

Giorgio Agamben

Signatura rerum

Sobre o método

Tradução

Andrea Santurbano e Patricia Peterle



© desta edição, Boitempo, 2019

© Giorgio Agamben, 2008

Título original: *Signatura rerum. Sul metodo*
Originalmente publicado por Bollati Boringhieri editore, Turim.

Todos os direitos reservados.

Os direitos de publicação deste livro foram negociados via Ute Körner Literary Agent,
Barcelona – www.uklitag.com – e Agnese Incisa Agenzia Letteraria, Turim.

Direção geral Ivana Jinkings

Edição Isabella Marcatti

Assistência editorial Andréa Bruno

Tradução Andrea Santurbano e Patricia Peterle

Preparação Silvana Cobucci

Revisão Carmen T. S. Costa

Coordenação de produção Livia Campos

Capa Ronaldo Alves

Diagramação Antonio Kehl

Equipe de apoio: Ana Carolina Meira, André Albert, Artur Renzo, Bibiana Leme, Carolina Mercês, Clarissa Bongiovanni, Débora Rodrigues, Elaine Ramos, Frederico Indiani, Heleni Andrade, Higor Alves, Ivam Oliveira, Joanes Sales, Kim Doria, Luciana Capelli, Marina Valeriano, Marlene Baptista, Maurício Barbosa, Raí Alves, Talita Lima, Tulio Candiotto

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

A21s

Agamben, Giorgio, 1942-

Signatura rerum : sobre o método / Giorgio Agamben ; tradução Andrea Santurbano,
Patricia Peterle. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2019.

23 cm.

Tradução de: Signatura rerum. sul metodo

Inclui bibliografia

índice onomástico

ISBN 978-85-7559-700-2

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Paradigma (Teoria do conhecimento). 3. Filosofia italiana. I. Santurbano, Andrea. II. Peterle, Patricia. III. Título.

19-56606

CDD: 195

CDU: 1(450)

Leandra Felix da Cruz - Bibliotecária - CRB-7/6135

É vedada a reprodução de qualquer parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

1ª edição: maio de 2019

BOITEMPO

Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Pereira Leite, 373

05442-000 São Paulo SP

Tel.: (11) 3875-7250 / 3875-7285

editor@boitempoeditorial.com.br | www.boitempoeditorial.com.br

www.blogdaboitempo.com.br | www.facebook.com/boitempo

www.twitter.com/editoraboitempo | www.youtube.com/tvboitempo

Sumário

Nota do autor.....	7
1. O que é um paradigma?.....	9
2. Teoria das assinaturas.....	45
3. Arqueologia filosófica	115
Bibliografia.....	161
Índice onomástico	167
Sobre o autor.....	173

3. Arqueologia filosófica

1. A ideia de uma “arqueologia filosófica” aparece pela primeira vez em Kant. Nos *Lose Blätter* [Folhas soltas] para o texto de 1791, *Über die Fortschritte der Metaphysik* [Os progressos da metafísica], ele se questiona sobre a possibilidade de uma “história filosófica da filosofia”. Uma história assim, ele escreve, “não é em si possível histórica ou empiricamente, mas somente racionalmente, isto é, *a priori*. Se ela expõe *facta* da razão, não pode tomá-los emprestados da narração histórica, mas deve extraí-los da natureza da razão humana como uma arqueologia filosófica [*als philosophische Archäologie*]”¹. O paradoxo implícito em tal arqueologia é que ela, a partir do momento que não pode se tratar simplesmente de uma história daquilo que os filósofos “questionaram sobre a origem, o

¹ Immanuel Kant, “Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik”, em *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*, III (Berlim, De Gruyter, 1942), p. 341.

escopo e o objetivo das coisas do mundo”², isto é, das “opiniões [*Meynungen*] que surgiram casualmente aqui e ali”, corre o risco de não ter um início e de propor uma “história de coisas que não aconteceram”³.

