

---

# Reconciliação com a História: Foucault do Estruturalismo ao Pós-Estruturalismo

[Reconciliation with History: Foucault from Structuralism to Post-structuralism]

Leonardo Masaro \*

**Resumo:** Desde a década de 1980, convencionou-se rotular Foucault, bem como outros pensadores franceses contemporâneos, de “pós-estruturalista”. Neste artigo, indaga-se em que medida tal epíteto faz sentido, buscando compreender até que ponto a noção foucaultiana de *epistémê* é tributária da noção de estrutura. Para tanto, investiga-se a invenção da noção de estrutura por Saussure; sua transformação, por Lévi-Strauss, em conceito epistemológico; e sua utilização, por Foucault de *As Palavras e as Coisas*, em modelo para a noção de *epistémê*. Neste processo, fica clara uma transformação deste conceito: a ideia de estrutura enquanto sistema transcendental formado por oposições binárias, presente em Saussure e Lévi-Strauss, é substituída em Foucault pela noção de uma forma *a priori* “vazia”, isto é, sem pré-determinantes. A mudança diacrônica é concebida por Foucault como um acontecimento radical. Argumenta-se que a fase seguinte da obra do filósofo, conhecida como “genealogia do poder”, ao voltar-se sobre a intervenção humana sobre os discursos, corresponde a uma tentativa de re-inserir a dimensão histórica nos estudos do saber. Neste sentido, mesmo adotando a ideia-mestra do estruturalismo, Foucault vai além dele.

**Palavras-chave:** Foucault. Estruturalismo. Pós-estruturalismo. Arqueologia do Saber. Genealogia do Poder.

---

\*Doutor em Filosofia pela USP. Mestre em Sociologia pela UNICAMP. E-mail: leonardomasaro@gmail.com

**Abstract:** During the 1980s, it became common to name Foucault, and other contemporary french thinkers, as “poststructuralists” . In this paper, it is asked if, and to which extent, such labelling makes sense. For such, the relation between Foucault’s concept of *epistémê* and the notion of structure is investigated. The invention of the concept of structure by Saussure; its transformation, by Lévi-Strauss, into an epistemological concept; and its use, by Foucault, in *Words and Things*, as a model to his notion of *epistémê* are traced. In this process, it becomes clear a conceptual transformation: the idea of structure as a transcendental system composed of binary oppositions, present in Saussure and Lévi-Strauss, is substituted, in Foucault, for the idea of an “empty” *a priori* form, that is, a form without any pre-determination. Diacronic change is conceived, by Foucault, as a radical event. It is argued that Foucault’s next intellectual phase, commonly known as “genealogy of power” , as it focuses on human agency upon the discourse, stands as a way of reinserting the historical dimension into the study of knowledge. In this sense, even thought adopting structuralism’s main idea, Foucault surpasses it.

**Keywords:** Foucault. Structuralism. Poststructuralism. Archeology of Knowledge. Genealogy of Power.

Durante os anos 1980, 1990, e 2000, esteve em voga falar de pós-estruturalismo. Trata-se de uma designação “guarda-chuva” para o pensamento de diversos autores franceses ativos sobretudo durante as décadas de 1960 a 1990 (Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard, Lacan, etc.), que possuíam em comum uma referência intelectual a outro “movimento” intelectual francês, o estruturalismo. Como não poderia deixar de ser, ambas as designações, estruturalismo e pós-estruturalismo, são bastante polêmicas e controversas: afinal, se já é temerário identificar pontos comuns na obra de pensadores deste quilate, que dirá agrupá-los sob a identidade comum de um “grupo” , “escola de pensamento” ,

“movimento intelectual” , e ideias semelhantes? Isto se aplica sobretudo ao pós-estruturalismo que, ao contrário de seu antecessor, não é um termo autóctone, quer dizer, foi proposto não pelos (supostos) membros do “movimento intelectual” , mas por seus leitores. Contudo, o epíteto “pós-estruturalista” acabou por firmar-se no mundo acadêmico durante as referidas décadas de 1980 a 2000, apesar do amplo conhecimento da generalidade e insuficiência de tal nomeação. Por exemplo: num livro publicado em 2000, Michael A. Peters afirma que

*Devemos interpretar o pós-estruturalismo como uma resposta especificamente fi-*

*losófica aos status preten-  
samente científico do estru-  
turalismo e à sua preten-  
são a se transformar em  
uma espécie de megapara-  
digma para as ciências soci-  
ais, (...) criticando a me-  
tafísica que lhe estava sub-  
jacente e estendendo-o em  
uma série de diferentes dire-  
ções, preservando, ao mesmo  
tempo, os elementos centrais  
da crítica que o estrutura-  
lismo fazia ao sujeito hu-  
manista (PETERS, 2000, p.  
10).*

De muito ajudou à aceitação do termo “pós-estruturalismo” a recepção dos autores franceses a ele identificados nos EUA a partir do início dos anos 1980, onde recebeu também a alcunha de *French Theory* (CUSSER, 2008). No início da década de 2000, a existência de uma escola filosófica que vinha após (e em larga medida contra) o estruturalismo, mesmo se vagamente definida, já era consenso; começam então a surgir livros introdutórios ao pensamento pós-estruturalista, inclusive para o público não-acadêmico, como o de Catherine Belsey, *Post-Structuralism: a very short introduction* (BELSEY, 2002).

O termo “pós-estruturalismo” (ao contrário de *French Theory*) dá margem a uma questão que, em-

bora nominalista, é muito interes-  
sante: o que indicaria o prefixo  
*pós*? Uma superação completa,  
um além do estruturalismo, um  
pensamento absolutamente hete-  
rogêneo, ou uma espécie de su-  
peração conservadora, que ultra-  
passaria o estruturalismo conser-  
vando dele características funda-  
mentais? *Pós-estruturalismo* ou  
*pós-estruturalismo*? (Eis o que  
está em questão, por exemplo, na  
definição de Micheal Peters acima  
citada).

