam-se como uma “tendência imanente” (DELEUZE, 2006, p. 223). Porém, diferentemente da análise formal, a mutação de uma *epistémê* não resulta da recombinação de elementos de um sistema previamente constituído. A descontinuidade radical entre uma época e outra, descrita pela arqueologia, não decorre de um jogo combinatório cujas regras estão dadas, mas de rupturas que emergem no próprio domínio discursivo, aberto à plena historicidade das práticas, fazendo com que de súbito as coisas não sejam mais percebidas, descritas, enunciadas, caracterizadas, classificadas e sabidas do mesmo modo (FOUCAULT, 2016, p. 298).

Nesse sentido, a *epistémê* não deve ser tomada como uma estrutura dada no interior da qual a possibilidade da ruptura estaria desde sempre inscrita. Supô-la assim conduziria à armadilha na qual incorrem certas leituras estruturalizantes da arqueologia: a tentativa de assegurar a descrição das transformações em um modelo de segunda ordem (ECO, 2013, p. 288). Tal equívoco hipostasia a *epistémê* e converte um instrumento operacional — definido em função de uma decisão que estabeleceu preliminarmente a escala e o interesse da investigação — em uma realidade ontológica. O resultado é a dedução de um estruturalismo ontológico a partir dos princípios do estruturalismo metodológico (ECO, 2013, p. 283)

Assim, embora seja verdade que Foucault não faça outra coisa senão proliferar “grades” analíticas ao longo de *As palavras e as coisas*, também é verdade que não lhes atribui qualquer estatuto gnosiológico (ECO, 2013, p. 349). Essas grades não funcionam como um transcendental, mas como instrumentos metodológicos destinados a conferir inteligibilidade ao conhecimento produzido em uma determinada época e cultura. Trata-se de um “exercício teórico” que mobiliza a linguagem estruturalista para aplicá-la ao domínio do saber (FOUCAULT, 2015, p. 62). Disso não resulta, contudo, a negação do movimento histórico que substitui o cinema pela lanterna mágica. Ao contrário, a necessidade de pensar as transformações históricas

a análise estrutural, poderíamos solucionar o ponto das críticas atribuídas ao trabalho de Foucault sem que isso signifique o abandono do estruturalismo, que viam na descrição das *epistémês* uma “pequena imagem fixa que se coloca diante de uma lanterna mágica para grande decepção das crianças, que, nessa idade, preferem, é claro, a vivacidade do cinema” (FOUCAULT, 2008, p. 11).

forma-se no próprio coração de *As palavras e as coisas*, razão pela qual Foucault se recusa a atribuir às *epistémês* um poder totalizante, universal e atemporal.

Essa recusa esclarece, por sua vez, o estatuto do *a priori* foucaultiano. Como observa Noto (2015), tal *a priori* não deve ser compreendido exatamente nos mesmos termos que a filosofia crítica de Kant o caracteriza. Embora ambos digam respeito às condições de possibilidade do saber, a diferença decisiva, de nível e natureza, é indicada pelo adjetivo “histórico”, cuja associação ao *a priori* parece produzir um oxímoro desconcertante²⁰. O *a priori* histórico não designa condições universais e necessárias de validade dos juízos, mas as condições históricas efetivas dos discursos que se constituíram ao longo do tempo. Com isso, Foucault evita tanto transformar seu instrumento analítico numa realidade ontológica, quanto a via pela qual a análise arqueológica se confina ao domínio formal.

Essa concepção encontra uma ilustração exemplar na análise do discurso da história natural na *epistémê* clássica, na qual Foucault mostra como a relação entre história natural e teoria da linguagem não decorrem de uma transferência de métodos ou conceitos, nem de uma racionalidade totalizante que lhes seja comum, mas de uma disposição fundamental do saber nos séculos XVII e XVIII que ordena o conhecimento dos seres segundo a possibilidade de representá-los num sistema de nomes, fazendo convergir a taxonomia e a nomenclatura (FOUCAULT, 2016, p. 218-219).

Houve, sem dúvida, nessa região a que hoje chamamos a vida, muitas outras pesquisas além dos esforços de classificação, muitas outras análises além daquelas das identidades e das diferenças. Todas, porém, repousavam numa espécie de *a priori* histórico que as autorizava em sua dispersão, em seus projetos singulares e divergentes, que tornava igualmente possíveis todos os debates de opiniões de que eles eram o lugar. Esse *a priori* não é constituído por um equipamento de problemas constantes que os fenômenos concretos não cessariam de apresentar como enigmas à curiosidade dos homens; tampouco é formado por um certo estado de conhecimentos, sedimentado no curso das idades precedentes e servindo de solo aos progressos mais ou

²⁰ É sabida a influência de Kant sobre Foucault em geral, e sobre o projeto da arqueologia das ciências humanas em particular. Sob o pseudônimo de Maurice Florence, Foucault escreveu um artigo para o *Dictionnaire des Philosophes*, que inicia da seguinte maneira: “Se Foucault pode ser inscrito na tradição filosófica, devemos incluí-lo na tradição crítica de Kant” (FOUCAULT, 2004, p. 234). Mas esse não é o único momento em que Foucault rendeu-lhe homenagens e destacou sua importância, estabelecendo tal correlação. É em Kant que Foucault encontra a tarefa de pensar a atualidade. Ademais, o tema da antropologia filosófica foi de grande interesse para Foucault, resultando em uma tese complementar de doutorado, *Introdução à Antropologia de Kant*, escrita entre 1959 e 1960 e publicada em 2008, que testemunha esse fato. E poderíamos ousar ir ainda mais longe para investigar em que medida a relação do *a priori* histórico determina as condições de possibilidade de emergência do saber, como descrito em *As palavras e as coisas*, responde ao jovem Foucault que, já aos 22 anos, se questionava a respeito da possibilidade de ler a *Fenomenologia do Espírito* como uma historicização do transcendental kantiano.

menos desiguais ou rápidos da racionalidade; nem mesmo é determinado, sem dúvida, pelo que se denomina a mentalidade ou os “quadros de pensamento” de uma dada época, se com isso se entender o perfil histórico dos interesses especulativos, das credulidades ou das grandes opções teóricas. Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro. (FOUCAULT, 2016, p. 218)

O *a priori* funciona como o traço homólogo que se pode reconhecer entre a Teoria da Linguagem, a História Natural e, igualmente, a Análise da Riqueza formadas na *epistémê* clássica. Esse traço permite definir a *epistémê* como uma abstração heurística análoga aos modelos produzidos pela análise estrutural, na medida em que caracteriza de modo homogêneo saberes distintos e permite transpor épocas para realizar análises “transepistêmicas”. É justamente essa operação que possibilita identificar, por exemplo, a fissura que separa a história natural do século XVIII da biologia do século XIX, ao invés de estabelecer um liame que as conecte.

A história natural, na idade clássica, não corresponde à pura e simples descoberta de um novo objeto de curiosidade; recobre uma série de operações complexas que introduzem, num conjunto de representações, a possibilidade de uma ordem constante. Constitui como descritível e ordenável ao mesmo tempo todo um domínio de empiricidade. O que a aparenta às teorias da linguagem a distingue do que nós entendemos, desde o século XIX, por biologia e a faz desempenhar no pensamento clássico um certo papel crítico. (FOUCAULT, 2016, p. 219)

Com efeito, se a *epistémê* é um modelo heurístico construído para tornar visível o *a priori* do saber, esse *a priori* não deve ser tomado como um transcendental, mas como:

Um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram para uma época dada e para uma área social, econômica, geográfica ou linguística dada as condições de exercício da função enunciativa. (FOUCAULT, 2008, p. 133)

Essa posição se torna particularmente explícita a partir da publicação, em 1969, de *A arqueologia do saber*. Um livro que não representa a ruptura com *As palavras e as coisas* e o projeto arqueológico ao substituir a noção de *epistémê* pela de enunciado, nem tampouco a “retomada e a descrição” exata do que se pode ler nos trabalhos arqueológicos anteriores, mas permitiu realizar diversas correções e críticas internas importantes (FOUCAULT, 2008, p. 18). Ao fornecer uma balizagem

metodológica mais rigorosa, Foucault busca dissipar o equívoco segundo o qual *As palavras e as coisas* operaria uma totalização ao descrever a *epistémê*.

Nesse sentido, é preciso ultrapassar a disputa entre afirmar a coerência do percurso foucaultiano, atribuindo a ele uma sistematicidade programática, ou insistindo em destacar apenas seus pontos de inflexão. Pensar a arqueologia “em abismo” nos permite estabelecer entre *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber* uma relação de continuidade não linear. Tal perspectiva revela, de um lado, o espelhamento das análises arqueológicas e, de outro, a explicitação das condições de possibilidade da própria arqueologia na modernidade enquanto resposta filosófica à questão da linguagem. Essa leitura recoloca no centro da arqueologia, por fim, a necessidade — já presente no coração de *As palavras e as coisas* — de pensar as transformações das *epistémê* sem recorrer a explicações transcendentais, sejam elas o sujeito ou a estrutura, a partir da formulação do conceito de enunciado em *A arqueologia do saber*, evitando a simplificação anacrônica que impõe retrospectivamente os conceitos desenvolvidos em 1969 na obra de 1966. Interessamos, antes, tomar a explicitação da *epistémê* a partir das noções introduzidas em *A arqueologia do saber* no curso do movimento que a instaura.

2.3. ARQUEOLOGIA EM ABISMO

Pensar a relação que se pode estabelecer entre *As palavras e as coisas* e *A Arqueologia do saber* implica levar a sério a inversão da ordem usualmente pressuposta entre a definição do procedimento de investigação e a sua aplicação sobre o objeto investigado. Essa inversão ultrapassa o simples fato editorial da cronologia das publicações — onde o livro propriamente metodológico consiste no último da série arqueológica —, e instaura uma continuidade não linear segundo a qual as questões de método são melhores elaboradas se tomadas como constitutivas do próprio campo que este mesmo método busca analisar. Segundo essa perspectiva, a publicação posterior de *A arqueologia do saber* não representa, portanto, a tentativa de romper com o livro de 1966, nem tampouco salvaguardar a unidade do projeto arqueológico por meio de um esforço de reconstituição *ex post facto*, mas sim uma lógica de reduplicação na qual *A Arqueologia do saber* reflete o funcionamento da descrição em curso em *As palavras e as coisas*, ao mesmo tempo em que esta descreve as condições de possibilidade da própria arqueologia.

Dito de outro modo, a reflexão posta em marcha pela *Arqueologia do saber*, por um lado, produz um efeito de ‘desnaturalização’ das análises históricas realizadas nas obras arqueológicas anteriores, tornando visível o aparato conceitual que emprega, a lei de composição que a rege e o princípio de funcionamento que nela opera. Por outro lado, *As palavras e as coisas* reflete as condições de possibilidade para o surgimento do próprio método arqueológico formalizado no livro de 1969 ao descrever a *epistémê* moderna. Essa lógica conduz a um aparente paradoxo autorreferencial que eleva a recusa de qualquer fundamento anterior e exterior ao domínio das análises arqueológicas à sua máxima expressão; conferindo, talvez, à própria circularidade reflexiva a função de fundar — não ontologicamente, mas metodologicamente — essa relação. Essa leitura, à semelhança do espelho ao fundo de uma pintura barroca, detém o singular poder de tornar visível o que normalmente está excluído do nosso campo de visão, possibilitando uma dupla reflexão que se acumula e faz surgir, como que *em abismo*, o colapso das ilusões totalizantes no murmúrio incessante de uma linguagem que deve, por natureza, multiplicar-se ao infinito.

A reflexividade “metatextual” de *A Arqueologia do saber*, de um lado, constitui sua singular capacidade de abranger todo escopo das obras arqueológicas, sem as repetir; mais que atribuir uma coesão ao conjunto, permitindo agrupá-las sob o mesmo signo e justificar sua unidade, a propriedade especular do livro de 1969 reside no fato de ser, como aponta Rueff, parafraseando o próprio Foucault, “menos um livro meta do que um livro sobre o meta: um discurso sobre discursos” (RUEFF, 2015a, p. 1401, tradução nossa). Isto é, não se trata de um livro que habita tranquilamente na exterioridade dos discursos, em um nível metateórico, para, a partir de uma metalinguagem já assegurada, os fundamentar. Não se trata de produzir uma reflexão transparente que paire acima das obras arqueológicas, ou que funde, abaixo delas, o solo firme no qual se erige. Ele se volta, antes, para a própria possibilidade e condição de existência de um nível ‘meta’ em geral, para os próprios mecanismos dos discursos que os dotam da capacidade de produzir, historicamente, efeitos de metalinguagem.

Assim, a maneira como a exposição do procedimento descritivo em *A arqueologia do saber* inaugura uma reflexão “metatextual” dos seus trabalhos arqueológicos encontra paralelos no insólito texto póstumo de Raymond Roussel,

Como escrevi alguns dos meus livros (2015).²¹ No artigo intitulado *Dizer e ver em Raymond Roussel*, publicado em 1962, na *Lettre Ouvert*²², Foucault destaca que *Como escrevi alguns dos meus livros* de Roussel “mantêm uma estranha relação com a obra cuja maquinaria ele revela” (FOUCAULT, 2025, p. 1). Isso porque, ao contrário do que sugere o seu título, o texto de Roussel não consiste apenas em “um relato do seu método”, mas em uma reflexão sobre o próprio ato de escrever e sobre o funcionamento de sua linguagem (Foucault, 2025, p. 2). Simultaneamente “explicação” e conselho, seu autor revela um Procedimento que tem por princípio o acaso, e, com isso, faz a linguagem voltar-se sobre si, instaurando um movimento de reflexão interna “em um jogo de espelhos que não tem limites” (FOUCAULT, 2025, p. 49)²³.

Todas as vãs maquinarias das *Impressions* e de *Locus solus* são apenas produtos da decomposição e da recomposição de um material verbal pulverizado, lançado no ar, e redundando em figuras que podem ser chamadas, no sentido estrito, de “disparates”. Mas o disparate rousseliano não é absolutamente bizarria da imaginação: é o acaso da linguagem instaurado em sua onipotência no interior do que ele diz; o acaso é apenas uma maneira de transformar em discurso o improvável encontro das palavras. Toda a grande inquietude mallarmiana diante das relações da linguagem com o acaso anima metade da obra de Roussel. (FOUCAULT, 2025, p. 184)

²¹ Neste livro, o escritor francês revela o Procedimento utilizado para criar alguns de seus livros. Contra a advertência de críticos como César Aira acerca do fracasso de qualquer tentativa de explicar o Procedimento rousseliano — “que de algum modo fez com que todos os intérpretes e estudiosos de Roussel falassem idiomas diferentes” (AIRA, 2018, p. 314), de certa forma, semelhante ao efeito babélico produzido por Foucault em seus leitores —, o antropólogo Michel Leiris o sintetiza: “Deduz-se do ensaio introdutório que dá título ao livro, e do que se sabe, por outro lado, da maneira como trabalhava Roussel, que a criação literária dele podia se decompor em três fases: primeiro, a fabricação de trocadilhos ou de frases de duplo sentido (partindo de “qualquer coisa”, escreve ele), esses aspectos formais fortuitos suscitando os elementos a confrontar e pôr em obra; depois, o estabelecimento de uma trama lógica que unisse entre si estes elementos, por mais insólitos e diferentes que fossem; finalmente, a formulação dessas relações, da forma mais realista possível, em um texto escrito com o máximo de rigor, sem qualquer preocupação da forma pela forma, obedecendo apenas às regras de uso da gramática e do estilo. São necessárias várias reflexões sobre esse método” (LEIRIS, apud. LIMA, 2023, p. 61).

²² Buscamos esse paralelo no artigo que Foucault dedica ao texto póstumo de Roussel, publicado na *Lettre Ouvert*, em 1962, *Dizer e ver em Raymond Roussel* — além de *A morte e o labirinto* (1963), o único livro que o filósofo dedica a um escritor, pelo qual se interessa em função do modo como o autor aborda o problema da linguagem na sua dimensão literária, “pertencendo, assim, ao grupo de autores para quem a ‘construção literária’ e o ‘jogo de linguagem’ estão diretamente ligados” (SCARLATO, 2023, s.p., Tradução Nossa).

²³ O fenômeno de autorrepresentação da linguagem é bastante familiar ao arqueólogo, que encontra, às margens da literatura — presença soberana e discreta cujo limiar de existência a arqueologia se encarrega de traçar —, o limite e a possibilidade de transgredir o pensamento (MELIM, 2007, p. 288). A linguagem aí expõe a seu ser bruto, pela pena de Roussel, mas também de Mallarmé, Artaud, Bataille, Klossowski etc. (FOUCAULT, 2025, p. 227), quando, no fim do século XVIII, “retoma e consome em sua fulguração outra linguagem diferente, fazendo nascer uma figura obscura, mas dominante na qual atuam a morte, o espelho e o duplo, o ondeado ao infinito das palavras” (FOUCAULT, 2025, p. 58).

De modo análogo, a *Arqueologia do saber* é colocada, como um espelho, perante e à frente de seus livros, “em um gesto mal definido de esclarecimento e precaução” (FOUCAULT, 2025, p. 1). O “lugar de onde surge e de onde expõe o que mostra” (FOUCAULT, 2025, p. 5) dá indícios do procedimento que operava silenciosamente na análise arqueológica, ainda que seu mecanismo não estivesse ainda formalmente explicitado. Cronologia que subverte a lógica da continuidade linear, exigindo dos seus leitores, agora, uma nova disposição diante do que existia, pois o que sucede tanto prolonga quanto transforma o que precede — como “uma revelação de última hora e de primeiro projeto” que “forma agora o limiar inevitável e ambíguo que dá início à obra, concluindo-a” (FOUCAULT, 2025, p. 4).

Não é exagero atribuir a Roussel como que uma posição privilegiada na gênese da arqueologia. Reconhecimento concedido já nas primeiras páginas de *As palavras e as coisas*, em que Foucault restitui ao autor “uma escassa parte do que lhe é sempre devido” (FOUCAULT, 2016, p. XII), ao falar do entrecruzamento da linguagem com o espaço²⁴. E que reaparece, nas páginas finais, como aquele que, nos limites da *epistémê* moderna, faz valer as formas da finitude em uma linguagem “pulverizada por um acaso sistematicamente manejado” que “conta indefinidamente a repetição da morte e o enigma das origens desdobradas” (FOUCAULT, 2016, p. 531). É certo que muitos deslocamentos intervirão no pensamento de Foucault até a publicação de *A arqueologia do saber* — como veremos mais adiante —, contudo, como aponta Rueff, tal aliança rousseliana inscreve-se sistematicamente na cruzada anti-fenomenológica de Foucault, já em curso em 1966²⁵, e que culminará na aposta de “uma descrição dos enunciados que não seja uma interpretação”, em 1969. Sobre esse ponto, Rueff afirma que:

Ela pretende substituir a fenomenologia como descrição pura das coisas mesmas pela aposta de uma “descrição pura dos acontecimentos discursivos”. (...) Trata-se de romper com a hermenêutica porque ela seria, para Foucault, o destino nefasto da fenomenologia. Coerente com a escolha de uma “filosofia do saber, da racionalidade e do conceito”, contra uma “filosofia da experiência, do sentido (e) do sujeito”, a ruptura com esse tipo de descrição é antiga. Se *A Arqueologia do Saber* constrói uma teoria da descrição contra a interpretação, então é preciso lê-la juntamente com O

²⁴ Sobre este tópico, cf.: *Linguagem e o Espaço* (PARDO, 2018).

²⁵ Cf. CASTRO, Mônica de. *A artilharia antifenomenológica n'As palavras e as coisas de Michel Foucault*. 2016. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

Nascimento da Clínica e Raymond Roussel, esses dois livros unidos pela recusa da hermenêutica — o primeiro porque rejeita o comentário; o segundo porque põe essa rejeição em prática. (RUEFF, 2015a, p. 1408, tradução nossa)

Nesse sentido, o paralelo com *Como escrevi alguns dos meus livros* se aprofunda na medida em que o Procedimento “racha as palavras” (DELEUZE, 1988, p. 62) e expõe o acaso das combinações linguísticas e lexicais, ancorando-se no funcionamento exterior da linguagem e não mais na memória ou na imaginação do sujeito (LIMA, 2023, s.p.). Tal como o discurso foucaultiano, o Procedimento revela o segredo de uma escrita que dispensa o “eu falo” e lança a própria linguagem no fora, em um espaço de pura exterioridade, onde o sujeito está excluído e o ser da linguagem pode finalmente aparecer para si mesmo (FOUCAULT, 2025, p. 224-226). Nenhum sentido oculto, apenas a glória silenciosa e o imprevisível automatismo de uma máquina extraordinária (FOUCAULT, 2025, p. 7) — metáfora maquinica que será mobilizada em um de seus manuscritos prévios da *Arqueologia do saber* para designar o assombro que o discurso metodológico suscitara em seu autor (RUEFF, 2015a, p. 1408, tradução nossa), e também para caracterizar a “maquinaria teórica” pronta e acabada, conforme apresentada na versão final de *A arqueologia do saber* (FOUCAULT, 2015, p. 157).

Dessa maneira, podemos concluir que o espelhamento produzido pela *Arqueologia do saber* reflete, em abismo, simultaneamente *A história da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, produzindo, entre essas obras, um efeito de continuidade não linear, de modo que o mecanismo da descrição arqueológica colocado em operação nelas é revelado apenas posteriormente. Não se trata, porém, de uma simples duplicação, mas de uma difração que multiplica sua linguagem e redistribui seus pontos de incidência; assim, ao deslocarmos a perspectiva e observarmos desde o interior da imagem produzida, o regime óptico se altera. A diferença decisiva já não reside, simplesmente, nos objetos refletidos pela *Arqueologia*, mas na posição do observador no interior desse dispositivo especular. Assim, de dentro de *As palavras e as coisas*, vemos que esta obra não é apenas refletida pela *Arqueologia do saber*, mas também funciona como um enclave interno que, por um efeito de paralaxe, lhe permite escapar de seu próprio reflexo para, singularmente, refletir a própria arqueologia não como um método que se acrescenta externamente às análises históricas, nem como fundamento que as precede, mas

como um acontecimento discursivo. Instaure-se, assim, uma proliferação indefinida, na qual o jogo de remissões recíprocas entre o livro de 1966 e 1969 não cessa de se produzir a partir de campo discursivo que, na modernidade, tornou possível uma reflexão radical sobre a linguagem.

A singularidade da reduplicação da arqueologia, produzida por *As palavras e as coisas*, reside no carácter peculiar do objeto descrito pelo livro de 1966; Foucault elucida esse ponto em *Sobre as maneiras de escrever a História* (1967), onde explica que o seu interesse sempre se centrou na investigação das relações que poderiam ser estabelecidas entre o domínio discursivo e o não discursivo. Para tanto, em *A História da Loucura* e *O Nascimento da Clínica*, a fim de tratar do “eixo vertical” que conecta ambos os domínios, tomou como exemplo a medicina e as instituições de repressão, de hospitalização, de seguros aos desempregados, de controle administrativo de saúde pública etc. (FOUCAULT, 2015, p. 70). Ao passo que, em *As palavras e as coisas*, concentrou-se no “eixo horizontal” para tratar exclusivamente dos “modelos teóricos comuns a vários discursos” (FOUCAULT, 2015, p. 70). Em função disso, o livro de 1966 adquire um carácter transversal em comparação com *A história da loucura* e *O nascimento da clínica*. Ao mesmo tempo, ambas as obras podem ser referidas ao livro de 1966 para encontrar nele não a coerência e unidade perfeitamente simétrica que os domínios não discursivos mantêm com o domínio discursivo, mas o sistema de dispersão que os define mutuamente (FOUCAULT, 2008, p. 43). Isso se comprova tanto pela evidência paratextual de *A História da Loucura*, onde “idade clássica” refere-se à *epistémê* clássica apresentada em *As palavras e as coisas*, quanto pelo corte que, em *O nascimento da clínica*, situa o surgimento da medicina “científica” entre o final do século XVIII e o início do XIX, o que corresponde ao limiar da *epistémê* moderna.

Ao enfatizar a posição de certa forma privilegiada de *As palavras e as coisas* na fase arqueológica, não buscamos eliminar a leitura que a reduz ao expoente máximo do estruturalismo para substituí-la por outra igualmente parcial — mesmo reconhecendo a inquestionável relevância dada por Foucault ao livro de 1966 (CANDIOTO, 2009, p. 15). Apenas nos interessa destacar o efeito produzido por essa posição específica no jogo reflexivo aqui descrito, quando *consideramos As palavras e as coisas* em relação à *A arqueologia do saber*: a de tornar visíveis, a partir de dentro da descrição arqueológica, as condições históricas da sua própria possibilidade. É a partir dessa posição, interna a *As palavras e as coisas*, que o método arqueológico se

deixa refletir²⁶, produzindo uma espécie de “ficção de princípio” para *A arqueologia do saber*. Essa especularidade impede, por seu turno, a instanciamento de um fundamento para o discurso arqueológico que extrapole o seu próprio campo de descrição. Longe de ser um elemento exterior ou anterior, a *Arqueologia* encontra suas condições de possibilidade descritas pelo próprio método arqueológico. Dessa forma, podemos estabelecer entre as obras de 1966 e 1969 uma continuidade não linear segundo a qual a formulação metodológica é cronologicamente posterior ao livro de 1966, mas logicamente anterior a ele.

Do ponto de vista da própria descrição arqueológica realizada no livro de 1966, essa especularidade se dá no ponto da descrição dos modos de ser da linguagem da *epistémê* moderna e seu “um destino singular”, quando comparada às empiricidades do trabalho ou da vida (FOUCAULT, 2016, p. 419)²⁷. Esse destino diz respeito à reunião do modo de ser múltiplo da linguagem e à ameaça que isso representa para a figura do Homem, que se constitui como um duplo empírico-transcendental — como objeto para as ciências empíricas e humanas, mas também como fundamento do conhecimento — e funciona como o *a priori* histórico do saber a partir do final do século XVIII.

²⁶ Esta forma de reflexão se assemelha, em um sentido estritamente instrumental, àquela definida por Dällenbach como uma “reflexão transcendental”. Ainda que nos gere desconfiças, a nomenclatura não nos deve confundir. O próprio Dällenbach nos alerta contra o equívoco ontológico frequentemente gerado por esse tipo de especularidade na literatura: a ideia de que ele detém o poder de revelar um significado último aquém ou além do relato, conferindo à literatura “o poder de documentar o ser” (DÄLLENBACH, 1977, p.132). O autor insiste, porém, que a origem de uma narrativa é sempre inalcançável, já que não a procede senão retrospectivamente. Portanto, a criação de uma ficção de princípio por um enclave que narra a origem de uma narrativa ocorre somente porque causa e efeito estabelecem aí uma relação onde um aparece como o duplo sublimado do outro (DÄLLENBACH, 1977, p. 132). Isso também se aplica à reflexividade, mais apropriadamente falando, imanente que se instaura a partir da leitura de *A arqueologia do saber* feita desde dentro de *As palavras e as coisas*.

²⁷ A linguagem assume uma função maior em *As palavras e as coisas*. Mais do que um dos planos empíricos onde a *epistémê* se manifesta historicamente, a linguagem se articula diretamente com as *epistémês*. Do Renascimento à Modernidade, Foucault dedica considerações sobre a linguagem que não podem ser compreendidas como meras digressões ou exemplificações das transformações sofridas por um objeto empírico ao longo de séculos. Elas dizem respeito às condições históricas pelas quais o signo dota o ser da linguagem, no Renascimento, de uma pesada materialidade atrelada ao conhecimento das coisas que se inscreve na decifração do jogo infinito das similitudes; pelas quais na Idade Clássica, a linguagem desempenha, apesar da paradoxal constatação do seu “desaparecimento”, um papel fundamental na Análise de Riquezas e na História Natural (FOUCAULT, 2016, p. 429); e, finalmente, pelas quais, na Modernidade, a linguagem se constitui de modo múltiplo, abrindo espaço para a formação da figura do Homem na ordem do saber. Assim, na *epistémê* renascentista, a linguagem funcionava a partir da dupla articulação dos signos, em que o signo refletia o mundo em um encadeamento infinito. Na idade clássica, a linguagem, dotada dos poderes de representar o ser das coisas, articulava os signos de modo que a palavra refletia o pensamento, e o pensamento refletia as coisas, em uma transparência absoluta. Na modernidade, a linguagem vê seu poder de representar o ser neutralizado, mas a possibilidade de reunificação do seu modo de ser configura-se como a ameaça à figura do Homem.

Em linhas gerais, na modernidade, a linguagem é convertida em um objeto de conhecimento, dotado de espessura própria e de uma historicidade que lhe pertence exclusivamente (FOUCAULT, 2016, p. 410). Além de se oferecer simultaneamente à formalização — que busca controlá-la para fazê-la servir como um veículo neutro na mediação do conhecimento científico — e à interpretação — que busca fazer falar, sob o que é dito, aquilo que nela se diz sem ela (FOUCAULT, 2016, p. 414), a linguagem surge na forma “mais importante e inesperada” da literatura (FOUCAULT, 2016, p. 415)²⁸. Esse modo de ser da linguagem coloca à filosofia a tarefa de dominar sua multiplicidade enigmática (FOUCAULT, 2016, p. 420)²⁹. Essa reflexão radical sobre a linguagem, definida pela disposição do campo enunciativo a partir do qual a arqueologia se diz, possibilita que Foucault constitua, como aponta Prado (PRADO, 2018, p. 55), sua “enciclopédia de linguagens”, demonstrando o que pode haver de mais moderno no seu pensamento, e, também, o que há de mais filosófico. Pois, em função do modo de ser múltiplo da linguagem, o fato bruto de que *há* linguagem vem a se constituir como a “condição mais geral” da análise arqueológica, é para esse murmúrio anônimo que a arqueologia se volta, e é nesse “zumbido incessante e desordenado do discurso” que — para lembrar as primeiras linhas de *A ordem do discurso* — Foucault deseja se situar (DELEUZE, 1988, p. 65).

Nesse sentido, a *epistémê* moderna pode ser tomada, em retrospecto, como o espaço de emergência da própria arqueologia, o que produz consequentemente uma dupla dificuldade de apreensão, tanto em relação ao espaço de emergência quanto em relação à arqueologia. Ela é a “positividade de que, por certo, não saímos inteiramente” e que “nos escapa em grande parte” (FOUCAULT, 2016, p. 319). É no interior dela que a arqueologia se diz, dominada pelas “condições e regras” que descreve (FOUCAULT, 2015, p. 196), mas situada na “orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade” (FOUCAULT, 2008, p. 148).

²⁸ O surgimento da literatura conduz a linguagem ao seu “desnudado poder de falar” para aí encontrar “o ser selvagem e imperioso das palavras” inteiramente referida ao ato puro de escrever” A tese que ecoa, nitidamente, a concepção literária de Blanchot, em *O Livro por Vir*, em que a escrita é designada como “o conjunto de ritos, o cerimonial evidente ou discreto pelo qual, independentemente do que se quer exprimir, e da maneira como o exprimimos, anuncia-se um acontecimento: que aquilo que é escrito pertence à literatura, que aquele que o lê está lendo literatura” (BLANCHOT, 2005, p. 301).

²⁹ Tarefa prescrita pela primeira vez, no fim do século XIX, na questão nietzschiana: “Quem fala?”; para a qual Mallarmé, apagando-se na sua própria linguagem para nela figurar como nada mais que o executor numa pura cerimônia do livro, responde: “o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra — não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário” (FOUCAULT, 2016, p. 421).

Ao descrevê-la, produz-se, a um só tempo, o diagnóstico de nós mesmos e uma ficção de origem para *A arqueologia do saber*. Essa posição lhe confere o caráter de uma reflexão sobre a linguagem, avizinhada das *contraciências*³⁰, por resistir a submeter os discursos aos perigos da “antropologização”. Contudo, se é verdade, como aponta Deleuze, que Foucault nada escreveu senão “ficção” (DELEUZE, 1988, p. 29), poderíamos aventar até que ponto se dá sua proximidade com a literatura, este modo de ser da linguagem onde as formas fundamentais da finitude do homem se manifestam com maior vigor.

Assim, quando colocadas *em abismo*, a obra de 1966 não antecipa simplesmente a obra de 1969, nem se dispõe em relação a ela como simples continuidade; antes, descreve as suas condições históricas de possibilidade, na medida em que *A arqueologia do saber* volta-se sobre ela, explicitando os mecanismos dessa maquinaria da descrição. Essa leitura permite-nos estabelecer uma forma de continuidade não linear entre ambas as obras que nos autoriza a reenviar as formulações metodológicas de *A arqueologia do saber* para responder ao desafio que se constitui internamente ao próprio empreendimento arqueológico: o de pensar as transformações das *epistémês* sem recorrer a uma explicação transcendente, seja a atividade constituinte de sujeitos ou a virtualidade de uma estrutura. É essa a exigência que levará Foucault a conceber o discurso como um conjunto de enunciados.

³⁰ Etnologia, Psicanálise e Linguística — discursos estruturalistas.

3. A ARQUEOLOGIA DO SABER: UMA MAQUINARIA DA DESCRIÇÃO

Etonné de ce que mon discours a fabriqué, sans que je le contrôle bien, et dont je ne sais encore s'il s'agit d'un instrument efficace, — ou de l'une de ces machines qu'inventent les dessinateurs, lorsque, pour manifester l'essence de la machinerie, ils imaginent des roues dentées, des engrenages, des courroies de transmission, des soupapes, des pistons, des tableaux de bord, des cligno tants, des écrans, des aiguilles, des spots, des écheveaux indéfinis de fils — qui sont des mécanismes hors de toute mécanique, des instruments sans travail, des relais silencieux, le cauchemar qu'aurait une machine si elle rêvait d'elle-même.

(Michel Foucault)³¹

A partir de uma leitura *em abismo*, não é incorreto dizer que *A arqueologia do saber* reflete os trabalhos que o precedem — *A história da loucura*, *O nascimento da Clínica* e *As palavras e as coisas* —, expondo os componentes da maquinaria construída para descrever enunciados. O seu campo de investigação se define como o espaço do discurso em geral, um vasto domínio formado pelo “conjunto de todos os enunciados efetivos”, sejam eles falados ou escritos, em sua dispersão de acontecimentos e na singularidade individual de cada um (FOUCAULT, 2008, p. 29-30). Essa definição inédita renova o vocabulário arqueológico, distinguindo-se radicalmente daquele utilizado no livro imediatamente anterior, *As palavras e as coisas*, referente às grades, sistemas, ordens e códigos.