As anotações de Kant voltam mais de uma vez a esse paradoxo: “Não se pode escrever uma história de coisas que não aconteceram, para a qual somente podem ser dados preparativos e materiais”⁴. “Todo conhecimento histórico é empírico [...]. Uma representação histórica da filosofia narra, então, como e em que ordem se filosofou. Mas o filosofar é um gradual desenvolvimento da razão humana e isso não pode ter se desenrolado por via empírica nem ter começado segundo meros conceitos.”⁵ “A história da filosofia é de uma espécie tão particular que nela não se pode narrar nada do que aconteceu, sem antes conhecer o que teria ou poderia ter acontecido.”⁶

Refletamos sobre o caráter inteiramente peculiar dessa ciência que Kant chama de “arqueologia filosófica”. Ela se dá como uma “história” e, como tal, não pode deixar de se questionar sobre a própria origem: mas, como é uma história, por assim

² Idem.

³ Ibidem, p. 343.

⁴ Ibidem, p. 342-3.

⁵ Ibidem, p. 340.

⁶ Ibidem, p. 343.

dizer, *a priori*, cujo objeto coincide com o próprio fim da humanidade, ou seja, com o desenvolvimento e com o exercício da razão, a *arché* que ela procura nunca pode se identificar com um dado cronológico, nunca pode ser “arcaica”. Ademais: uma vez que a filosofia tem a ver não apenas e nem tanto com o que foi, mas com o que deveria e poderia ter sido, ela mesma acaba por ser, num certo sentido, algo que ainda não se realizou, assim como sua história é “história de coisas que não aconteceram”.

Por isso, na *Logik* [Lógica], Kant pôde escrever que “qualquer filósofo constrói, por assim dizer, sua obra sobre as ruínas [*auf den Trümmern*] de uma outra” e que “a filosofia não é algo que se possa aprender, pelo simples motivo de que ainda não se realizou”⁷. A arqueologia é, nesse sentido, uma ciência das ruínas, uma “ruinologia”, cujo objeto, mesmo sem constituir um princípio transcendental em sentido próprio, nunca pode realmente se realizar como um todo empiricamente presente. As *archái* são o que poderia ou deveria ter se realizado e que poderá talvez um dia se realizar, mas que, por enquanto, só existem na condição de objetos parciais ou ruínas. Assim como os filósofos, que não existem na realidade, elas se realizam somente como *Urbilder*, arquétipos ou imagens

⁷ Idem, “Logik”, em *Werkausgabe* (org. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974), v. VI, p. 448.

originais⁸. E “um arquétipo permanece tal só se não pode ser alcançado. Ele deve servir somente como uma cordinha para sinalizar a direção [*Richtschmur*]”⁹.

2. A ideia de uma desomogeneidade essencial presente em toda autêntica prática histórica, de uma diferença constitutiva entre a *arché* que ela indaga e a origem factícia está na base do ensaio de Foucault de 1971, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* [Nietzsche, a genealogia, a história]. Desde logo, a estratégia do ensaio é clara: trata-se de jogar a genealogia, cujo modelo Foucault resgata em Nietzsche, contra qualquer busca por uma origem. Nessa perspectiva, também pode ser útil buscar a aliança da história: “A genealogia não se opõe à história [...], opõe-se, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico de significados ideais e de teleologias indefinidas. Ela se opõe à busca pela ‘origem’”¹⁰. Para esse fim, Foucault distingue, entre os termos usados por Nietzsche, *Ursprung*, que reserva à “origem” como *bête noire*, do qual é preciso tomar distância, e os dois vocábulos “que melhor que *Ursprung* designam o objeto

⁸ Idem, “Philosophische Enzyklopädie”, em *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe* (Berlim, De Gruyter, 1973), v. XXIX, p. 7.

⁹ Idem.