Guiados por esta questão, pre-  
tendemos aqui analisar breve-  
mente um dos autores mais  
identificados com o “pós-  
estruturalismo”: Foucault. Busca-  
remos mostrar que a influência do  
estruturalismo na obra do “jovem  
Foucault”, isto é, no período de  
*As palavras e as coisas*, incidirá so-  
bre um problema fundamental: o  
problema da mudança histórica,  
ou, em termos abstratos, da pas-  
sagem do tempo, entendido no es-  
truturalismo com problema da di-  
acronia. Constituinte do estrutu-  
ralismo desde seu início, a ques-  
tão da historicidade da(s) estru-  
tura(s) foi vista por muitos como  
seu ponto mais frágil. Mostrare-  
mos como a passagem da arque-  
logia do saber à genealogia do po-  
der se configura principalmente,  
embora não exclusivamente, como  
tentativa de solução do problema  
da diacronia. Para tal percorre-

remos o seguinte trajeto: primeiramente veremos como, no seu surgimento com a Lingüística de Saussure, o estruturalismo só consegue pensar a modificação temporal da estrutura de modo estático, por meio de cortes sincrônicos. Em seguida, veremos o que torna possível a promoção do estruturalismo lingüístico a método epistemológico por Lévi-Strauss, e em que medida e de que modo ele se vê confrontado com a questão da diacronia. Por fim, examinaremos Foucault, e mostraremos como ele em certa medida absorve o método e a temática estruturalista em sua arqueologia do saber, porém sem “resolver” o problema da passagem histórico-temporal de uma estrutura/*epistémê* a outra, quer dizer, sem propor uma lógica da sucessão histórica das *epistémês*; e como seu direcionamento à genealogia do poder visa cumprir esta função.

### Saussure e o surgimento da noção de estrutura

O conceito de estrutura, tal como iria pautar o debate intelectual francês das décadas de 1950 e 60, deve seu surgimento à Lingüística, disciplina criada por Saussure e cujo principal texto, *Curso de Lingüística Geral*, é de 1916. O objetivo de Saussure era “procurar as forças que estão em jogo, de modo

permanente e universal, em todas as línguas e deduzir as leis gerais às quais se possam referir todos os fenômenos peculiares da história” das línguas (SAUSSURE, 1999, p. 13). O modo como Saussure conceberá estas “leis gerais” é que dará origem ao conceito de estrutura. Notemos, entretanto, qual a noção de temporalidade aí subjacente: a estrutura lingüística é algo da ordem do “permanente e universal”.

A partir disto, o objeto da lingüística se constituirá duplicadamente: um, são as diversas línguas, em suas mudanças contingentes e influências recíprocas; outro, é a linguagem, enquanto estrutura permanente e universal que determina as leis gerais de cada língua. Saussure propõe uma teoria não-correspondencialista da linguagem, calcada na arbitrariedade do signo lingüístico. Para ele, um signo lingüístico é uma junção arbitrária de uma imagem acústica (significante) a um conceito (significado) (SAUSSURE, 1999, p. 79ss). Nada há num significante que o predestine a algum significado; assim, por exemplo, o significante *mar* e o conceito **mar** se correspondem por uma pura e arbitrária convenção; de fato, o mesmo conceito é expresso em francês por *mer* e em inglês por *sea*. Disso resulta que o sistema dos signos da linguagem é uma convenção.

A noção de *estrutura* decorre di-

retamente desta teoria convencionalista da linguagem. Se a relação do significante ao significado é completamente arbitrária, a estrutura da linguagem (isto é, as tais “leis gerais” de funcionamento da linguagem) não deve ser procurada nas línguas empíricas, com seus signos arbitrariamente variáveis, mas numa dimensão outra, “permanente e universal”, descolada dos acasos que o tempo imprime na linguagem – uma dimensão transcendental. Os deslocamentos de significante a significado e de significante a significante devem pois ser procurados num terceiro<sup>1</sup>, numa estrutura transcendental de determinação, que é essencialmente uma estrutura relacional.

Assim, o que compõe a estrutura da linguagem são relações entre elementos mínimos opositivos, os fonemas. Por meio de combinações e permutações fonemáticas, a língua se altera, e compreender a estrutura de uma língua é compreender quais as combinações e permutações permitidas e quais as proibidas. A estrutura é essencialmente regulatória. Saussure a compara às regras um jogo de xadrez: a estrutura determina o que é permitido e proibido ao jogador/falante

(SAUSSURE, 1999, p. 105).

Uma estrutura é, pois, uma teia transcendental de elementos mínimos relacionais opositivos, que determina uma outra estrutura atual, na qual estes elementos mínimos se configuram de uma determinada forma. A estrutura é dupla: uma, virtual, na qual estão contidas todas as possibilidades de configuração dos elementos mínimos; outra, atual, na qual estes elementos adquirem uma configuração específica própria. Na definição de Deleuze:

*O todo [de elementos relacionais que constitui a estrutura] não se atualiza como tal. O que se atualiza, aqui e agora, são tais relações, tais valores de relações, tal repartição de singularidades; outras se atualizam alhures ou em outros momentos. (...) Portanto, devemos distinguir a estrutura total de um domínio como conjunto de coexistência virtual, e as subestruturas que correspondem às diversas atualizações do domínio (DELEUZE, 1974, pág. 284).*

Assim, por exemplo, em relação à

<sup>1</sup>“O primeiro critério do estruturalismo é a descoberta e o reconhecimento de uma terceira ordem, de um terceiro reino: (...) para além da palavra em sua realidade e em suas partes sonoras, para além das imagens e dos conceitos associados às palavras, o lingüista estruturalista descobre um elemento de natureza completamente diferente, objeto estrutural”. (DELEUZE, 1974, pág. 273)

linguagem, segundo Deleuze,

*não há língua total, encarnando todos os fonemas e relações fonemáticas possíveis; mas a totalidade virtual da linguagem atualiza-se segundo direções exclusivas em línguas diversas, cada uma encarnando certas relações, certos valores de relações e certas singularidades dessa linguagem (DELEUZE, 1974, pág. 284).*

Nisto consiste a distinção saussuriana entre língua e linguagem: esta diz respeito à estrutura enquanto todo virtual; aquela, à estrutura enquanto uma determinada atualização particularmente configurada deste todo relacional possível. A estrutura é um certo vazio: enquanto pura virtualidade, ela em si mesma nada é além de uma forma sem conteúdo fixo, um conjunto de lugares variavelmente ocupáveis num desenrolar do tempo, mas sem que o tempo influa sobre eles. Dissociada completamente de qualquer determinação empírica por si perpetrada, a estrutura é um puro transcendental.