Se a linguagem de *As palavras e as coisas*, marcada fortemente pelas análises formais, garantiu-lhe a etiqueta do estruturalismo, a alteração foi rapidamente interpretada como uma tentativa de se afastar da análise estrutural e dos riscos que a ameaçam. No entanto, mesmo que *A arqueologia do saber* tenha permitido correções e críticas internas aos trabalhos arqueológicos anteriores, a alteração do vocabulário é melhor compreendida quando vista como a transferência da análise, que antes se concentrava na regularidade que cruzava os discursos de uma mesma época, para a caracterização do discurso em seu nível mais elementar. Assim, de acordo com Foucault, a arqueologia transita do regular para o singular, não da forma linear conforme uma causalidade que atribui aos enunciados a condição de simples efeitos

³¹ Cf. FOUCAULT, Michel. Ms.je, ff 0° 197 v°-198 r°. Apud RUEFF, Martin. Notice: L'Archéologie du savoir. In: FOUCAULT, Michel. Œuvres II. Edição de Frédéric Gros et al. Paris: Gallimard, 2015, p. 1408. (Bibliothèque de la Pléiade).

produzidos de acordo com as regras que estabelecem sua possibilidade, mas através de círculos concêntricos que realizam um deslocamento heurístico que inicia na objetividade descritiva dos enunciados como coisas ditas, progride na análise das diversas formas de agrupamento e regularidade no domínio mais geral do saber, finalmente retornando aos enunciados como o nível básico de descrição.

Partindo do problema da descontinuidade no discurso e da singularidade do enunciado (tema central), procurei analisar, na periferia, certas formas de grupamentos enigmáticos; mas os princípios de unificação com que me deparei, e que não são nem gramaticais, nem lógicos, nem psicológicos e que, por conseguinte, não podem referir-se nem a frases, nem a proposições, nem a representações, exigiram que eu voltasse para o centro, ao problema do enunciado e que tentasse elucidar o que é preciso entender por enunciado. (FOUCAULT, 2008, p. 130)

Esse movimento concêntrico responde à exigência de rejeitar a garantia da unidade do domínio discursivo a partir de algo que lhe escape. Isso resulta, conforme Benoist, em uma “cláusula de imanência” metodológica para a descrição arqueológica, que determina que os acontecimentos relativos ao domínio discursivo devem ser descritos exclusivamente a partir de si mesmo (BENOIST, 2016, p. 62). Do ponto de vista conceitual, essa exigência gera uma convergência entre as noções formuladas para elucidar o funcionamento da descrição, o que pode, em alguns casos, turvar seus limites e definições. Do ponto de vista teórico, ela parece sugerir um fechamento que conduz a uma nova forma de totalização, não mais fundamentada na virtualidade formal de uma estrutura, mas na clausura ao conjunto finito das coisas efetivamente ditas. Desembaraçar essa trama é uma tarefa complexa e exige uma elaboração cuidadosa que seja capaz de explicitar o funcionamento não linguístico da linguagem em uma exterioridade real e radical em relação ao sujeito — o campo inteiramente dinâmico e histórico do discurso onde os enunciados irrompem em sua natureza de acontecimento.

Essa elaboração parte de um procedimento que rejeita as continuidades discursivas a partir da “suspensão sistemática” das unidades geralmente aceitas irrefletidamente, sejam elas as sínteses da tradição, os agrupamentos temático-disciplinares, ou mesmo as unidades mais imediatas do livro e da obra. Esse procedimento libera enunciados, restituindo-lhes “sua singularidade de acontecimento” (FOUCAULT, 2008, p. 31). Segundo Foucault, isso permite mostrar que “a descontinuidade não é somente um desses grandes acidentes que produzem

uma falha na geologia da história, mas já no simples fato do enunciado” que surge em sua irreduzível e minúscula “irrupção histórica” (FOUCAULT, 2008, p. 31).

Por mais banal que seja, por menos importante que o imaginemos em suas consequências, por mais facilmente esquecido que possa ser após sua aparição, por menos entendido ou mal decifrado que o suponhamos, um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque é único como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação, à reativação; finalmente, porque está ligado não apenas a situações que o provocam, e a consequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem. (FOUCAULT, 2008, 31-32)

Assim, o enunciado foucaultiano é dotado de uma natureza paradoxal não redutível à frase, expressa ou escrita, ao ato de fala ou à proposição: ele emerge em um instante determinado de enunciação, mas subsiste no tempo; é singular, embora constitutivamente repetível; é contextual, não como efeito de uma situação, mas como elemento de um campo no qual outros enunciados se articulam, se acumulam e se transformam. Quando liberados, esses acontecimentos permitem constituir unidades discursivas mais consistentes com base nas regras de formação de quatro segmentos teóricos: objetos, modalidades enunciativas, conceitos e escolhas temáticas (FOUCAULT, 2008, p. 43).

Essas unidades são formações discursivas que funcionam como o princípio de unificação dos enunciados que se apoiam nas mesmas regras de formação. Portanto, de acordo com Foucault, a análise do enunciado e a da formação são estabelecidas correlativamente. Identificar formações discursivas revela o nível específico do enunciado; descrever enunciados e a forma como o nível enunciativo se organiza resulta na individualização das formações discursivas: “dois procedimentos igualmente justificáveis e reversíveis” (FOUCAULT, 2008, p. 132). No entanto, essa concepção de enunciado impõe sérios desafios à compreensão do discurso foucaultiano, a ponto de sentirmos que a definição aparentemente banal do discurso como “um conjunto de enunciados” parece zombar do nosso entendimento (FOUCAULT, 2008, 132). Não nos ajuda o fato de que o “único exemplo formal” apresentado por Foucault, em *A arqueologia do saber*, parece destinado a nos inquietar mais do que a nos esclarecer. Com efeito, ele afirma que: “o teclado de uma

máquina de escrever não é um enunciado; mas a mesma série de letras — A, Z, E, R, T —, enumerada em um manual de datilografia, é o enunciado da ordem alfabética adotada pelas máquinas francesas” (FOUCAULT, 2008, p. 97).

A sequência de letras AZERT, quando enumerada em um manual de datilografia, retomada como exemplo em um livro de filosofia ou mobilizada em um trabalho de dissertação, constitui um enunciado, embora essas mesmas letras, enquanto a disposição material das teclas do teclado no qual digito, não o sejam. Nesse sentido, a comparação com o teclado brasileiro — cuja ordem consagrada é o QWERT — nos ajuda a visualizar com melhor clareza o problema segundo o qual AZERT não designa uma ordem universal inscrita na materialidade das teclas, isto é, não está previamente dado e assegurando por qualquer instância prévia, remetendo, antes, às “regras de um campo”. Basta que eu observe o teclado no qual escrevo para constatar que a sequência QWERT nele aparece encadeada de forma contínua, enquanto as letras A, R, T, E e Z se apresentam dispersas; inversamente, no teclado francês, essas mesmas letras são reunidas na sequência AZERT. A materialidade do suporte não determina, portanto, a lei da ordenação dos tipos em geral. É a repetição da sequência QWERT ou AZERT — no manual datilográfico, no livro de filosofia, na dissertação acadêmica — que conferem unidade a essa *multiplicidade* sem lei (DELEUZE, 2005, p. 14). A regularidade que ordena discursos refere-se, analogamente, às normas do campo que distribuem enunciados singulares e constituem a lei que governa sua dispersão. É nesse sentido que, segundo Foucault, se estabelece a relação entre o enunciado e a formação discursiva.

A lei dos enunciados e o fato de pertencerem à formação discursiva constituem uma única e mesma coisa; o que não é paradoxal, já que a formação discursiva se caracteriza não por princípios de construção, mas por uma dispersão de fato, já que ela é para os enunciados não uma condição de possibilidade, mas uma lei de coexistência, e já que os enunciados, em troca, não são elementos intercambiáveis, mas conjuntos caracterizados por sua modalidade de existência. (FOUCAULT, 2008, p. 132)

O conjunto de enunciados dispersos constitui a unidade da formação discursiva; a descrição da formação discursiva estabelece a lei de existência dos enunciados. Essa regularidade descrita não é prescrita por uma lei linguística nem pela materialidade que lhes serve de suporte, elas se constituem por meio de práticas discursivas que não se confundem com a “operação expressiva” de um indivíduo, a “atividade racional” acionada em um sistema de inferências ou a “competência” de um

sujeito falante. Trata-se de “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2008, p. 133). Assim, a regra de formação dos objetos não visa o “fundo das coisas”, mas os regimes de práticas que sistematicamente as produzem (FOUCAULT, 2008, p. 53). As modalidades enunciativas não estão relacionadas ao autor da proposição, nem à consciência psicológica do emissor, mas sim ao conjunto de relações que definem regras de enunciação para quem fala, desde o lugar institucional a que se vincula e da posição que nele ocupa (FOUCAULT, 2008, p. 66). As formações de conceitos não se referem à sequência de ideias, mas à estruturação do campo de enunciados onde surgem e circulam, ligadas às regras que definem a prática discursiva que possibilita sua “multiplicidade heterogênea” (FOUCAULT, 2008, p. 70). Finalmente, as formações estratégicas não se referem a um projeto central ou ao embate de pontos de vista, mas ao jogo de relações entre o domínio discursivo e um campo não discursivo (FOUCAULT, 2008, p. 78).

Para ilustrar tais práticas, podemos recorrer às pesquisas arqueológicas de Foucault: *A História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*. De acordo com o autor, em *A arqueologia do saber*, todos os seus trabalhos arqueológicos escritos até então tinham como meta comum “descrever, em cada momento, a formação discursiva em todas as suas dimensões”, ou seja, estabelecer as normas de constituição dos objetos, das modalidades enunciativas, dos conceitos e das opções teóricas (FOUCAULT, 2008, p. 72). Contudo, cada obra privilegia analiticamente uma dessas dimensões. Em *A História da Loucura*, não se buscou definir a essência da loucura, mas a construção da loucura como objeto com base no conjunto de práticas discursivas que possibilitaram sua emergência e transformação em superfícies de emergência, instâncias de delimitação e grades de especificação (FOUCAULT, 2008, p. 46-47). Em *O nascimento da clínica*, o foco da análise se voltou para a avaliação das práticas que constituíram a modalidade enunciativa do discurso médico: o *status* de quem fala, os seus lugares institucionais e as formas de inserção no domínio das práticas não discursivas, e as posições definidas para o sujeito em relação ao objeto do qual fala (FOUCAULT, 2008, p. 56-59).

Em *As palavras e as coisas*, a pesquisa se concentrou na análise das práticas discursivas que estruturaram, principalmente, as redes conceituais típicas da

epistémê clássica e de sua ruptura na modernidade: os conceitos presentes e em circulação nesse campo enunciativo, suas formas de sucessão e coexistência, e os procedimentos de intervenção a eles aplicados (FOUCAULT, 2008, p. 60-70). Por fim, a formação das estratégias, único segmento para o qual Foucault afirma não ter dedicado um estudo específico (FOUCAULT, 2008, p. 63-65)³², pode ser ilustrada, segundo o autor, pelo tema do mercantilismo de Colbert e do “neomercantilismo” de Cantillon, das estratégias de Law e de Paris-Duverney; e das escolhas fisiocrática e utilitarista que emergem no mesmo espaço do saber da Análise de Riquezas da *epistémê* clássica (FOUCAULT, 2008, p. 76). Estas não são frutos de escolhas individuais, mas resultados de práticas discursivas caracterizadas por pontos de difração possíveis do discurso, pela configuração do campo onde emergem e pela função que exercem em relação a um domínio de práticas não discursivas — que, para o caso, representam interesses, métodos de apropriação e relações econômicas do capitalismo em ascensão (FOUCAULT, 2008, p. 73-75).

Vê-se, assim, como a ideia de prática ocupa um lugar central para a caracterização do discurso em um espaço de exterioridade radical a partir da ideia de formação discursiva formulada em *A arqueologia do saber*. A prática discursiva define-se pelo conjunto de regras que permite constituir unidades discursivas. Embora, como aponta Edgardo Castro, Foucault não ofereça uma definição conceitual, ela será incorporada, posteriormente, à noção de Dispositivo, para dar conta da articulação particular entre práticas discursivas e não-discursivas (CASTRO, 2016, p. 337).³³

³²Com base nesses indícios, é plausível considerar a hipótese — que exigiria uma investigação mais aprofundada — de que o “estudo posterior” ao qual se refere Foucault, focado na análise do segmento das formações estratégicas, venha a ser concretizado em *Vigiar e punir*, obra publicada em 1975, ou seja, seis anos após *A arqueologia do saber*.

³³Sobre esta categoria incidem considerações, como as de Lecourt (2014), que vê na noção de prática e na distinção estabelecida entre práticas discursiva e não discursivas a grande inovação da Arqueologia, apontada como a linha divisória definitiva entre *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*, pois abre a Foucault, ao conduzi-lo para fora do labirinto estruturalista, a possibilidade de fundar uma história materialista dos discursos. Para Lecourt, essa saída é, no entanto, ignorada por Foucault, que recusa qualquer princípio de determinação social para explicar o mecanismo que liga práticas discursivas às práticas não discursivas a partir da ideologia e da infraestrutura. Para Lecourt, o acoplamento dessas duas dimensões só poderia ser explicado pelo materialismo histórico marxista, isto é, pelo recurso às lutas de classe. A perspectiva foucaultiana é contestada por marxistas althusserianos, como o grupo que se forma em torno de Michel Pêcheux, o qual reformula a noção de formação discursiva, desenvolvida por Foucault, no contexto da análise do discurso a fim de extrair dela o que havia “de materialista e revolucionário”, justamente a concepção de discurso como prática (PÊCHEUX, 2020, p. 54). Definindo-a como “aquilo que, numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina o que pode e deve ser dito” no interior de uma história que se desenvolve até o limite do ponto de ruptura da sua estrutura social. Enquanto para Foucault é justamente a concepção de história como continuidade que deve ser contestada, tomando os discursos em sua autonomia e fora de qualquer eixo de determinações.

Ainda segundo Castro, é essa noção de prático o que caracteriza, de modo geral, a própria episteme. Diríamos, ainda, que as práticas discursivas são todo o seu conteúdo. E isso é enfatizado quando Foucault nos apresenta, em *A arqueologia do saber*, a definição de *a priori* como a condição de realidade para os enunciados:

O *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; e se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável. (FOUCAULT, 2008, p. 145)

Assim, a noção de prática discursiva delineia o sistema de regras que define a condição de realidade dos enunciados e do exercício da função enunciativa: a transformação do discurso, a produção de novos objetos, a emergência de novas estratégias, a constituição de novas modalidades de enunciação e a formação de novos conceitos. E isso permite caracterizar o discurso como um “fragmento de história” que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações. Os discursos são, portanto, um conjunto limitado de enunciados que se apoiam em uma mesma formação discursiva para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência (FOUCAULT, 2008, p. 132-133).

Ora, vimos que todo esse vocabulário elaborado como que para “manifestar a essência” dessa maquinaria da descrição de enunciados tem em vista desvincular o discurso de qualquer referência que lhe seja exterior. Em síntese, Foucault busca obstinadamente “libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental” (FOUCAULT, 2008, p. 227) de toda força totalizante, de qualquer busca por uma origem perdida e qualquer referência a um fim absoluto. Para isso, será necessário restituir o valor daquilo que estruturas fixas ignoram: a irrupção dos acontecimentos. São, portanto, as ideias de novidade, mudança e transformação que possibilitam a recusa do transcendental no nível do discurso, erigindo-o como o resultado de uma prática que tem suas formas próprias de encadeamento e de sucessão (FOUCAULT, 2008, p. 191). Tratar-se-á, por fim, da subversão de toda uma tradição da história, que “tende a diluir o acontecimento singular em uma continuidade ideal”, ao tomar como ponto de partida as coisas efetivamente ditas para responder ao desafio de se manter no domínio dos acontecimentos discursivos (FOUCAULT, 2008, p. 144).

3.1. A EXTERIORIDADE DO EFETIVAMENTE DITO

O núcleo de *A arqueologia do saber*, “O enunciado e o arquivo”, é dedicado à caracterização do que se deve compreender por enunciado, este efetivamente dito que se difere radicalmente das proposições e suas propriedades lógicas ou semânticas, da unidade gramatical característica das frases e dos efeitos produzidos pelos atos ilocutórios — embora desempenhe, em relação a todas essas abordagens descritivas, o papel de um elemento residual, puro e simples de material não pertinente (FOUCAULT, 2008, p. 95). Nível mais elementar da linguagem, o enunciado é definido, por Foucault, como um conjunto de signos quando considerado no “nível de sua existência” (FOUCAULT, 2015, p. 158). Portanto, indispensável para que possa constituir frases, proposições e atos de linguagem, em função do seu modo de ser singular “nem inteiramente linguístico, nem exclusivamente material”. Uma “função de existência” que “cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis” e faz com que conjuntos de signos apareçam com conteúdos concretos no tempo e no espaço (FOUCAULT, 2008, p. 98). Em síntese, o enunciado pertence a uma formação discursiva, sua regularidade é definida por ela, de tal modo que o enunciado se define como uma função de existência que relaciona regras de formação de objetos, modalidades enunciativas, conceitos e estratégias. Descrever arqueologicamente o que se produz a partir dessa “função de existência” significa descrever como uma série de signos pode emergir e persistir, como efetivamente dito, em um espaço e tempo específicos. Assim, a descrição arqueológica deve tomar o enunciado em sua exterioridade, descontinuidade, deslocamento e inessencialidade, em sua abertura e diferença fundamental, na tentativa de apreender sua irrupção no lugar e no momento em que se produziu, para reencontrar sua incidência de acontecimento com duração (FOUCAULT, 2008, p. 137).

Mas como proceder com essa descrição? É preciso instalar-se na exterioridade, ali onde a linguagem pode apenas funcionar; para tratar o discurso na instância do seu acaso, na ordem do seu acontecimento, é preciso ater-se ao que é efetivamente dito: “chegar a essa simples inscrição do que é dito enquanto positividade do *dictum*, o enunciado” (DELEUZE, 2005, p. 26). Esse é o nível prescrito ao projeto de descrição dos acontecimentos discursivos; manter-se nele é o grande desafio da arqueologia. Respeitar essa cláusula de imanência é pensar o discurso a

partir da exterioridade que lhe é própria, evitando a busca por um “elemento oculto”, um “sentido secreto” que se esconde atrás ou sob a superfície das *performances* verbais (DELEUZE, 2005, p. 27). Tomar o dito na exterioridade significa evitar a hermenêutica, destino de toda fenomenologia que, como aponta Rueff, “transforma toda descrição em interpretação e remete todo dito, toda apreensão de expressão, ao encontro — feliz ou infeliz — de duas consciências intencionais” (RUEFF, 2015a, p. 1408, tradução nossa).

A compreensão dessa dimensão nos coloca a tarefa de buscar na gênese da *Arqueologia* a luz que a iluminará. É nos manuscritos e materiais preparatórios da *Arqueologia do Saber* que o interesse pelo *factum loquendi*, para usarmos a distinção de Milner, em *Introduction à une science du langage* (1989), se torna mais explícito. O que parece estar em jogo para Foucault, conforme Rueff, é uma reflexão ontológica sobre a linguagem, sobre o fato bruto e fundamental da existência da linguagem em seu uso (RUEFF, 2015b, p. 329). Dimensão sem a qual não haveria o *factum linguae*, sistema de signos socialmente partilhados, nem o *factum grammaticae*, conjunto de normas que governa a língua. Estaria Foucault, aqui, diante do problema “pós-estrutural” francês da atualização da língua, segundo o qual a fala, em seu uso efetivo, é irreduzível ou até mais fundamental do que a abstração do sistema linguístico?

De acordo com Benoist (2016), o interesse pelo efetivamente dito, que leva a arqueologia foucaultiana ao conceito de enunciado, sugere uma afinidade com os linguistas franceses do pós-guerra, que valorizaram a distinção dos níveis descritivos da linguagem, proposta por Saussure no *Curso de Linguística Geral*. De um lado, a *langue*, “parte social da linguagem, que é externa ao indivíduo”, de outro, a *parole*, o ato individual de falar, do qual o indivíduo sempre é o senhor (SAUSSURE, 2012, p. 45). Estes linguistas, cujo maior expoente foi Émile Benveniste, seguem parcialmente a orientação do capítulo IV, do famigerado *Curso* de Saussure, que afirma que a primeira bifurcação na teoria da linguagem abre duas direções que não podem ser seguidas simultaneamente. A distinção propõe que, seja qual for o caminho, ambos conservam o nome de Linguística, no entanto, o que se concentra na fala é subordinado à Linguística propriamente dita, “aquela cujo único objeto é a língua” (SAUSSURE, 2012, p. 52). Embora, para Saussure, o ramo da Linguística subordine a fala à língua, Benveniste toma a problemática da fala como irreduzível ou até mais fundamental do que a abstração da língua e se volta para “as instâncias de discursos”, estes, “os atos discretos e a cada vez únicos pelos quais a língua é atualizada em fala

pelo locutor” (BENOIST, 2016, p. 58, tradução nossa). Benoist aponta que essa modulação da perspectiva linguística formal, operada por Benveniste, tem como objetivo tomar a efetividade do enunciado na esteira de um projeto filosófico de “dessubjetivação” da ‘linguística da fala’ (BENOIST, 2016, p. 58, tradução nossa).

Em outros termos, esboçar uma tematização dos atos de discurso efetivos que os tomaria a eles mesmos como princípio, e não mais situados sob a denominação de um sujeito; mostrar que esse setor de efetividade, que normalmente remete, contra a objetividade ideal da língua, à contingência de uma liberdade, testemunha, na verdade, uma legalidade e uma “objetividade” tão fortes quanto as das supostas estruturas subtraídas à efetividade. (BENOIST, 2016, p. 58-59, tradução nossa)

Isso é particularmente evidente no artigo *Da subjetividade na linguagem*, incluído na quarta parte de *Problemas de Linguística Geral*, “O homem na língua”. Nesse célebre texto, Benveniste formula a tese de que “é na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito” (BENVENISTE, 2005, p. 286). Contudo, essa aproximação com o funcionalismo linguístico, nos adverte Benoist, requer cautela. Ao considerar o sujeito como uma função da linguagem, Benveniste afasta-se da tentativa de encontrar a origem do discurso em uma subjetividade transcendente, o que se aproxima da maneira como Foucault define e limita as posições possíveis para o sujeito no âmbito das modalidades enunciativas. Contudo, o cerne da análise de Benveniste apela para o “aparelho formal de enunciação”, de modo que há aí ainda um fato exclusivamente linguístico (BENOIST, 2016, p. 60, tradução nossa).

O ponto de vista de Benveniste permanece precisamente, fundamentalmente e exclusivamente linguístico. É seguramente importante reintegrar a enunciação à linguagem e, de certo modo — o que pressupõe, no entanto, uma modificação de perspectiva sobre a língua —, à língua. Mas, no fundo, encontra-se uma cláusula de imanência metodológica, e na realidade muito mais que metodológica, a qual Foucault, considerando os objetivos que são os seus (tematizar a plena realidade histórica do discurso), não pode satisfazer. (BENOIST, 2016, p. 60, tradução nossa)

Benveniste, conforme Benoist, coloca também sua cláusula de imanência metodológica para a linguística da fala, mas esta difere-se radicalmente da cláusula de imanência mais radical à qual a descrição arqueológica deve obedecer. A cláusula de imanência do discurso foucaultiano se constitui como uma exterioridade em relação ao sujeito, no que consiste seu parentesco com a análise estrutural, mas, também, em relação à própria linguística. Assim, ainda que o ponto inicial coincida, o de

chegada é diverso: se, para Benveniste, a análise do discurso visa mostrar como o sujeito se constitui na enunciação, para Foucault trata-se de pensar como a linguagem funciona em um domínio extralinguístico³⁴.

Ao mesmo tempo, é certo que o conceito foucaultiano de “enunciado”, longe de representar uma solução ao problema de uma “linguística da fala” (por oposição a da língua), implica um deslocamento maior em relação a ele. [...] O que Foucault busca fazer na Arqueologia, é em um sentido, desformalizar (no sentido de “deslinguisticizar”) “o aparato da enunciação”, restituindo-lhe todas as suas dimensões — ou seja, também suas dimensões extra-linguísticas, aquelas que não podem e não devem constituir objeto de uma codificação na língua. (BENOIST, 2016, p. 58-60, tradução nossa)

Em Benveniste, nada há de exterior ao âmbito linguístico. Em Foucault, o âmbito linguístico deve ser implodido desde o seu interior, a partir da própria efetividade do dito. É precisamente nessa torção que se abre o espaço para repensar o enunciado não só como a instância onde o sujeito se constitui, mas como o acontecimento em que é efetivamente dito. Um deslocamento decisivo que reconduz a uma nova concepção do discurso, onde ele é pensado em funcionamento em uma exterioridade ainda mais radical, e, nesse sentido, não é com Benveniste que Foucault

³⁴ O tema do extralinguístico não é, de modo algum, uma novidade no pensamento foucaultiano. A busca pelo não linguístico já aparece em tentativas anteriores de articular literatura e espaço, como no artigo publicado na *Tel Quel* no outono de 1963 e na conferência proferida em Bruxelas, na *Facultés Universitaires Saint-Louis*, em 1964 — respectivamente, *A linguagem ao infinito* (2015) e *Linguagem e literatura* (2016). Esse esforço reaparece ainda em textos inéditos reunidos na caixa 54 do fundo Michel Foucault, estabelecidos por Fruchaud, Lorenzini e Revel (2024), como *Os novos métodos de análise literária* (texto não datado, mas provavelmente contemporâneo a 1964, por retomar parte das discussões de *Linguagem e literatura*). Nele, Foucault sustenta que, na ausência de uma ontologia da linguagem, toda crítica que se interroga sobre o que é o ser da linguagem, se “esta não é tempo”, permanece “literalmente sem fundamento” (FOUCAULT, 2024, p. 141). A ideia do espaço como dimensão própria da linguagem é retomada em *As palavras e as coisas* (1966), em estreita vinculação com a literatura, a partir do exemplo da enciclopédia chinesa de Borges e do tema do avizinhamiento insólito das coisas no espaço linguístico, ilustrado pela célebre imagem do encontro casual entre uma máquina de costura e um guarda-chuva sobre uma mesa de dissecação. Trata-se de uma referência aos *Cantos de Maldoror* (1868), de Lautréamont, relevante não apenas por sua retomada no contexto surrealista, mas também por intermédio de Gaston Bachelard — cuja obra dedicada ao poeta é mencionada por Foucault em *A análise literária* (2024). A literatura como campo experimental para investigar a exterioridade da linguagem reaparece em textos inéditos do período em que Foucault trabalhou na formulação de *A arqueologia do saber*, em Túnis. Um exemplo é a conferência *Estruturalismo e análise literária*, proferida em 4 de fevereiro de 1967 no clube Tahar Haddad, na qual o autor discute os limites da análise estrutural e desloca a problemática do espaço para o domínio do “extralinguístico”, associado ao estudo dos enunciados. Nesse contexto, menciona autores como Austin e o linguista argentino Prieto, para sustentar que certos elementos contextuais e pragmáticos são indispensáveis para a análise dos enunciados (FOUCAULT, 2024, p. 172). A questão é aprofundada em outros textos inéditos aparentemente contemporâneos, como *O extralinguístico e a literatura* (2024) e *A análise literária e o estruturalismo* (2025), nos quais o extralinguístico é relacionado ao *lekton* — o exprimível da teoria estoica dos incorporais, entendido como “tudo aquilo que é dito ou que há por dizer” (FOUCAULT, 2024, p. 238; ver BRÉHIER, 2023) — e definido, entre outras características, por sua função determinante e mesmo estruturante dos fatos da linguagem (FOUCAULT, 2024, p. 239).

encontrará essa dimensão. Em entrevista a Raymond Bellour, de junho de 1967, *Sobre as maneiras de escrever a história*, Foucault revela que para “justificar seu discurso sobre discursos”, para dar-lhes estatuto, é preciso buscar, entre “os lógicos”, alunos de Russell e de Wittgenstein, a possibilidade de analisar a linguagem segundo seu “funcionamento concreto”. Segundo Foucault, nessa ocasião, a inversão linguística benvenistiana, que ecoa Saussure, aparece, mas com outra roupagem:

A língua é um conjunto de estruturas, mas os discursos são unidades de funcionamento, e a análise da linguagem em sua totalidade não pode deixar de fazer face a essa exigência essencial. Nessa medida, o que faço localiza-se no anonimato geral de todas as pesquisas que, atualmente, giram em torno da linguagem, ou seja, não somente da língua que permite dizer, mas dos discursos que foram ditos. (FOUCAULT, 2015, p. 75)

Foucault assume a posição em seu *front* de batalha, e as referências presentes nos manuscritos inéditos de *A arqueologia do saber*, bem como os ecos que se projetam ao longo da obra como publicada, atestam que o conceito de enunciado e a concepção foucaultiana de discurso são formulados em diálogo com os “lógicos”. Fato corroborado pelo extenso conjunto de notas de leitura, composto por 23 dossiês de amplitude variável, que compreendem 313 fichas, classificadas sob 257 títulos dedicados à filosofia analítica, preservado nos arquivos preparatórios do livro de 1969, que testemunham a profundidade desse engajamento.

Mas afinal, a quem Foucault se refere quando invoca os “alunos de Russell e de Wittgenstein”? E por que eles permitem avançar para um espaço de exterioridade ainda mais radical em relação ao domínio linguístico, ao qual está preso o discurso benvenistiano? Podemos responder à primeira questão ao considerar a presença, nas notas de leitura de Foucault, de diversos autores da tradição analítica, além de manuais introdutórios que fornecem uma visão geral do campo. Diante disso, é possível afirmar que Foucault adere à perspectiva de um paradigma unitário da filosofia da linguagem. Segundo Guillamou, esse paradigma unitário toma a filosofia analítica como área diversificada, mas abrangente, que circunscreve tanto a filosofia da linguagem ordinária da escola de Oxford, com Austin e Strawson em um primeiro plano, quanto o positivismo lógico do Círculo de Viena, em torno de Schlick, Carnap, Neurath. Essa constelação conta ainda com importantes interlocutores como Frege, Russell, Wittgenstein, Meinong e Moore. Nota-se, ademais, um interesse particular pelo conceito de *meaning*, que parece colocar o problema do sentido no centro das

preocupações de Foucault enquanto leitor da filosofia analítica — e, por consequência, no horizonte da elaboração da *Arqueologia* (GUILLAMOU, 2022, p. 8).

Que as circunstâncias tenham contribuído, já que, enquanto trabalhava nos manuscritos de *A arqueologia do saber*, em Túnis, Foucault se beneficiou do acesso à biblioteca do seu colega Gérard Deledalle — especialista em John Dewey e na filosofia analítica americana —, não resulta, necessariamente, que essa investida no campo da filosofia da linguagem tenha sido ocasional. Em uma correspondência de abril de 1967, pouco tempo antes da sua entrevista a Bellour, Foucault relata ter encontrado entre os “analíticos ingleses” o “estilo e nível de análise que procurava” (BENOIST, 2016, p. 62), de tal modo que podemos assumir que é a partir desse encontro que o discurso pode ser pensado em uma exterioridade radical. Essa leitura não implica, contudo, que Foucault faça uma apropriação direta do objeto de estudo da filosofia analítica; e tampouco pretendemos alistar o pensador continental nas fileiras dessa tradição. Trata-se antes de refazer, com Foucault, os passos que permitiram que se avançasse para além de onde Benveniste tenta depurar o grão mais fino do fenômeno linguístico, a fala. Interessa-nos, portanto, investigar nesse encontro entre o pensador continental e a tradição analítica a gênese do conceito de enunciado.

*

Surge disso, para nós, uma questão de método — nada estranha às advertências propriamente arqueológicas — acerca da decisão de recorrer tanto às notas de leitura do autor quanto aos seus manuscritos inéditos. Questão que diz respeito aos perigos de invocar, para a nossa análise, uma unidade posta em suspeição pela própria arqueologia: a “obra” e o que se deve ou não incluir sob este signo. Opção verdadeiramente difícil de ser justificada ou formulada, como observa o próprio Foucault: “Basta juntar os textos publicados pelo autor, os que ele planejava editar e que só permaneceram inacabados pelo fato da sua morte?” (FOUCAULT, 2008, p. 26). É sabido que este é o caso de uma série de materiais significativos incorporados postumamente ao *opus* foucaultiano, como o quarto tomo da *História da Sexualidade, Os prazeres da carne*, publicado trinta e quatro anos após a morte do autor, a despeito do seu desejo expresso em testamento de que seus manuscritos inéditos não fossem divulgados.

“Será que é preciso incluir, também, rascunhos, primeiros projetos, correções e rasuras dos livros? Esboços abandonados?” (FOUCAULT, 2008, p. 26). Este é igualmente o caso de outros inéditos editados nas últimas décadas, que abrangem os cursos ministrados no Collège de France entre 1971 e 1984, o curso *La question anthropologique* (1954 e 1955 na universidade de Lille), além de escritos sobre Nietzsche e sua tese de doutorado na Sorbonne, *La constitution d'un transcendantal historique en Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Apesar das controvérsias sobre as publicações atenderem ou não o desejo do autor, e ainda mais sobre a justificativa que se pode dar à concepção de “obra” como uma unidade homogênea e acabada, que se torna instável à luz de manuscritos inéditos, consideramos que tais edições agem retrospectivamente sobre o que foi dito, renovando as possibilidades de interpretação do projeto foucaultiano. Estamos convencidos de ser exatamente este o caso dos materiais que integram a preparação de *A arqueologia do saber* — para os quais nos voltaremos na sequência.