¹⁰ Michel Foucault, *Dits et écrits* (org. Daniel Defert e Francois Ewald, Paris, Gallimard, 1994), v. 2, p. 136-7 [ed. bras.: *Ditos e escritos*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2010-2014, 10 v.].

próprio da genealogia”¹¹: *Herkunft*, que ele traduz como “proveniência”, e *Entstehung*, “ponto de insurgência”. Se Nietzsche recusa a busca pela origem é porque *Ursprung* designa

a essência exata da coisa, sua possibilidade mais pura, sua identidade cuidadosamente voltada para si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é exterior, acidental e posterior. Buscar tal origem significa tentar encontrar “o que já era”, o “isso mesmo” de uma imagem perfeitamente adequada a si mesma: significa considerar como adventícias todas as peripécias que aconteceram, todas as astúcias e todos os disfarces; significa querer tirar todas as máscaras, para deixar evidente no final uma identidade primeira.¹²

É contra essa ideia que o genealogista luta. Isso não significa que ele não procure algo como um início. Mas o que ele encontra “no início histórico das coisas”¹³ nunca é “a identidade preservada da sua origem”.

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento nunca será, então, partir em busca da sua “origem”, deixando de lado como inacessíveis todos os episódios da história; significará, ao contrário, demorar-se nas meticulosidades e nos acasos dos inícios [...]. O genealogista necessita da história para esconjurar a quimera da origem.¹⁴

¹¹ Ibidem, p. 140.

¹² Ibidem, p. 138.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibidem, p. 140.

O termo francês *conjur*, que traduzimos como “esconjurar”, une em si dois significados opostos: “evocar” e “expelir”. Ou, talvez, os dois sentidos não sejam opostos, porque para esconjurar algo – um espectro, um demônio, um perigo – é preciso antes de tudo evocá-lo. Resta o fato de que a aliança entre o genealogista e o historiador encontra seu sentido exatamente nessa “evocação-expulsão”. Anos depois, numa entrevista de 1977, o mesmo gesto definirá a relação da genealogia com o sujeito: deve-se ser capaz de dar conta da constituição do sujeito nas tramas da história para poder definitivamente se desvencilhar dele:

É preciso, desvencilhando-se do sujeito constituinte, desvencilhar-se do próprio sujeito, chegar a uma análise que consiga dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isso que chamarei de genealogia: dar conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos âmbitos de objetos etc., sem ter que se referir a um sujeito.¹⁵

A operação, que está em questão na genealogia, consiste na evocação e na eliminação da origem e do sujeito. Mas o que é que fica no lugar deles? Porque continua sempre se tratando de remontar a algo como o momento em que saberes, discursos, âmbitos de objetos se constituíram. Só que essa “constituição” tem lugar, por assim dizer, no não-lugar da origem. Onde se

¹⁵ Michel Foucault, *Dits et écrits*, cit., v. 3, p. 147.

situam “proveniência” (*Herkunft*) e “insurgência” (*Entstehung*), se elas nunca estão nem podem estar em posição de origem?

3. A identificação, em toda pesquisa histórica, de uma franja ou de um estrato heterogêneo, que não se situa em posição de origem cronológica, mas como alteridade qualitativa, se deve na realidade não a Nietzsche, mas ao teólogo que possivelmente foi o amigo mais lúcido e fiel de Nietzsche: Franz Overbeck. Overbeck chama de *Urgeschichte*, “pré-história”, essa dimensão com a qual toda pesquisa histórica deve necessariamente se confrontar. E não só na história da Igreja:

Somente a partir da diferença essencial entre pré-história e história explica-se por que a pré-história goza de uma consideração tão particular. A pré-história é, de fato, uma história mais relevante e decisiva que qualquer história, e isso de forma absoluta, não só na história da Igreja. A história da insurgência [*Entstehungsgeschichte*] é, na história de qualquer vivente e, em geral, na vida, incomparável.¹⁶

Isso significa que, segundo Overbeck, todo fenômeno histórico se divide necessariamente em *Urgeschichte* e *Geschichte*, pré-história e história, que são conexas mas não homogêneas,