No que tange ao falante, isto significa dizer que a estrutura é algo

da ordem do psiquismo inconsciente. Para Saussure, “a imagem verbal não se confunde com o próprio som, ela é psíquica, do mesmo modo que o conceito que lhe está associado” (SAUSSURE, 1999, p. 20). Ser da ordem do psíquico não significa ser consciente: se é verdade que o sujeito falante é ativo<sup>2</sup> e escolhe conscientemente os signos empregados num ato de fala, aquele que escuta só o é limitada-mente, pois se ele tem consciência do signos em jogo naquela mensagem em particular, ele é por outro lado puramente passivo<sup>3</sup> no que tange à estrutura da língua, sua compreensão não depende de sua consciência das regras da língua.

Há “uma faculdade de associação e de coordenação que se manifesta desde que não se trate mais de signos isolados, e que desempenha o principal papel na organização da língua enquanto sistema” (SAUSSURE, 1999, p. 21). Esta faculdade é uma estrutura psíquica inconsciente, uma rede categorial que precede a fala e que determina e organiza suas possibilidades de combinação simbólica.

*As leis linguísticas designam um nível inconsciente e, neste sentido, não reflexivo, não histórico do espí-*

<sup>2</sup>isto é, parte de um conceito em direção a uma imagem acústica. (SAUSSURE, 1999, p. 21)

<sup>3</sup>isto é, determinadas imagens acústicas suscitam-lhe determinados conceitos (SAUSSURE, 1999, p. 21)

*rito; este inconsciente não é o inconsciente freudiano da pulsão, do desejo em sua potência de simbolização; é mais um inconsciente kantiano do que freudiano, um inconsciente categorial, combinatorio. (...) Inconsciente kantiano, mais visto somente por sua organização, pois se trata de um sistema categorial sem referência a um sujeito pensante (RICOUER, 1997, p. 37).*

Atentemos para esta distinção saussuriana entre língua e fala: a língua é um transcendental trans-individual, realizado empiricamente na fala de um indivíduo. Na língua “a parte psíquica não entra (...) totalmente em jogo: o lado executivo [ativo] fica de fora, pois sua execução jamais é feita pela massa; é sempre individual e dela o indivíduo é sempre senhor; nós a chamaremos *fala (parole)*” (SAUSSURE, 1999, p. 21). A fala é um ato individual, enquanto a língua é algo de coletivo, um sistema compartilhado por todos e que possibilita a expressão por meio da fala. “A língua não constitui uma função do falante: é o produto que o indivíduo registra passivamente; não supe jamais premeditação, e a reflexão nela intervém somente para a atividade de classificação” (SAUSSURE, 1999, p. 22), ou seja, para

o estudo da língua, mas nunca durante o exercício de comunicação cotidiano.

Portanto, a língua é algo não da ordem privada dos indivíduos, mas da ordem social, que coabita o psiquismo inconsciente; isto é possível porque cada língua é uma atualização determinada de uma estrutura transcendental compartilhada, que determina a compreensibilidade dos signos lingüísticos.

*Com o separar a língua e a fala, separa-se ao mesmo tempo o que é social do que é individual. (...) [A língua] é a parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, que, por si só, não pode nem criá-la nem modificá-la; ela não existe senão em virtude duma espécie de contrato estabelecido entre os membros da comunidade” (SAUSSURE, 1999, p. 22).*

A linguagem é, pois, um fato social, mas não um fato empírico, e sim transcendental:

*Sendo a língua uma instituição social, pode-se pensar a priori que ela esteja regulada por prescrições análogas às que regem as coleti-*

*vidades. Ora, toda lei social apresenta duas características fundamentais: é imperativa e é geral; impõe-se e se estende a todos os casos, dentro de certos limites de tempo e lugar, bem entendido (SAUSSURE, 1999, p. 107).*

### A questão da diacronia

Se a língua é fato social, suas mudanças no correr do tempo não dependem dos que a praticam. De certo que é através da fala que a língua é modificada, porém os falantes não possuem consciência de assim o fazerem. “Se, com relação à idéia que representa, o significante aparece como escolhido livremente, em compensação, com relação à comunidade linguística que o emprega, não é livre: é imposto” (SAUSSURE, 1999, p. 85).

Por causa disso, Saussure se virá forçado a dividir a linguística em duas: a linguística sincrônica, que estuda a língua enquanto sistema num determinado momento, e linguística diacrônica, que estuda a língua em suas transformações no decorrer do tempo. “É sincrônico tudo quanto se relacione com o aspecto estático de nossa ciência, diacrônico tudo que diz respeito às evoluções” (SAUSSURE, 1999, p.

96). Os falantes não possuem dimensão da historicidade da língua:

*para o indivíduo falante, a sucessão dos fatos da língua no tempo não existe: ele se acha diante de um estado. Também o lingüista que queira compreender esse estado deve fazer tábula rasa de tudo quanto produziu e ignorar a diacronia. Ele só pode penetrar na consciência dos indivíduos que falam suprimindo o passado. A intervenção da História apenas lhe falsearia o julgamento (SAUSSURE, 1999, p. 96).*

Com isto uma questão se coloca: qual a relação a ser estabelecida entre o estudo sincrônico e o diacrônico da língua? Sabe-se que o linguista deve partir expressamente do ponto de vista sincrônico e, num primeiro momento, ignorar a diacronia. Isto significa que estudar a língua será estudar seu momento sincrônico. A questão é saber o que ocorre numa mudança diacrônica, isto é, o que é modificado na passagem de um momento sincrônico a outro – como na modificação histórica por que passam as línguas.