3.2. TRÊS HIPÓTESES GENÉTICAS

Trabalhar com os materiais inéditos de *A arqueologia do saber* nos coloca a tarefa de reconstruir a gênese de um processo intrincado e angustiante para Foucault, como relatado por ele mesmo em uma das versões manuscritas preservadas no Fundo Foucault da BnF (RUEFF, 2015a, p. 1408), marcado por viradas, deslocamentos e desvios que resultaram em uma ampla variedade de experimentos conceituais. Igualmente complexa é a reconstituição dessa gênese. Não é tarefa simples estabelecer a cronologia dos inúmeros documentos — dossiês preparatórios que incluem três manuscritos intermediários, notas de leitura, diários intelectuais, cartas, além de outros textos, inéditos ou não, na forma de artigos, conferências e entrevistas — que compõem o quadro daquilo que, tendo ficado de fora, participa da construção da obra publicada em 1969. Para tentar traçar esse percurso, apoiamos-nos em algumas indicações apresentadas por Martin Rueff, autor do texto de apresentação da *Arqueologia do saber* na edição crítica das obras completas de Foucault (2015a) e responsável pelo estabelecimento da introdução completa de um

dos manuscritos da *Arqueologia* (2015b)³⁵, além de relatos do próprio autor e indícios preservados em algumas notas.

Sabe-se, por meio de uma nota de dezembro de 1967, que a preparação da *Arqueologia do Saber* estendeu-se por mais de dois anos e resultou em quatro redações³⁶, sendo a versão final publicada em março de 1969. A apresentação de Martin Rueff para as edições completas identifica três dos quatro manuscritos mencionados: o que foi publicado e dois outros textos preservados no *Fonds Michel Foucault* da BnF³⁷ (denominados por Rueff *ms. d.* e *ms. je.*; seguiremos aqui essa nomenclatura, por considerarmos que ela não compromete a disposição da ordem cronológica que se pode estabelecer entre uma e outra), restando identificar a quarta versão mencionada em dezembro de 1967, bem como o lugar que cada uma delas ocupa na cronologia da gênese da *Arqueologia*.

Há pelo menos duas hipóteses possíveis para a cronologia desses manuscritos, que, no entanto, não solucionam o enigma da quarta versão. A primeira datação, tradicionalmente aceita, considera o *ms. je.* como a primeira redação³⁸ — com base nisso, o *ms. d.* poderia ser identificado à segunda redação. A segunda hipótese é levantada por Rueff, e inverte essa ordem, sustentando a possibilidade do manuscrito *ms. d.* ser, na verdade, a primeira versão, cuja preparação inicia-se em julho de 1966³⁹, quando Foucault reside ainda em Vendeuve-du-Poitou, na Nova Aquitânia, atuando como professor de Psicologia da Universidade de Clermont-Ferrand. Nessa época, Foucault havia solicitado uma comissão de serviço para assumir a cátedra de Filosofia na Universidade de Túnis, para onde se mudou em

³⁵ Tradução em anexo.

³⁶ Em dezembro de 1967, enquanto sofre de uma lesão na retina, Foucault escreve, com acentos nitidamente nietzschianos: “Viva o corpo que morre, nada melhor para apagar as angústias. Estou escrevendo. Quarta redação em dois anos” (RUEFF, 2015a, p. 1403).

³⁷ Cf. FOUCAULT, Michel. *Fonds Michel Foucault: Notes de lecture et manuscrits*. Paris: Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, [ca. 2013]. Ref. NAF 28730.

³⁸ A introdução do manuscrito *ms. je.*, preservada na Biblioteca Nacional da França, foi transcrita por Frédéric Grós e parcialmente publicada no *Cahier de L’Herne: Michel Foucault* (2011) sob o título “Le livre et le sujet”.

³⁹ Conforme Rueff, um caderno espiral verde (Fundo Foucault – caixa 91) contém na sua capa, juntamente com outras referências cronológicas (“Althusser 65”, “Tunísia 67”), a data “15 VII 66” (RUEFF, 2015b, p. 331). Esta data indicaria que as reflexões e o trabalho preparatório para a obra, que na capa do caderno é referida como “Discurso e enunciabilidade”, estavam ocorrendo ativamente em julho de 1966. Embora o *ms. d.* (o dossiê de 392 páginas) não seja diretamente datado de julho nos excertos, o cruzamento das informações deste caderno (datado de 15 de julho de 1966) e da correspondência, que mostram Foucault já com “396 páginas a refazer” em novembro de 1966, permite inferir que a escrita das páginas iniciais se deu no verão e outono de 1966. O tema do caderno (“Discurso e enunciabilidade”) está diretamente ligado ao foco do *ms. d.*, que buscava estabelecer a ontologia da linguagem através da descrição do enunciado.

setembro de 1966. É no período de estadia em Túnis que o trabalho de desenvolvimento do método arqueológico se intensifica, estendendo-se até onde foi possível apurar, até meados de novembro de 1968, quando é convocado pelo ministério francês para participar da criação da nova Universidade de Vincennes, em Paris.

Consideramos que a periodização desses manuscritos não é indiferente à gênese da *Arqueologia*. Traçar essa ordem nos implica no movimento de constituição da própria obra e permite delinear os encontros teóricos necessários para que Foucault formulasse suas concepções de discurso e enunciado, e fabricasse a sua ‘maquinaria da descrição’. Reconstruir tal gênese, porém, nos coloca mais que o problema da cronologia dos manuscritos e sua periodização; requer também enfrentar o enigma da versão não identificada, para o qual levantaremos uma terceira hipótese. Para tanto, consideramos que, embora a hipótese de datação apresentada por Rueff não resolva o enigma da quarta versão, dela podemos extrair a constatação fundamental acerca do que o confronto entre os manuscritos e a versão final revela: “um livro sobre a linguagem assombra um livro sobre a história” (RUEFF, 2015a, p. 1406, tradução nossa).

Para Rueff, seria possível identificar o primeiro projeto substancial da *Arqueologia* com o manuscrito *ms.d*, presente na caixa CXVIII do Fundo Foucault em uma capa de papelão rosa, intitulada *École nationale d’administration*, e contendo, à esquerda, uma nota manuscrita: *Arq. Sav. Prep. (Arqueologia do Saber. Preparação)*. Esse conjunto é composto por cerca de “uma dúzia de arquivos manuscritos agrupados em folhas A4 dobradas ao meio, que trazem às vezes indicações de título. O todo representa 392 páginas” (RUEFF, 2015b, p. 328). Essa identificação se sustenta em uma carta privada de novembro de 1966, na qual Foucault relata: “A teoria do discurso continua em suspenso, 396 páginas por refazer”. A partir do número de páginas indicado na carta, Rueff conclui que esse manuscrito corresponde, com grande probabilidade, às 392 páginas do *ms. D*.

O aspecto mais impressionante desse manuscrito, porém, reside no contraste que ele apresenta em relação ao foco da versão publicada. Neste material inédito, o interesse de Foucault volta-se para a linguagem, sua existência, surgimento e *remanência* (RUEFF, 2015b, p. 329). Isso é apontado pelo plano de desenvolvimento do manuscrito que, embora não seja fixo, apresenta indicação clara dos capítulos previstos, entre os quais se incluem “Caracteres gerais dos enunciados”, “As funções

discursivas”, “O discurso”, “O arquivo” e um capítulo anômalo intitulado “Homero, os relatos, a educação, o discurso”. Outro elemento que reforça a ideia de que Foucault não se endereça primeiramente aos historiadores nesse projeto reside no delineamento da estrutura da introdução do *ms. d.* — o terceiro arquivo do dossiê, estabelecido e publicado por Rueff —, em que uma parte intitulada “História e condição da história” aparece riscada⁴⁰ e efetivamente excluída da redação desta introdução, que se encerra com considerações acerca da “*remanência* do enunciado” em um campo de enunciabilidade.

O manuscrito *ms. Je*, por sua vez, é identificado por Rueff como a provável segunda versão da *Arqueologia*. Esta versão apresenta um plano bem definido, estruturado em uma introdução e cinco capítulos: “Dizer o que foi dito”, “Descrever os enunciados”, “Analisar a enunciação”, “A arqueologia” e “A Arqueologia do Saber” (RUEFF, 2015a, p. 1405, tradução nossa). Para Rueff, essa estrutura estaria mais próxima da versão definitiva, corroborando sua hipótese de que se trate de uma das versões posteriores à suspensão anunciada em setembro de 1966, além de consistir em um conjunto de apenas 335 folhas frente-verso, tornando as 392 das páginas do *ms. D* mais aproximadas daquelas “páginas por refazer”. O conteúdo deste manuscrito, redigido em primeira pessoa, relata, por vezes, a angústia do arqueólogo que se depara, perplexo, com o que seu próprio discurso fabricou.

Esperado com o que meu discurso fabricou, sem que eu o controle bem, e do qual ainda não sei se se trata de um instrumento eficaz — ou de uma daquelas máquinas inventadas pelos desenhistas quando, para manifestar a essência da maquinaria, imaginam engrenagens, rodas dentadas, correias de transmissão, válvulas, pistões, quadros de comando, luzes intermitentes, telas, ponteiros, spots, carretéis indefinidos de fios —, mecanismos fora de toda mecânica, instrumentos sem trabalho, relés silenciosos, o pesadelo que teria uma máquina se ela sonhasse consigo mesma. (RUEFF, 2015a, p. 1408, tradução nossa)

Assim, temos que a primeira hipótese situa temporalmente o *ms. je* como primeira redação, mas nada indica sobre as duas redações que se situavam no hiato

⁴⁰ “Introdução

1. Descrever enunciados
 2. A existência de enunciados
 3. Estrutura da enunciabilidade
 - a. Condições de possibilidade
 - b. Condições de realidade
 4. Modo de ser dos enunciados: acontecimento e remanência
- ~~História e condição da história.~~

(RUEFF, 2015b, p. 329, tradução nossa)

entre ela e a quarta. A cronologia invertida apresentada por Rueff, ao situar o *ms. d.* como a primeira redação, identificando-o como a teoria do discurso mantida em suspenso em novembro de 1966, tem a vantagem de permitir localizar três dos quatro manuscritos prévios à *Arqueologia*, alocando o *ms. je* como provavelmente a terceira redação, mais próxima do estado final da obra, sucedida pela quarta versão definitiva, cuja redação se inicia em dezembro de 1967. Esta inversão inscreve-se na querela acerca de qual desses manuscritos representaria as “396 páginas” deixadas em suspensão no outono de 1966; contudo, isto pouco ou nada esclarece sobre qual das redações realiza o ponto de virada resultante do encontro com a definição de discurso que sustentará a obra, resolvendo uma questão que o assombrava há anos, e que marca o caminho para a reescrita do trabalho — tampouco nos diz em que consiste exatamente essa definição.

Se considerarmos que *ms. d.* e *ms. je.* são a primeira e a terceira redação, como parece sugerir Rueff, ou que *ms. d.* seja a segunda, precedida por *ms. je*, como propõe a hipótese tradicional, e a publicada como a quarta versão, falta pelo menos uma versão completa ou uma etapa de reescrita substancial para que a declaração de Foucault em dezembro de 1967, sobre ter escrito quatro manuscritos em dois anos, se concretize. Essa versão intermediária desconhecida colocaria fim à transição da ontologia da linguagem para a epistemologia da história? Ou a dificuldade na recepção em 1969, que sugere que o livro sobre a linguagem continuou a “assombrar” o livro sobre a história, implica uma maior proximidade entre ambos no contexto de preparação?

A terceira hipótese que propomos visa justamente solucionar o enigma do manuscrito desconhecido, o que nos permite estabelecer uma possível cronologia entre os manuscritos e identificar tanto a versão que teria realmente sido deixada em suspenso quanto a resultante do encontro com a noção de discurso, relatada em novembro de 1966. Nossa hipótese busca, com isso, sustentar que esse encontro teria se dado através do contato com os textos dos filósofos analíticos no período em que Foucault reside na Tunísia, quando o filósofo se beneficia do acesso à biblioteca do seu colega Gérard Deledalle, especialista em John Dewey e na filosofia analítica americana. Assim, é possível considerar seriamente os debates teóricos iniciais que assinalaram uma primeira inflexão em direção a uma ontologia da linguagem, apontada por Rueff — e que, como um fantasma persistente, assombra a versão final.

Em dezembro de 1967, Foucault declara estar redigindo o quarto manuscrito em dois anos da *Arqueologia*. Supondo-se que tenha sido este o último, a despeito do hiato, ela deve corresponder à versão definitiva publicada em março de 1969. Os dois anos mencionados nos permitem situar, com alguma precisão, a primeira redação já no ano de 1966, em que *As palavras e as coisas* vem a lume. De fato, ao contrário do que propõem aqueles que leem a obra metodológica como um “desvio de rota”, sua elaboração não é fruto de um acaso produzido pela sua recepção, mas estava já nos planos de Foucault, ao menos desde a publicação da obra de 1966, conforme indicado em nota de rodapé (FOUCAULT, 2016, p. XIX). É plausível supor, portanto, que Foucault tenha iniciado os trabalhos logo na sequência desta publicação.

Embora as 352 páginas do *ms. Je* seja referida, na hipótese tradicional, como o primeiro manuscrito prévio da *Arqueologia do saber* — o que lhe conferiria um caráter mais imediato —, anotações nos diários intelectuais de Foucault indicam que, em julho de 1966, ele trabalha intensamente em outro manuscrito. Trata-se do texto intitulado *O discurso filosófico*, que, conforme François Ewald, em nota de apresentação, foi, por muito tempo, considerado o registro de um curso ministrado por Foucault na Universidade de Túnis, entre 1966 e 1967 (Ewald, 2025, s.p.). Como nos indicam as regras de estabelecimento deste texto, publicado recentemente, não se trata, contudo, de um curso.

Trata-se, na verdade, da primeira versão de um ensaio escrito por Foucault logo após *As Palavras e as Coisas*, muito provavelmente (pelo menos em grande parte) em Vendevre-du-Poi-tou, Nova Aquitânia, durante o verão de 1966; portanto, antes de sua mudança para a Tunísia. Essa hipótese é confirmada pela data que ele menciona na segunda seção do próprio livro (“hoje, 27 de julho de 1966”) e por uma carta que ele também escreveu em julho de 1966 (“Tentando dizer o que pode ser um discurso filosófico hoje”), bem como por uma série de anotações de seu “diário intelectual” que datam do verão daquele mesmo ano. (EWALD, 2025, s.p.)

Nossa hipótese parte do pressuposto de que o manuscrito, com 209 páginas frente e verso, numerado até 201, conservado nos arquivos da BnF (BNF, Coleção Foucault, código NAF 28730, caixa 58), pode muito bem corresponder às “páginas por refazer” mencionadas em novembro de 1966, quando ele procurava ainda uma residência em Túnis (RUEFF, 2015b, p. 331, tradução nossa). Rueff toma a data do caderno de capa verde, preservado na caixa 91 do Fundo Foucault (referência 28730), contendo a data “15 VII 66” para traçar uma data aproximada das páginas do manuscrito *ms. D.* e identificá-lo como a primeira redação prévia de *A arqueologia do*

saber (RUEFF, 2015a, p. 1404, tradução nossa). Porém, o caderno de capa verde corresponde ao Caderno 4, cujos extratos anexados à edição de *O discurso filosófico* são datados, com precisão, entre meados de julho e outubro de 1966; correspondendo assim ao período de escrita deste manuscrito, e não ao *ms. D*. Assim, parece-nos suficientemente sustentável que este manuscrito representa, em verdade, não só um dos quatro manuscritos prévios à *A arqueologia do saber*, como a primeira redação — e isso não é apenas uma hipótese baseada nas datas de cadernos e correspondências, mas também em função de seu conteúdo.

Embora, conforme indica Vázquez García, autor do prólogo à edição espanhola de *O discurso filosófico*, esse livro tenha como tema o discurso filosófico enquanto um “objeto de uma época, contingente e marcado por condições de existência particulares surgidas na primeira metade do século XVII” (FOUCAULT, 2025, s.p., tradução nossa), o que indicaria não se tratar efetivamente do esforço de elaboração metodológica levada a cabo em *A arqueologia do saber*, sua estrutura comporta uma reflexão metodológica que não é estranha aos esforços presentes nos demais manuscritos identificados. Isso nos permite tomá-lo, ao menos, como uma etapa genética integrada à elaboração do texto metodológico que corresponde ao quarto manuscrito não identificado, e, mais especificamente, àquele que conteria a teoria do discurso “por refazer”, anunciada na carta de novembro de 1966. Ainda segundo Vázquez García, acerca da estrutura da obra, embora os doze primeiros capítulos deste manuscrito apresentem a descrição arqueológica do discurso filosófico, os três últimos constituem “uma reflexão metodológica sobre a arqueologia a partir do conceito de ‘arquivo-discurso’” (VÁZQUEZ GARCÍA, 2025, s.p., tradução nossa).

Os três últimos subcapítulos de *O discurso filosófico* — “O arquivo”, “A história do arquivo-discurso” e “A mutação de hoje” — reunidos sob o título da terceira parte, “A filosofia e o arquivo”, evidenciam que esta se trata de uma obra de transição, que se interroga sobre a arqueologia enquanto uma atividade filosófica, marcada pelo diagnóstico do presente ou pela “etnologia interna de nossa cultura”, muito próximo ainda do projeto levado a cabo em *As palavras e as coisas*, bem como sobre seu objeto e seus protocolos de funcionamento (VÁZQUEZ GARCÍA, 2025, s.p., tradução nossa). Os termos mobilizados permanecem, contudo, também próximos daqueles que encontraremos, mais tarde, na versão definitiva do livro metodológico: a descrição das regularidades, o conjunto das coisas ditas, a definição do arquivo, bem como os

temas do discurso e do enunciado. Nesse sentido, “os três capítulos que concluem o manuscrito formam uma espécie de reflexão metodológica que antecipa em partes o que viria a se concretizar em *A Arqueologia do Saber* (1969)” (VÁZQUEZ GARCÍA, 2025, s.p., tradução nossa).

Essa tentativa incipiente de caracterização metodológica, a necessidade de uma suspensão e a ausência da definição de discurso de que Foucault alega necessitar são expressos nas notas dos cadernos datados do período de redação desse primeiro manuscrito, no verão de 1966, e revelam os primeiros passos no longo percurso da estabilização conceitual da arqueologia foucaultiana. Destacam-se, em especial, as notas de 23 de agosto, nas quais aparece uma protodefinição da arqueologia como “método de descrição do pensado” que pode investir-se “em uma instituição, uma prática, etc.”, isto é, como discurso cuja materialidade implica o abandono da primazia da língua, do signo e do sujeito (FOUCAULT, 2025, s.p.). Foucault observa ainda que “após a análise funcional do discurso” — indicando a forte presença da linguística da fala de vertente benvenistiana que se mostrará insuficiente para o projeto arqueológico — seria necessário “descrever a conceitualização e a sistematização” teórica dessa análise, entendidas, contudo, como “elaborações secundárias” (FOUCAULT, 2025, s.p.). As notas de 14 e 16 de setembro também indicam os esforços de traçar a relação entre arqueologia e discurso sem recorrer à síntese ou à totalização, mas a partir da dispersão dos enunciados e das relações que os distribuem em um campo no qual o sujeito aparece — e ainda aí ouvimos os ecos de Benveniste — como efeito do discurso, e não como seu fundamento. Além disso, o motivo do “salto do discurso fora de si” antecipa a ideia de que o discurso possui uma consistência própria, constituindo-se em uma exterioridade irreduzível à consciência ou à intencionalidade. Por fim, as notas de 15 e 18 de outubro demonstram o esforço de caracterizar o que se pode compreender por discurso (FOUCAULT, 2025, s.p.).

Essas últimas correspondem ao período em que Foucault já se encontrava instalado na Tunísia, convergindo quase que precisamente com a declaração de novembro de 1966 de que essa teoria do discurso estava em suspenso e necessitava ser refeita, bem como com o registro em carta privada do dia 16 do mesmo mês, em que o autor revela ter encontrado a “definição de discurso” de que necessitava havia anos (RUEFF, 2015a, p. 1404, tradução nossa). Embora a fonte exata dessa nova definição não seja indicada, a descoberta ocorre imediatamente antes — ou no início

— de um período de leitura intensa de filósofos da lógica e da filosofia analítica anglo-saxã, entre o final de 1966 e 1967, dando ensejo ao manuscrito *ms. D*. Assim, conforme Rueff, para fundamentar sua arqueologia, Foucault dialoga com filósofos analíticos “a fim de estabelecer a possibilidade do que deve ser chamado de ontologia da linguagem, visto que o que o interessa são os modos de formação, existência e persistência dos enunciados” (RUEFF, 2015a, p. 1405, tradução nossa). Após esse encontro, Foucault revela, em 31 de janeiro de 1967, a necessidade de adiar a publicação: “para o próximo ano”, e, em abril do mesmo ano, suspende novamente a escrita para “estudar mais de perto Wittgenstein e os analistas ingleses”, preenchendo numerosos arquivos dedicados a essa área (RUEFF, 2015a, p. 1406, tradução nossa).

Conforme os arquivos contendo suas notas de leitura, Foucault buscava confrontar os filósofos da linguagem a fim de estabelecer a possibilidade de uma ontologia da linguagem que fundamenta a arqueologia. A inferência é que a nova definição de discurso emerge desse confronto intelectual. A crise do primeiro manuscrito e a nova definição conduzem à substituição do manuscrito centrado no discurso filosófico por outro, dedicado à linguagem, no qual Foucault começa a formular uma concepção de discurso apoiando-se no conceito de enunciado. Nesse período, portanto, que se inicia em novembro de 1966, é plausível supor que Foucault trabalhe em uma segunda versão do manuscrito, que se estende ao menos até abril de 1967, quando a escrita é mais uma vez suspensa, agora para um aprofundamento das leituras analíticas. Ainda em abril daquele ano, Foucault declara em entrevista a Georges Fellous que está preparando “um trabalho de metodologia relativo às formas de existência da linguagem em uma cultura como a nossa” (FOUCAULT, 2015, p. 62). Resta saber se esse trabalho corresponde ainda à segunda redação, ao manuscrito *ms. d.*, ou já se trata de uma terceira.

O roteiro da introdução do *ms. d.*, inteiramente voltado à questão do enunciado e com referência explícita a Wittgenstein em suas primeiras páginas, sugere que ele tenha sido redigido durante o período do encontro com os analíticos. O plano de desenvolvimento, relativamente vacilante, mas claramente orientado para os temas do enunciado, do discurso e do arquivo, indica tal virada decisiva em direção à ontologia da linguagem. A necessidade de “olhar mais de perto Wittgenstein e os analistas” indica que o trabalho sobre o *ms. d.* foi suspenso por exigência de aprofundamento teórico, exigência essa que se intensifica ao longo de 1967. A declaração de abril sobre um livro dedicado à linguagem, mês em que Foucault

também suspende a escrita, pode se referir tanto ao *ms. d.* pausado, mas em curso, quanto a um possível terceiro manuscrito, que corresponderia, segundo a nossa hipótese e seguindo as indicações de Rueff, ao *ms. je*. Outra indicação relevante, datada de 25 de agosto de 1967, mostra que Foucault acreditava ter terminado o manuscrito de *A Arqueologia do Saber*, necessitando apenas de “dois ou três meses de releitura”, aparentando estar “bastante feliz” com o resultado (RUEFF, 2015a, p. 1406). Em dezembro do mesmo ano, contudo, relata estar escrevendo o quarto manuscrito que, supomos, trata-se daquele que foi entregue à Gallimard e publicado em 13 de março de 1969 — quase um ano após essa declaração.

Tomando como referência a proximidade estrutural entre a versão final e o *ms. Je.*, indicada por Rueff, podemos deduzir a sua proximidade temporal. Se considerarmos também o intervalo de cinco meses entre a declaração feita a Fellous, em abril, e o relato de agosto sobre um manuscrito finalizado, é possível inferir que o *ms. je* corresponde a essa terceira versão. O estágio avançado do manuscrito, aliado à referência à “maquinaria” produzida por seu próprio discurso, nos autoriza a supor que ele tenha sido redigido após um avanço significativo na compreensão da definição de discurso, resultante das leituras intensivas realizadas ao longo do primeiro semestre de 1967. Embora não dispomos de materialidade documental direta para inferir que este terceiro manuscrito incorpore plenamente os efeitos das leituras analíticas, ponto que as pesquisas futuras poderão investigar, essa maquinaria só poderia provocar no autor tal assombro após ter sido efetivamente fabricada. Nesse sentido, o grau de elaboração do manuscrito *ms. je*, apontado por Rueff, sugere fortemente que sua redação ocorreu quando Foucault já havia avançado consideravelmente na formulação de sua definição de discurso, em estreita relação com o confronto travado com a lógica e a filosofia analítica. Esse manuscrito será, contudo, abandonado em favor de um quarto, cuja redação se inicia por volta de dezembro de 1967 e se estende ao longo de 1968, período em que Foucault já havia deixado a Tunísia e retornado à França para se dedicar ao projeto da recém-criada Universidade de Vincennes.

Nossa hipótese, portanto, é a de que o manuscrito intitulado *O discurso filosófico*, produzido no verão de 1966, logo após a publicação de *As palavras e as coisas*, representa a primeira tentativa de formulação do método arqueológico, ainda incipiente e carente das definições conceituais com as quais Foucault irá se deparar apenas a partir de setembro daquele ano, quando já se encontrava na Tunísia. A

segunda versão, correspondente ao manuscrito *ms. d.*, teria sido redigida entre os últimos meses de 1966 e os primeiros de 1967, sendo posteriormente suspensa quando Foucault interrompeu novamente a escrita para se dedicar mais intensamente ao estudo dos filósofos analíticos. A terceira versão, provavelmente redigida entre abril e agosto de 1967 — demandando, segundo Foucault, ainda um período de revisão estimado entre dois e três meses, isto é, entre setembro, outubro e novembro de 1967 —, e, como propõe Rueff, pode ser identificada com o manuscrito *ms. je*, mais estruturado e próximo do estado final da obra, publicada em 1969.

Não é possível determinar com precisão se essa revisão foi efetivamente realizada nem quais razões levaram Foucault a empreender a redação de um quarto manuscrito. O que se pode afirmar é que a quarta redação se iniciou em meados de dezembro de 1967 e, provavelmente, se estendeu ao longo de 1968 — período em que se intensificam as polêmicas em torno de *As palavras e as coisas*. Para Foucault, o ano de 1968 foi marcado pela necessidade de responder às críticas dirigidas ao seu trabalho anterior, em especial aquelas oriundas de meios marxistas. Essas respostas — como as formuladas para a revista *Esprit* e para o *Círculo de Epistemologia* — foram transformadas em desenvolvimentos conceituais substantivos que se fundiram na introdução definitiva de *A Arqueologia do Saber*, esta que parece “reorientar” o projeto, deslocando-o de um interesse pela ontologia da linguagem para uma epistemologia histórica.

Resulta, assim, a seguinte periodização: *O discurso filosófico* é o primeiro manuscrito, redigido no verão de 1966; o manuscrito *ms. D* corresponde à segunda redação, elaborada entre novembro de 1966 e abril de 1967; o manuscrito *ms. je* corresponde ao terceiro, redigido entre abril e agosto de 1967, seguido por um período de revisão; e o quarto manuscrito, publicado, é redigido a partir de meados de dezembro de 1967 e ao longo de 1968. Essa hipótese nos permite identificar os quatro manuscritos redigidos por Foucault que participam da gênese de *A arqueologia do saber*, estabelecer sua cronologia e indicar, especialmente, os manuscritos *ms. d.* e *ms. je*, como etapas indispensáveis para as formulações teóricas apresentadas no livro de 1969. A hipótese demonstra como ambos os manuscritos não correspondem ao texto suspenso em novembro de 1966 por sua insuficiência conceitual, e sim aos primeiros estágios de elaboração sistemática posteriores ao encontro com a definição de discurso anunciado em 16 de novembro daquele ano.

Nossa hipótese apresenta-se como um passo para a compreensão do projeto filosófico que se situa na gênese de *A arqueologia do saber*. Não se trata de apontar as razões políticas ou editoriais para a escrita do quarto manuscrito, efetivamente publicado, que conhecemos hoje como uma obra enigmática e que coloca imensos desafios para seus leitores, e sim os esforços de articulação entre a filosofia analítica e a tradição continental no decorrer da sua preparação, empreendimento raro no contexto francês da época que permitiu a formulação de uma concepção singular de discurso. Essa articulação persiste no manuscrito definitivo, estabelecendo um plano de reflexão sobre a linguagem em seu funcionamento material, real e exterior. Tal perspectiva é sustentada com base no modo de ser dos enunciados, compreendidos como acontecimentos que instaram o campo de enunciabilidade no qual persistem, um campo que, por sua vez, é modificado por eles.

3.3. FUNCIONALISMO DISCURSIVO PARA ALÉM DE BENVENISTE

Como mencionado anteriormente, está se analisando aqui um período de escrita que corresponde ao momento em que arquivos inteiros sobre os lógicos e a filosofia analítica são preenchidos por Foucault, entre o fim de 1966 e 1967. Jacques Guilhaumou, em seu artigo intitulado *Michel Foucault, lecteur de la philosophie analytique (Tunis, 1967)* (2021) fornece-nos uma perspectiva dos “exercícios de leitura” de Foucault acerca dos filósofos analíticos, ilustrando como ele delimita a especificidade desse campo. Esses exercícios de leitura vão da definição de “análise”, passando pela caracterização dos contornos da filosofia analítica e sua distinção em relação à filosofia continental, para chegar à articulação entre o sentido (*meaning*) lógico e o funcionalismo historicista (GUILHAUMOU, 2021, p. 3, tradução nossa).

Esses “exercícios de leitura”, de acordo com Guilhaumou, revelam o impacto da caracterização analítica do sentido (*meaning*) como função para a descrição arqueológica, permitindo com que Foucault avance em direção a uma exterioridade extralinguística para formular sua concepção de discurso. Se, em sua carta de abril de 1967, Foucault se mostra otimista sobre a possibilidade de encontrar o estilo e nível de análise entre “Wittgenstein e os analistas ingleses”; sua correspondência de maio de 1967 explicita justamente como o horizonte de um funcionalismo não linguístico dos enunciados se abre a partir da sua leitura dos “analíticos ingleses”: “eles realmente permitem ver como se pode fazer análises não linguísticas de enunciados”,

isto é, como é possível “tratar dos enunciados em seu funcionamento”; ainda que encontre neles um limite: “eles nunca fazem aparecer ‘o quê’ e ‘em relação ao quê’ isso funciona” (GUILHAUMOU, 2021, p. 12, tradução nossa).

Na já mencionada entrevista a Raymond Bellour, de junho de 1967, “Sobre as maneiras de escrever a história”, Foucault demonstra sua familiaridade e, por que não dizer, admiração pelos expoentes da *Escola Dos Annales*⁴¹ que se farão presentes em boa parte das leituras que explicarão o desvio representado pela publicação de 1966 em relação a de 1969, mas insiste na sua obsessão pela existência dos discursos, pela maneira como esses acontecimentos funcionaram deixando traços que subsistem e exercem, no interior da história, “um certo número de funções” que ultrapassa o conjunto de estrutura que caracteriza o sistema da língua. Voltando então a insistir no parentesco do seu trabalho com o dos “analíticos ingleses” (FOUCAULT, 2015, p. 75).

Como justificar esse discurso sobre os discursos que eu mantenho? Que estatuto lhe dar? Começa-se, sobretudo do lado dos lógicos, alunos de Russell e de Wittgenstein, a se dar conta de que a linguagem apenas poderia ser analisada em suas propriedades formais, desde que se leve em conta seu funcionamento concreto. A língua é um conjunto de estruturas, mas os discursos são unidades de funcionamento, e a análise da linguagem em sua totalidade não pode deixar de fazer face a essa exigência essencial. (FOUCAULT, 2015, p. 75)

Se sua *Arqueologia* busca o nível e o estilo da análise em que o discurso possa ser pensado na exterioridade do sujeito e em uma autonomia em relação ao linguístico, é antes com os lógicos que Foucault irá tomar as suas lições. Ainda que critérios que permitem definir a identidade de uma proposição, não sirvam para descrever a singularidade do enunciados (FOUCAULT, 2008, p. 92), são as exigências da análise lógica, conforme Benoist indica, “ao menos em uma certa ramificação dessa tradição anglo-saxã”, que fizeram “emergir uma forma de exterioridade em relação ao estritamente ‘linguístico’” pela qual Foucault irá se interessar, e que o afasta de um projeto como o da linguística da enunciação de Benveniste (BENOIST, 2016, p. 57, tradução nossa). Mas quais são essas exigências que se tornam um campo fértil para uma forma de análise que não se contenta com pensar apenas a exterioridade do discurso em relação ao sujeito, mas também, e fundamentalmente, em relação ao próprio domínio linguístico? Tais exigências dizem

⁴¹ Corrente historiográfica francesa fundada, em 1929, por Marc Bloch e Lucien Febvre.

respeito especialmente ao conceito de *meaning* e à sua posterior atribuição a um ‘fora’ no qual “a linguagem pode apenas funcionar” (BENOIST, 2016, p. 9, tradução nossa).

Primeiramente, essas exigências se vinculam à emergência da análise lógica e conceitual, em particular com Russell e Frege, seguida da “virada linguística” iniciada por Wittgenstein e seu papel fundamental no campo analítico, especialmente no Círculo de Viena. Em segundo lugar, trata-se da possibilidade da análise pragmática da linguagem aberta pela filosofia “da linguagem ordinária” liderada pelos filósofos de Oxford, sob influência do segundo Wittgenstein, Ryle, Austin, além de outros nomes recorrentes nas fichas de leitura de Foucault, como Searle e Strawson.