¹⁶ Franz Overbeck, “Kirchenlexicon Materialien. Christentum und Kultur”, em *Werke und Nachlass* (org. Barbara von Reibnitz, Stuttgart-Weimar, Metzler, 1996), VI, 1, p. 53.

e requerem metodologias e precauções diferentes. A pré-história não coincide simplesmente com o cronologicamente mais antigo:

O caráter fundamental da pré-história é o de ser história da insurgência [*Entstehungsgeschichte*] e não, como seu nome poderia sugerir, de ser antiquíssima [*uralt*]. Ela pode, aliás, ser muito jovem, e o fato de ser jovem ou velha não constitui, em todo caso, uma qualidade que lhe cabe de modo original. Essa qualidade se deixa perceber nela tão pouco quanto uma relação com o tempo caiba em geral à história. Mais do que isso, a relação com o tempo, que lhe cabe, só lhe é atribuída pela subjetividade do observador. Como a história em geral, também a pré-história não está ligada a um lugar particular no tempo.¹⁷

À primeira vista, a heterogeneidade da pré-história tem um fundamento objetivo, porque “a história começa somente onde os monumentos se tornam inteligíveis e há disponibilidade de testemunhos escritos confiáveis. Atrás e para cá jaz a pré-história”¹⁸. Mas que se trata, na realidade, não de um dado objetivo, e sim de uma heterogeneidade constitutiva ínsita na própria investigação histórica, que se encontra a cada vez diante de um passado, por assim dizer, de tipo especial, é especificado logo depois, para além de qualquer dúvida: “também a pré-história tem a ver com o passado, mas com um passado em sentido especial”, em relação ao qual “o véu, que está suspenso

¹⁷ Ibidem, p. 57.

¹⁸ Ibidem, p. 53.

sobre toda tradição, se intensifica até a impenetrabilidade”¹⁹. Já no estudo *Über die Anfänge der patristischen Literatur* [Sobre os primórdios da literatura patrística] (1882), Overbeck havia distinguido, nesse sentido, uma *christliche Urliteratur* de uma *urchristliche Literatur*. Na obra póstuma, ele especifica que “o passado de uma *Urliteratur* não é um simples passado, mas um passado qualificado ou um passado à segunda potência – Mais-que-passado [*Mehr-als-Vergangenheit*] ou Superpassado [*Übervergangenheit*]: nele, não há nada ou quase de passado”²⁰.

O fato é que história e pré-história, unidas na origem, se separaram irrevogavelmente numa determinada altura:

Na história de todo organismo chega o momento em que os limites que o separam do mundo não podem ser ulteriormente deslocados. Nesse momento a pré-história ou história da insurgência [*Entstehungsgeschichte*] se separa da história. Daí a semelhança entre esse momento e a morte e a facilidade com a qual em cada história, no sentido comum do termo, toma lugar a aparência de uma história da decadência [*Verfallsgeschichte*]. Ela desfaz novamente aquele elo dos elementos que a pré-história produzira ... Se, portanto, nas coisas que possuem uma vida e uma eficácia histórica, é preciso distinguir entre a sua época pré-histórica e aquela histórica, é a pré-história a colocar a base da sua eficácia histórica.²¹

¹⁹ Idem.

²⁰ Ibidem, p. 55.

²¹ Ibidem, p. 53.

Não apenas pré-história e história são diferentes e, ao mesmo tempo, conectadas, mas a própria eficácia histórica de um fenômeno está ligada a essa distinção.