Ora, o que muda numa língua neste caso não é todo o seu sistema de inter-relações, mas sim as relações entre alguns elementos.



Os “fatos diacrônicos não tendem sequer a alterar o sistema. Não se quis passar de um sistema de relações para outro; a modificação não recai sobre a ordenação, e sim sobre os elementos ordenados” (SAUSSURE, 1999, p. 100). Numa mutação diacrônica, o que muda não é a estrutura transcendental da língua, mas a posição nela ocupada por certos elementos. *Problema vira pobrema: o encontro consonantal bl transforma-se em br, e a sílaba pro é simplificada para po* – o que não engendra uma nova língua portuguesa. Contudo, na medida em que se tenha um novo arranjo linguístico de validade para toda a língua, têm-se a vigência de uma estrutura. O latim perde substitui declinações por preposições: surgem as línguas italiana, romena, espanhola. Por isso Saussure afirma que, na passagem de uma sincronia a outra, “não foi o conjunto que se deslocou, nem um sistema que engendrou o outro, mas um elemento do primeiro [sistema sincrônico] mudou e isso basta para fazer surgir outro sistema” (SAUSSURE, 1999, p. 100).

Esta dupla mudança – de um elemento no interior de um sistema e de um sistema em outro – se superpõe a cada momento diacrônico. Isto decorre (e só por isso

é possível) da duplicidade da estrutura, ao mesmo tempo atual e virtual; de um lado, do ponto de vista da estrutura virtual, a mudança de um elemento não altera a estrutura mas sim, pelo contrário, está nela subsumida, pois o que se alterou foi apenas a posição de um elemento<sup>4</sup> em relação aos outros no interior da estrutura; de outro lado, do ponto de vista da estrutura atual, é uma nova estrutura linguística que surge, pois todos os seus elementos estão inter-relacionados.

A diacronia é pensada portanto como uma sucessão de sincronias, e a cada vez a mudança é interna ao sistema sincrônico mas lhe advém de fora:

*Sem dúvida, cada alteração tem sua repercussão no sistema; o fato inicial, porém, afetou um ponto apenas; não há nenhuma relação interna com as consequências que se pode derivar para o conjunto (SAUSSURE, 1999, p. 102-3). (...)*

Na perspectiva diacrônica, ocupamo-nos com fenômenos que não tem relação alguma com os sistemas, apesar de os condicionarem (SAUSSURE, 1999, p. 101).

<sup>4</sup>No caso da língua, sempre um par opositivo

Não há, portanto, nenhuma causalidade interna na passagem de um momento sincrônico a outro, que possibilite elaborar uma lei da mudança diacrônica; “a antinomia radical entre o fato evolutivo e o fato estático tem por consequência fazer com que todas as noções relativas a um ou ao outro sejam, na mesma medida, irreduzíveis entre si” (SAUSSURE, 1999, p. 107). A diacronia é “um acontecimento” (SAUSSURE, 1999, p. 107) imprevisível a partir da dentro da estrutura.

É toda uma concepção do que é o tempo que subjaz a este modelo: a história é pensada como uma sucessão de momentos estáticos. Como bem resume Deleuze:

*o tempo é sempre um tempo de atualização, segundo o qual se efetuam, em ritmos diversos, os elementos de co-existência virtual. O tempo vai do virtual ao atual, isto é, da estrutura às suas atualizações, e não de uma forma atual a outra forma. Ou, pelo menos, o tempo concebido como relação de sucessão de duas formas atuais contenta-se em exprimir abstratamente os tempos internos da estrutura ou estruturas que se afetam em profundidade nessas duas formas, e as relações diferenciais en-*

*tre esses tempos (DELEUZE, 1974, pág. 285).*

### **Lévi-Strauss: da ciência da língua à ciência do homem**

Com Lévi-Strauss, o estruturalismo passa de ciência da linguagem a método epistemológico de uma antropologia etnológica. Como isso é possível?

Com Saussure, a linguagem é concebida não como um meio de designação de objetos por um sujeito irradiador do sentido, mas como uma entidade autônoma, que fala nos sujeitos, que significa independentemente do sujeito; o sujeito é que é meio da linguagem, e não a linguagem meio do sujeito atingir a significação. Com isto, a linguagem extrapola a individualidade e se mostra como coletiva, como algo da ordem do social.

Se a linguagem é fato social, e é pensada como uma estrutura inconsciente, então também outros fatos sociais podem ser pensados como estruturas. Para Lévi-Strauss,

*a linguagem aparece também como condição da cultura, na medida em que esta última possui uma arquitetura similar à da linguagem. Ambas se edificam por meio de oposições e correla-*

*ções, isto é de relações lógicas. Tanto que se pode considerar a linguagem como um alicerce destinado a receber as estruturas às vezes mais complexas, porém do mesmo tipo que as suas, que correspondem à cultura encarada sob diferentes aspectos (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 86).*

Assim, Lévi-Strauss buscará encontrar estruturas elementares de sociabilidade em certas culturas não-ocidentais, estruturas estas de formas análogas às das estruturas linguísticas, ou seja, pensadas como um sistema de pares opostos. Tomemos, por exemplo, as estruturas elementares de parentesco.

*Para que uma estrutura de parentesco exista, é necessário que se encontrem presentes nela os três tipos de relações familiares sempre dados na sociedade humana, isto é uma relação de consanguinidade, uma relação de aliança, uma relação de filiação; em outras palavras, uma relação de germano com germana, uma relação de esposo com esposa, uma relação de pai (ou mãe) com filho (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 64).*

Esta é a estrutura elementar do parentesco, composta de pares como pai-filho, esposo-esposa, brasileiro-brasileira, etc., e que se atualiza diferentemente conforme a cultura, segundo atitudes de “mutualidade, reciprocidade, direito e obrigação” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 67). Esta estrutura forma um sistema; numa dada cultura, a relação entre pai e filho, por exemplo, não pode ser compreendida independentemente da relação entre germano e germana e entre esposo e esposa. Muito resumidamente, é assim que Lévi-Strauss absorve a linguística como método da antropologia estrutural. O que interessa aqui é examinar a questão da diacronia dentro do pensamento etnológico de Lévi-Strauss.