Os dois pontos relativos ao interesse de Foucault pela filosofia analítica explicam, afinal, a perspectiva de um paradigma unitário dessa tradição e a presença relativamente equilibrada dos autores da escola de Oxford e do Círculo de Viena nas fichas de leitura⁴², mas sobretudo a predominância do conceito de *meaning* em uma pasta individual e o tratamento que é dado a essa noção segundo vários dos autores das diferentes correntes analíticas, como Firth, Russell, C. Morris, Wittgenstein, Carnap, Greenberg, Strawson, Austin, Ayer, etc.. Segundo Guilhaumou, “essa simples constatação quantitativa qualifica um conjunto dominante de 41 títulos, que significa que o termo *meaning* é onipresente nas fichas de leitura, situando o problema do sentido/significação no centro das preocupações de Foucault, leitor da filosofia analítica” (GUILHAUMOU, 2021, p. 5, tradução nossa). Como pontua o comentador, esse trabalho visou:

⁴² Do lado de Oxford, o dossiê sobre a “Filosofia analítica” (28 fichas sobre 23 títulos) apresenta os contornos, mas de maneira diversificada. Ele começa por notas antes sobre Moore, um dos precursores da filosofia analítica e, posteriormente, diversifica o horizonte analítico com as notas sobre John Wisdom e sua contribuição para a relação entre psicanálise e linguagem comum. Os autores principais têm seu próprio dossiê. Austin dispõe de um dossiê “Austin” de 17 fichas de leitura sob 14 títulos a respeito de *How to do thing with word*; ele também está presente sob três títulos fora do dossiê, o que constitui um conjunto significativo de 17 títulos. A presença de Strawson é igualmente importante com um dossiê “Strawson” de 11 fichas, sob 11 títulos, e, fora do dossiê, 11 fichas sob 6 títulos, ou seja, 17 títulos. Quanto a Ryle, ele se encontra, fora do dossiê, sob 12 títulos de fichas. Austin e Strawson estão, portanto, em primeiro plano. Mas Searle, o que é esperado do leitor francês, não dispõe de dossiê: ele está presente, a propósito dos atos de linguagem, sob 5 títulos no interior de um dossiê certamente importante sobre “Os nomes próprios”. Foucault se interessa também por Toulmin (3 títulos), Hare (2 títulos), Nowell-Smith (1 título) e Arthur J. Wisdom (1 título). O Círculo de Viena está presente no dossiê “Positivismo lógico”. História, problemas gerais” de 14 fichas sob 12 títulos. A obra editada por Ayer, *Logical Positivism*, serve de suporte à maioria das referências bibliográficas deste dossiê. Além disso, a importância de Ayer, promotor do positivismo lógico na Inglaterra, é atestada no dossiê “Ayer” de 13 fichas sob 12 títulos, aos quais se somam, fora do dossiê, 5 fichas, ou seja, 18 fichas ao todo. Foucault leu e anotou, em particular, sob 9 títulos, a obra de Ayer (1956) traduzida ao francês: *Langage, vérité et logique*. Carnap tem seu próprio dossiê de 17 fichas sob 14 títulos. Ele também está presente fora do dossiê sob quatro títulos, ou seja, 18 títulos. Schlick e Neurath, autores do positivismo lógico, também são levados em consideração. (GUILHAUMOU, 2016, p. 4, tradução nossa)

Dar conta da fecundidade das perspectivas diversificadas dos autores analíticos, sejam eles positivistas lógicos ou filósofos da linguagem comum, ao mesmo tempo em que insiste sobre o que pode gerar diálogo, sem, no entanto, negligenciar o que o interessa no contexto de escrita da *Arqueologia do Saber*, em primeiro lugar, o problema do *meaning*. (GUILHAUMOU, 2021, p. 6, tradução nossa)

Para compreendermos as razões pelas quais as mais diversas correntes analíticas, além do problema do *meaning*, tornam-se foco de interesse de Foucault no contexto de escrita de *A arqueologia do saber*, faz-se necessário situarmos brevemente essa tradição filosófica.

Conforme indica Michael Dummett, citado por Danilo Marcondes (2010, p. 9) em sua introdução à Filosofia Analítica, de um ponto de vista histórico, essa perspectiva filosófica emerge no final do século XIX em oposição ao que o autor designa como “filosofia moderna”, introduzindo no campo filosófico a problemática lógico-semântica da fundamentação do conhecimento. Conforme essa síntese da história da filosofia, a filosofia antiga, com seu interesse pelo ser, é seguida pela pergunta epistemológica sobre como é possível conhecer o ser, sendo que o terceiro tempo desse desenvolvimento linear desloca a preocupação para a constatação de que o conhecimento não pode ser entendido independentemente de sua formulação e expressão em uma linguagem. Em resumo, Marcondes aponta que essa nova tradição tem seu berço tanto na Grã-Bretanha quanto na Alemanha. Nascendo, de um lado, como uma dupla reação ao “idealismo absoluto” de inspiração hegeliana de Francis Herbert Bradley, T.H. Green e Bernard Bosanquet, dentre outros, e ao empirismo psicologista influenciado principalmente por John Stuart Mill (MARCONDES, 2010, p. 11), tendo como principais expoentes George Edward Moore e Bertrand Russell. De outro, enseja uma “tradição semântica” como “uma reação à filosofia transcendental de origem kantiana, sobretudo no que diz respeito à questão da fundamentação da ciência”, cujos expoentes são filósofos, lógicos e teóricos da ciência como Bernhard Bolzano, Gottlob Frege e Ernst Mach (MARCONDES, 2010, p. 11).

Ainda segundo Marcondes, esses dois influxos desembocam, de certa forma, no positivismo lógico do Círculo de Viena, a partir dos anos 1920, representado principalmente por Rudolf Carnap e Moritz Schlick. Preocupados em expurgar da fundamentação científica tanto os elementos metafísicos quanto psicológicos, os

positivistas lógicos recorreram à linguagem lógica de bases empíricas. De modo que essa perspectiva volta-se, pelo menos em um primeiro momento, à questão “Como uma proposição tem significado?”, colocando o problema da linguagem no centro da preocupação filosófica e podendo ser caracterizada pela concepção de que “a filosofia deve realizar-se pela análise da linguagem” (MARCONDES, 2010, p. 12). Esse breve apanhado é suficiente para nos fazer ver que a caracterização deste campo, desde dentro dos seus meandros, como para qualquer outro campo filosófico, não é simples. A própria definição do que seja a ‘análise’ para essa abordagem filosófica não é unívoca, podendo ser compreendida, a depender das abordagens, como:

Tradução de uma linguagem imprecisa para uma linguagem lógica isenta de equívocos e ambiguidades; como redução de algo desconhecido ou obscuro a algo conhecido e mais claro; como decomposição de um complexo em seus elementos simples constituintes; como elucidação ou clarificação de algo confuso ou obscuro. Temos análise do conceito, análise da proposição e análise do discurso” (MARCONDES, 2010, p. 13).

Vê-se logo por que, conforme Guilhaumou, Foucault buscou, em seus exercícios de leitura, definir a “análise” para os analíticos, e o faz primeiramente a partir de Moore, considerado um dos fundadores da filosofia analítica na Grã-Bretanha ao lado de Russell, na ficha intitulada A análise segundo Moore (f0560-561) (GUILHAUMOU, 2021, p. 7, tradução nossa). Esse exercício de leitura, conforme descrito por Guilhaumou, nos permite compreender algumas indicações sobre a exigência da exterioridade colocada por essa abordagem filosófica. Em primeiro lugar, a análise é menos uma operação mental do que uma técnica que opera sobre a proposição enquanto unidade mínima do discurso filosófico; de modo que não se trata de uma interpretação do *meaning*, mas de tomá-lo como objeto para então tentar defini-lo por meio de uma prática de formalização que o descreve, circunscreve e delimita. A análise, como reação ao idealismo, não parte de estruturas *a priori*, não confere necessidade à relação sujeito-objeto e não supõe uma unidade transcendental; ela opera sobre construções linguísticas triviais, desinvestindo das grandes construções metafísicas e investindo nas condições de uso e funcionamento da linguagem. Por fim, o movimento da análise surge como técnica de esclarecimento lógico através dessa linguagem em funcionamento, e não como introspecção ou descrição imediata da experiência. Assim, a análise abre o nível e estilo de investigação buscados por Foucault para pensar os discursos, e o faz ao tomar o

meaning como objeto de uma definição funcional e não de uma compreensão hermenêutica.

Em resumo, o rescaldo da reação britânica contra o idealismo ‘neo-hegeliano’ e o psicologismo, em especial, a partir o atomismo lógico russelliano que opera a redução da realidade à análise lógica da linguagem, unido ao influxo do programa logicista fregeano baseado na teoria semântica, enquanto reação à filosofia transcendental kantiana, somado ao impacto do primeiro Wittgenstein, resultou no positivismo lógico do Círculo de Viena desenvolvido na Áustria entre 1920-1930, sob a liderança principalmente de Moritz Schlick (1882-1936) e Rudolf Carnap (1891-1970), preocupados sobretudo com desenvolvimento dos fundamentos lógicos das teorias científicas. Nessa perspectiva, a análise do significado depende de um “modelo de como a linguagem é construída e funciona — da caracterização de sua estrutura, portanto.” (GUILHAUMOU, 2021, p. 7, tradução nossa). Contudo, conforme notação de Foucault na ficha Reconstrução e descrição linguística como programa da análise. As tarefas da filosofia (f0569), o Círculo de Viena, ao considerar apenas “a função lógica das proposições”, não autoriza a descrição dos “funcionamentos lógicos muito complexos da vida cotidiana” (GUILHAUMOU, 2021, p. 10, tradução nossa). Assim, se com os termos da análise proposta pelos filósofos, lógicos e matemáticos, de Frege e Russell até o Círculo de Viena, seria possível pensar um funcionalismo que desse conta de tratar o *meaning* como função, era preciso avançar com aqueles que romperam com a perspectiva da análise do positivismo lógico para pensar a linguagem através de um método de esclarecimento do significado baseado nos usos que se faz dela. A denominada Escola de Oxford, nos anos 1930-1950, desenvolveu essa perspectiva aproximando-se, em muitos aspectos, da filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein, sob influência direta da proposta um tanto ambivalente do próprio Moore, para o qual a defesa de “filosofia do senso comum” o aproxima mais do pensamento que se desenvolve em Oxford do que o de Russell, ou mesmo do positivismo lógico do Círculo de Viena (MARCONDES, 2010, p. 34).

Conforme Guilhaumou, foi com Austin e Ryle que Foucault buscou caracterizar a diferença de suas posições conhecidas como uma “filosofia da linguagem ordinária” (GUILHAUMOU, 2016, p. 10, tradução nossa). Dessa corrente, duas ideias centrais terão particular influência sobre o desenvolvimento do discurso em Foucault. Primeiramente, a ideia de que o sentido de uma expressão depende do uso que fazemos dela; em segundo lugar, a constatação de que o uso só é

compreensível dentro de situações concretas da vida comum. O principal interesse de Foucault por essa abordagem diz respeito ao fato de poder tomar a linguagem em seu aspecto “literal em vez de formal”, permitindo “uma compreensão mais completa da linguagem de que nós nos servimos atualmente” (GUILHAUMOU, 2021, p. 10, tradução nossa).

A respeito disso, talvez o mais emblemático exercício de leitura de Foucault, comentado por Guilhaumou, consista na tradução de uma passagem do discurso de Austin no *Acts de Royaumont* de 1958, pelo valor que tem enquanto confronto vivo entre as perspectivas da linguística da fala e da filosofia da linguagem ordinária, por coincidir com o encontro histórico entre Benveniste e o filósofo de Oxford.⁴³ A passagem encontra-se na ficha intitulada A metodologia analítica na sua relação com a linguagem (f0575), a nosso ver, decisiva para a compreensão do interesse de Foucault pela filosofia da linguagem ordinária, diz:

O que fazemos normalmente, ou talvez até eu diria especificamente, é perguntar [Foucault resume para a expressão “nos perguntamos”] em que circunstâncias usamos cada uma das expressões que temos à disposição. [Foucault omite a sequência: “temos diante de nós uma lista completa, mas caótica, de expressões de todo gênero. A qual caso se aplicará cada uma delas? Em outras palavras, utilizaremos a multiplicidade de expressões [Foucault omite a sequência: “que nos fornece a riqueza de nossa língua”], para dirigir nossa atenção sobre a multiplicidade e a riqueza de nossas experiências. A linguagem nos serve de meio para observar os fatos vivos que constituem nossa experiência, e que, sem ela, tendemos a não ver. (1962: 338) (GUILHAUMOU, 2021, p. 10-11, tradução nossa)

O interesse pela relação da linguagem com a ‘nossa experiência’ toca no centro do interesse de Foucault pelo domínio aberto pela filosofia da linguagem ordinária, a exterioridade real na qual os discursos podem ser pensados. Esse percurso permite compreender como Foucault vai do desenvolvimento de Frege à filosofia da linguagem ordinária, tendo como fio condutor a noção de função e sua relação com o *meaning*.⁴⁴ A ideia de função em Frege como uma expressão com lugares vazios matematicamente representável ($f(x)$) e que, ao ser preenchida com

⁴³Cf. BENVENISTE, Émile. A filosofia analítica e a linguagem. In: BENVENISTE, Émile. Problemas de linguística geral I. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. 5. ed. Campinas: Pontes, 2005. p. 295-306.

⁴⁴ Essas considerações podem ser avaliadas nas fichas de leituras indicadas por Guilhaumou (2016): Conceito e função de Frege (f0649); Os conceitos formais segundo Wittgenstein (f0623-624); O sentido como função (f0263); O funcionalismo na linguagem (f0317); Teoria do meaning de Firth (f0318) e O contexto (f0320).

argumentos, determina um valor de verdade, abre o caminho para deslocar o problema do *meaning* para fora da esfera psicológica onde o *Sinn*, isto é, o “sentido”, não pode mais ser compreendido como uma entidade mental, mas como uma estrutura, um modo de apresentação do referente (*Bedeutung*) (GUILHAUMOU, 2016, p. 11, tradução nossa). Embora seja de suma importância para a compreensão do sentido em novos termos, a abordagem fregeana permanece formal; e é contra esse modelo lógico que os filósofos da linguagem ordinária irão se insurgir, sobretudo sob influência do segundo Wittgenstein. Ao insistir que os conceitos próprios têm lugar em proposições empíricas e práticas reais, o filósofo austríaco abandona o caráter puramente lógico da função proposicional fregeana e desloca o problema do *meaning* para o uso. Se no *Tractatus* era sob o modelo lógico que Wittgenstein pensava a linguagem, nas *Investigações* o uso das palavras passa a ser decisivo para determinar seu sentido, estabelecendo os fundamentos teóricos para a filosofia da linguagem ordinária que se desenvolverá em Oxford.

Conforme Guilhaumou, Foucault ainda dá importância, em suas leituras, a dois autores que contribuem para o deslocamento do sentido e da função para além do domínio da lógica. Christensen que, ao tomar o *meaning* como “entidades independentes” tanto da mente quanto da lógica, os funda em um conjunto de condições apropriadas de uso, reguladas por normas, investindo sobre o caráter pragmático da função e da compreensão do sentido. E Firth, antropólogo influenciado por Malinowski e pela ideia de que a função primitiva da linguagem é a ação, acrescenta uma dimensão social e situacional concreta dos usos linguísticos, tornando a linguagem inseparável das práticas sociais nas quais ela opera. É nesse entrecruzamento teórico que o sentido pode ser compreendido como uma função no contexto de uma situação e não como uma entidade semântica isolada. Com isso, a linguagem passa da estrutura lógica para o uso adequado, à prática social e, finalmente, aos efeitos produzidos pelos discursos em contextos históricos. Se Foucault encontrou nos filósofos analíticos o nível e o estilo de análise que procurava para pensar os discursos, foi porque esse tipo de investigação permitiu tratar da linguagem extralinguisticamente, especialmente pela via da pragmática, cujas análises se dão do ponto de vista do seu funcionamento concreto e não da sua estrutura. Isso prepara o terreno para a concepção propriamente foucaultiana de funcionamento discursivo, com base na formulação do conceito de enunciado. Portanto, se quisermos traçar as aproximações teóricas que evidenciam a fertilidade

desse encontro, para além da mera curiosidade em uma nota de rodapé, é ao lado daqueles que se preocuparam com os usos da linguagem que devemos buscá-las.

4. O MODO DE SER PARADOXAL DO ENUNCIADO

Não é por um acréscimo que o enunciado-acontecimento é dotado de uma remanência. Deve-se dizer, antes, que se trata de um fenômeno paradoxal: a remanência do enunciado pertence à sua singularidade como acontecimento.

(Michel Foucault)

O diálogo que Foucault estabelece com a tradição da filosofia analítica inscreve-se na busca pela possibilidade de pensar o discurso em uma exterioridade extralinguística. A perspectiva voltada para os usos da linguagem permite com que Foucault formule o objeto da análise arqueológica, o enunciado, como um acontecimento singular que está aberto “à repetição, à transformação, à reativação” (FOUCAULT, 2008, p. 34-35). Essa concepção permite pensar as discontinuidades na história do saber, de tal sorte que a relação estabelecida entre a descrição das regularidades e o exercício da função enunciativa elimina qualquer determinação causal no âmbito dos discursos.

A partir da gênese do método arqueológico, podemos reconstituir o momento em que o interesse pelo modo de ser dos enunciados se torna objeto de intensa reflexão por parte de Foucault. Conduzimo-nos através desse percurso sinuoso, marcado por irregularidades, desvios de rota e zonas de perigo, guiados por uma hipótese que estabelece a ordenação da série de manuscritos prévios à versão publicada de *A arqueologia do saber*. Esses manuscritos, em especial o *ms. d.*, elaborado no momento em que Foucault alega ter encontrado a concepção de discursos de que necessitava, revela, segundo Rueff, o projeto de uma ontologia da linguagem dedicada à formação, existência e persistência dos enunciados (RUEFF, 2015b, p. 329). Essa constatação, baseada na comparação entre a introdução publicada e a introdução do manuscrito *ms. D.*, à primeira vista, parece sugerir uma mudança de foco radical em relação ao projeto inicial.

Na introdução publicada, o silêncio sobre o acontecimento da linguagem sela o destino da obra como um tratado metodológico preocupado em responder questões de história. Primeiramente, Foucault insiste que o livro servirá para, retrospectivamente, pôr ordem e dar coerência ao projeto delineado nos trabalhos precedentes, preocupando-se mais em dotar suas arqueologias locais de algum sentido de conjunto, do que preparar o leitor para enfrentar o livro que tem em mãos

— este que, de maneira inédita, “nos inunda de conceitos de método” em um texto de estilo menos barroco “que reconduz o *esprit de finesse* à armadura eriçada da geometria” (RUEFF, 2015a, p. 1401, tradução nossa). Em segundo lugar, Foucault se endereça abertamente aos historiadores ao listar seus objetivos: medir as transformações que ocorrem no âmbito da história, questionar os métodos, os limites e os temas específicos da história das ideias, desfazer as sujeições antropológicas dos discursos e evidenciar a maneira pela qual tais sujeições puderam se estabelecer (FOUCAULT, 2008, p. 17).

Segundo Rueff, este silêncio resulta em um engano que se oculta no coração da arqueologia; e nos força a questionar se as dificuldades que acompanharam a escrita deste livro e confundiram a sua recepção até hoje não advêm do fato de o primeiro projeto ainda fazer sentir os seus efeitos na versão final (RUEFF, 2015b, p. 331, Tradução Nossa).

Talvez então tenhamos nos enganado sobre *A Arqueologia do Saber*. E como esse título tem vida longa, e como hoje todo mundo quer ser, mais ou menos, arqueólogo ou genealogista, o mal-entendido se ampliou. *A Arqueologia do Saber* é um livro destinado aos historiadores, mas seu cerne não é tanto a historicidade do saber, e sim a linguagem — melhor: o acontecimento da linguagem. O coração da arqueologia é o enunciado. O enunciado, esse “há linguagem”, é a positividade que serve de matéria ao arqueólogo — “o que é efetivamente dito”: um acontecimento, a produção de uma diferença (RUEFF, 2015a, p. 1402, tradução nossa).

Trata-se de um livro destinado aos historiadores, sim, mas é sobre uma reflexão acerca da linguagem que ele se erige. E, ainda que os efeitos dessa reflexão sobre a linguagem sejam mais ou menos neutralizados pelas indicações apresentadas na introdução publicada, eles ainda se manifestam significativamente nos dois textos que serviram de esboço para sua elaboração: as respostas oferecidas aos leitores da revista *Esprit* (FOUCAULT, 2010, p. 1-24) e aos *normaliens* do *Círculo de Epistemologia* (FOUCAULT, 2015, p. 85-123), publicadas respectivamente na primavera e no verão de 1968. Ambos os textos foram produzidos em ocasiões e para públicos diferentes, ambos tinham o mesmo objetivo de esclarecer os fundamentos da arqueologia. Voltar a eles nos mostra que *A arqueologia do saber* não responde apenas ao esforço de se afastar dos equívocos que giravam em torno da repercussão de *As palavras e as coisas*, como também deixa claro que o foco que orientava o projeto da *Arqueologia do Saber* esboçado nos manuscritos intermediários redigidos a partir do contato com os filósofos analíticos, mantém-se vivo no período em que o

quarto manuscrito é redigido. Isso pode ser constatado pelo fato de que o enunciado nunca deixa de ser tomado como o núcleo da investigação arqueológica e elemento que possibilita realizar a descrição das diferentes transformações efetuadas no campo do discurso.

O artigo publicado na *Espirit*, intitulado *Resposta a uma Questão*, responde a perguntas enviadas pelos editores e leitores da revista sobre a dimensão política e a validade da “arqueologia” frente à história tradicional. A questão que Foucault escolhe responder sintetiza o ponto de discórdia entre os críticos, que reside na contradição entre coerção do sistema e descontinuidade histórica, sendo formulada nos seguintes termos:

Um pensamento que introduz a coerção do sistema e a descontinuidade na história do espírito não tira dele todo fundamento de uma intervenção política progressista? Não termina ele no seguinte dilema: — ou bem a aceitação do sistema. — ou bem o apelo ao acontecimento selvagem, à irrupção de uma violência exterior, única capaz de desarranjar o sistema? (FOUCAULT, 2010, p. 1).

Embora Foucault reconheça nessa caracterização uma forte afinidade com seu projeto, recusa-se a aderir completamente a ela. Primeiramente, o autor contrapõe a perspectiva pluralista de suas investigações à ideia de *sistema*, problematizando as categorias que visam individualizar os discursos por meio da busca por sua origem histórico-transcendental ou empírico-psicológica. Contra essas abordagens, que falham em tomar o discurso a partir de si mesmo, Foucault propõe critérios de *formação*, *transformação* e *correlação*. Além disso, recusa a redução das descontinuidades nos modos de pensar próprios de cada época à forma abstrata, geral e monótona da ‘mudança’. Insistindo que lhe interessa analisar tipos diferentes de transformações por meio da suspensão das formas tradicionais da continuidade, para fazer assim surgir a “vivacidade da diferença” pela análise das “transformações em sua especificidade” (FOUCAULT, 2010, p. 5). Finalmente, esclarece como tais transformações não incidem sobre uma história do espírito, uma *Weltanschauung*, e sim sobre a história dos discursos que não se limita ao sistema da língua, nem às regras formais de sua construção (FOUCAULT, 2010, p. 9). Assim, a arqueologia concentra-se em apreender o caráter de acontecimento do discurso; investigando “a lei da existência dos enunciados”, “o que os torna possíveis”, “as condições de sua emergência singular”, “sua correlação com outros acontecimentos anteriores ou

simultâneos, discursivos ou não” (FOUCAULT, 2010, p. 9). É preciso insistir: a arqueologia concentra-se na existência dos enunciados, no que torna possível os enunciados, as condições de emergência singular dos enunciados, a relação dos enunciados com outros acontecimentos, discursivos ou não, para introduzir “a diversidade dos sistemas e o jogo das descontinuidades na história dos discursos” (FOUCAULT, 2010, p. 11). Essas transformações, diversidades e descontinuidades não são mais que a descrição de acontecimentos discursivos que, paradoxalmente, duram no tempo: enunciados efetivamente ditos. Este ponto torna-se ainda mais claro na resposta oferecida aos especialistas do Círculo Epistemológico da *École Normale Supérieure*, na ocasião da publicação do volume 9 dos *Cahiers pour l'analyse*, intitulado *Généalogie des sciences*. Diferente do público político e existencialista da revista *Esprit*, a vanguarda intelectual francesa da década de 60 que compunha o corpo editorial da *Cahiers pour l'Analyse* questionava o autor da arqueologia sobre o estatuto científico das suas pesquisas e exigia a definição precisa do seu objeto: os discursos.

O volume organizado por Alain Badiou, Alain Grosrichard, Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner e François Regnault⁴⁵ apresenta questões que recobrem cinco pontos fundamentais: a definição do conceito de *epistémê* e sua correlação com a ideia bachelardiana de ruptura epistemológica; o método de análise e técnica aplicada para apreender as condições de possibilidade dos enunciados; a relação entre *epistémê* e doxologia; as formas de transição que caracterizam a passagem de uma *epistémê* a outra, interrogando o autor sobre a historicidade do sistema e os critérios que regem sua lógica interna; e, por fim, o esclarecimento da definição da *epistémê* moderna, na qual se inscreve a própria arqueologia (FOUCAULT, 2015, p. 5-8). Ao que o autor responde, então, reproduzindo de forma mais ampliada e rigorosa os esclarecimentos prestados aos leitores da *Esprit*, com as definições do campo, objeto e método que sustentarão, mais tarde, o núcleo e a organização interna de *A Arqueologia do Saber*. Em linhas gerais, Foucault nomeia o campo sobre o qual incidem as análises arqueológicas como o dos “acontecimentos discursivos” (FOUCAULT, 2015, p. 13); caracteriza o objeto de sua descrição como “relações de

⁴⁵ A versão publicada no Volume II dos *Ditos e Escritos* traz somente parcialmente a questão dirigida ao autor. Utilizamos como referência complementar a versão integral das perguntas, de 1968, que contempla as réplicas do conselho editorial, publicadas no volume 9 após a Resposta de Foucault. Embora tenha havido a promessa de inclusão de novas respostas em um volume subsequente, estas nunca foram enviadas, visto que o volume 10 e último dos *Cahier pour l'analyse* não as contém.

coexistência entre os enunciados” que constituem formações discursivas (FOUCAULT, 2015, p. 21); e define o conjunto do saber, formado “a partir do sistema de positividade e manifesto na unidade de uma formação discursiva” que se oferece ao método de descrição arqueológica (FOUCAULT, 2015, p. 30).

Os elementos introduzidos na resposta ao Círculo de Epistemologia dão azo a novas indagações, uma vez que seus interlocutores entendem que sua sistematização fornece o liame entre os trabalhos *A História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*, a ponto de “renovar os fundamentos da arqueologia das ciências” e “recentrar a teoria do discurso que a sustenta” (FOUCAULT, 2015, p. 41–44). A despeito do mérito que os interlocutores atribuem, em sua réplica, a um trabalho que se revela ainda em progresso, as novas questões incidem sobre a ambiguidade de conceitos-chave mobilizados na resposta de Foucault, especialmente o de enunciado. O aspecto problemático, apontam, reside na falta de definição clara do que seja esse elemento, gerando imprecisão em relação ao que o caracterizaria como um acontecimento singular regulado pelo discurso. Para tais questões, não houve mais do que a promessa de uma resposta — ao menos no que se refere ao *Cahiers pour l'Analyse*. Conforme exposto anteriormente, esse artigo, junto àquele escrito para responder aos leitores da *Espirit*, foi incorporado na introdução publicada do livro de 1969, de modo que o conteúdo desenvolvido no livro pode respondê-las detalhadamente, com direito a um encerramento que simula um debate que antecipa novas críticas.

A noção de enunciado, portanto, presente em ambos os textos, ilustra a importância atribuída por Foucault à problemática da linguagem em uma exterioridade extralinguística no contexto da elaboração de *A arqueologia do saber*. Essa questão aparece, ao menos virtualmente, na introdução publicada da *Arqueologia*, onde surge em um entrecruzamento com o tema da epistemologia da história; e se mantém viva na obra de 1969, cujo núcleo se dedica à definição do enunciado como objeto da arqueologia, como pode ser constatado no capítulo central do livro, intitulado *O enunciado e o arquivo*. No entanto, para tratarmos da maneira paradoxal pela qual Foucault concebe o modo de ser do enunciado, que subjaz como um espectro da ontologia da linguagem em *A arqueologia do saber*, devemos nos voltar à perspectiva pragmática da linguagem, oferecida tanto pelo performativo austiniano quanto pelos jogos de linguagem de Wittgenstein. Isso será feito em paralelo ao confronto com a introdução do manuscrito *ms. d.*.

4.1. AUSTIN E A SINGULARIDADE REPETÍVEL DO EFETIVAMENTE DITO

Apesar de Foucault reconhecer que a identificação do enunciado ao ato ilocutório austiniano “não resiste à crítica”, será preciso buscar o que os distingue naquilo que torna essa aproximação a mais verossímil (FOUCAULT, 2008, p. 94). A esse respeito, Jacques Guilhaumou (2022), em sua série de artigos dedicados aos exercícios de leitura que Foucault realizou nos arquivos preparatórios da *Arqueologia*, nos regala com um trabalho exclusivamente dedicado às fichas de Austin, revelando o interesse do filósofo francês pela novidade fundamental introduzida pela pragmática: a possibilidade de “fazer coisas com palavras”. Uma primeira particularidade da leitura de Austin por Foucault é a ordem com que este último tematiza as *Lectures* do célebre *How to do things with words* (1962). Foucault inicia suas notas pelas *Lectures XII e XI*, avançando regressivamente a partir delas até as primeiras.

[...] Uma série de tematizações atestadas na tradução de passagens das *Lectures XII e XI*, depois das *Lectures IX, VIII e VII*, ou seja, de modo regressivo na ordem das últimas lições da obra de Austin. De uma etapa a outra da cadeia de tematizações das primeiras anotações — isto é, o percurso discursivo que vai de « *Ce sont les énoncés (sentences) qui ont une signification, non les mots* » à « *C'est qu'on a affaire à des phrases performatives* » — Foucault reteve as questões, as nomenclaturas e as conclusões de Austin, com o intuito de estabelecer conexões discursivas de uma tematização a outra, acompanhando o percurso das noções constrangidas no interior de uma historicidade significativa da emergência do performativo. Assim, ele circunscreveu linguisticamente o espaço nocional da teoria geral dos atos locutórios/ilocutórios. Nas notas seguintes sobre os primeiros capítulos da obra — isto é, na ordem, sobre as *Lectures II, I, IV e V* — ocorre algo diferente. Foucault abandona o espaço restrito das noções para entrar na busca de funcionalidades linguísticas que permitam explorar os critérios de sucesso das proposições performativas, portanto, sua singularidade própria, em uma busca pela verdade do enunciado performativo. (GUILHAUMOU, 2022, p. 9, tradução nossa)

Nas primeiras notas sobre as *Lectures XII e XI*, e depois *IX, VIII e VII*, ao circunscrever o “espaço nocional da teoria geral dos atos locutórios/ilocutórios”, Foucault não só indica seu interesse pelo que Austin designa como o performativo, mas sobretudo pela constatação da historicidade que caracteriza a emergência do performativo. Segundo Guilhaumou, “importa para Foucault assinalar a presença, em Austin, de uma abordagem historicizada da significação do enunciado, para levá-la ao seu ponto limite” (GUILHAUMOU, 2022, p. 9, tradução nossa).

Austin estabelece, do ponto de vista da função e referência, uma distinção entre performativo e constativo. O constativo se abstrai do ato ilocutório e se concentra no locutório (sentido e referente), tendo a propriedade de ser verdadeiro ou falso em função de uma referência baseada na biunivocidade entre linguagem e mundo. O performativo, por sua vez, não tem outra função senão servir para realizar uma ação, isto é, para fazer algo ao invés de dizer algo, podendo ser feliz ou infeliz no que se refere ao sucesso da ação, em contraste com o verdadeiro e falso do constativo (AUSTIN, 1975, p. 148-149). Foucault detém-se nessa distinção entre constativo e performativo ao longo das suas anotações por representar uma teoria particular no interior de uma teoria geral dos atos de fala que os distingue segundo três usos possíveis para os enunciados: o locutório, o ato de produzir proposições com sentido e referência a partir de um conjunto de sons agrupados em palavras segundo regras gramaticais; o ilocutório, que produz a ação nas palavras através da força convencional da expressão em uma situação de fala; e o perlocutório, que produz certo efeito sobre o interlocutor como uma consequência da fala (AUSTIN, 1975, p. 99-108).

No entanto, a distinção constativo/performativo no interior da teoria geral dos atos de fala, como nota Foucault, se dissolve no limite das convenções que dão condições para que tal ou tal enunciado seja ou não performativo em determinada situação, permitindo com que, em certas situações e com base em certas convenções, uma afirmação constativa possa ser um performativo. Em última análise, importa para Foucault a maneira como o ato parece caracterizar, simultaneamente, tanto o performativo como o constativo, de maneira que ambos estão em maior ou menor medida sujeitos às convenções que regulam a maneira com a qual nos servimos das palavras. Isso significa que, locutório, ilocutório ou perlocutório, qualquer ato de fala se ancora em alguma medida em uma convenção social normativa, mas, além disso, produz algum efeito no mundo.

Conforme Benoist, reside na dissolução da distinção entre constativo e performativo com base no uso o grande interesse e a força do modelo austiniano para a liberação da imanência do plano dos enunciados foucaultianos (BENOIST, 2016, p. 66, tradução nossa). O deslocamento, no ilocutório, para uma análise da linguagem como o ato em si permite retirar o foco da intenção calcada na interioridade do falante ou das consequências do seu ato de fala. A partir disso, Foucault constata uma “historicidade” própria aos atos de fala — fundamentada em suas condições de

emergência, definida por convenções sociais e circunstâncias de fala — segundo a qual pode avançar, não sem reconhecer, contudo, os limites presentes na filosofia da linguagem do filósofo de Oxford: que “o ato de fala sob a forma do enunciado é individualizado segundo condições e circunstâncias precisas, portanto isolado” (GUILHAUMOU, 2022, p. 14, tradução nossa). Segundo o próprio Foucault, o ato de fala não se confunde totalmente com o que compreende por enunciado, porque:

O ato de formulação não serviria mais para definir o enunciado, mas deveria ser, ao contrário, definido por este - que justamente constitui problema e requer critérios de individualização. Além disso, certos atos ilocutórios só podem ser considerados como acabados em sua unidade singular se vários enunciados tiverem sido articulados, cada um no lugar que lhe convém. Esses atos são, pois, constituídos pela série ou soma desses enunciados, por sua necessária justaposição; não se pode considerar que estejam inteiramente presentes no menos deles, e que se renovam com cada um. (FOUCAULT, 2008, p. 94)

Neste sentido, embora Austin esteja o mais próximo possível da abordagem buscada por Foucault para caracterizar o enunciado, o ato de fala ainda não é capaz de tangenciar “o quê” e “em relação ao que” a linguagem funciona: “isto é, do espaço de variação dos enunciados, tal como definido pela “função enunciativa” das formações discursivas apresentadas por Foucault em *A Arqueologia do Saber*” (GUILHAUMOU, 2022, p. 14, tradução nossa). A respeito dessa diferença ínfima, mas radical, Jocelyn Benoist nos adverte: não se trata de introduzir um princípio transcendente no espaço vazio desse “o quê” e “em relação ao que” a linguagem funciona. Não se trata, portanto, de afirmar que os enunciados só seriam possíveis sobre o fundo de condicionamentos sociais exteriores ao discurso — como fariam certas leituras marxistas, criticadas por Foucault, ou como propõe Bourdieu em *O que falar quer dizer* (BENOIST, 2016, p. 62, tradução nossa). A possibilidade encontrada em Austin permite que Foucault tome o discurso em sua própria exterioridade em relação ao sujeito, sem o explicar por algo que esteja fora ou anterior ao discurso ele mesmo. No entanto, a vinculação entre ato de fala austiniano e as circunstâncias reais em que ele é realizado, embora permita pensar um certo funcionamento do dizer, ainda conserva um resquício de subjetividade, pois apoia-se no uso da linguagem feita por um determinado sujeito. Além disso, confere ao contexto de uso, uma carga normativa que restringe o ato de fala ao domínio do possível, por mais que essa “possibilidade” pressupõe “uma referência constitutiva à efetividade” e uma dependência em relação a ela (BENOIST, 2016, p. 72, tradução nossa).

O enunciado foucaultiano, por sua vez, está inserido em um tipo de “contexto” que não se confunde com a situação “em que algo se produziu pelo fato de ter sido enunciado” por alguém em circunstâncias bem determinadas (FOUCAULT, 2008, p. 94). Assim, embora a filosofia da linguagem ordinária austiniana permita tomar os enunciados na imanência de uma exterioridade extralinguística, em um domínio de práticas, esse domínio se determina pelo contexto social e cultural que permite definir o sucesso de um ato de fala pontual e individual. Ao passo que os enunciados, para Foucault, enquanto coisas efetivamente ditas, nunca se dão como uma produção eminentemente autônoma em relação ao domínio de enunciados do qual emergem, isso é, o domínio das positivities discursivas; de modo que se é possível falar em contexto para o enunciado foucaultiano, esse contexto é ele mesmo discursivo. E esse fator que o distingue radicalmente dos atos de fala, tornando-o anterior a estes e como a condição mesma de sua produção.

Outra distinção entre o enunciado foucaultiano e o performativo austiniano reside no seguinte: embora a noção de que a fala executa uma ação e produz efeitos no mundo seja fundamental para a elaboração do caráter, por assim dizer, pragmático ou efetivo do discurso foucaultiano, a ação específica da produção de um ato de fala em Austin é sempre, a cada vez, única. Enquanto a singularidade do enunciado foucaultiano possui a propriedade paradoxal de poder ser repetido, sem que isso constitua propriamente um novo ato. Essa particularidade previne com que Foucault se vincule à ideia de que a prática discursiva é, de algum modo, associada à ação de um sujeito e estabelece seu campo de funcionamento como sendo definido pela materialidade histórica do discurso: faz sentido falar sobre o “retorno, em ocasiões diferentes, do mesmo enunciado” (BENOIST, 2022, p. 73, tradução nossa).

Foucault assume, assim, um novo domínio de análise da linguagem que, conforme o elaborado no manuscrito *ms. d.*, “não pode ser assimilado à simples soma dos enunciados ligados a um contexto (verbal ou não)” (BENOIST, 2022, p. 73, tradução nossa). Trata-se de um domínio de enunciabilidade, onde os enunciados criam relações, entre si e com o tempo, muito diferentes (FOUCAULT, s.d. apud Rueff, 2015b, par. 36, tradução nossa), e as coisas efetivamente ditas são tomadas como *singularidades reais*, disponíveis em certa época “para serem repetidas num determinado momento” (BENOIST, 2022, p. 73, tradução nossa).

Desse ponto de vista, deve-se notar, mobilizando uma referência que deixamos até agora de lado (e que exigiria uma investigação específica), que Foucault é, de certo modo, um autor muito mais wittgensteiniano que austiniano, pois o que ele tem em vista são práticas, práticas reguladas certamente, mas cujas regras, estritamente imanentes, não se *identificam* jamais com convenções. Se, como em Wittgenstein, trata-se, nesse sentido, de exibir as possibilidades, essas possibilidades, assim como em Wittgenstein, não precedem a efetividade do discurso, mas dela resultam: é a própria prática que as abre e as constrói, e não o contrário. O importante, para um autor como para outro, é o que se faz. (BENOIST, 2022, p. 72, tradução nossa)

Nesse sentido, podemos dizer que Foucault opera uma inversão da lógica causal da produção dos enunciados, em que as coisas ditas compõem as dinâmicas das práticas que regulam as condições de possibilidades do que é possível dizer, cujas regras são imanentes aos próprios acontecimentos discursivos, e não a uma normatividade que regula atos. Isso abre espaço para uma teoria da produção discursiva em que a historicidade rigorosa substitui tanto a intenção quanto a convenção como princípios explicativos para focar-se no próprio “devir-objeto do discurso” (BENOIST, 2022, p. 73, tradução nossa). Isso é, as regularidades discursivas são elas mesmas resultados da dinâmica das práticas enquanto acontecimentos que caracterizam a repetição de enunciados e a produção de enunciados por definição novos.

Uma produção que, uma vez superado o mito da criação individual a partir da transcendência (no discurso) de um sujeito, aparece ele mesmo como não desprovido de leis: leis empíricas constituindo a trama de uma “formação discursiva” dada, e que deverá ser descrita, devolvendo assim ao discurso a *sua* plena historicidade. Assim, a ideia é a seguinte: o que quer que se realize do que se pode fazer com a linguagem (isso inclui os “atos linguísticos”), não se faz nunca senão emprestando dos enunciados possíveis, ou seja, já realizados e disponíveis, ou inventando um, ou seja, efetuando alguns ainda não realizados, mas possíveis naquele momento devido à configuração discursiva efetiva na qual ele se encontra. Uma ordem ou uma prece se efetuam também com certos enunciados, ou mais precisamente, efetuando certos enunciados, os quais são dados ou possíveis de produzir (considerando os dados) naquele momento. Há aí, evidentemente, uma analogia forte entre a criatividade linguística, entendida como generatividade. Não se trata, no entanto, aqui, da produção de novas sequências de signos a partir daqueles já dados, mas de produzir enunciados: essas coisas que se diz, e que intervêm na realidade como o que é dito, precisamente, participando assim dessa realidade e se expondo também as suas vicissitudes. “O que é dito”, nesse sentido, não é mais prerrogativa de um locutor, mas sim alguma coisa em relação ao que ele é levado a se situar — a se constituir como estando em uma posição ou outra. (BENOIST, 2022, p. 74, tradução nossa)

Nosso percurso, até então, nos mostrou que Foucault encontra nos analíticos ingleses o estilo e nível de análise que permite à arqueologia abordar a linguagem em

seu funcionamento exterior e efetivo. Ainda que se possa objetar à ênfase foucaultiana na pragmática, argumentando que os estruturalistas da primeira metade do século XX também haviam deslocado o estudo da linguagem em direção à análise de suas funções e de seus usos comunicativos, é necessário precisar o alcance e os limites desse deslocamento. Apesar do avanço representado pelo estruturalismo, o qual permitia descrever a linguagem como um sistema funcional, as noções de uso como variação regulada por estruturas subjacentes, função submetida ao sistema da língua e contexto como um elemento a ser integrado à descrição do funcionamento linguístico permaneciam ancoradas em um horizonte exclusivo e fundamentalmente linguístico. Ainda que o estruturalismo, em termos genéricos, compartilhasse a recusa do sujeito, indispensável para romper com certo psicologismo e com a hermenêutica do sentido, é nesse ponto que se revela o limite fundamental desta abordagem metodológica para o projeto foucaultiano. A análise estrutural reconduz o fenômeno discursivo à normatividade do sistema linguístico, ou às regras de comunicação, permanecendo, assim, presa a um modelo no qual o enunciado aparece como a realização de possibilidades previamente inscritas na estrutura da língua ou nas convenções do uso. Não dispondo, portanto, de meios conceituais para pensar o funcionamento da linguagem em uma exterioridade mais radical. Dessa forma, o estruturalismo aparece, para Foucault, menos como uma influência absoluta do que como um horizonte a ser ultrapassado.

É nesse contexto que o recurso aos filósofos analíticos ingleses — em especial à formulação dos filósofos da linguagem ordinária da Escola de Oxford — adquire seu sentido preciso. Essa perspectiva oferece a possibilidade de deslocar as análises da linguagem para o campo da efetividade em um espaço extralinguístico, no qual os enunciados poderão ser pensados como singularidades repetíveis. No entanto, esse recurso não se dá sem reservas. A pragmática dos atos de fala permanece, em grande medida, ancorada em um modelo convencionalista, no qual o sucesso dos atos de fala é garantido por regras que estabelecem previamente sua eficácia pontual. Ao recusar os limites do convencionalismo, Foucault desloca a análise do plano das regras do uso para o plano da existência dos enunciados, de modo que pode, enfim, expô-los à sua plena historicidade. Assim, Foucault pode ir além da investigação sobre o que se faz com a língua ao efetuar atos de fala, e explicar como a singularidade real das coisas efetivamente ditas funciona enquanto acontecimentos objetivos, que não se esgotam na sua efetuação performativa por se

inscreverem em um campo de enunciabilidade. Esse domínio permite com que Foucault descreva “o discurso por si mesmo (isto é, em sua própria exterioridade)” sem explicá-lo por algo diferente de si mesmo, além de si mesmo” (BENOIST, 2022, p. 62, tradução nossa). Assim, os deslocamentos que Foucault opera impedem identificar a arqueologia como uma simples herdeira do estruturalismo ou como uma mera extensão da teoria dos atos de fala, posto que não se trata apenas de descrever estruturas ou atos, mas de interrogar o modo de ser do que foi dito considerando a sua capacidade de continuar “a dizer o que ele diz muito depois que tenha se calado aquele que o pronunciou, muito depois de sua mão ter repousado a pena” (FOUCAULT apud RUEFF, 2015b, p. 44, tradução nossa).

4.2. WITTGENSTEIN E A REGULARIDADE DO CAMPO DE ENUNCIABILIDADE

Um segundo nome forte da tradição analítica em sua faceta pragmática deve ser considerado se quisermos compreender, na gênese do método arqueológico, como Foucault concebe tanto o domínio no qual emergem os acontecimentos discursivos quanto o modo de ser dos enunciados: Ludwig Wittgenstein. Foucault estabelece, na Introdução do *ms. d.*, que qualquer projeto de descrição dos enunciados necessita relacioná-los a um espaço de enunciação — enunciativo, linguístico ou não linguístico —, requerendo uma metalinguagem que condiciona e é condicionada pela própria descrição.

A metalinguagem, ao estabelecer a definição e as regras dos símbolos, é uma descrição prescritiva. Ela permite construir os enunciados que ainda não apareceram (e eventualmente uma série indefinida de enunciados). Permite estabelecer também quais enunciados podem ser considerados como corretos e bem *construídos*. Poderia [5] assumir a seguinte forma: “Ele quis dizer realmente que você deve se levantar”; ou então “cremos/ele falou como se estivesse se dirigindo a todos, mas, na verdade, falava apenas a alguém”. Mas essas descrições corretivas não são do âmbito da prescrição: no primeiro, ele indica, na verdade, certa relação do enunciado real com um outro enunciado mais adequado às intenções do sujeito falante; no segundo, a relação do enunciado real com os ouvintes que fazem parte da situação contextual. De qualquer forma, vemos que a descrição dos enunciados lida com os enunciados apenas em sua existência efetiva. (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 4-5, tradução nossa)

Embora o tema da descrição seja caro a muitos dos “analíticos ingleses”, o principal interlocutor neste contexto parece ser Wittgenstein. Isso porque a descrição de enunciados que interessa a Foucault, isto é, aquela que lida com a sua “existência

efetiva”, é caracterizada por ele pela “articulação entre os fatos (*Tatsachen*⁴⁶) em proposições” (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 1, tradução nossa). Essa caracterização da “descrição” dos enunciados por Foucault, em clara alusão a Wittgenstein, se aproxima, contudo, mais da concepção de ‘definição’ do *Tractatus*, no qual a linguagem é concebida ainda como o retrato lógico da realidade. Isso se confirma pela referência explícita na introdução do *ms. d.*, embora interrompida, à proposição 2.141: “A figuração é um fato” (*Das Bild ist eine Tatsache*)⁴⁷.

O enunciado descrito é, antes de tudo, um xxx [Foucault riscou sem substituir]. Nesse sentido, pode-se dizer que *toda* a análise sobre o comentário do aforismo de Wittgenstein, no qual se afirma que as figurações [*tableaux*] são fatos, [...]. (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 5, tradução nossa)

A concepção de ‘definição’, como fatos articulados em proposição, sem dúvidas, abre para Foucault a possibilidade de tratar os enunciados como coisas que se relacionam e participam do estado de coisas no mundo, ou seja, como algo da ordem de uma realidade efetiva e, portanto, de certa materialidade, fundamental para a caracterização do modo de ser dos enunciados. Conforme afirma o próprio filósofo, na introdução do *ms. d.*:

Empreender a análise dos enunciados, não na estrutura que os torna possíveis, mas nesta [52] enunciabilidade que é sua condição de realidade, leva, portanto, a interrogar primeiro seu modo de ser, ou seja, sua existência como acontecimentos remanentes. Existência segundo a qual o fato de ser um acontecimento e o fato de ser remanente não são independentes, nem mesmo separados; de modo que a singularidade dos enunciados em relação as outras “coisas” do mundo não está no fato de que são puros e simples “*flatus vocis*”, destinados a desaparecer, mas no fato de que, coisa entre as coisas, coisas que se entrelaçam com as outras, as modificam, as reúnem / as [??] separam, alteram sua configuração, possuem um modo próprio de aparecer e de permanecer, no surgimento mesmo de sua aparição, de modo tão singular que não se pode assimilá-las nem as confundir com nenhuma outra coisa. (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 47-49, tradução nossa)

⁴⁶ *Tatsachen* é um conceito-chave na filosofia do primeiro Wittgenstein para a compreensão da natureza da realidade e como a linguagem pode descrevê-la de forma lógica e significativa. No *Tractatus Logico-Philosophicus*, a proposição de abertura do livro, segundo a qual “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas”, estabelece que a realidade não é composta por objetos isolados, mas sim pelas relações e arranjos entre esses objetos, ou seja, pelos fatos (*Tatsachen*). Assim, a linguagem “figura” representa esses fatos. Uma proposição é verdadeira se a sua estrutura lógica (a sua “figuração”) corresponde a um fato existente na realidade.

⁴⁷ O aforismo do *Tractatus Logico-Philosophicus*, ao qual Foucault se refere na introdução do *ms. d.* faz parte da série em que Wittgenstein define a *Bild* (imagem/quadro) como uma estrutura que representa um estado de coisas porque ela mesma possui uma forma de fato — isto é, porque ela própria é um arranjo factual (WITTGENSTEIN, 2022, p. 135).

Embora o autor do *Tractatus*, ao avançar com a sua dedução, estabeleça um espelhamento entre linguagem e mundo, a relação de identidade entre figuração—pensamento—proposição com sentido permite retirar o pensamento de um espaço estritamente mental, como é possível constatar no desenvolvimento da primeira à quarta proposição.⁴⁸ Essa concepção de fatos como relação entre coisas autoriza pensar a totalidade dos discursos de maneira mais ampla, de modo que o enunciado, para existir, deve pressupor a existência de outros enunciados, um domínio discursivo de enunciabilidade: não existe enunciado que não esteja rodeado por um campo de coexistências, efeitos de séries e sucessões, uma distribuição de funções e papéis” (FOUCAULT apud RUEFF, 2015b, par. 51-52, tradução nossa). Mas também, a existência de um domínio não discursivo ao qual se articula, e que dota o enunciado de uma capacidade de subsistir no tempo. Assim, conforme Foucault na introdução do manuscrito *ms. d.*:

O que é dito não são duplos passageiros daquilo sobre o que se fala; ao contrário, formam no mundo um conjunto denso, uma massa que se entrelaça às próprias coisas; sua duração [do enunciado] se entrecruza com [48] o tempo dessas coisas, instaurando um modo peculiar de permanência; as relações que se estabelecem nelas formam [para elas? grades?], com aquelas que o mundo mantém em sua história e em seu espaço, uma teia entrelaçada. As coisas ditas não estão acima das coisas, e neste céu ideal onde as palavras impalpáveis representam - como duplos, imagens, signos, pouco importa — o que elas têm a dizer; elas são ditas em meio às coisas, em um espaço e tempo que se misturam aos dias e noites, às pedras, à areia, à grama e às estrelas. Elas não são indiferentes às coisas; não as deixam tranquilamente dormir em seu silêncio sonolento; vêm movê-las, aproximá-las, viver no meio delas, agitar, cobrir. Que uma coisa tenha sido dita sobre uma folha de grama, ou sobre a espuma do mar, não é indiferente à vegetação da terra, nem à paciência das ondas. Antes de perguntar qual relação uma proposição pode ter com sua ocorrência, é necessário reconhecer que todos esses enunciados, que são [49] tantas “coisas ditas”, todo esse murmúrio que se esquece e se repete, estão imersos no pulsar das coisas e interferem nelas. O problema, portanto, não é tanto libertar a linguagem desse famoso status de “coisa”, que na boa filosofia, mesmo hoje, tem apenas valor pejorativo, mas, ao contrário, de enfiá-la bem nele e de interrogar esse modo de ser singular, que faz, dos enunciados tantas “coisas remanentes”. (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 47-49, tradução nossa)

⁴⁸ A primeira proposição “1. O mundo é tudo que é o caso” e a proposição “1.1. O mundo é a totalidade dos fatos [Tatsachen], não das coisas”. Onde, fatos são, portanto, relações entre coisas, e não coisas, e estas compõem o mundo. O fato é a existência de um estado de coisas, estados de coisas são ligações entre objetos. Os objetos são simples, e eles se conectam como elos de uma corrente no estado de coisas. Figuramos os fatos, de tal modo que a própria figuração é um fato. E, conseqüentemente, participa do estado de coisas, relaciona-se com os objetos no mundo. (WITTGENSTEIN, 2022, p. 129-155)

Embora seja difícil precisar, com certeza, a profundidade e a variedade de leituras que Foucault teria realizado, especialmente durante a elaboração do manuscrito *ms. d.*, da obra de Wittgenstein⁴⁹, parece pertinente a indicação de Benoist quando este sugere que Foucault seja, “de certo modo, um autor muito mais wittgensteiniano que austiniano” em função do seu interesse por práticas [...] cujas regras, estritamente imanentes, não se identificam jamais com convenções (BENOIST, 2022, p. 74, tradução nossa).

Se consideramos, em conjunto, a menção explícita e demais referências na introdução do manuscrito *ms. D.*, as notas de leitura referentes ao final de 1966 e 1967, e o relato de abril de 1967, no qual Foucault declara ter interrompido a redação do *ms. D.* para “olhar mais de perto Wittgenstein e os analíticos ingleses” — onde a expressão idiomática “olhar mais de perto”, associada à menção ao filósofo austríaco, sugere a necessidade de uma análise mais detalhada para ir além de uma observação superficial inicial —, não restam dúvidas: Wittgenstein é uma referência fundamental; e, embora o filósofo austríaco não tenha formulado propriamente um conceito de discurso, o encontro, em novembro de 1966, com a definição da qual Foucault revela necessitar há anos, possivelmente ocorreu através do contato com a sua obra.

Um indício de que esse contato vá além das considerações excessivamente logicistas do *Tractatus*, que nos faz desconfiar de que este seja a única referência wittgensteiniana presente na introdução do manuscrito *ms. D.*, é a utilização do termo “descrição” em vez de “definição” — ali, mas também adotado para caracterizar o empreendimento arqueológico como um todo como um projeto descritivo. O emprego da descrição para caracterizar a análise dos enunciados, em descompasso com a explícita menção ao *Tractatus*, indica uma referência mais ou menos precisa aos conceitos propostos por Wittgenstein em uma fase em que seu pensamento já se direcionava para um crescente interesse pelos usos variados e contextuais das palavras na prática cotidiana, caracterizada como “jogos de linguagem”.⁵⁰

⁴⁹ É possível afirmar que Wittgenstein ocupa um lugar significativo no contexto de preparação de *A arqueologia do saber*. De acordo com Guilhaumou, o dossiê “Wittgenstein” contém 11 fichas intituladas: Diferenças entre Wittgenstein e os analíticos ingleses (f0622), Os conceitos formais segundo W[itgenstein] (f0623-624), As condições lógicas das proposições (segundo Wittgenstein) (f0625), Os limites da linguagem e da filosofia (f0626), *Unsinnig e sinloss* segundo Wittgenstein (f0627), Diferenças entre o *Tractatus* e as Investigações (f0628), Wittgenstein e o positivismo lógico (f0629), A noção de *language-game* (f0630), A terapêutica da linguagem segundo Wittgenstein (f0635-636) (GUILHAUMOU, 2016, p. 6, tradução nossa)

⁵⁰ “No futuro, chamarei repetidamente sua atenção para o que vou chamar de jogos de linguagem. Eles são modos mais simples de uso de sinais do que aqueles em que usamos os sinais de nossa altamente

A referência aos jogos de linguagem, este que “explode” a unidade de sentido em uma “multiplicidade irreduzível” de usos, surge pela primeira vez no mítico Livro Azul (CUTER, 2025, p. 182)⁵¹, no qual Wittgenstein chama a atenção para a inexistência de quaisquer regras que sejam logicamente anteriores ao ato de dizer. Conforme Cuter, em seu pós-fácio a uma edição brasileira:

Tudo o que Wittgenstein escreve a partir do Livro Azul passa a exigir um outro tipo de leitor. Não há nada a ser dito sobre um problema *filosófico* vinculado de um modo ou de outro a essa busca de um sentido subjacente a toda e qualquer linguagem é capaz, por isso, de fundamentar os usos e costumes linguísticos humanos. A busca por esse sentido não tem sentido. A descrição dessa busca não tem sentido e, por isso, não há caminhos descritivos que possam me mostrar a necessidade de abandoná-la. O que posso fazer, como filósofo, é descrever regras que aceitamos, e também regras que não aceitamos, mas não posso esperar que a descrição dessas regras elimine o problema original à força de argumentos, pois o problema original simplesmente não existe. (CUTER, 2025, p. 179)

A noção de descrição prescinde justamente das definições, estabelecidas a partir de um “espaço lógico-categorial compartilhado por qualquer linguagem e qualquer mundo que qualquer linguagem pretenda descrever” (CUTER, 2025, p. 182), e elimina a ideia de que o sentido seja um “exercício de espelhamento de uma totalidade de situações possíveis dadas de uma vez por todas num horizonte atemporal de significações” (CUTER, 2025, p. 182). Essa noção de descrição situa-se, sem dúvidas, no horizonte da maquinaria elaborada por Foucault. Embora, como nos lembra Rueff, a “descrição pura de acontecimentos discursivos” de Wittgenstein seja uma gramática (RUEFF, 2015a, p. 1409, tradução nossa), não é excessivo supor que o filósofo francês represente o tipo de leitor que o Livro Azul exige; e mais, que ele seja à sua maneira, ao lado de Wittgenstein, um filósofo que assume a tarefa da descrição das regras de uso efetivo da linguagem.

Todavia, é precisamente aqui que a descrição wittgensteiniana encontra o limite da sua influência sobre o projeto arqueológico foucaultiano, isto é, por dissolver

complicada linguagem cotidiana. Jogos de linguagem são as formas de linguagem com as quais uma criança começa a fazer uso de palavras. O estudo de jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas de linguagem, ou linguagens primitivas” (WITTGENSTEIN, 2025, p. 50-51).

⁵¹ A primeira tradução de *O livro azul* para o francês foi realizada, em 1965, por G. Collet e A. Gerschenfeld, sob responsabilidade de Jean Wahl. Wahl foi responsável pela redação do prefácio deste importante livro da tradição analítica, publicado pela editora Gallimard. A influência institucional e editorial de Jean Wahl foi fundamental para a recepção e discussão das ideias de Wittgenstein no meio acadêmico francês. Além de ter presidido o *Colóquio de Royaumont* sobre filosofia analítica, em abril de 1958, usando sua posição para expor a comunidade filosófica francesa às correntes de pensamento estrangeiras (DOPP, 1962, p. 705-706).

a unidade do sentido sem fornecer qualquer critério para pensar a historicidade dos usos da linguagem. Conforme Benoist (2022, p. 64), Foucault critica a produção de jogos de linguagem imaginários ou abstratos produzidos por Wittgenstein — e tão característico do Livro Azul —, caracterizando como “idealizações”, como jogos que “nascem e morrem no interior de inumeráveis práticas”, tais como:

Medir, contar, fazer um pedido num balcão, pedir material de construção a um ajudante, comemorar um aniversário, contar piadas, fazer um galanteio, discutir política ou futebol, mentir, iludir, dirigir insultos, e assim por diante (CUTER, 2025, p. 182, tradução nossa).

Essa limitação flagrante é recusada por Foucault através de uma concepção de enunciado que dota tais “jogos de linguagem” de uma efetividade como a que possuem os atos de fala austinianos, mas inseridos em um domínio discursivo histórico e concreto. Desta maneira, a filosofia da linguagem de Austin permite, por um lado, conceber a singularidade dos atos de fala em uma exterioridade que mantém um contato direto com o mundo, retirando a linguagem do âmbito exclusivamente linguístico ou ‘gramático’, ao passo que a anterioridade lógica dos atos em relação às regras, no chamado segundo Wittgenstein, permite a Foucault pensar precisamente como se instauram as regularidades históricas, através das quais enunciados podem durar. Isso permite, enfim, conceber o modo de ser paradoxal dos enunciados.

4.2.1.1. Um acontecimento que dura

A tarefa arqueológica de descrever enunciados deve ultrapassar a mera catalogação dos usos que fazemos de frases e proposições; ela implica descrever uma existência efetiva em uma exterioridade real e histórica. A investigação sobre essa existência efetiva não é, contudo, uma questão trivial. Ela se insere, inevitavelmente, na tradição filosófica que, desde a Antiguidade, aborda a questão ontológico-metafísica da modalidade em relação ao problema da existência. Embora Foucault, em suas análises, não teça considerações explícitas sobre o problema modal em termos filosóficos tradicionais, o problema do modo de ser dos enunciados — como eles surgem, persistem, se transformam ou desaparecem — esbarra diretamente na pergunta sobre a necessidade, possibilidade e contingência (e/ou realidade) inerente ao campo dos acontecimentos discursivos. Isso nos remete de volta ao coração do problema da passagem das *epistémês* e das críticas que a

arqueologia suscitou no contexto da publicação de *As palavras e as coisas*: como são possíveis as mutações se esse tipo de investigação não busca fazer da análise histórica “o discurso contínuo” e da consciência humana “o sujeito originário de todo devir e de toda prática”? (FOUCAULT, 2008, p. 14).

Gilles Deleuze sintetiza o essencial do problema dos ‘cortes’ operados pela arqueologia em seu livro *Foucault* (2005): “há sempre um momento, ou locais, em que as séries (formações discursivas) começam a divergir, e se distribuem em um novo espaço: é por onde passa o corte” (DELEUZE, 2005, p. 31). Essa problemática coloca o problema das tensões modais entre as possibilidades no domínio enunciativo *versus* a contingência do enunciado como acontecimento, e se mostra incontornável se quisermos compreender o modo de ser do enunciado e pensar as discontinuidades discursivas. Em primeiro lugar, o problema do modo de ser do enunciado obedece a condições eminentemente históricas que permitem a sua formulação. Isso se dá porque “a experiência da linguagem” na modernidade implica nos relacionarmos de uma maneira muito específica e inédita com “a massa total do que foi dito e, direta ou indiretamente, preservado” (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 10, tradução nossa). Na introdução do manuscrito *ms. d.*, Foucault enumera três indícios dessa experiência: a ausência de enunciados completamente estrangeiros ou mortos, o movimento perpétuo de extensão do domínio do enunciável e a súbita proliferação dos métodos de transcrição.

Essa experiência não diz respeito ao seu poder maravilhoso, às suas limitações ou à sua origem enigmática; tampouco se refere às leis que regem a constituição dos enunciados, as relações entre os elementos linguísticos ou a evolução histórica dos sons, das palavras e das regras. Trata-se da experiência de que a linguagem *existe* como um imenso corpus de enunciados que não cessaram de se acumular desde que os seres humanos começaram a falar. (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 14, tradução nossa)

Essa “diversidade de manipulações” a que o “acúmulo dos enunciados” se presta na experiência que fazemos da linguagem atualmente “pressupõe a existência prévia e indefinidamente cumulativa dos enunciados” (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 10, tradução nossa). É o modo de ser da linguagem, em nossa modernidade, portanto, que “nos força a colocar a questão do modo de ser dos enunciados” eles mesmos (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 16, tradução nossa). Para respondê-la, é preciso, antes, tentar alcançá-los “no que os faz existir e subsistir independentemente de todos os processos que garantem sua reatualização efetiva,

para apreendê-los nessa dimensão que, de modo geral, os torna reutilizáveis” (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 16, tradução nossa).⁵² Qualquer operação sobre o enunciado e qualquer tipo de reativação devem ser suspensas para que eles sejam tomados somente como “acontecimentos singulares” que possuem a paradoxal propriedade de subsistir de “uma maneira igualmente singular”. Assim, o modo de ser do enunciado define-se, paradoxalmente, como um acontecimento que dura.

Acontecimento, pois tem uma data e um lugar de nascimento, que é às vezes fácil — sempre [40] possível, em princípio — determinar dentro de uma cronologia e uma geografia objetivas. Mas esse acontecimento ainda permanece ao menos um pouco além da sua incidência: não será a título de pura vibração na memória que *suscita* ou escuta. O enunciado tem uma existência remanente. (FOUCAULT, s.d. apud Rueff, 2015b, par. 39-40, tradução nossa)

Ele surge efetivamente, isto é, na realidade, como um acontecimento singular em um domínio extralinguístico, mas restrito, pois constituído pela “massa total do que foi dito e, direta ou indiretamente, preservado” (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 10, tradução nossa). Esse conjunto, por sua vez, fornece as condições de efetivação dos próprios enunciados, isto é, seu acontecimento. É nesse domínio, o qual Foucault denomina de ‘campo de enunciabilidade’ no contexto do manuscrito, que o enunciado continua a se enunciar. O campo de enunciabilidade, que possui uma história própria e é mais móvel do que a língua, uma vez que é “povoado apenas pelos enunciados efetivamente articulados”, define, portanto, a atualidade do enunciado.

Pois, se a possibilidade da remanência pertence ao enunciado, as reativações que ele autoriza são efetuadas na realidade apenas no interior de um campo de enunciabilidade: retomar um enunciado, repeti-lo, transformá-lo, comentá-lo ou criticá-lo não é, certamente, enunciá-lo novamente nem o fazer reaparecer pura e simplesmente; é, no entanto, reintroduzi-lo de certo modo no campo da enunciabilidade. Por outro lado, se todo enunciado aparece em um campo de enunciabilidade, este existe somente pela possibilidade dos enunciados reaparecerem nele, se repetirem e refazerem de uma determinada maneira. O campo efetivo de enunciabilidade é, para os

⁵² Neste ponto, Foucault chama atenção para o tópico da continuidade do discurso, que irá aparecer nas primeiras páginas da *Arqueologia* (FOUCAULT, 2008, p. 25) e reaparecer, mais tarde, em seu pronunciamento de posse da cátedra de História dos sistemas de pensamento, no *College de France*, em 1970, onde insiste sobre a necessidade de liberar os enunciados de operações internas ou externas ao discurso que, há séculos na cultura ocidental, serviram para controlar, selecionar, organizar e redistribuir a sua produção” (FOUCAULT, 2013, p. 8). Na introdução da qual nos ocupamos aqui, isso surge sob a égide da “crítica”, que situa os enunciados em um espaço de perpétua possibilidade (FOUCAULT, 2015, p. 337), e do “comentário”, que descreve a presença estranha, ao mesmo tempo, muda e falante, de outro conjunto de enunciados que constitui a verdade do enunciado analisado (FOUCAULT, 2015, p. 338). De um modo ou de outro, trata-se de modalidades de reativação do discurso que esquivam o modo de ser dos enunciados.

enunciados, um domínio de remanência. (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 55, tradução nossa)

Essa definição paradoxal do modo de ser do enunciado, como acontecimento que dura em um campo de enunciabilidade, parece reconduzir Foucault à armadilha que lhe fora preparada desde o início: o problema da determinação no domínio discursivo. Buscou-se evitá-lo ao conceber o discurso como um domínio autônomo. Logrou escapar desta armadilha ao tomar o discurso em um espaço de exterioridade em relação às determinações linguísticas, subjetivistas-psicologistas e normativas. Não obstante, a mesma emboscada da qual julgou ter-se desvencilhado foi reencontrada com o aprofundamento da análise do modo de ser do enunciado.

A suspeita de que a natureza paradoxal dessa definição introduza uma circularidade no coração da arqueologia não é infundada. Isso porque o enunciado não está fadado a se desvanecer tão logo seja proferido, como um mero *flatus vocis*; seu caráter paradoxal de acontecimento que dura o constitui como a “massa do efetivamente dito”, onde ele pode se oferecer a diversas modalidades de reativação, que instaura um campo de enunciabilidade — constituído não como uma substrato estático, mas por miríades de acontecimentos paradoxais — que opera como o sistema de “lei imanente aos enunciados singulares produzidos” e prescreve as suas condições de possibilidade. A circularidade reside no fato de que os acontecimentos-coisas (enunciados) constituem o campo de enunciabilidade, e este, por sua vez, fornece as condições de possibilidade dos enunciados eles mesmos.

Parece surgir, neste ponto, um paradoxo de instauração fundamental, que não se resolve pela inversão de um termo no outro: os enunciados são determinados pela enunciabilidade, mas a sua determinação é instaurada por sua própria determinabilidade; isto é, o que condiciona só passa a existir como condição na medida em que é condicionado. O núcleo desse paradoxo reside na dimensão temporal da relação entre a condição e o condicionado: o ‘condicionado’, o enunciado, parece ser primeiro em relação à ‘condição’, o campo de enunciabilidade. A precedência do campo de enunciabilidade enquanto condição não é cronológica, ela depende da emergência dos enunciados singulares e efetivos, do exercício da função enunciativa, das práticas discursivas historicamente situadas para se instaurar.