Percebemos que para Lévi-Strauss a estrutura (virtual) permanece imutável; todos os dados empíricos de uma determinada pesquisa sócio-etnológica podem ser subsumidos a uma mesma estrutura, independentemente da cultura em questão. Neste nível (da estrutura virtual) não pode haver espaço para a diacronia; porém, quando se pensa um largo período de tempo numa determinada cultura, a diacronia reaparece – embora só possa ser pensada como passagem de uma totalidade sincrônica a outra:

*A lei sincrônica de correlação pode ser verificada diacronicamente. Se resumimos a evolução das relações familiares na Idade Média, (...) obtém-se o seguinte esquema aproximativo: o poder do irmão sobre a irmã diminui, o do marido prospectivo aumenta. Simultaneamente, o elo entre pai e filho se debilita, o elo entre tio materno e sobrinho se reforça (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 63).*

Ao contrário de críticas feitas à época, contra as quais se levantou, por exemplo, Jakobson, (JAKOBSON, 1971), este modo estruturalista de compreensão da história como saltos sincrônicos não significa uma oposição entre uma estática e uma dinâmica, mas sim uma subordinação da diacronia à sincronia; “a diacronia não é significativa a não ser pela sua relação com a sincronia” (RICOUER, 1997, p. 36). Isto porque “toda modificação deve ser tratada em função do sistema no interior do qual ela tem lugar” (JAKOBSON, 1971, p. 203)<sup>5</sup>. A oposição entre diacronia e sincronia não tem cabimento porque a sincronia não é uma fixidez imutável como é a estrutura virtual, mas uma determinada atu-

alização desta estrutura, atualização sempre sujeita, a qualquer instante, a uma mudança diacrônica. “Seria um grave erro considerar a estática e a sincronia como sinônimos. O corte estático é uma ficção; é apenas um procedimento científico de auxílio e não um modo particular de ser” (JAKOBSON, 1971, p. 218).

Contudo, se a rígida fixidez do corte estático é ficcional, a fixidez relativa da sincronia não o é; se há uma estrutura determinante, toda a empiria deve necessariamente ocupar nela seu devido lugar; é assim que, mesmo sujeita a mudanças diacrônicas, a sincronia sempre se restabelece.

*Se uma ruptura de equilíbrio do sistema [ou seja, o irromper de um acontecimento diacrônico] precede uma mutação dada, e se resulta dessa mutação uma supressão do desequilíbrio, nós não temos nenhuma dificuldade em descobrir a função dessa mutação: sua tarefa é restabelecer o equilíbrio (JAKOBSON, 1971, pp. 218-9).*

Porém, uma dificuldade se coloca. Na linguística, os objetos – as línguas – são todos de mesma natu-

<sup>5</sup>Este texto de Jakobson é citado por Lévi-Strauss a propósito da discussão sobre diacronia e sincronia na pesquisa antropológica em (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 109)

reza, e um solo comum está assegurado para a sua compreensão. Mas o que dizer das culturas? Como poderia o etnólogo realmente compreender uma cultura outra, se ele não pode desvencilhar-se da estrutura categorial de sua própria e situar-se na perspectiva da cultura estudada? Este *a priori* estrutural e irrefletido que determina sua compreensão, ao invés de permitir uma objetividade – ao permitir ao pesquisador perceber a presença de uma outra estrutura similar em sua forma, porém diferente em seu conteúdo, na outra cultura – não a impossibilitaria? Afinal, o antropólogo pensa com as categorias empíricas de sua própria cultura. Em outras palavras: se cada cultura é uma estrutura irreduzível, ou um momento sincrônico irreduzível (o que dá no mesmo), como poderia haver comparação possível? Se o antropólogo não pode elevar-se ao nível transcendental onde habita a estrutura, deve ser possível uma tradutibilidade entre as estruturas, ou o estruturalismo, ao invés de garantir a cientificidade, a tornaria definitivamente impossível, descambando para um culturalismo irreduzível.

Lévi-Strauss é sensível a este problema:

*Desde nosso nascimento, nosso meio faz penetrar em nós, através de mil proces-*

*sos conscientes e inconscientes, um sistema complexo de referências, consistindo em juízos de valor, motivações, centros de interesse, compreendendo aí a visão reflexiva que a educação nos impõe do devir histórico de nossa civilização, sem a qual esta se tornaria impensável ou apareceria em contradição com as condutas reais. Deslocamo-nos literalmente com esse sistema de referências, e as realidades culturais de fora só são observáveis através das deformações que ele lhes impõe, chegando mesmo a colocar-nos na impossibilidade de perceber o que quer que seja (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 345).*

O problema só piora quando se pensa a auto-compreensão da história segundo diversas culturas e verifica-se que “em algumas a história é estacionária; em outras, evolutiva” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 344). Como resolver este problema?

Ora, para Lévi-Strauss o problema da estacionariedade ou evolutividade histórica é um falso problema, decorrente da nossa perspectiva de análise; para nós, membros de uma cultura que pensa a história evolutivamente, “as outras culturas nos pareceriam es-

tacionárias, não necessariamente porque o são, mas porque sua linha de desenvolvimento nada nos significa, não é mensurável nos termos do sistema de referência que utilizamos” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 344). Na verdade, a história está presente em e para todas as culturas, e “a diferença nunca é entre história cumulativa e história não cumulativa; toda história é cumulativa, com diferenças de grau” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 357); nós apenas não nos apercebemos disso por não estarmos cientes das especificidades próprias (estruturalmente determinadas) segundo as quais a história adquire sentido para as outras culturas.

Desfeito o falso problema da relatividade irreduzível da noção de história, a questão que resta é a da tradutibilidade inter-estrutural como condição de possibilidade do estatuto científico da antropologia. Para Lévi-Strauss ela existe, e por dois motivos: em primeiro lugar, as culturas não são estanques, isoladas. Elas se comunicam, se influenciam reciprocamente; “nenhuma cultura está só, ela é sempre dada em coligação com outras culturas, e é isto que lhe permite edificar séries cumulativas” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 359). O modo de coligação destas estruturas culturais distintas é o mesmo para qualquer estrutura sincrônica numa mesma cultura: são

*contribuições que oferecem um caráter de sistema. (...) Com efeito, as tentativas de acomodação só podem chegar a dois resultados: ou uma desorganização e um desmoronamento do sistema de um dos grupos; ou uma síntese original, mas que, então, consiste na emergência de um terceiro sistema, o qual se torna irreduzível em relação aos outros dois (LÉVI-STRAUSS, 1993, pp. 361-2).*

Irreduzível, porém não ininfluenciável. O modo de mudança diacrônico, que funciona através da passagem de um modelo sincrônico a outro, continua funcionando, quer se aplique a duas estruturas sincrônicas diferentes no interior de uma mesma cultura, quer se aplique a duas estruturas sincrônicas de duas culturas diferentes. Duas estruturas se influenciarem, isto é o mesmo que passar de uma sincronia a outra – esta influência só pode se dar no tempo, e está, portanto, sujeita às leis diacrônicas de mudança. O próprio fato de haver influência recíproca e comunicação entre culturas atesta para existência de uma espécie de solo comum entre elas.

Em segundo lugar, a tradutibilidade está assegurada pelo pró-

prio conceito de estrutura: cada cultura é uma estrutura atual, e o que permite compará-las é a transcendentalidade vazia da estrutura virtual. O verdadeiro lugar do qual o antropólogo, enquanto cientista, fala, é o da estrutura virtual – portanto não de uma subjetividade fundadora de certeza eterna, mas de uma subjetividade que se sabe caso de uma estrutura universal superior, que prevê subjetivações outras - e embora “as realidades culturais de fora só sejam observáveis através das deformações que ele [nosso sistema categorial estruturalmente determinado] lhes impõe” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 345). Quando a “impossibilidade de perceber o que quer que seja” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 345) não se coloca e algum conhecimento é possível, este possui sua cientificidade assegurada, já que o antropólogo pode sempre contar com a redução dos dados empíricos à estrutura, que permite a comparação. Assim, “cada vez mais, a Etnologia moderna dedica-se menos a erigir um inventário de traços separados, do que a descobrir as origens secretas dessas opções” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 349).

### **Foucault e a arqueologia do saber**

Estranha positividade a dessa ciência humana, que se contenta mais em conhecer as condições de

possibilidade de seus fenômenos do que seu modo de apresentação positivo. Também este será o mote do “jovem Foucault”, criador da arqueologia do saber: descobrir as condições de possibilidade, as origens secretas dos discursos de uma época, mesmo se tratando de discursos antagônicos; desvendar o solo comum que possibilitou a produção destes discursos, a racionalidade comum que permitiu com que eles, mesmo em sua divergência, pudessem ser pensados, debatidos, negados como falsos ou assumidos como verdadeiros; uma

*região ‘mediana’ [que], na medida em que manifesta os modos de ser da ordem, pode apresentar-se como a mais fundamental: anterior às palavras, às percepções e aos gestos; (...) mais sólida, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais ‘verdadeira’ que as teorias que lhe tentam dar uma forma explícita, uma explicação exaustiva, um fundamento filosófico (FOUCAULT, 2000, p. xvii).*

Só que agora não mais como estudo antropológico, não mais a título de ciência ao mesmo tempo positiva das diversas diferenças entre as culturas e das condições de possibilidade da cultura em geral,

e sim como uma arqueologia dos saberes de nossa cultura ocidental. Arqueologia porque

*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, enraízam 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, 2000, p. xix).*

A arqueologia foucaultiana é um tipo de análise estruturalista: busca pensar um período em função não da positividade das produções de seu “espírito”, mas de suas condições de possibilidade; ao saber de cada época corresponde uma estrutura, um “a priori histórico” (FOUCAULT, 2000, p. xxi) que a possibilita e determina; a passagem de uma época a outra é uma ruptura, tal como a passagem

de uma totalidade sincrônica a outra. Foucault identifica três *epistémês* na história do saber ocidental desde o século XVI até seus dias. Assim, por exemplo, a passagem da *epistémê* renascentista à *epistémê* clássica – passagem do mundo da semelhança ao mundo da ordem (FOUCAULT, 2000, pp. 1-295) – será uma ruptura, um corte epistemológico: nada há em comum entre elas, regias por lógicas próprias irreduzíveis, a não ser o fato de possuírem uma tal lógica *a priori* de duração determinada.

E reencontramos aqui o problema da diacronia: Foucault absolutamente não explica o porquê nem o modo de passagem de uma *epistémê* a outra: trata-se de um acontecimento diacrônico, de motivo completamente indeterminado. A ponto de, ao se perguntar

*donde vem bruscamente essa mobilidade inesperada das disposições epistemológicas, o desvio das positivities umas em relação às outras, mais profundamente ainda a alteração de seu modo de ser? Como ocorre que o pensamento se desprenda daquelas plagas que habitava outrora (...) e deixe oscilar no erro, na quimera, no não-saber aquilo mesmo que, menos de 20 anos atrás, estava estabelecido e afirmado*



*no espaço luminoso do conhecimento? A que acontecimento ou a que lei obedecem essas mutações? (FOUCAULT, 2000, pp. 297-8).*

a resposta seja apenas: “se, para a arqueologia do saber, essa abertura profunda na camada das continuidades deve ser analisada, e minuciosamente, não pode ser ela ‘explicada’, nem mesmo recolhida numa palavra única. É um acontecimento radical” (FOUCAULT, 2000, pp. 298).