Contudo, uma vez descrita a regularidade desses enunciados, funções enunciativas e práticas, o campo de enunciabilidade passa a preceder os enunciados logicamente. Assim, o campo de enunciabilidade só pode ser tomado como “anterior”

na medida em que a análise arqueológica descreve a regularidade dos enunciados singulares a partir do seu acontecimento efetivo, “de modo a evidenciar o que há de comum entre os enunciados estudados e somente entre eles” (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 30, tradução nossa). O mecanismo de descrição prescreve para a análise dos enunciados um procedimento sempre hipotético cuja justificação só pode aparecer, enfim, em função da análise ela mesma.

O espaço de enunciabilidade não comporta quase nenhuma marca que permite uma divisão irrecusável e, sobretudo, imediatamente aceitável: as delimitações são sempre hipóteses de trabalho que são verificadas do interior e que só podem apresentar sua justificação posteriormente. A análise dos enunciados supõe sempre uma construção (delimitação, isolamento, aproximação) que permite descrevê-los: os grupos de enunciados não se manifestam propriamente como objetos a serem descritos. (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 35, tradução nossa)

Isto é, a ‘condição’ é constituída a partir do ‘condicionado’, adquirindo a função de condicionamento apenas posterior e provisoriamente. Isso é, de certo modo, evidenciado quando Foucault explica ser preciso sempre “numa primeira aproximação, aceitar um recorte provisório” para descrever enunciados, a partir do qual torna-se possível analisar a coexistência, sucessão, funcionamento mútuo, determinação recíproca, transformação independente ou correlativa dos acontecimentos discursivos (FOUCAULT, 2008, p. 33).

Essa espécie de descompasso lógico-temporal, no qual aquilo que opera como condição só o faz após a instauração do condicionado, constitui o núcleo conceitual do paradoxo da descrição arqueológica, que ao se resolver sob o signo modal de uma certa “necessidade” coloca o risco de fazer colapsar aquilo mesmo que as sustenta: o próprio paradoxo. O problema da determinação no campo dos acontecimentos discursivos induziu muitos a buscarem uma solução para o paradoxo em uma chave causal, resultando na ilusão de que não há nada além de um jogo de sobredeterminação entre o enunciado e o campo de enunciabilidade. O campo de enunciabilidade, nesse caso, não seria mais que o sistema fechado de determinações a partir do qual os enunciados surgem como efeitos previamente estabelecidos como necessários. Com isso, a regularidade histórica descrita *a posteriori* é vista como uma regra operante *a priori*, e aquilo que deveria permanecer variável para que novos enunciados sejam possíveis, o campo de enunciabilidade, é reificado como fundamento no qual todo enunciado efetivo já estaria virtualmente contido e destinado

a se efetuar, o que exclui do jogo do acontecimento precisamente a instância do acaso. É desse equívoco que surgem as leituras que tomaram a descrição das *epistémês* como o sistema geral das determinações discursivas. A dificuldade se acentua quando recordamos que o vocabulário conceitual do *a priori* é empregado na arqueologia, notadamente em *As palavras e as coisas*. Contudo, o que nossa investigação revelou até o momento foi a natureza paradoxal desse *a priori* e, por extensão, da própria *epistémê*.

Assim, podemos compreender o que esteve no horizonte de inúmeras interpretações da obra de 1966: o erro residiu em temer o paradoxo e, ao adotar uma perspectiva causal, sucumbir à tentação de resolvê-lo. Nessa perspectiva, se o enunciado é determinado por condições de possibilidade, parece seguir-se que o espaço discursivo é inteiramente ocupado por determinações. Como seriam possíveis novos enunciados e, em última instância, novos arranjos discursivos? Como as rupturas descritas pela arqueologia poderiam se constituir? Parece evidente que o tipo de determinismo que resulta dessa saída em nada difere daquele que se buscou evitar ao dispensar um princípio transcendental que regulasse o campo discursivo. O problema teórico decorrente dessa ilusão é a neutralização do acontecimento que está na base do enunciado e, com isso, se não a imobilidade, ao menos o determinismo do desenvolvimento do pensamento segundo o qual apenas continuidades são possíveis. Mas esse não é todo o problema, pois, por outro lado, se mantemos o paradoxo, como compreender a regularidade histórica descrita pela arqueologia? Em outras palavras, como não sobredeterminar a possibilidade do enunciado por um condicionamento necessário que só poderia surgir, impositivamente, no âmbito da análise, mas nunca no campo do acontecimento? Evitar a tentação de solucionar o paradoxo na ilusão da sobredeterminação significa manter o acontecimento como tal, suspenso no jogo modal entre efetividade e possibilidade, como sugere Foucault em *A ordem do discurso*:

Se é verdade que essas séries discursivas e descontínuas têm, cada uma, entre certos limites, sua regularidade, sem dúvida não é menos possível estabelecer entre os elementos que as constituem nexos de causalidade mecânica ou de necessidade ideal. É preciso aceitar, na produção dos acontecimentos, a introdução do acaso como categoria. Aí também se faz sentir a ausência de uma teoria que permita pensar as relações do acaso e do pensamento (FOUCAULT, 2013, p. 56)

Podemos dizer que isso produz, estritamente no âmbito da análise, uma lógica da necessidade que, à maneira wittgensteiniana, equivale à sua própria negação. Nesse ponto, podemos levar ao limite a definição de discurso que resulta do encontro com a obra do filósofo austríaco. A lógica da necessidade, segundo uma doutrina da regra, “reduz os enunciados a que tal necessidade se aplica a simples regras de transformação”, segundo a qual, um exemplo como “o enunciado ‘todos os solteiros são casados’ pode ser interpretado como uma regra para o uso da palavra ‘solteiro’, e uma regra extraída por sua vez do uso” (ABBAGNANO, 1999, p. 677). Análogo à maneira como Wittgenstein propõe que as regras dos jogos de linguagem derivam do uso, as regularidades do discurso em Foucault não precedem a existência da função enunciativa, ao contrário, resultam do próprio exercício histórico dessa função. Dessa forma, o discurso é visto como um campo de acontecimentos regrado, onde a regra não é uma lei transcendente, mas a própria constatação de como os enunciados repetem, no campo de enunciabilidade, não a sua preservação idêntica no tempo, mas a sua diferença singular, que ao se encadear na trama da história modifica, ainda que de maneira infinitesimal, o próprio domínio de enunciabilidade. Nesse sentido,

A remanência dos enunciados não é um fenômeno simples, linear e que se dá em um único nível. Ela não é constituída por uma longa cadeia de efeitos que se prolongariam uns aos outros a partir de um ponto inicial: trata-se de um fato imediatamente polimodal. Para um enunciado, subsistir não significa manter sua existência, mas diferenciá-la, multiplicá-la, distribuí-la. (FOUCAULT apud Rueff, 2015b, par. 41, tradução nossa)

É para os “jogos da diferença” que a arqueologia se volta (FOUCAULT, 2008, p. 7), e é nesse ponto, como lembra Rueff, que o desafio epistemológico ganha seu “alcance ontológico”, a partir da caracterização dos discursos como conjuntos de enunciados efetivos que duram na medida em que se diferenciam em um campo de enunciabilidade. Essa definição, em correlação com a caracterização paradoxal do modo de ser dos enunciados, coloca no centro da reflexão foucaultiana a problemática do acontecimento.⁵³

⁵³Um rápido levantamento, baseado no verbete Acontecimento do Vocabulário de Foucault de Edgardo de Castro (2016), revela que, embora não seja tratada de maneira uniforme ao longo das décadas, a noção de acontecimento atravessa, de ponta a ponta, o pensamento do filósofo francês, de *Maladie mentale et personnalité* (1954) até o último volume da *Histoire de la sexualité* (1984). Mas, conforme Philip Sabot, é na *Arqueologia do saber*, onde o acontecimento é integrado à esfera do discurso, que o “seu significado parece ter atingido uma certa estabilidade (para não dizer um certo rigor)”: “pelo valor operacional na relação que mantém com a definição do enunciado, na exploração do campo enunciativo e, finalmente, na explicitação da própria abordagem arqueológica (na medida em que agora

Embora Foucault não tenha desenvolvido uma “filosofia do acontecimento” em sentido estrito, ele indica, em seu discurso de posse da cátedra de história dos sistemas de pensamento (1970), a direção que uma reflexão como essa deve tomar para tratar dos discursos: “na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporal” (FOUCAULT, 2013, p. 54).⁵⁴ O caráter enigmático dessa formulação encontra em Gilles Deleuze o seu ponto de articulação, de modo que, menos que compreender a filosofia deleuziana, interessa-nos indicar brevemente, no tratamento que Foucault dá a ela em *Theatrum Philosophicum* (1970), aquilo que diz respeito ao seu próprio pensamento. Neste texto, dedicado às obras deleuzianas *Lógica do Sentido* (1969) e *Diferença e Repetição* (1968), Foucault apresenta a filosofia de Deleuze como aquela capaz de fornecer uma abordagem do acontecimento “que recusa qualquer substância como fundamento para os seus acidentes, bem como a coerência estabelecida por nexos causais” (FOUCAULT, 2013, p. 56). Com Deleuze, o acontecimento pode finalmente se liberar da dimensão interior, exterior ou transcendente (eu, mundo, Deus). Segundo Foucault, Deleuze propõe a suspensão dessa “tripla sujeição do acontecimento” (FOUCAULT, 2015, p. 249) para fazer com que ele retorne como singular diferença” (FOUCAULT, 2015, p. 265). É por essa via que se torna possível conceber as relações do acaso com o pensamento. Tarefa inteiramente assumida por Foucault em sua recusa de fundar o pensamento em alguma ordem transcendental — via sujeito fundante, experiência originária ou mediação universal — que elide a natureza imprevisível e incontrolável do discurso.

A relação com Deleuze, nesse aspecto da filosofia foucaultiana, não se dá apenas unilateralmente. É possível observar, também, Deleuze acenar para Foucault tanto em seu curso ministrado na Universidade de Paris VIII durante o semestre de

se apresenta como uma “descrição de acontecimentos discursivos”, mas também da “interação de relações” entre acontecimento, alguns discursivos e outros não.” (SABOT, 2016, p. 3).

⁵⁴ A ideia de um materialismo incorporal de inspiração estoica, que influencia a ressonância do pensamento entre os dois Foucault e Deleuze, o qual dedica-se longamente em *A lógica do sentido* a explorar as possibilidades paradoxais dessa noção, é legada pelo clássico do filósofo Émile Bréhier, especialista em Antiguidade e estoicismo, publicado originalmente como tese de doutorado em 1908, *A teoria do incorporal nos estoicos*. Em sua tese, Bréhier mostra como o exprimível (lékton), um dos quatro incorporais admitidos pelo pensamento estoico, se apoia em uma semiologia que insere, entre o pensamento e a coisa, um atributo incorpóreo, eliminando qualquer relação intrínseca entre ambos (BRÉHIER, 2012, p. 37). Conforme Émile Bréhier, o essencial do lékton é ser atributo ou um acontecimento expresso por verbos que indicam atos (enérgeomata) (BRÉHIER, 2012, p. 48). Com o advento dessa noção, os estoicos teriam sofisticado a proposição e oferecido uma solução para o problema da atribuição sem recorrer, como fez Platão, a uma teoria das ideias, eliminando qualquer realidade verificável nos predicados. O predicado, nesse caso, não seria nem indivíduo, nem conceito, mas um exprimível incorpóreo, produzido como efeito do encontro dos corpos, como ‘acontecimento’, “nunca causa, logo, sempre inativo” (BRÉHIER, 2012, p. 29).

inverno de 1985-1986, no qual “lê Foucault como um clássico”; quanto em seu próprio livro: Foucault (2005). Mas também em ocasiões diversas, como aquela em que comenta o conceito de enunciado formulado em *A Arqueologia do Saber* em entrevista publicada em 1986 na revista *Libération* sob o título “Rachar as palavras, rachar as coisas”. Gilles Deleuze, quando questionado por Roberto Maggiori sobre o conceito mais útil ou mais estranho produzido por Foucault, responde:

(...) O conceito de enunciado, tal como ele o concebeu, me impressionou muito, pois implicava numa pragmática da linguagem capaz de renovar a linguística. Aliás, é curioso como Barthes e Foucault insistiram mais e mais numa pragmática generalizada, um num sentido mais epicureu, o outro mais estoico (...) (DELEUZE, 2008, p. 112).⁵⁵

É a partir dessa injunção conceitual que se pode identificar o pressuposto ontológico da linguagem em ação na *Arqueologia*: a dos discursos como constituídos por acontecimentos singulares dotados da paradoxal capacidade de subsistir como repetição da sua diferença. Tal pressuposto permite descrever a emergência e a transformação dos enunciados em um campo histórico de enunciabilidade⁵⁶, sem recorrer a uma explicação de ordem transcendental, estrutural ou subjetiva, recusando igualmente o desenvolvimento e a evolução linear do pensamento.

Com base na nossa hipótese genética da obra de 1969, observou-se que o encontro com a filosofia analítica possibilitou a Foucault formular uma concepção de discurso que toma o enunciado como aquilo que permite a diferenciação e, portanto, a transformação no interior do campo discursivo, de modo que, descrever acontecimentos discursivos arqueologicamente significa descrever a variação do campo de enunciabilidade. É ao aliar-se, em especial, aos filósofos da Escola de Oxford, mas avançando para além deles, que Foucault pode pensar o deslocamento do sentido para os usos que se faz da linguagem, sustentando uma pragmática histórica do enunciado. A partir disso, evidenciamos como a relação entre enunciado e campo de enunciabilidade constitui um paradoxo de instauração que permite

⁵⁵ A ideia de uma pragmática da linguagem de inspiração estoica aparece ainda em textos tardios do Deleuze, como em *Postulados da Linguística*, de 1995, onde trata da irredutibilidade entre a forma de expressão e a forma de conteúdo.

⁵⁶ A tarefa de investigar como o plano dos acontecimentos pode ser reinterpretado à luz do conceito de plano de imanência deleuzeano, onde o acontecimento se define não como o mero efeito de um possível preexistente, mas como aquilo que gera o seu próprio campo de consistência, se coloca para futuras investigações. Para os objetivos da presente pesquisa, bastará retermos aí o modelo do acontecimento que permite pensar os enunciados como constitutivos do seu próprio campo de enunciabilidade.

compreender como a *epistémê* não antecede causalmente os enunciados, nem estes são simples efeitos de regras previamente estabelecidas. Constitui-se, antes, uma circularidade segundo a qual os enunciados atualizam regularidades e, simultaneamente, as transformam.

4.3. O HOMEM COMO ACONTECIMENTO DISCURSIVO

O esforço analítico realizado até aqui concentrou-se, por um lado, na crítica à recepção de *As palavras e as coisas* e, por outro, no exame da gênese metodológica que culmina na formalização conceitual apresentada em *A arqueologia do saber*. Dois movimentos que partem de um mesmo problema: a possibilidade da transformação das *epistémês*. Após considerarmos os limites da leitura que reduz as *epistémês* descritas na obra de 1966 a estruturas fechadas e estáticas, voltamos nossa atenção para a elaboração do modo de ser dos enunciados, a fim de compreendê-los como acontecimentos efetivos que duram e instauram o domínio de exterioridade do discurso. Para elucidarmos essa perspectiva, retornamos finalmente, para *As palavras e as coisas*, a fim de tomar como caso paradigmático o surgimento da figura do Homem na ordem do saber moderno e interpretar a tese de seu fim como acontecimentos discursivos. O nosso objetivo consiste, portanto, em mostrar que o acontecimento do seu surgimento não designa a última estação de parada do pensamento, cuja forma derradeira somente a análise arqueológica poderia revelar. Trata-se, antes, da configuração provisória de um campo de enunciabilidade no interior do qual essa figura funcionou como ponto de articulação entre diferentes discursos. Não buscamos, com isso, refazer, passo a passo, o estatuto ambíguo dessa figura, nem reiterar a hipótese do seu desaparecimento como um jargão inseparável do nome “Foucault” (CANDIOTO, 2009, p. 15). Interessa-nos deslocar o problema para o nível das condições de existência dos enunciados, de modo a elucidar que o seu desaparecimento não constitui um juízo normativo, ou mero sintoma estruturalista da arqueologia foucaultiana, mas como um acontecimento que se manifesta pela caracterização da ruptura com a *epistémê* moderna.

O capítulo VIII [de *As palavras e as coisas*] mostrou como a dissociação do ser e da representação conduz, no domínio das positivities, a subtrair as necessidades, os vivos e as palavras ao espaço soberano do quadro representativo, para reconduzir antes o trabalho, a vida e a linguagem à sua

lei interior e à sua historicidade profunda. (SABOT, 2006, s.p., tradução nossa)

No capítulo IX, Foucault descreve regras de formações para conjuntos de enunciados que obedecem a uma mesma regularidade, revelando o *a priori* histórico da *epistémê* moderna e o campo de enunciabilidade no qual o “homem” se forma. A única maneira de percorrer esse acontecimento é por meio dos feixes de relações que entram em jogo no domínio do discurso, e engendram essa figura “como o polo a partir do qual Vida, Trabalho e Linguagem podem refletir sua positividade e doravante aceder à representação” (SABOT, 2006, s.p.). Assim, a descrição arqueológica volta-se para o modo de ser do homem que se constitui na *epistémê* moderna, a um só tempo, como *objeto* e *posição de sujeito* no interior do discurso, bem como para o aparecimento de novos *temas* e *conceitos* inimagináveis na *epistémê* clássica. É nesse sentido, e apenas nesse sentido, que Foucault pode então dizer que o homem não existia antes do fim do século XVIII, visto que não existem as condições históricas que o possibilitam.

O homem, como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento possível, não tem aí lugar. Os temas modernos de um indivíduo que vive, fala e trabalha segundo as leis de uma economia, de uma filologia e de uma biologia, mas que, por uma espécie de torção interna e de uma superposição, teria recebido, pelo jogo dessas próprias leis, o direito de conhecê-las e de colocá-las inteiramente à luz, todos esses temas, para nós familiares e ligados à existência das “ciências humanas” são excluídos pelo pensamento clássico: não era possível naquele tempo que se erguesse, no limite do mundo, essa estatura estranha de um ser cuja natureza (a que o determina, o detém e o atravessa desde o fundo dos tempos) consiste em conhecer a natureza e, por conseguinte, a si mesmo como ser natural (FOUCAULT, 2016, p. 427-428)

A descontinuidade que se opera entre um momento e outro não consiste em um corte abrupto que intervém sobre o discurso dos homens e silencia para sempre a enunciação clássica, fazendo desaparecer seus objetos, suas posições de sujeito, seus conceitos e temas. Ela vai, antes, se produzindo à medida que se depositam e acumulam enunciados que tensionam e, ainda que de maneira infinitesimal, forçam novas relações. A configuração do domínio enunciativo não cessa de ser transformada pelas práticas discursivas; mas esse acúmulo de acontecimentos que duram atinge, a dada altura, um ponto máximo de saturação — e é esse ponto que a arqueologia descreve. O ponto máximo de saturação da *epistémê* clássica fez precipitar, no interior de suas formações discursivas, uma nova regularidade histórica descritível, um novo

campo de enunciabilidade, possibilitando que novos objetos viessem a se formar, novas posições de sujeito viessem a se estabelecer, que novas escolhas temáticas e conceitos aparecessem.

Isso constituiu o homem como um acontecimento discursivo, um acontecimento que persiste enquanto o campo de enunciabilidade que o sustenta permanecer inalterado. Quando o campo de enunciabilidade muda, o homem desaparece. No entanto, o campo de enunciabilidade se altera na medida em que novos enunciados se tornam efetivos e se acumulam. Assim, a regularidade descrita pela arqueologia narra as condições de possibilidade do surgimento do Homem na intersecção entre discursos empíricos constituídos em torno dos objetos da Vida, do Trabalho e da Linguagem, que funcionam para nosso saber como “quase transcendentais”, a partir dos quais o homem se define como aquele que vive, trabalha e fala (FOUCAULT, 2016, p. 343). Nessa região, o homem emerge como ser finito, enredado na espessura de um corpo (biologia), no peso de um trabalho cujas leis o dominam (economia) e nas tramas de uma linguagem mais antiga que ele (filologia). Isso estabelece a base para a possibilidade do conhecimento, pois é através da reflexão sobre a finitude que o homem vem a ocupar, de forma privilegiada, a posição vazia do sujeito da enunciação, e funcionar no interior do discurso como a instância fundadora de racionalidade para o conhecimento em geral. Assim, essa dobra imprevista ocorre porque ele aparece como o sujeito que conhece e como objeto a ser conhecido.

De fato, o que então se analisava eram as propriedades e as formas da representação que permitiam o conhecimento em geral (é assim que Condillac definia as operações necessárias e suficientes para que a representação se desdobrasse em conhecimento: reminiscência, consciência de si, imaginação, memória); agora que o lugar da análise não é mais a representação, mas o homem em sua finitude, trata-se de trazer à luz as condições do conhecimento a partir dos conteúdos empíricos que nele são dados. Para o movimento geral do pensamento moderno, pouco importa onde esses conteúdos se acham localizados: a questão não está em saber se foram buscados na introspecção ou em outras formas de análise. Pois o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou homem. (FOUCAULT, 2016, p. 439)

Isso autoriza a formação de temas e conceitos que podem ser sintetizados, de um lado, pelo discurso filosófico, a partir do qual se delineiam “os quatro segmentos teóricos de um quadrilátero antropológico” (SABOT, 2006, s.p.): a formação de uma

analítica da finitude cuja reflexão tenta dar conta de como o homem se relaciona com o seu próprio limite; a *reduplicação empírico-transcendental*, ou seja, oscilação perpétua onde o que é dado na experiência repete o que torna a experiência possível; a reflexão sobre a dimensão *impensada*, reanimando o que é mudo no homem para levá-lo à soberania do ‘eu penso’ (FOUCAULT, 2016, p. 451); e sobre a sua *origem* no já começado do trabalho, da vida e da linguagem, da qual nunca é contemporâneo (FOUCAULT, 2016, p. 456).

Mostrando que o homem é determinado, trata-se, para ela, de manifestar que o fundamento dessas determinações é o ser mesmo do homem em seus limites radicais; ela deve manifestar também que os conteúdos da experiência são já suas próprias condições, que o pensamento frequenta previamente o impensado que lhes escapa e cuja reapreensão é sua tarefa de sempre; ela mostra como essa origem de que jamais o homem é contemporâneo lhe é a um tempo retirada e dada ao modo da iminência; em suma, trata-se sempre, para ela, de mostrar como o Outro, o Longínquo é também o mais Próximo e o Mesmo. (FOUCAULT, 2016, p. 469)

Constitui-se, assim, para a reflexão moderna, nos cruzamentos desse quadrilátero, a tarefa ética de pensar o impensado; uma ontologia “que, por não ter necessidade do contínuo, por não precisar refletir o ser senão nas suas formas limitadas ou no afastamento de sua distância, pode e deve dispensar a metafísica” (FOUCAULT, 2016, p. 467); além de uma estética transcendental na qual o conhecimento é justificado por “condições anatomofisiológicas” e, alternativamente, uma dialética transcendental que explica o conhecimento pelas suas “condições históricas, sociais ou econômicas” (FOUCAULT, 2016, p. 439-440). Escolhas temáticas que, do ponto de vista arqueológico, apoiam-se sobre um mesmo conjunto de regras de formação constitutivas do campo de enunciabilidade moderno, na base de um mesmo *a priori* histórico. Phillip Sabot sintetiza alguns dos *topos* modernos que o quadrilátero antropológico engendra, ilustrando a descrição de uma dispersão de enunciados como “possibilidades estratégicas diversas que permitem a ativação de temas incompatíveis, ou ainda a introdução de um mesmo tema em conjuntos diferentes” (FOUCAULT, 2016, p. 43).

A análise da repetição empírico-transcendental permite destacar uma primeira modalidade da dobra antropológica da finitude. Esta se apresenta como a confusão dos dois níveis de análise que a crítica kantiana buscara distinguir, mas que a fenomenologia, identificada aqui a um “discurso de natureza mista” (p. 332), tende a reconduzir um ao outro, notadamente através da dimensão ambígua do “vivido” (“O empírico e o transcendental”). Essa ambiguidade, que segundo Foucault está ligada à própria estrutura da

dobra antropológica, é retomada na reflexão sobre a relação que o homem mantém com o seu próprio pensamento. A partir do momento em que o homem só pode pensar-se a partir do seu ser, tal como lhe é dado imediatamente na opacidade da experiência, ele se expõe, com efeito, a ser “o lugar do desconhecimento” (p. 333), pois esse ser empírico que ele se propõe elucidar no movimento de sua reflexão forma simultaneamente o fundamento impensado dessa reflexão. É preciso, portanto, distinguir a transparência a si do cogito clássico (que assegura a comunicação imediata da representação — “eu penso” — e do ser — “eu sou”) e a circularidade do cogito e do impensado, que incita o pensamento moderno a “pensar o impensado” (p. 338). Foucault reconstitui então a genealogia filosófica desse topos moderno, que se elabora sob formas variadas, mas complementares, de Hegel a Freud, passando por Marx e Husserl (“O cogito e o impensado”). Esse movimento circular de desvelamento e de fundação, que condena o pensamento moderno a um desequilíbrio constitutivo, é enfim retomado a propósito das relações entre o ser do homem e o ser do tempo. Retomando esquemas de pensamento heideggerianos, Foucault indica, com efeito, que o originário define ao mesmo tempo o domínio a partir do qual a experiência do homem vem articular-se ao tempo das coisas e constituir sua positividade histórica, e o ponto de desmoronamento de seu ser, dissolvido no próprio movimento pelo qual ele procura fundar sua relação positiva com as coisas e consigo. Há, portanto, uma “relação insuperável do ser do homem com o tempo” (p. 346) que mantém esse homem à distância da fonte de seu ser e que, nessa própria distância, faz aparecer as coisas com sua temporalidade própria. É assim o movimento de redobramento-fundação do finito que é pensado na forma do tempo (“O recuo e o retorno da origem”). (SABOT, 2006, s.p.)

Para a arqueologia, a crítica kantiana e a fenomenologia, Hegel, Freud, Marx, Husserl, Heidegger, todos estes elementos não são mais que efeitos dessa dobra, opções filosóficas que “se inscrevem nas regras” de um jogo conceitual formado a partir dos mesmos elementos e em torno da questão antropológica que emerge, com toda a sua força, no plano do discurso na Idade Moderna. Por outro lado, ela também se ocupa em descrever os discursos das ciências humanas, “que tomam por objeto o homem no que ele tem de empírico” (FOUCAULT, 2016, p. 475).

As ciências humanas compostas, fundamentalmente, pela Psicologia, Sociologia e Análise literária e dos mitos, se formam na intersecção entre as ciências empíricas (Economia, Biologia e Filologia), as ciências dedutivas (matemática e física) e a reflexão filosófica.

As ciências humanas pertencem, portanto, a essa disposição epistemológica geral. Contudo, elas só existem no espaço de projeção das ciências empíricas (pelas quais o homem se descobre finito) e do pensamento da finitude (constituente): por essa razão, elas não são propriamente “ciências”, mas se desenvolvem em um nível “ana-” ou “hipo-epistemológico” (p. 366), na medida em que não se definem tanto por seu objeto explícito (o homem) quanto por sua forma implícita, a de um “redobramento” de saberes constituídos que retomam na dimensão da representação (“A forma das ciências humanas”). (SABOT, 2006, s.p.)

Foucault, então, critica as ciências humanas, considerando-as não como ciências propriamente ditas, pois se originam ao deslocar temas oriundos das ciências empíricas para o “lado da consciência humana”. Justificando, assim, a análise do “modo de ser do homem como um ser vivo, falante e trabalhador”, que é capaz de criar para si “representações dessa vida, desse trabalho, dessa linguagem” (SABOT, 2006, s.p.). Para isso, os discursos que constituem as ciências humanas empregam três pares de conceitos, extraídos das ciências empíricas.

A partir do par conceitual Função e Norma, extraído da Biologia, o homem é considerado como um ser com funções, que recebe estímulos e se adapta às exigências do meio (FOUCAULT, 2016, p. 479); do par conceitual Conflito e Regra, extraído da Economia, ele é examinado com base em suas necessidades e desejos, demandando a elaboração de regras para mediar tais conflitos (FOUCAULT, 2016, p. 494); e do par conceitual Significação e Sistema, extraído da filologia/linguística, as ações humanas são vistas como portadoras de sentido, inseridas em sistemas de signos que podem ser decifrados (FOUCAULT, 2016, p. 494). Vê-se, assim, que as ciências humanas não são:

Uma análise do que o homem é por natureza; são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha, fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar. (FOUCAULT, 2016, p. 488)

A formação do homem como objeto e posição de sujeito do conhecimento, com os temas e conceitos que engendra, constitui um acontecimento inédito no saber moderno, que permite decalcar a estabilidade sempre provisória das regularidades discursivas. Essas regularidades permitem unificar um sistema de dispersão entre um certo número de enunciados e caracterizar formações discursivas, como as ciências humanas ou as ciências empíricas. A figura do homem funciona então como um centro estabilizado e unificador de discursos que emergem a partir das regras de formação que organizam o campo da enunciabilidade. É nesse contexto que se torna possível descrever sua emergência como um acontecimento discursivo maior, correlativo da reorganização das regularidades que definem o campo de enunciabilidade moderno, resultante da dissociação da *epistémê* clássica.

Conforme Sabot, “o Homem nasce do desaparecimento do Discurso; o diagnóstico de um retorno em força da preocupação com a linguagem, à margem das

ciências humanas, anuncia sem dúvida que ‘algo de novo está começando’” (SABOT, 2006, s.p.). Invenção moderna e paradoxal, forçada aos seus limites pela “reformulação do campo das ciências humanas a partir desse retorno da linguagem” com o domínio da linguística estrutural e da literatura (SABOT, 2006, s.p.). Tornada instável à medida que as condições de enunciabilidade que a apoiam se alteram. E pode, talvez, desaparecer, pois, enquanto remanência histórica, dura somente enquanto certas regularidades se mantêm, determinadas regras de formação continuam válidas, práticas discursivas se exercem, posições continuam ocupadas por determinados sujeitos.

Destacamos, enfim, o caso exemplar da figura do homem para elucidar como o enunciado, formulado no livro de 1969, opera, ainda que não esteja formalmente elaborado nas rupturas das *epistémês* descritas na obra de 1966. Mostramos como as coisas efetivamente ditas constituem e modificam o conjunto de relações que unem práticas discursivas em uma época, resultando em regularidades discursivas que descrevem a possibilidade da formação de objetos, posições de sujeito, conceitos e escolhas temáticas como efeitos históricos de acontecimentos que duram em um campo de enunciabilidade que jamais se estabiliza. A escolha desse caso, arbitrária diante de tantos outros que poderiam servir ao mesmo propósito, justifica-se pelo fato de que o prenúncio do ‘fim do homem’, como descontinuidade da modernidade, é frequentemente tomado como o elemento decisivo da interpretação estruturalista da obra de 1966. Viu-se, nesse mau presságio, uma promessa que não se cumpriu, um alarde que se precipitou, um projeto que malogrou; o que teria imposto, por sua vez, a necessidade de afastamento levado a termo pelo marco dessa ruptura: a publicação de 1969.

Ao demonstrar que não se trata absolutamente disso, mas da descrição dos enunciados que permitiram a centralidade discursiva do homem, ganhamos a vantagem de sermos reconduzidos — com um pé ainda suspenso antes do passo — de volta ao início. Retornamos àquela bifurcação original onde ignoramos as dificuldades do percurso, mas sabíamos que a pergunta nos levaria para longe; e podemos afirmar, ainda que duvidando da possibilidade de qualquer retorno real ao mesmo ponto de partida: ‘duas estradas bifurcavam, seguimos pela menos trilhada, e isso fez toda a diferença’. Criando, assim, por um certo artifício, a impressão de que o círculo pode, finalmente, se fechar.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Oh, rey del tiempo y substancia y cifra del siglo!, en Babilonia me quisiste perder en un laberinto de bronce con muchas escaleras, puertas y muros; ahora el Poderoso ha tenido a bien que te muestre el mío, donde no hay escaleras que subir, ni puertas que forzar, ni fatigosas galerías que recorrer, ni muros que vedan el paso.

(Jorge Luís Borges)

Esta investigação nasce da perplexidade diante de *As palavras e as coisas*, uma obra que não cessa de se dizer no presente e de projetar-se indefinidamente, rumo a um futuro que parece sempre prestes a nos tomar de assalto. Evitamos, porém, a tarefa de adentrar esse labirinto aberto para produzir um mapa que permitisse percorrê-lo — tão vã quanto o esforço de Sísifo, dado que muitos se empenharam nesse mesmo propósito. Preferimos manter-nos à margem, situados no limite entre este volume monumental e a sobriedade da obra que o sucede: *A arqueologia do saber*. Optamos por essa posição limítrofe a fim de responder à questão: como pensar as transformações das *epistémês* descritas em *As palavras e as coisas*?

Nos deparamos, inicialmente, com um obstáculo relativo à relação que se pode estabelecer entre uma obra que foi imediatamente recebida como a expressão máxima do estruturalismo francês e aquela que foi interpretada como o esforço para afastar-se dele. Identificamos, em primeiro lugar, que apesar da afinidade com a análise formal, o rótulo de obra estruturalista não é suficiente para caracterizar o projeto de descrição das *epistémês*. No entanto, a necessidade de pensar as transformações no domínio do saber permaneciam como o desafio para a descrição arqueológica de *As palavras e as coisas*. Com o objetivo de tornar inteligível a passagem das *epistémês*, propomos uma alternativa às leituras que ou assumiram a unidade programática do pensamento foucaultiano ou insistiram nas cesuras que tornavam ambas as obras incomunicáveis. Trata-se de uma leitura *em abismo* que permitiu estabelecer uma continuidade não linear entre as obras, de modo que as novidades metodológico-conceituais apresentadas no livro de 1969 poderiam servir para pensar as descontinuidades descritas no livro de 1966, ao mesmo tempo em que

o livro de 1966 poderia oferecer a descrição das condições de possibilidade do próprio método arqueológico, enquanto uma resposta à tarefa de realizar uma reflexão radical sobre a linguagem na modernidade.