### **De novo a diacronia, porém com diferenças**

Seria o Foucault de *As palavras e as coisas* um estruturalista, portanto? Não exatamente: há uma diferença entre a concepção foucaultiana de estrutura (sob a figura da *epistémê*) e a dos estruturalistas.

Tanto para Lévi-Strauss quanto para Saussure e os linguistas, uma estrutura é uma virtualidade vazia, porém dona de uma forma positiva muito bem determinada: toda estrutura é formada por uma rede de pares opostos, e isso já pré-determina o seu devir. Por causa disso, uma mudança diacrônica só pode se dar através de um acontecimento que gere uma mutação pelo menos num destes elementos fundamentais – quer dizer, sobre a relação entre dois elementos de um par oposto. Deste

modo, uma mudança na estrutura fonemática da língua pode tomar várias formas – desfonologização, na qual uma relação de diferença fonológica entre dois fonemas é suprimida; fonologização, processo inverso no qual uma diferença fonológica surge, etc. (JAKOBSON, 1971) – todas elas redutíveis a uma mudança na estrutura atual, segundo a forma da estrutura virtual. Também, numa manifestação cultural, por exemplo, no estudo antropológico dos mitos, cada um pode ser subscrito numa fórmula bem determinada, não importa a cultura ou época em questão (LÉVI-STRAUSS, 1996, cap. XI).

A historicidade do devir estrutural é entendida segundo um modo de funcionamento bem determinado. Daí que recusar a historicidade estruturalista implica recusar esta noção de tempo como atualização da estrutura virtual; mas, aceita esta noção de temporalidade, o modo de temporalização das estruturas necessariamente aparecerá como composta por saltos sincrônicos. Ora, esta concepção de temporalidade é aceita pelo Foucault de *As palavras e as coisas*, que pensa a história dos saberes como composta de rupturas epistêmicas aleatórias. Ele, porém, introduz uma modificação no edifício epistemológico estruturalista – não na noção de devir histórico,

mas na noção de estrutura.

Foucault elimina todas as balizas transcendentais da estrutura, some com sua forma *a priori*; de fato, qual homologia formal haveria por exemplo entre a *epistémê* renascentista das similitudes e a *epistémê* clássica da ordem? Foucault conduz a noção de estrutura a uma verdadeira, profunda e radical vacuidade: não há absolutamente nada que pré-determine a forma da próxima estrutura epistêmica, nada que permita enquadrar seu devir num modelo regulatório prévio.

Com esta mudança, o problema da diacronia – que a rigor, nos outros autores analisados, não era um problema, isto é, uma falha de fundamentação ou coerência que colocasse em risco, a partir de dentro, a teoria – em Foucault será uma lacuna que chega a ameaçar toda a sua construção teórica: pois se a passagem de uma *epistémê* a outra se dá num passe de mágica, como fugir das acusações de irracionalismo?<sup>6</sup>

### A genealogia do poder

Resposta: com a elaboração do que ficou conhecido como “genealogia do poder”, que visará explicar a historicidade dos saberes e seus discursos, enquanto

subsumidos às regras formais das *epistémês*. Se a aleatoriedade absoluta rege a gênese dos discursos – absoluta porque responsável tanto pelo momento histórico determinado de seu surgimento quanto pela forma engendrada – então estudar discursos enquanto objetos históricos é tarefa que só fará sentido se for esclarecido como, uma vez engendrado por um acontecimento, um discurso passa a ser objeto de ações de recusa, aceitação, controle, contenção, propagação, e similares, por parte de agentes históricos. Diz o filósofo que

*Em toda sociedade, a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 1996, pp. 8-9).*

Se a irrupção de uma *epistémê* é um acontecimento aleatório, o destino dado aos discursos elaborados seguindo sua forma é determinado por acontecimentos empíricos, ou seja, históricos. Desta ma-

<sup>6</sup>Por exemplo (HABERMAS, 2000, caps. IX e X)

neira, se não faz sentido para Foucault a busca de uma lógica histórica na passagem de uma *epistémê* a outra, deve-se pensar a relação do ser humano com os discursos como eminentemente histórica. Os “procedimentos” utilizados por agentes históricos para tentar controlar discursos cuja forma geral escapa ao controle humano, sendo determinada *a priori* por uma *epistémê* em geral inconsciente para sujeitos discursivos, são obra da pura empiria dos acontecimentos históricos: resultam da forma de reação de grupos sociais a esta produtividade da linguagem. Para dar conta de estudar esta nova dimensão do saber, Foucault precisará de novos instrumentos de investigação.

Logo, para estudar os discursos, Foucault propõe, numa conferência ministrada apenas quatro anos após a publicação de *As palavras e as coisas* (FOUCAULT, 1996), dois por assim dizer “métodos” : um “conjunto crítico” e um “conjunto genealógico” . O conjunto crítico compreende algo à primeira vista parecido com a arqueologia do saber: “a crítica analisa os processos de rarefação, mas também de reagrupamento e de unificação dos discursos” (FOUCAULT, 1996, p. 65); ela “liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso”

(FOUCAULT, 1996, p. 69). Na medida em que um discurso é necessariamente produzido conforme o molde uma *epistémê*, seu estudo toca no território da arqueologia do saber – mas sem equivaler exatamente a ela. A diferença está no fato de que a arqueologia parte dos discursos em busca de sua forma *a priori*, ao passo que a crítica foca na dimensão por assim dizer “empírica” do discurso, estudando seu aparecimento, ordenação, transformação, mútua, e assim por diante. Trata-se de um passo além da arqueologia, e que revela uma nova dimensão, para além da transcendental, atuante no discurso: a dimensão do poder. Pois, se não está em poder dos homens fugir à forma *a priori* seguida por um discurso, está sob seu alcance escolher produzir discursos ou buscar impedi-los de vir à luz; divulgá-los ou proibi-los; concordar ou discordar deles; e assim por diante.