Avançamos, então, para *A arqueologia do saber*, onde o funcionamento da maquinaria da descrição dos discursos é exposto. Nesta obra, Foucault elabora o conceito de enunciado associado às práticas discursivas, o qual permite isolar formações discursivas constituídas por objetos, sujeitos, conceitos e temas, sem remeter sua unidade à interioridade do sujeito ou à virtualidade estrutural. Reconstruímos, a partir da gênese da *Arqueologia do saber*, com o exame dos seus manuscritos e materiais preparatórios, a busca de Foucault por essa exterioridade radical na qual os discursos podem ser pensados por si mesmos. Nossa investigação mostrou que foi no encontro com a filosofia analítica, especialmente em sua vertente pragmática, que Foucault pôde concebê-lo.

O performativo austiniano, por um lado, permitiu que Foucault encontrasse o domínio extralinguístico segundo o qual o enunciado pode ser tomado como uma efetividade real e singular que produz efeitos no mundo, enquanto a anterioridade lógica aos usos em relação às regras gramaticais do segundo Wittgenstein possibilitou uma concepção de regularidade histórica das práticas discursivas. Essa articulação contribuiu para a elaboração das primeiras considerações acerca do enunciado, no contexto dos manuscritos preparatórios, voltadas para a sua existência, remanência e transformação. Essa espécie de ‘arqueologia da arqueologia’ revela na sua gênese uma reflexão ontológica sobre a linguagem, voltada para o modo de ser dos enunciados, que subsiste à *Arqueologia do saber*. Essa reflexão permite conceber o enunciado como um acontecimento que dura ao se diferenciar no campo de enunciabilidade que ele mesmo instaura, produzindo assim efeitos e modificações que se oferecem à descrição arqueológica.

Esse achado nos permitiu retornar ao livro *As palavras e as coisas* para mostrar como ele permanece, a um só tempo, atento aos grandes acontecimentos da ordem do saber e aos mais discretos movimentos dos enunciados. Tomamos como exemplo das modificações do domínio discursivo a tese do surgimento e desaparecimento da figura do Homem, que scandalizou grande parte dos críticos no contexto da sua publicação. Isso nos permitiu mostrar que, embora as ferramentas conceituais da descrição arqueológica não estivessem ainda formalizadas, a descrição da *epistémê* moderna se concentra na dispersão de acontecimentos

singulares cuja descrição permite identificar a regularidade do campo de enunciabilidade, isto é, o sistema de regras que organiza o que pode ser dito, e constituem as formações discursivas que se relacionam em uma mesma época. A formalização do método arqueológico posteriormente permite então ler *As palavras e as coisas* como um trabalho de descrição de acontecimentos discursivos, e não como a análise do sistema de estruturas imóveis e destituídas de historicidade.

Nesse sentido, nosso trabalho contribui com uma leitura que desfaz as alternativas que reduzem a complexidade do gesto arqueológico, reduzindo o livro de 1966 à polêmica estruturalista e o livro de 1969 a um desvio de rota. A leitura *em abismo* permitiu tecer as continuidades não lineares entre a noção de *epistémê* na obra de 1966 e a introdução do conceito de enunciado de 1969. Além disso, contribuímos com uma reconstituição genética de *A arqueologia do saber* a partir da análise das notas de leitura, manuscritos preparatórios e diários intelectuais do contexto de sua produção. Essa reconstituição permite ver a abrangência, profundidade e o grande esforço filosófico-conceitual de Foucault na elaboração da sua concepção de discurso, que se forma no singular encontro entre a tradição analítica e continental. Ainda que não fosse o nosso objetivo reconstruir sistematicamente a filosofia analítica em geral, nem entrar nos meandros filosóficos do pensamento de John Austin ou Ludwig Wittgenstein, bem como suas conexões possíveis, a nossa investigação mostrou como o pensamento foucaultiano, ineditamente no contexto da década de 1960 na França, ultrapassa as fronteiras e limites tantas vezes enfatizados entre as tradições filosóficas.

Contudo, nosso trabalho aponta o caminho sem poder explorá-lo completamente. Resta em aberto a possibilidade de investigar como as novidades conceituais introduzidas no livro de 1969 se relacionam com a investigação do poder ou da ética, em obras posteriores. Em outros termos, nos limitamos às elaborações referentes aos acontecimentos discursivos e ao campo de enunciabilidade, sem, no entanto, ignorar que há muito a ser dito sobre o domínio não discursivo e o campo das visibilidades que são de grande interesse para Foucault, sobretudo a partir da década de 1970. Além de permanecer sem respostas, pela impossibilidade de formulá-la em definitivo, a pergunta para a qual nem mesmo o autor da arqueologia ousou arriscar mais que indicações: o que significa, afinal, falar depois do homem?

REFERÊNCIAS

AIRA, C. Raymond Roussel: a chave unificada. Tradução de Byron Vélez Escallón; Joca Wolff. *Landa*, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 314-325, 2020.

ALONSO, M. O espelhamento na ficção do século XX. *Revista EduFatec: educação, tecnologia e gestão*, [S. l.], v. 2, n. 5, ago./dez. 2022.

AMIOT, M. Le relativisme culturaliste de Michel Foucault. *Les Temps Modernes*, v. 22, n. 248, p. 1271-1298, 1967. Disponível em: https://archives.library.duq.edu/repositories/4/archival_objects/16083. Acesso em: 31 ago. 2025.

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

AYER, A. J. *As ideias de Bertrand Russell*. Tradução de Leonidas Hegenberg; Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1974.

BADIOU, Alain. *Panorama de la philosophie française contemporaine*. Buenos Aires: Lacan.com, 2005. Conferência proferida na Biblioteca Nacional de Buenos Aires em 1 jun. 2004. Disponível em: <https://www.lacan.com/badfrench.htm>.

BRÉHIER, É. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo; José Eduardo Pimentel Filho. Transliteração e tradução do grego: Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filô).

BENVENISTE, É. *Problemas de linguística geral I*. Tradução de Maria da Glória Novak; Maria Luisa Neri. Revisão de Isaac Nicolau Salum. 5. ed. Campinas, SP: Pontes, 2005.

BENOIST, J. *Des actes de langage à l'inventaire des énoncés*. *Archives de Philosophie*, v. 79, n. 1, p. 55–78, 2016. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24719601>. Acesso em: 7 jul. 2025.

BLANCHOT, M. *O livro por vir*. Tradução de Layla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Tópicos).

FOUCAULT, Michel. *Michel Foucault, Les Mots et les Choses*. [Entrevista cedida a] Raymond Bellour. *Les Lettres françaises*, [s. l.], n. 1125, p. 3-4, 31 mar./6 abr. 1966. Disponível em: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault404.html>. Acesso em: 10 jun. 2024.

CÂMARA JR., J. M. O estruturalismo. *ALFA: Revista de Linguística*, São Paulo, v. 11, p. 43-88, 2001. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3298>. Acesso em: 31 ago. 2025.

CASTRO, Monica de. *A artilharia antifenomenológica n'As palavras e as coisas de Michel Foucault*. 2016. 153 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

CANDIOTO, C. Notas sobre a arqueologia de Foucault em As palavras e as coisas. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 13-28, jan./jun. 2009.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

CHÂTELET, F. L'homme, ce Narcisse incertain. *La Quinzaine Littéraire*, [S. l.], 1 abr. 1966.

CLARK, M. *Michel Foucault: an annotated bibliography: tool kit for a new age*. New York: Garland Publishing, 1983. Disponível em: <https://archive.org/details/michelfoucaultan0000clar>. Acesso em: 7 jul. 2025.

CORVEZ, M. Le structuralisme de Michel Foucault. *Revue Thomiste*, v. 68, p. 101-124, 1968.

CORVEZ, M. Les nouveaux structuralistes. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 67, p. 582-605, 1969.

CUSSET, F. *French theory: how Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. transformed the intellectual life of the United States*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

CUTER, J. V. G. Novo novelo: o caminho até o Livro azul. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Livro azul*. Tradução, organização e apresentação: Giovane Rodrigues; Tiago Tranjan. 1. ed. São Paulo: Fósforo, 2025. p. 147-215.

DAIX, P. Du journalisme de Flaubert de Foucault. *Lettres Françaises*, [S. l.], 21 mai. 1969.

DALLENBÄCH, L. *Le récit spéculaire: essai sur la mise en abyme*. Paris: Seuil, 1977.

DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. Revisão de Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, G. Em que se pode reconhecer o estruturalismo. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. 2. reimp. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 212-239.

DELEUZE, G. *Conversações*. 7. ed. São Paulo: Editora 34, 2008.

DELEUZE, G. *Michel Foucault: as formações históricas*. Tradução de Cláudio Medeiros; Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições; Editora Filosófica Politeia, 2017.

DOMINGUES, I. *Foucault, a arqueologia e As palavras e as coisas – 50 anos depois*. 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023. (Humanitas)

DONATO, E. Structuralism: the aftermath. *The Johns Hopkins University Press*, v. 3, n. 7, p. 9-26, out. 1973. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3684585>. Acesso em: 8 fev. 2026.

DOSSE, F. *Renascimento do acontecimento: um desafio para o historiador: entre a esfinge e a fênix*. Tradução de Constança Morel. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

DOSSE, F. *História do estruturalismo: volume 2: o canto do cisne, de 1967 aos nossos dias*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora Ensaio, 1994.

DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. São Paulo: Loyola, 1995.

DUMÉZIL, G. *L'héritage indo-européen à Rome*. Paris: Gallimard, 1976.

DUVIGNAUD, J. Ce qui parle en nous, pour nous, mais sans nous. *Le Nouvel Observateur*, [S. l.], 21 abr. 1969.

DOPP, J. Cahiers de Royaumont, Philosophie n. IV: La Philosophie Analytique. *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, t. 60, n. 68, p. 705-706, 1962. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1962_num_60_68_5184_t1_0705_0000_2. Acesso em: 8 fev. 2026.

ÉQUIPE FFL. Foucault fiches de lecture. Disponível em: <https://eman-archives.org/Foucault-fiches/objectifs-projet>. Acesso em: 7 jul. 2025.

ECO, U. *A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2013. (Estudos; 6).

EWALD, F. Presentación. In: FOUCAULT, Michel. *El discurso filosófico*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2025. E-book (EPUB). (Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno, serie Fragmentos Foucaultianos). s.p.

FOUCAULT, M. *El discurso filosófico*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2025. E-book (EPUB). (Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno, serie Fragmentos Foucaultianos). ISBN 978-987-801-456-2.

_____. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, [1961].

_____. *Nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1963].

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. (Campo Teórico).

_____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. *Ditos e escritos v. 2: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. *Ditos e escritos v. 3: estética – literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2025.

_____. *Ditos e escritos v. 6: repensar a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Ética, sexualidade, política*. Organização de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *Loucura, linguagem, literatura*. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

_____. *Cahier Foucault*. Direção de Philippe Artières et al. Paris: L'Herne, 2011.

_____. *Foucault répond à Sartre*: entretien avec J.-P. Elkabbach. La Quinzaine littéraire, [s. l.], n. 46, p. 20-22, 1 mar. 1968.

_____. *Fonds Michel Foucault*. Notes de lecture et manuscrits. Paris: Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, [ca. 2013]. Ref. NAF 28730. Disponível em: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc98634s>.

FROST, Robert. *The Road Not Taken*. Poetry Foundation. Disponível em: <https://www.poetryfoundation.org/poems/44272/the-road-not-taken>. Acesso em: 27 abr. 2026.

GUILHAUMOU, J. Le fonctionnalisme discursif de Michel Foucault: le temps de la dynastie du savoir. *Policromias: revista de estudos do discurso, imagem e som*, v. 2, n. 1, p. 9-36, 2016.

GUILHAUMOU, J. Michel Foucault, lecteur de la philosophie analytique (Tunis, 1967). *Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, v. 50, n. 1, p. 107-125, 2021. DOI: 10.4000/semen.15988. Disponível em: <https://journals.openedition.org/semen/15988>. Acesso em: 7 jul. 2025.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

KANTERS, R. Tu causes, tu causes, est-ce tout ce que tu sais faire?. *Le Figaro Littéraire*, [S. l.], 23 jun. 1966.

LACROIX, J. Fin de l'humanisme?. *Le Monde*, [S. l.], 9 jun. 1966.

LECOURT, D. Sur l'archéologie du savoir (à propos de Michel Foucault). *Revue Période*, 20 out. 2014. Disponível em: <http://revueperiode.net/sur-larcheologie-du-savoir-a-propos-de-michel-foucault/>. Acesso em: 7 jul. 2025.

LEROI-GOURHAN, A. *Préhistoire de l'art occidental*. Edição científica: Brigitte Delluc; Gilles Delluc. Prefácio: Yves Coppens. Paris: Citadelles et Mazenod, 1995. 621 p. ISBN 9782850880643.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C.; ERIBON, D. *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello; Julieta Leite. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

LIMA, N. De procedimentos e alguma barbárie. *Alea*, v. 25, n. 2, maio/ago. 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/alea/a/GJ6CYBBqx9h4N6nhzWDCBxC/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 8 fev. 2026.

LYOTARD, J.-F. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Edições 70, 1991.

MÉLÈS, B. Présentation. *Les Études philosophiques*, Paris: Presses Universitaires de France, n. 114, v. 2015/3, p. 323-326, 2015.

MARCONDES, D. *Filosofia analítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MERQUIOR, J. G. *De Praga a París: crítica del pensamiento estructuralista y pos-estructuralista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

NOTO, C. S. A filosofia crítica de Foucault: uma recusa do transcendental?. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 121-137, 2015. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v20i2p121-137. Disponível em: <https://revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/110910>. Acesso em: 8 fev. 2026.

PÊCHEUX, Michel. Remontemos de Foucault a Spinoza. In: BARONAS, Roberto Leiser (org.). *Análise de discurso: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva*. Araraquara: Letraria, 2020. p. 39-55. (Tradução de Claudia Rejane Pinheiro Granjeiro e Roberto Leiser Baronas).

PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PIAGET, J. *Le structuralisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970. Disponível em: <https://www.structuralism.ca/wp-content/uploads/2019/07/piaget-structuralism.pdf>. Acesso em: 8 fev. 2026.

PRADO, T. *Foucault e a linguagem do espaço*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: PUC, 2018.

PRAY, L. A. Discovery of DNA structure and function: Watson and Crick. *Nature Education*, v. 1, n. 1, p. 100, 2008. Disponível em: <https://www.nature.com/scitable/topicpage/discovery-of-dna-structure-and-function-watson-3-97>. Acesso em: 31 ago. 2025.

REVEL, J. En relisant Les Mots & les Choses. *Acta fabula*, v. 14, n. 8, nov.-déc. 2013. DOI: 10.58282/acta.8296. Disponível em: <https://www.fabula.org/revue/document8296.php>. Acesso em: 31 ago. 2025.

RUEFF, M. L'Archéologie du savoir: Notice. In: FOUCAULT, M. *Œuvres*. Tome II. Édition publiée sous la direction de Frédéric Gros, avec la collaboration de Philippe Chevallier, Daniel Defert, Bernard Harcourt, Martin Rueff et Michel Senellart. Index: Daniele Lorenzini; Arianna Sforzini. Paris: Gallimard, 2015a. (Bibliothèque de la Pléiade, n. 608). p. 1402-1428.

RUEFF, M. Introduction à L'Archéologie du savoir. *Les Études philosophiques*, Paris: Presses Universitaires de France, n. 114, v. 2015/3, p. 327-352, 2015b.

ROUSSEL, Raymond. *Como escrevi alguns dos meus livros*. Tradução de Fabiano Barboza Viana. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2015.

SABOT, P. *Lire “Les mots et les choses” de Michel Foucault*. Paris: Hermann, 2006. Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/Lire_Les_mots_et_les_choses_de_Michel_Fo.html?id=-IzGDQAAQBAJ. Acesso em: 7 jul. 2025.

SCARLATO, C. Michel Foucault e “Raymond Roussel”. *Rivista di estetica* [online], n. 83, 2023. Publicado online em: 1 fev. 2024. Disponível em: <http://journals.openedition.org/estetica/9301>. Acesso em: 8 fev. 2026.

SAUSSURE, F. de. *Curso de linguística geral*. Organização: Charles Bally; Albert Sechehaye, com a colaboração de Albert Riedlinger. Prefácio à edição brasileira: Isaac Nicolau Salum. Tradução: Antônio Chelini; José Paulo Paes; Izidoro Blikstein. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SARTRE, J.-P. Jean-Paul Sartre Répond. In: *L’Arc 30 : Sartre Aujourd’hui*, out. 1968. Disponível em: https://www.pileface.com/sollers/IMG/pdf/Sartre_repond_in_Arc.pdf. Acesso em: 08 fev. 2026.

TERNES, J. Foucault, do retorno da linguagem ao dizer-verdadeiro. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 131-144, jan./jun. 2011.

VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Paris: Seuil, 1971.

VEYNE, P. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Tradução de Luís Lima. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2009.

VÁZQUEZ GARCÍA, F. Prólogo a esta edición: de la propedéutica filosófica a la arqueología de la filosofía. In: FOUCAULT, M. *El discurso filosófico*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2025. E-book (EPUB). s.p.

WITTGENSTEIN, L. *Livro azul*. Tradução, organização e apresentação de Giovane Rodrigues; Tiago Tranjan. Posfácio de João Vergílio Gallerani Cuter. 1. ed. São Paulo: Fósforo, 2025.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, organização e ensaio introdutório de Luís Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

ANEXO A - TRADUÇÃO DE “INTRODUCTION À L’ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR”, DE MICHEL FOUCAULT⁵⁷

[1] Descrever o que foi dito. Projeto que se inscreve nesta grande atividade murmurante e indefinida pela qual nossa cultura, há anos, descreve, ou seja, articula em proposições as relações entre os fatos, *Tatsachen*. Descrever é fazer passar por um código linguístico dado e precisamente definido o que é dado segundo códigos “naturais”, códigos não refletidos, não purificados, códigos recebidos, mas não dominados. Descrever é, portanto, em certo sentido, nada mais que transcrever, mas no interior de uma linguagem e isso graças ao estabelecimento de uma sub-linguagem cujos elementos semânticos e sintáticos terão sido definidos. Toda descrição implica, então, uma operação metalinguística. Descrever o que foi dito é [2] transcrever o que foi dito em um conjunto de proposições. Aparentemente, é pura e simplesmente uma “tradução”: em um grupo de frases, em uma linguagem — com as palavras e as construções bem caracterizadas, as transformamos em outro grupo de frases, em uma linguagem ou uma sub-linguagem diferente. No entanto, a tradução e a descrição das declarações não são atividades idênticas. Traduzir um enunciado é transformá-lo em outro enunciado tal que lhe seja equivalente, ou seja, que pode substituí-lo adequadamente e exercer as mesmas funções que ele em relação ao contexto. Sendo a compreensão linguística dos ouvintes ou leitores [---] alterada, os dois enunciados — traduzido e tradutor — [sic] são idênticos, equivalentes, e sempre se pode passar de um ao outro. Descrever um enunciado, ao contrário, não é substituí-lo por um enunciado que lhe seja equivalente. A proposição “Ele disse a ela para se levantar” descreve muito bem o enunciado “levantar-se”, mas não pode evidentemente substituí-lo para desempenhar o mesmo papel no mesmo contexto. [3] Descrever um enunciado, é fazê-lo passar para outra linguagem ou sub-linguagem, de tal maneira que ao menos uma das relações que esse enunciado mantém, seja com a língua na qual foi enunciado, seja com o contexto dentro do qual foi pronunciado, seja enunciada: a descrição do enunciado não o mantém no mesmo contexto; ele faz aparecer ao menos um elemento de sua relação a qual poderá chamar de seu espaço

⁵⁷ Tradução livre realizada pelo autor, baseada no manuscrito estabelecido e apresentado por Martin Ruef em: FOUCAULT, Michel. Introduction à L’Archéologie du savoir. Les Études philosophiques, n. 3, p. 327–351, 2015.

de enunciação (linguagem ou contexto). Teremos, portanto, três tipos muito simples de descrição de enunciados: “esta frase foi dita em francês” (se refere ao espaço linguístico); “é sobre a conclusão lógica de um discurso” (se refere ao contexto enunciativo); “ele disse a ela para se levantar” (se refere a um contexto não linguístico). No caso da descrição, a posição da atividade metalinguística é mais ambígua: de um lado [4], a metalinguagem é uma das descrições possíveis do enunciado (descrição metalinguística, já que se trata de enunciar a relação entre os enunciados — reais ou possíveis, atuais ou futuros — e o conjunto das regras que fixam o significado e a utilização dos elementos linguísticos). Mas, por outro lado, não há uma descrição que não presuma, de um jeito ou de outro, tais definições. O que faz com que a descrição dos enunciados, em relação à metalinguagem, seja uma atividade a um só tempo condicionante e condicionada.

Há, entretanto, outra diferença: a metalinguagem, que estabelece a definição e as regras dos símbolos, é uma descrição prescritiva. Ela permite construir os enunciados que ainda não apareceram (e eventualmente uma série indefinida de enunciados). Permite estabelecer também quais enunciados podem ser considerados corretos e bem construídos. Ele poderá [5] assumir a seguinte forma: “Na verdade, ele quis dizer que você devia se levantar”; ou ainda: “achou-se/ele falou como se estivesse se dirigindo a todos, mas, na verdade, ele falava apenas com alguém”. Mas essas descrições corretivas não são do âmbito da prescrição: no primeiro, ele indica, na verdade, certa relação do enunciado real com outro enunciado mais adequado às intenções do sujeito falante; no segundo, a relação do enunciado real com os ouvintes que fazem parte da situação contextual. De qualquer forma, vemos que a descrição dos enunciados lida com os enunciados apenas em sua existência efetiva. O enunciado descrito é, antes de tudo, um xxx [Foucault riscou sem substituir]. Nesse sentido, pode-se dizer que toda a análise sobre o comentário do aforismo de Wittgenstein, onde se diz que os quadros (ou figuras) são fatos [sic].

[6]

1. A existência dos enunciados

Talvez um dos traços que caracterizam nossa modernidade é que ela estabelece, ou está estabelecendo, um certo modo de relação com os enunciados deixados antes de nós e deixados diariamente ao nosso redor. Certamente, não existe

uma cultura sequer no mundo onde o que é dito caia, sem deixar vestígios e sem possibilidade de reaparecer, na indiferença de um esquecimento monótono. A erosão das palavras pronunciadas não é nunca total, nem seu desaparecimento imediato. Uma promessa feita, um regulamento, uma prescrição ou uma lei, um mito que se conta, um relato que se repete, uma certa palavra toda-poderosa que se conserva para transmitir sua secreta eficácia e fragilidade, o cálculo dos lugares, a enumeração de uma fortuna, as instruções [7] a um aprendiz, tudo isso, e muitos outros enunciados, constituem, a cada instante, uma massa de discursos que, em uma dada cultura, são registrados, conservados, valorados e utilizados. Não há grupo humano, não há também indivíduo que não acrescente à sua capacidade de formar novos enunciados um certo poder de “manipular” os enunciados já existentes, assim como se manipula ferramentas, livros, objetos naturais ou outros indivíduos. A “manipulação” dos enunciados se faz, porém, segundo modos singulares, cujo inventário e descrição um dia terão de ser realizados. É verdade que muitos são conhecidos e bem familiares para nós: apoderar-se de um enunciado para verificá-lo ou, se for considerado verdadeiro, para ligá-lo a outro segundo uma relação de princípio a consequência; apoderar-se de um enunciado para repeti-lo tal como foi ouvido e produzir sobre ouvinte, sobre o deus a quem se reza, sobre o subordinado, sobre a docilidade mágica das coisas, um efeito semelhante; apoderar-se de um enunciado para transformá-lo em outro que lhe seja equivalente [8] ou para fazer aparecer, abaixo do sentido manifesto e primeiro, outro que permanece oculto. Mas ainda existem muitos outros tratamentos possíveis para os enunciados já formulados. Poderíamos, talvez, imaginar a descrição de uma cultura a partir do destino que ela dá aos enunciados que, garantidamente, surgem em seu espaço: aqueles que ela negligencia e aqueles que conserva; os que valoriza, os que proíbe; os que acolhe do exterior e aqueles a que recusa acesso; de que maneira os preserva; de que maneira os difunde ou os mantém em reserva; que formas de reutilização autoriza, e a quem as autoriza, etc. Nossa cultura atual também tem seus modos de manipulação dos enunciados: muitos desses modos já eram praticados antes ou o são em outros lugares, enquanto alguns lhe são específicos. No entanto, o que há de específico na cultura moderna é que ela está instaurando um vínculo neutro, não especificado e monó-[9]tono com enunciados em geral. Essa relação implica, antes de tudo, que, no limite, não há enunciado absolutamente negligenciável e, de uma forma ou de outra, tratado por esse ou aquele método e transformado de maneira mais ou menos radical,

todo enunciado deve poder ou pode eventualmente integrar-se a um novo corpus de enunciados. Implica ainda que nenhum enunciado permanece ou se mantém em existência em função de um só tratamento, de uma única reutilização possível, de uma única manipulação; sua sobrevivência e sua presença em um campo intelectual não são determinados de uma vez por todas pelo uso que dele se faz; mas ele está, em si mesmo, disponível para qualquer tratamento eventual e para qualquer transformação que possa lhe ocorrer; e esses tratamentos, longe de serem excludentes entre si, podem ser aplicados simultaneamente a um mesmo enunciado. Por fim, implica que os enunciados sejam dotados de uma certa autonomia, mas não no sentido de que possam simplesmente surgir, se manter e se difundir sem um suporte material, que pode ser muito diverso, mas reconhecido — independente da época [10] em que são articulados e daquela da qual foram retirados ou transformados —; uma existência neutra, indiferente, surda, mas não menos redutível, sobre a qual operam os atos diversos de reativação. Assim, os enunciados com os quais a cultura moderna se relaciona não são aqueles que comenta, etc., mas antes de tudo a massa total do que foi dito e, direta ou indiretamente, preservado; a cultura moderna relaciona-se com essa massa enquanto abre espaço para o enxame de coisas ditas, em que acolhe seu imenso rumor e lhe dá ouvidos. Sobre o fundo dessa relação primeira, a cultura moderna estabelece uma série aberta de relações específicas: são os diversos tratamentos, manipulações, transformações, mudanças e reativações que ela faz sofrer esse corpus de enunciados — e dos quais agora se sabe muito bem que podem perfeitamente se entrecruzar, que sem dúvida ainda teremos oportunidade de descobrir muitos outros, e que todos supõem a existência prévia e indefinidamente cumulativa dos enunciados.[11]. Que tal relação — geral e não específica — com a massa dos enunciados existentes está em vias de se instaurar, é algo que se pode perceber por um certo número de signos perfeitamente visíveis. Em primeiro lugar, o fato de que já não há, ao menos em princípio, nenhum enunciado que nos seja totalmente estranho ou completamente morto: um olhar etnológico, histórico, sociológico, freudiano, um olhar da linguística ou semiológico pode hoje se colocar sobre o mais fino, sobre o mais inolvidável dos enunciados. Não há texto, por mais insípido que seja, não há relato absurdo, mito estranho, cosmogonias abandonadas, falsas ciências, slogans publicitários, expressões familiares, notícias relatadas por jornais que não podem ser analisadas segundo seu conteúdo ou sua forma, segundo suas significações explícitas e implícitas, segundo suas regras de construção,

segundo sua ocorrência e sua repetição. Inversamente, o domínio do enunciável estende-se sem qualquer limite [12] que possa ser atribuído de antemão e como que por direito. Os limites que as culturas anteriores ou estrangeiras à nossa impõem ao que não merece ser dito, ou ao que é proibido nomear, estão se dissolvendo: tudo precisa se transformar em linguagem e encontrar uma maneira de se enunciar. Tudo se passa como se houvesse no nosso discurso um movimento perpétuo de ir mais adiante — mas não no sentido de que o mesmo discurso possa continuar indefinidamente, ou que a linguagem possa sempre formar novas proposições (isso acontece em todas as culturas e em todas as épocas), e sim no sentido de que sempre existem novas “coisas a dizer”, novos objetos que a linguagem investe, fixa-se sobre eles e, em retorno, os faz aparecer; novos planos que os enunciados devem percorrer e níveis imprevistos onde a palavra se situa. Diante da soberania do discurso, a barreira do sagrado, o proibido, o pudor ou a indiferença parecem se abolir. Estamos — ao que tudo indica — na idade da descrição infinita: tudo deve poder passar, se não n“A” linguagem, ao menos no código [13] de *uma* linguagem apropriada. E a própria linguagem, e o discurso, e os enunciados, e a língua, não são eles também indefinidamente descritíveis? Pode-se identificar um terceiro indício dessa relação geral da massa dos enunciados com a súbita proliferação dos métodos de transcrição. Sob esse título, deve-se entender o conjunto de técnicas pelas quais um enunciado pode ser transformado em outro, seja mantendo-o no interior de um mesmo código, seja fazendo-o passar de uma língua natural para uma língua artificial, seja traduzindo-o em uma linguagem formal. Toda essa imensa atividade de transcrição permite multiplicar os enunciados uns a partir dos outros, ampliar as possibilidades da descrição e, conseqüentemente, o número de coisas que podem ser nomeadas. Por outro lado, ele também aumenta as possibilidades de inscrição, isto é, de registro, conservação e reativação dos enunciados. A preservação integral e a disponibilidade irrestrita do que foi dito, ainda que não estejam efetivamente garantidas, constituem o horizonte de uma possibilidade aberta. [14]

Assim, surge em nossa cultura uma dimensão que provavelmente não existe em nenhuma outra: a experiência da linguagem como tal. Essa experiência não diz respeito ao seu poder maravilhoso, às suas limitações ou à sua origem enigmática; tampouco se refere às leis que regem a constituição dos enunciados, as relações entre os elementos linguísticos ou a evolução histórica dos sons, das palavras e das regras. Trata-se da experiência de que a linguagem existe como um imenso corpus de

enunciados que não cessou de se acumular desde que os seres humanos começaram a falar. Esses enunciados têm destinos diversos: alguns permaneceram válidos e podem ser repetidos hoje como se fossem atuais, sem que nada os vincule à data de sua aparição; outros, ao contrário, não subsistem mais do que como vestígios adormecidos, impossíveis de serem reativados, exceto como curiosidade, fato histórico ou acontecimento situado no tempo e no espaço. Alguns permanecem exatamente como foram formulados: seja na forma de vozes gravadas ou grafismo inscrito sobre uma pedra, [15] pergaminho ou papel. Outros sofreram metamorfoses que os afastaram de sua forma original. Alguns permanecem apenas no domínio da expressão verbal, onde ocuparam uma posição mais ou menos importante; outros se entrelaçam às coisas, transformaram-se em instituições, constituíram práticas ou enxertaram-se nelas — sobrevivendo nesse emaranhado ou extinguindo-se. Mas essa diversidade de destinos pressupõe que o *enunciado exista*; que exista no exato momento em que nasce, na voz que o profere, nos signos alinhados que se manifestam nesse pequeno *fragmento de espaço*. E que ele continue existindo mesmo depois que a voz que o articulou se cale, mesmo depois que o gesto que o traçava seja interrompido. É somente essa existência do enunciado que permite seu tratamento atual: sua reatualização, combinação, transformação e análise. Essa existência, que o torna disponível, revela-se agora em sua neutralidade. É essa experiência — formulada [16] ainda de maneira bastante imprecisa — que se desenha sob todas as manipulações teóricas e práticas a que a linguagem é submetida. E é ela, sem dúvidas, que nos força a colocar a questão do modo de ser dos enunciados.

Esta questão não é fácil de identificar na sua autonomia, e sem dúvida requer uma elaboração considerável para poder ser formulada com precisão. Entretanto, pode-se reconhecer, ao menos negativamente e como um passo preliminar, o que é necessário para a sua determinação. É preciso tentar alcançar os enunciados no que os faz existir e subsistir independentemente de todos os processos que garantem sua reatualização efetiva, para apreendê-los nessa dimensão que, de modo geral, os torna reutilizáveis. De maneira específica, é preciso liberá-los de dois grandes tipos de operações que, há séculos na cultura ocidental, servem para reativá-los: a crítica e o comentário. [17]

A crítica de um enunciado o confronta com um conjunto de regras. Estas regras podem ser de validação, permitindo determinar em que medida e em relação a que um enunciado pode ser considerado verdadeiro. Podem ser também regras de

construção, determinando se o enunciado é correto, se a utilização dos símbolos está conforme a definição dada a eles, se sua composição segue os tipos de encadeamento que foram estabelecidos ou reconhecidos. Essa crítica — que pode ser, a depender da natureza dos elementos que ela analisa, lógica, gramatical ou retórica — sempre insere o enunciado em um universo de regras consideradas atuais. A crítica examina os enunciados como conjuntos de unidades a serem construídas, efetivamente construídas e passíveis de serem reconstruídas no momento em que ela se exerce. Dessa forma, situa os enunciados em um espaço de perpétua possibilidade, no qual sua conformidade com as regras é determinada, mas onde seu modo de existência se torna necessariamente esquivo.

[18] O comentário, por sua vez, tem por finalidade transformar um enunciado em uma série de outros enunciados. Esses novos enunciados têm a função de revelar o que não foi explicitamente dito no enunciado original — seja porque ele ocultava parte do que manifestava por meio de palavras; seja porque estava submetido a regras, leis ou determinações que vão além da sua construção visível, exigindo que seja recolocado em espaços que o envolvem, como o psicológico, o histórico, o religioso ou o cultural; ou mesmo porque ele comporta, devido à ambiguidade dos seus símbolos ou de sua estrutura, múltiplos significados sobrepostos, que precisam ser desdobrados e formulados separadamente; seja ainda porque se busca, a partir dele, reconstruir a identidade ou as particularidades daquele que o formulou, as circunstâncias de sua enunciação ou o objeto natural ou cultural ao qual ele se referia. Mas, de toda forma, o comentário supõe que, por trás do enunciado comentado, há sempre outro texto — ainda não formulado — que constitui seu segredo, sua verdade, [19] seu conteúdo implícito ou sua origem. É um texto posterior, mas idealmente mais primitivo, essa palavra inicial e ausente que o comentário tem por tarefa restituir, dando-lhe, enfim, um corpo visível. De modo que comentar supõe sempre três categorias de enunciados: ao centro, aquele tratado; acima, o que se diz sobre ele; e, abaixo, o que se supõe ser dito por trás do enunciado em si, carregado secretamente e oculto por ele, ao mesmo tempo, manifestado e não dito pelas palavras que ele utiliza, e que finalmente se formula pela primeira vez no que se diz sobre o enunciado. Essa relação ambígua, complexa, profundamente mítica, sem dúvida, que exhibe o comentário. Como a crítica, ele esquia o modo de ser próprio do enunciado, mas de outro modo: ele descreve a presença estranha, ao mesmo tempo, muda e falante, de outro conjunto de enunciados que constitui a verdade do enunciado analisado, funda

sua razão de ser e lhe dá, fora de si mesmo, uma existência a um só tempo primitiva e presente, virtual e reatualizada. [20]

Nem a crítica, nem o comentário podem interrogar o modo de ser dos enunciados. A crítica, porque lhes empresta outra existência, dividida entre a antiguidade de um segredo e sua manifestação atual, o comentário, porque os analisa segundo as regras que os tornam possíveis (válidos ou corretos). O comentário coloca a questão: quais são, então, os outros enunciados que sustentam aquele que temos diante de nós, que lhe deram existência, falaram através dele, o autorizaram a viver até nós e que, talvez, hoje nos fazem formulá-lo finalmente? A crítica coloca a questão: quais são as regras que presidem a construção do enunciado, que deram sentido aos seus símbolos, prescreveram seu lugar em uma cadeia, e que permitem hoje dizer a sua verdade ou regularidade? Nessas duas questões, ou melhor, fora delas, e para que elas possam ser postas, aparece outra que deverá ser examinada, independentemente da empresa crítica ou da tarefa do comentário: de que forma de existência um enunciado deve ser dotado para poder, uma vez que tenha sido enunciado, tornar-se objeto de uma [20?] reativação, de um tratamento, de uma transformação qualquer, e, singularmente, para poder tornar-se objeto de um comentário ou de uma crítica?

O que é então, em uma cultura como a nossa, essa existência dos enunciados? O que é essa subsistência de uma massa sombria, neutra, murmurante de coisas ditas e que estão aí, ao nosso redor, com uma presença difícil de definir, mas indelével, antes mesmo que pronunciemos a menor de nossas frases? Vê-se que, em certo sentido, o problema é inverso daquele definido pela gramática gerativa: não se trata, com efeito, de saber como, dado um estado da língua, é possível construir uma série indefinida de enunciados, mas de compreender de que modo existem, para nós que falamos, todos os enunciados que nos precedem. [21] É, portanto, necessário suspender qualquer operação sobre esses enunciados, qualquer tentativa de reativação. Deve-se evitar buscar se são verdadeiros ou se outras coisas, mal enunciadas, estão ocultas neles. Deve-se evitar apropriá-los de qualquer maneira. Não se deve, portanto, considerá-los como um conjunto de proposições mais ou menos repetíveis por nós, mais ou menos significativas para nós, mais ou menos ativas no que dizemos ou diremos. Mas, sim, vê-los como acontecimentos singulares que possuem a propriedade de subsistir de uma maneira igualmente singular. Tratar os enunciados como coisas. Colocar-se na dimensão, não do que se pode dizer, nem

do que se quis [dizer ? — a palavra está faltando] sem o dizer completamente, mas daquilo que foi dito, na medida em que efetivamente foi dito.

[22] 2 — A enunciabilidade

O problema é descrever um enunciado como uma coisa. De fato, a descrição linguística só atinge o enunciado em sua virtualidade — dado um estado da língua (que pode se referir não somente à língua de um povo em um período específico, mas também à língua de um grupo determinado ou mesmo à língua de um indivíduo, em tal época ou em tais obras), descrever um enunciado significa definir os elementos que o compõem, as regras de construção que o formaram e o significado assim constituído. Isto significa explicar como a língua (ou um estado determinado dessa língua) torna esse enunciado correto e significativo (assim como qualquer outro enunciado do mesmo tipo); mas não significa dizer por que foi esse enunciado, e não outro, que apareceu. Em tal descrição, apenas a língua é real; o enunciado, por sua vez, nada mais é do que uma das virtualidades [23] da língua. Se é verdade que o número de enunciados que se formam [tem] [ou que se pode formar] a partir de uma língua é praticamente indefinido, e se é verdade também que os enunciados efetivamente pronunciados em uma língua são inumeráveis, não deixa de ser certo que muitos enunciados possíveis jamais foram formulados realmente. Por mais numerosos que sejam os enunciados observáveis em um dado momento, por mais diversos que se supunham, eles nunca ocupam a totalidade do espaço aberto pela virtualidade da língua. O universo do efetivamente dito é mais estreito do que o universo do que pode ser dito. Ora, a descrição puramente linguística dos enunciados os recoloca no universo do que pode ser dito, enquanto as descrições dos enunciados como acontecimento devem reinscrevê-los apenas no espaço do que foi efetivamente dito. Esse espaço, imenso sem dúvidas, mas limitado, deve permitir definir, quando analisado, não as condições de possibilidade, mas de realidade, dos enunciados. O que é um enunciado efetivamente formulado, em oposição a um enunciado linguístico? [24] É um enunciado que tem um autor — que o articulou oralmente ou o escreveu —, um momento e um lugar onde ele foi pronunciado. É um enunciado cuja formulação consistia em certos ato[s] (ordem, oração, demonstração), e visava um determinado objeto. O que distingue uma expressão enunciável de uma expressão realmente enunciada é, portanto, um conjunto de elementos que não pertencem à

língua e que constituem, ao redor do enunciado — antes dele, ao mesmo tempo que ele —, sua dimensão extralinguística, que deve ser descrita. Não em si mesmo, mas em sua relação com o enunciado, mais exatamente, nessa função que lhe permite delimitar o formulável e revelar a região singular do formulado. Qual é então essa instância que determina o exterior do universo virtual da língua? Nesse ponto, encontra-se uma objeção preliminar e uma solução já formulada. À primeira vista, parecem completamente diferentes e de inspiração oposta; na realidade, sustentam-se mutuamente.

[25] A objeção consiste em dizer que, na verdade, a língua, enquanto sistema, foi estabelecida pelos linguistas a partir dos enunciados efetivamente articulados e que, para os sujeitos falantes propriamente, ela não é dada fora do que é efetivamente dito. Seria, portanto, errado imaginar a língua como um tipo de vasto domínio virtual do qual uma série de escolhas viria depois recortar e fazer passar parcialmente ao atual: uma língua é o sistema dos enunciados reais. Pode-se responder a essa objeção dizendo que a língua, tal como é construída pelos linguistas, é de fato bem estabelecida a partir apenas dos enunciados formulados ou que estão sendo formulados atualmente; mas o que é próprio desse sistema, é o poder de engendrar, a cada instante, novos enunciados que são corretos, que têm sentido, compreendidos pelos interlocutores e que não modificam a língua em si. É preciso, portanto, reconhecer que a língua é menos um conjunto de acontecimentos dados a priori do que uma possibilidade [26] quase indefinida de novos enunciados. Mas o problema, então, é saber quais são os limites com que essa prodigiosa fecundidade se depara. Como é possível que certos enunciados surjam apenas em um momento determinado no tempo? Como é possível que certos enunciados nunca apareçam? O que constitui uma novidade na ordem da enunciação, se colocarmos à parte as mutações da própria língua? O poder de geração de uma língua sempre ultrapassa a totalidade dos enunciados que nela figuram. E somente quando esse limite — que mantém o nível dos enunciados sempre abaixo das potencialidades da língua — for apreendido, será possível descrever os enunciados como acontecimentos em sua existência real. Os enunciados efetivos pertencem necessariamente à língua na qual foram articulados; mas, se quisermos compreender o que significa para um enunciado existir de fato — isto é, ter sido pronunciado em um determinado momento —, é necessário determinar a linha que separa as meras possibilidades da língua da massa das coisas ditas: a linha da enunciação impossível. [27] Quanto à solução pronta e acabada, ela consiste

em supor que o surgimento dos enunciados no campo de possibilidade da língua se deve à existência de sujeitos que falam, às circunstâncias que provocam o ato de fala, às representações individuais ou coletivas que determinam o que se diz. Esses elementos constituem o princípio de escolha que assegura, entre todos os enunciados possíveis, a aparição de certos enunciados em dado momento. Colocar a questão dos enunciados efetivamente ditos equivaleria, portanto, a formular uma pergunta que escapa inteiramente ao domínio da linguagem e que, assim, retornaria imediatamente à psicologia dos indivíduos, à sua história concreta, ao campo cultural ao qual pertencem. Os enunciados efetivos não seriam mais do que o recorte, por uma história real (a dos homens e das coisas), de um espaço virtual aberto pela língua. Caberia à linguística determinar quais são os enunciados possíveis (significantes, corretos ou “gramaticais”), e à história explicar por que e como certos enunciados (e apenas esses) foram escolhidos. Mas essa hipótese [28] — que quase se impõe como uma evidência de tão familiar — deixa em aberto o problema de saber como, até que ponto e de que maneira os indivíduos (considerando as circunstâncias em que se encontram, as representações que formam ou que receberam) dispõem da língua que lhes pertence. Na verdade, eles não a possuem como um conjunto infinito de combinações possíveis, das quais algumas seriam valorizadas, convocadas e como que tornadas necessárias, enquanto outras seriam destituídas de significado ou utilidade e, por consequência, permaneceriam mudas. Elas a possuem [a língua], em vez disso, no interior de um conjunto de coisas ditas e coisas a dizer (mesmo que nunca tenham sido ditas antes); e esse conjunto — muito mais restrito do que o dos enunciados possíveis — constitui o campo real que limita e condiciona os enunciados que aparecem. O homem que fala não é um ser que, de um lado, detém com sua língua um poder infinito de enunciar e, de outro, se encontraria em circunstâncias, em meio a uma cultura ou sob o peso de um passado, uma memória, um hábito [29] que o condicionaria a escolher preferencialmente, ou melhor, exclusivamente, tal enunciado em detrimento de todos os outros. Ele só dispõe de sua língua no interior de um domínio de “enunciabilidade” que prescreve os limites de sua palavra e constitui a condição de realidade do seu enunciado. Percebe-se que tanto a objeção quanto a solução pronta que encontramos pressupunham que os enunciados efetivos fossem extraídos diretamente das possibilidades da língua. E, se eles constituem um subconjunto em relação a tudo o que poderia ser dito, os critérios que permitem defini-los e as categorias que autorizam sua descrição só poderiam ser buscados em uma

realidade externa, não somente à língua, mas aos próprios enunciados. Os enunciados efetivos seriam, então, o ponto de interseção entre um espaço puro de possibilidade e um princípio externo de realização: o limite que separa o que “pode” ser dito daquilo que é realmente dito teria como única origem esse princípio externo. No entanto, ao contrário dessa visão, parece que cada enunciado, tomado em sua realidade (cada enunciado enquanto efetivamente dito), pertence [30] a dois sistemas de possibilidades: um deles é definido pela língua e constitui a “gramaticalidade” do enunciado; o outro, mais restrito, constitui sua “enunciabilidade”. O primeiro, sem dúvidas, foi estabelecido a partir dos enunciados reais, mas permite construir qualquer tipo de enunciado, e o próprio conceito de gramática consiste justamente na capacidade de construir enunciados aceitáveis para os falantes da língua em questão. Já o segundo também foi estabelecido a partir dos enunciados reais, mas de modo a evidenciar o que há de comum entre os enunciados estudados e somente entre eles: trata-se de um sistema de possibilidade que não determina as regras de uma construção legítima, mas as leis imanentes às únicas construções efetivas. Ele define a possibilidade real de um enunciado: como pode ser que ele tenha sido realmente pronunciado? Essa questão e a análise que dela decorre não suprimem, contudo, a consideração do indivíduo que fala, das circunstâncias em que ele se encontra e das representações que ele pode ter em mente. Sabe-se bem que, para dizer “o mesmo”, dois indivíduos não empregarão as mesmas palavras nem as mesmas construções e produzirão dois enunciados diferentes; sabe-se bem que, dependendo do contexto extralinguístico, o mesmo significado pode ser transmitido [por] enunciados que talvez tenham somente uma palavra em comum; sabe-se bem que o mesmo enunciado pode ter duas significações diferentes dependendo das proposições que o cercam ou mesmo segundo as representações de quem fala. Tudo isso permite caracterizar o enunciado em seu aspecto individual. Trata-se do sistema de sua atualidade: não do que o tornou possível em geral [?] — isto é, gramatical e aceitável por qualquer sujeito falante —, mas do que lhe conferiu sua forma singular que talvez não compartilhe com nenhum outro. Mas, ainda que esse enunciado fosse absolutamente singular, ainda que ninguém mais o tivesse pronunciado, para que ele seja enunciado em determinada língua e compreendido por aqueles que a falam, é necessário que ele obedeça às condições de possibilidade que definem o campo gramatical; e é necessário também que, para ter sido enunciado por alguém, obedeça às condições de possibilidade definidas pelo campo da enunciabilidade.

Na medida em que é mais difícil de definir e talvez de alcançar, é sobre ele que é preciso se deter. É preciso notar, antes de tudo, que ele parece tão difícil de perceber quanto os outros dois parecem dados de forma imediata à experiência. Essa quase invisibilidade se deve ao fato de que o campo da enunciabilidade é povoado apenas pelos enunciados efetivamente articulados, e que talvez ele não seja mais do que a soma do que foi dito: será ele outra coisa senão essa memória esquecida que, em parte, registra o que foi dito e, em outra parte, o deixa se apagar no movimento de um murmúrio contínuo? Ela [essa quase invisibilidade] se deve também ao fato de que o sistema da língua, estabelecido a partir do corpus dos enunciados, define os elementos e as leis de construção que são comuns a todos esses enunciados. O campo do enunciável é, portanto, de um lado, somente a soma jamais totalizável do que foi dito; e, de outro, apenas o material infinito cuja gramática [33] define, por recorrência, as regras. Mas, embora ele [o campo do enunciável] esteja assim disperso na massa dos enunciados reais — tão desmedida que não se pode percorrê-la por completo — e depois recoberto pela análise da língua, que define suas estruturas — tão gerais que ainda podem valer para uma infinidade de outros enunciados —, nada disso impede que o domínio do enunciável possua sua própria configuração: é essa configuração que se trata de descobrir entre as condições da língua e as determinações dos enunciados particulares.

É importante observar, por outro lado, que esse domínio do enunciável tem, assim como a língua, uma história. Na verdade, ele não é nada além de história, pois cada enunciado, desde que seja novo (seja porque diz a mesma coisa de forma diferente, seja porque diz exatamente da mesma maneira e com as mesmas palavras, algo diferente) modifica, ainda que de maneira infinitesimal, o domínio em questão. Todo enunciado é um acontecimento nesse espaço, e todo esse espaço é, mais ou menos, modificado por esse acontecimento. Nesse sentido, ele não é muito diferente da língua, que também é constantemente modificada pelo que se diz. Mas é muito mais móvel que a língua, sua periodização é muito mais difícil de estabelecer, e seus recortes [34] estão longe de coincidir com aqueles que a língua autoriza. Acreditou-se, por vezes, que bastaria fazer a história da língua (notar a aparição de uma palavra ou fazer o inventário de um campo semântico) para definir o que foi enunciável em determinada época. Na verdade, os fenômenos linguísticos podem indicar, e frequentemente com eficácia, a reorganização de um campo de enunciados possíveis. No entanto, eles não permitem descrevê-lo adequadamente por serem, na maioria

das vezes, somente um efeito ou um episódio colateral dessa transformação. A história de uma palavra como *progrès*, por exemplo, pode fornecer pistas sobre a reorganização do que era possível dizer sobre o tempo e a história no século XVIII, mas não esgota essa transformação. Da mesma forma, o surgimento do termo *mammifère* aponta para uma mudança no regime dos enunciados científicos, mas não explica por completo o que nos permitiu isolar todas as correlações características do gênero “mamífero”. Dessa forma, a análise dos enunciados e do seu campo de possibilidade não se confunde com a história das palavras e das denominações que os compõem. Além disso, há uma diferença fundamental entre a análise de uma língua em um dado momento histórico e a análise [35] de um conjunto de enunciados: enquanto a primeira está limitada a um sistema linguístico específico, a segunda pode ser conduzida de maneira mais arbitrária, abrangendo períodos muito curtos ou, ao contrário, vastos intervalos de tempo e múltiplos grupos linguísticos. É possível, por exemplo, analisar todos os enunciados sobre a história na cultura ocidental, desde os primeiros historiadores gregos até os dias de hoje. O espaço de enunciabilidade não comporta quase nenhuma marca que permite uma divisão irrecusável e, sobretudo, imediatamente aceitável: as delimitações são sempre hipóteses de trabalho que são verificadas do interior e que só podem apresentar sua justificação posteriormente. A análise dos enunciados supõe sempre uma construção (delimitação, isolamento, aproximação) que permite descrevê-los: os grupos de enunciados não se manifestam propriamente como objetos a serem descritos.

Por fim, deve-se notar que esse domínio não pode ser assimilado à pura e simples soma dos enunciados singulares; na verdade, estes ~~[na verdade]~~ são ligados a um contexto (verbal ou não), e são destinados a passar sem deixar vestígios (como um apelo, uma ordem) ou, ao contrário, a durar [36] algum tempo (um regulamento estabelecido, uma lei), ou eternamente (uma demonstração, uma constituição). No domínio de enunciabilidade, os enunciados criam relações, entre si ou com o tempo, muito diferentes. Por um lado, eles se tornam contemporâneos uns dos outros, já que a enunciabilidade deve definir o conjunto das condições que os tornou possíveis, seu “contexto” não é mais aquele no qual os vimos aparecer e que forma seu entorno imediato. É um contexto que não lhe é presente (e por isso o sujeito falante não pode ter consciência dele), e só aparece pela mediação de uma operação construtiva. Por outro lado, esses enunciados que descrevemos são, por definição, ao mesmo tempo, passados e conservados [sic]: eles são passados (mesmo que quem os analisa seja

absolutamente contemporâneo de quem os formulou) e são conservados (mesmo que não tenham sido [?] destinados a ser, mesmo que o acaso os tenha salvado do esquecimento). Aparece então que seu destino temporal, no campo de enunciabilidade, não é aquele que lhes foi prescrito pela sua formulação inicial: um enunciado que deveria ser eterno pode ter caído muito [37] rapidamente fora do domínio do que se pode, doravante, pronunciar; não figura mais em nenhuma memória, ninguém pode reativá-lo e retomá-lo para si; ele dorme em um arquivo mudo. Mas, por outro lado, nada do que foi enunciado é indiferente em relação ao que se pode enunciar. E é por meio de um conjunto de transformações próprias ao domínio dos enunciáveis que se passa de um limite de enunciabilidade a outro. Esse domínio possui, portanto, uma historicidade que o caracteriza e que o distingue tanto da língua quanto do acúmulo de enunciados individuais.

3 - Acontecimento e Remanência

Tratava-se, desde o ponto de partida, de descrever os enunciados em sua existência própria: não como manifestação de uma estrutura cujo princípio e lei nos seriam dados pela análise da língua, mas sim como acontecimento. O problema era saber o que significa existir para um enunciado. Tão fortes são, de fato, as estruturas que definem sua validade, sua correção ou sua “gramaticalidade”, tão manifestos são também o sentido que ele expressa e a coisa a qual ele se refere, que, entre a língua à qual ele pertence e o mundo sobre o qual fala, ele parece não possuir, por si mesmo, uma existência própria. Ele aparece somente para desaparecer logo em seguida, ou, se permanece, conservado por algum artifício ou por um acidente, não é como uma sombra mal perceptível e, em si mesmo, sem importância em relação ao que ele diz? Daí, [39] sem dúvidas, o fato de que se tenha considerado tão pouco o modo de ser próprio dos enunciados — exceto, talvez, quando eles se apresentam exclusivamente sob a forma da escrita. Na verdade, para poder apreendê-lo, apesar da sua semi-transparência, não é ao que circunda o enunciado que se deve recorrer, nem mesmo, provavelmente, a esse suporte imediato que pode ser a escrita ou a voz. Mas sim ao próprio enunciado, a essa região ambígua onde ele reside e onde não é nem ruído, nem traço, mas algo que se manifesta pela primeira vez, depois se repete ou se mantém na forma de sons ou grafismos. Certamente, nem os sons, nem os traços são

inúteis para definir o modo de ser dos enunciados; mas, por si só, eles não detêm o seu segredo. O modo de ser do enunciado tem seu princípio no próprio enunciado.

É um acontecimento que dura. Acontecimento, pois tem uma data e um lugar de nascimento, o qual é às vezes fácil — sempre [40] possível, em princípio — determinar em uma cronologia e uma geografia objetivas. Mas esse acontecimento ainda permanece, ao menos um pouco além da sua incidência: não será a título de pura vibração na memória que suscita ou escuta. O enunciado tem uma existência remanente. Isso merece atenção — ou seja, também o espanto — por duas razões. Em primeiro lugar, pela extraordinária diversidade das formas sob as quais ele se manifesta e o aglomerado de dimensões que permitem descrevê-lo. Pode-se analisá-lo segundo o meio de conservação que assegura a manutenção do enunciado (a voz ou a escrita, a gravação ou a transcrição, a pedra ou a folha, o pergaminho ou o papel, o caderno ou o livro, etc.); pode-se analisá-lo segundo as intenções de conservação (o que esse enunciado [sic; ler: o que esse enunciado deveria ser para] durar eternamente, o que deveria durar por um prazo fixo ou variável, o que deveria desaparecer com o acontecimento que o acompanha); pode-se analisá-lo segundo os acidentes de conservação (o que o acaso preservou, em meio aos esquecimentos, [41] negligências, desastres e incêndios); o que os homens conservaram preciosamente, pensando que ali residia a parte mais inesquecível de si mesmos (o que enterraram como um segredo, o que não pararam de repetir); também é possível analisá-los segundo as formas de reativação (o que é pura e simplesmente repetido; o que é metamorfoseado em sua forma sem que o significado mude; ou alterado em seu sentido, independentemente de qualquer modificação formal; o que é criticado ou aceito sem reservas; o que é sempre pressuposto sem ser repetido, o que deve ser reiterado explicitamente); pode-se analisá-lo segundo os tipos de objetividade nos quais os enunciados encontram-se presos (o que é considerado um objeto religioso e sagrado; o que é objeto de comentário ou exegese; o que é objeto de uma análise formal; o que é objeto de explicação causal; o que é objeto de verificação de validade, de um exame de correção, ou de uma apreciação estética ou moral); pode-se analisá-lo segundo as formas de integração em um corpus de outros enunciados (qual lugar ocupa um enunciado, quais proposições ele ordena, quais enunciados teriam sido impossíveis sem ele, quais outros são independentes dele ou o contradiz); pode-se, por fim, analisá-lo segundo os modos de inserção em um universo não verbal (como ele subsiste em uma instituição, em uma técnica, em uma nova prática, em uma

conduta pouco consciente de si própria, incapaz de se formular ou indiferente a sua própria verbalização). A remanência dos enunciados não é um fenômeno simples, linear e que se dá em um único nível. Ela não é constituída por uma longa cadeia de efeitos que se prolongariam reciprocamente a partir de um ponto inicial: trata-se de um fato imediatamente polimodal. Para um enunciado, subsistir não significa manter sua existência, mas diferenciá-la, multiplicá-la, distribuí-la.

A outra razão para se atentar a esse fenômeno é que a remanência dos enunciados não é uma mera extensão de sua existência original. Não há, de um lado, o enunciado em sua singularidade de acontecimento (irrupção de uma série de sons articulados ou de um conjunto de gestos produzidos por um indivíduo a propósito de [43] uma ocorrência determinada) e, de outro lado, o conjunto de técnicas que permitem conservá-lo e das situações que oferecem a ocasião para repeti-los. Não estão separados um do outro: a vida precária do enunciado, que dura o tempo do seu nascimento, articulação e conclusão, e essa sobrevida, essa pós-existência, repleta de contingências, que pode tanto lhe garantir uma quase imortalidade quanto levá-lo a um esquecimento temporário ou a um irremediável desaparecimento. Não é por um acréscimo que o enunciado-acontecimento é dotado de uma remanência. Deve-se dizer, antes, que se trata de um fenômeno paradoxal: a remanência do enunciado pertence à sua singularidade como acontecimento. Mesmo que o enunciado esteja ligado da forma mais estreita possível à situação daquele que o articula (como no caso de um chamado que exige resposta urgente ou de uma ordem que deve ser executada imediatamente), sua existência não é definida — ou não é apenas definida — por esse surgimento dos signos no meio do silêncio ou no branco de uma folha de papel, mas sim pela manutenção do que ele diz e do fato de dizê-lo — ao menos [44] até que o chamado seja atendido, a ordem obedecida.

O enunciado continua a dizer o que ele diz muito depois que tenha se calado aquele que o pronunciou, muito depois de sua mão ter repousado a pena. E, na verdade, essa formulação, esse desenho de traços, constituíram somente o instante inicial, o ponto primeiro de manifestação de uma existência curiosa, pela qual o enunciado, mesmo que não tenha um suporte sensível no momento, mesmo que subsista apenas no silêncio da memória ou no murmúrio difuso do pensamento, persiste em enunciar o que enuncia. Como “coisa enunciada” que continua a se enunciar, o enunciado não desaparece com a atividade que o suscita, e, portanto, não é uma mera sobrevivência que o prolonga; é sua própria existência que transborda, e,

por vezes, faz esquecer o instante de seu nascimento. A remanência não constitui um acidente que se acrescentaria ao acontecimento do enunciado; ela é a essência desse acontecimento.

O enunciado, portanto, não permanece como uma simples marca preservada ou abandonada de um ato [45] de formulação, ele se mantém como coisa dita que continua a se dizer em si mesma. Isso tem duas consequências que parecem opostas. Por um lado, a existência remanente de um enunciado não pode ser somente como vestígios de um acontecimento, como se fossem apenas cicatrizes de uma ferida original; devem ser descritos a partir do próprio enunciado, ou na medida em que é nele que a coisa se encontra dita. Certamente, a maneira como um enunciado ganha corpo — em um apelo verbal, em um texto impresso, em uma pedra onde foi gravado, em um discurso radiofônico, etc. — não pode ser negligenciada quando se trata de definir o modo pelo qual o enunciado diz o que diz e, portanto, existe. O enunciado não é uma abstração desencarnada que se encarna, com mais ou menos afinidade, aqui ou ali, em sons ou grafismos; ele é inseparável de seu corpo sensível — ele é esse corpo. [46] A inscrição não é um enunciado simplesmente confiado à pedra para que esta lhe empreste sua indestrutibilidade, é a própria pedra que, em seu lugar e enquanto resistir ao tempo, enuncia o que diz. As manchetes, o editorial, as notícias, não são apenas conteúdos impressos no jornal para serem disseminados aos leitores; eles são aquilo que o jornal diz. É precisamente por essa razão que os suportes ou meios de transmissão do enunciado não devem ser tomados como fatores de sua história futura, mas como momentos que lhe são intrínsecos — eles fazem parte de seu modo de ser; e é a análise desse modo de ser que deve permitir identificar como eles funcionam e constituem, por sua parte, [47] o que se diz. Assim, não devemos renunciar a tratar os enunciados como sendo, eles próprios, coisas — e não apenas conjuntos de signos, ligados unicamente à sua preservação ou ao destino incerto das coisas materiais.

Quanto à outra consequência, ela consiste no seguinte: a remanência do enunciado constitui o modo de ser da coisa dita. Em outras palavras: as coisas enunciadas, o que se diz a propósito de uma coisa, a coisa que é, num enunciado, atribuída a outra, aquela que é prescrita, aquela que é negada ou afirmada — tudo isso não são como meras sombras chamadas a desaparecer imediatamente, ou a se manter por algum tempo graças a uma técnica, uma cumplicidade, um acaso feliz; as coisas ditas não são os duplos mais ou menos transitórios daquilo sobre o que se fala;

mas elas formam, no mundo, um conjunto denso, uma massa que se entrelaça com as próprias coisas; sua duração [sic — a duração do enunciado?] se cruza com [48] o tempo dessas coisas, instaurando um modo peculiar de permanência; os vínculos que se formam nelas se entretecem com os que o mundo sustenta em sua história e em seu espaço. As coisas ditas não estão acima das coisas, e neste céu ideal onde as palavras impalpáveis representam — como duplos, imagens, signos, pouco importa — o que elas têm a dizer; elas são ditas em meio às coisas, em um espaço e tempo misturado aos dias e noites, às pedras, à areia, à grama e às estrelas. Elas não são indiferentes às coisas; não as deixam tranquilamente dormir em seu silêncio sonolento; vêm movê-las, aproximá-las, viver no meio delas, agitar, cobrir. Que uma coisa tenha sido dita sobre uma folha de grama ou sobre a espuma do mar não é indiferente à vegetação da terra, nem à paciência das ondas. Antes de perguntar que relação uma proposição pode ter com sua ocorrência, é preciso reconhecer que todos esses enunciados que são [49] tantas “coisas ditas”, todo esse murmúrio que se esquece e se repete, está imerso no pulsar das coisas e interfere nelas. O problema, portanto, não é tanto libertar a linguagem desse famoso estatuto de “coisa” — que no [?] bem-pensar filosófico [bien-pensant], não tem outro valor, mesmo hoje, senão pejorativo — mas, ao contrário, enraizá-la bem neste estatuto e interrogar-se sobre esse modo de ser singular, que faz dos enunciados tantas “coisas remanentes”.

Surge imediatamente uma dificuldade, contra a qual não pode deixar de se deparar o projeto de uma história intrínseca dos enunciados entendidos como coisas remanentes: é que eles mesmos estão sujeitos a uma série de acontecimentos que parecem ser, em grande medida, exteriores a eles. O fato de um enunciado desaparecer com o elemento que lhe serviu de suporte, de uma inscrição se apagar, de um manuscrito se perder, de uma biblioteca queimar, não seria isso um acidente que acontece à coisa dita, mas que não está essencialmente ligado a ela? Sobre essas questões inevitáveis, pode-se fazer um [50] certo número de observações. Inicialmente, o desaparecimento de um enunciado não é mais estranho ao seu modo de ser intrínseco, ou seja, à remanência que lhe é própria, do que sua conservação. Se consideramos um enunciado outrora valorizado e agora tão pouco digno de interesse que podemos abandoná-lo à própria sorte, se o consideramos tão evidente e familiar que não julgamos útil anotá-lo, se escolhemos deliberadamente apagar todas as suas marcas, não estamos fazendo com que ele sofra modificações com as quais ele não teria nenhuma relação; na verdade, estamos nos inserindo dentro de

sua remanência. Poder ser suprimido, poder cair no esquecimento absoluto, pertence, de pleno direito, ao modo de ser do enunciado. E se ele chega, de fato, a desaparecer completamente, não é porque sua frágil existência é submetida, mais do que qualquer outra coisa, aos acidentes exteriores, e sim porque essa possibilidade de apagamento a define desde o início. Assim como seria um erro considerar a conservação de um enunciado como uma sorte que viria se adicionar ao puro acontecimento [51] de sua aparição, também não se deve considerar seu apagamento como o acontecimento que vem barrar seu manutenção indefinido. Manutenção, esquecimento, desaparecimento, reativação, são tantas modalidades de sua remanência. Mas é importante notar também que, enquanto o enunciado existe como coisa dita e que continua a se dizer, no meio das coisas, seu desaparecimento nunca é absoluto: nunca ocorre sem que um espaço vazio seja preparado onde o enunciado pode ser, se não restituído, ao menos adivinhado, de qualquer forma repetido. A ausência de um enunciado é uma parte do mundo: uma parte muitas vezes quase imperceptível, tão infinitesimal que nenhum instrumento, sem dúvida, poderia determiná-la, tão pouco importante também que ninguém pensaria em procurá-la ou restaurá-la em seus direitos; mas uma parte por vezes tão essencial que se torne ao mesmo tempo útil e possível situá-la, analisá-la, estabelecer seu funcionamento e mostrar como ela existe nos lugares e espaços de um enunciado.

Empreender a análise dos enunciados, não na estrutura que os torna possíveis, mas nesta [52] enunciabilidade que é sua condição de realidade, leva, portanto, a interrogar primeiro seu modo de ser, ou seja, sua existência como acontecimentos remanentes. Existência segundo a qual o fato de ser um acontecimento e o fato de ser remanente não são independentes, nem mesmo separados; de modo que a singularidade dos enunciados em relação as outras “coisas” do mundo não está no fato de que são puros e simples “*flatus vocis*”, destinados a desaparecer, mas no fato de que, coisa entre as coisas, coisa que se entrelaçam com as outras, as modificam, as reúnem / as [??] separam, alteram sua configuração, possuem um modo próprio de aparecer e de permanecer, no surgimento mesmo de sua aparição, de modo tão singular que não se pode assimilá-las nem confundí-las com nenhuma outra coisa. É, talvez, devido a essa singularidade que se acreditou que bastava estudar os enunciados segundo sua estrutura (gramatical e semântica) ou segundo sua relação com a ocorrência da qual falavam; mas, na verdade, isso era tirar proveito dessa singularidade para apagá-la e omiti-la, [53] e

fazer como se não houvesse necessidade de analisar, por si só, em sua estranha complexidade, o modo de ser dos enunciados.

* * *

[54] No curso dessa primeira identificação, o enunciado aparece como um acontecimento linguístico localizado em um campo de enunciabilidade e dotado de uma remanência. À primeira vista, parece que essas duas características estão destinadas a se opor: o pertencimento a um campo de enunciabilidade define a atualidade do enunciado (tudo que o rodeia e o condiciona no momento em que ele é articulado); sua remanência define, ao contrário, o que permite que ele se perpetue, ou seja, escape desse sistema que lhe é contemporâneo. De um lado, o que é dito é comandado pelo conjunto do que, tendo sido dito, se encontra em relação direta ou indireta, explícita ou implícita, com ele, de contemporaneidade; do outro lado, ele pode sempre ser retomado, repetido, transformado em um conjunto de enunciados que lhe dão uma atualidade completamente diferente. Na verdade, se essas duas características são [55] opostas, elas não são, no entanto, independentes uma da outra. Pois, se a possibilidade da remanência pertence ao enunciado, as reativações que ele autoriza são efetuadas na realidade apenas no interior de um campo de enunciabilidade: retomar um enunciado, repeti-lo, transformá-lo, comentá-lo ou criticá-lo não é, certamente, enunciar-lo novamente nem o fazer reaparecer pura e simplesmente; é, no entanto, reintroduzi-lo de certo modo no campo da enunciabilidade. Por outro lado, se todo enunciado aparece em um campo de enunciabilidade, este existe somente pela possibilidade dos enunciados reaparecerem nele, se repetirem e refazerem de uma determinada maneira. O campo efetivo de enunciabilidade é, para os enunciados, um domínio de remanência.