Logo, o se dá a conhecer, no procedimento de crítica discursiva, é a vinculação entre poder e saber. Por exemplo, dentre os procedimentos de exclusão do discurso, na *interdição*, na limitação de quem pode falar o que onde e quando, descobre-se que o “discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, aquilo pelo que se luta, o poder do qual que-

remos nos apoderar” (FOUCAULT, 1996, p. 10); na separação entre razão e loucura, descobre-se que o discurso da razão, para se fundar em sua identidade, necessita excluir por completo sua alteridade como desrazão; descobre-se também que a oposição entre falso e verdadeiro não é objetivamente neutra, mas radicaliza-se numa vontade de verdade, vontade de verdade esta que não é um impulso natural ou metafísico abstrato, mas que, “como os outros sistemas de exclusão, apóia-se sobre um suporte institucional” (FOUCAULT, 1996, p. 17). Se o foco da arqueologia do saber era eminentemente epistemológico, estudando as condições de possibilidade epocais dos discursos, na etapa seguinte do pensamento foucaultiano, conhecida como “genealogia do poder”, o foco passa a ser sobretudo político: está em foco a relação entre poder e saber.

Quanto ao segundo “método” de estudo do discurso, chamado de “conjunto genealógico”, ele propõe se deter “nas séries da formação efetiva do discurso: procurar apreendê-lo em seu poder de afirmação, e por aí entendido (...) o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras” (FOUCAULT, 1996, pp. 69-70). Se a crítica discursiva busca mapear as tentativas de

controle humano sobre o acontecimento radical que é o discurso, a genealogia discursiva se detém sobre a produtividade que tal acontecimento engendra, ou seja, sobre seu poder de fomentar vários discursos. Em resumo:

*As análises que me proponho a fazer se dispõem segundo dois conjuntos. De uma parte, o conjunto “crítico”, que põe em prática o princípio da inversão: procurar cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação [dos discursos] (...); mostrar como se formaram, para responder a que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas. De outra parte, o conjunto “genealógico” que põe em prática outros três princípios: como se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de coerção, séries de discursos; qual foi a norma específica de cada uma [das séries] e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação. (FOUCAULT, 1996, pp. 60-61)*

## Conclusão

O trajeto intelectual percorrido sugere que pensamento do “primeiro Foucault”, aquele da arqueologia do saber, pode ser identificado ao estruturalismo com ressalvas fundamentais: com ele compartilha a noção de história entendida como diacronia, mas dele discorda ao entender a mudança histórica no domínio por ele estudado, o do saber, como puramente aleatória, isto é, sem seguir uma forma pré-determinada, mesmo se tratando de uma forma puramente “virtual” (DELEUZE, 1974). Coerente com esta sua concepção de tempo, Foucault compreenderá como de natureza propriamente histórica o estudo do destino dado pelo ser humano aos dis-

ursos, seja este destino “negativo”, isto é, buscando limitá-lo, seja ele “positivo”, buscando engendrar mais discursos segundo uma forma geral dada.

Haveria, portanto, em Foucault dois regimes de historicidade: a aleatoriedade radical das *epistémês*, e história da ação humana sobre os discursos conformados pelas *epistémês*. Desta forma, tal concepção de história parece qualificá-lo como pós-estruturalista: *pós*, ao recusar qualquer lógica pré-determinada de mudança histórica diacrônica; *estruturalista*, por coadunar com a noção de uma instância superior ao sujeito e à consciência, atuando como condição de possibilidade dos discursos falados por sujeitos conscientes – um transcendental sem sujeito.

## Bibliografia

- BARTHES, ROLAND, *A atividade estruturalista*, in: *Crítica e Verdade*, Perspectiva, São Paulo, 1970
- BRAUDEL, FERNAND, *História e Ciências Sociais: a longa duração*, in: *Escritos sobre a história*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1992
- BIRMAN, JOEL, *Entre cuidado e sabe de si: sobre Foucault e a psicanálise*, ed. Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 2000
- DELEUZE, GILLES, *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, in: CHÂTELET, FRANÇOIS, *O século XX*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1974
- FOUCAULT, *Nietzsche, a genealogia, a história*, in *Microfísica do Poder*, trad. Roberto Machado, Edições Graal, Rio de Janeiro, 2000
- FOUCAULT, *A ordem do discurso*, trad. Laura F. Sampaio, Edições Loyola, São Paulo, 1996

- FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, trad. Salma Muchail, Martins Fontes, São Paulo, 2000
- FOUCAULT, *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*, trad. Maria Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Graal, Rio de Janeiro, 6<sup>a</sup>. edição
- FOUCAULT, *Qu' est-ce qu' un auteur*, in: *Dits e écrits I*, Gallimard, Paris, 1997
- HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, trad. Luiz Repa e Ródnei Nascimento, Martins Fontes, São Paulo, 2000
- HONNETH, *Foucault's theory of society: a systems-theoretic dissolution of the dialectic of enlightenment*, in: *Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate*, org. Michael Kelly, trad. Kenneth Baynes, MIT press, 1998
- HONNETH, *Foucault e Adorno: duas formas de crítica da modernidade*, in *Revista de comunicação e linguagens 19*, edições Cosmos, Lisboa
- JAKOBSON, *Principes de phonologie historique*, in *Selected Writings*, Mouton, Paris, 1971
- JAKOBSON, *Linguística, poética, cinema*, editora Perspectiva, São Paulo, 1970
- JAKOBSON, *Linguística e Comunicação*, Editora Cultrix, São Paulo, 1997
- LACAN, JACQUES, *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, in: *Escritos*, trad. Vera Ribeiro, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1998
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Antropologia estrutural*, trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires, Tempo Brasileiro, 1996
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Antropologia estrutural II*, trad. E coordenação Maria do Carmo Pandolfo, Tempo Brasileiro, 1993
- RICOUER, PAUL, *Structure e Hermeneutique*, in: *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris, 1987
- SAUSSURE, *Curso de Lingüística Geral*, trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein, Ed. Cultrix, São Paulo, 1999