Os elementos, que na história estamos acostumados a considerar como separados, na pré-história, de fato, coincidem imediatamente e se manifestam tão somente em sua unidade viva. Tomemos o caso de um livro: na pré-história, ele

age como a unidade fechada em si de si mesmo e do autor ... levar a sério o livro significa, neste tempo, não saber do seu autor nada além dele. A eficácia histórica do livro se funda sobre essa unidade, mas ela se dissolve ao longo da sua efetividade, até que no final o livro vive sozinho, e não mais seu autor nele. Esse é o tempo da história literária, cujo motivo fundamental é a reflexão sobre o autor dos livros que agora são os únicos que ficaram em vida ... Nesse estágio, o livro ... age separadamente do seu autor, mas com isso também entra em jogo o processo que levará, no final, ao esgotamento de toda eficácia.²²

4. Qualquer um que realize uma pesquisa histórica deve, mais cedo ou mais tarde, se confrontar com essa heterogeneidade constitutiva inerente a sua própria investigação. E o faz na forma da crítica da tradição e da crítica das fontes, que lhe

²² Ibidem, p. 54.

impõem cautelas especiais. A crítica não diz respeito apenas à particular antiguidade do passado, mas, acima de tudo, à maneira como ele foi construído numa tradição. Overbeck, que por muito tempo trabalhou com as fontes da patrística, tem plena consciência disso:

Não há história sem tradição – mas se, nesse sentido, toda história é acompanhada por uma tradição, isso não significa [...] que a coisa, que é chamada de tradição, permaneça sempre idêntica [...]. Quem escreve a história deve chegar à sua exposição através de um incansável trabalho preliminar: este é a crítica da tradição. Na medida em que a historiografia pressupõe essa crítica e as pretensões da crítica em relação à autonomia são justificadas, também se justifica a exigência de retroceder em cada período até sua tradição e é justo se perguntar se a tradição da pré-história não se caracteriza antes da tradição de qualquer outro período.²³

Aquilo com que a crítica da tradição e das fontes lida não é um início meta-histórico, mas a própria estrutura da pesquisa histórica. É nesse sentido que é preciso reler as páginas que, no § 6 de *Sein und Zeit* [Ser e tempo], Heidegger dedica à “destruição da tradição” e em que é possível perceber ecos do pensamento de Overbeck. A célebre distinção entre “história” (*Historie*) e “historicidade” (*Geschichtlichkeit*), que aqui é elaborada, não é nada de metafísico e tampouco implica

²³ Ibidem, p. 52.

simplesmente uma contraposição entre objeto e sujeito. Ela se torna inteligível no momento em que é colocada em relação ao seu contexto, que é justamente a distinção entre tradição e crítica das fontes:

A tradição dominante tende tão pouco a tornar acessível o que ela “transmite”, que, acima de tudo e no mais, antes o cobre. Ela entrega o transmitido à obriedade e bloqueia o acesso às “fontes” [*Quellen*] originais, pelas quais as categorias e os conceitos transmitidos haviam sido tocados, de forma, ao menos em parte, autêntica. A tradição faz com que se esqueça, em geral, essa proveniência [*Herkunft*]. Ela tem como consequência a inutilidade mesmo só de compreender a necessidade de uma tal regressão.²⁴

A “destruição da tradição” deve, pois, se confrontar com esse enrijecimento da tradição para tornar possível aquele “regresso ao passado” (*Rückgang zur Vergangenheit*²⁵) que coincide com o recesso às fontes.

Overbeck chama de “canonização” o dispositivo pelo qual a tradição impede o acesso às fontes²⁶ e isso é verdade, em particular, para a literatura cristã das origens. Naturalmente, há outros modos também de impedir ou controlar o acesso às

²⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 1972 [1927]), p. 21 [ed. bras.: *Ser e tempo*, 10. ed., trad. Fausto Castilho, Petrópolis, Vozes, 2015].

²⁵ Idem.

²⁶ Franz Overbeck, “Kirchenlexicon Materialien. Christentum und Kultur”, cit., p. 56.

fontes. Um deles passa, na cultura moderna, pelos dos saberes que, definindo e regulando a ecdótica dos textos, transformam o próprio acesso às fontes numa tradição especial, ou seja, a ciência da tradição manuscrita. Se a filologia opera uma crítica necessária e saudável dessa tradição, ela não pode restituir *ipso facto* ao texto crítico que ela produz seu caráter de fonte, constituí-lo como ponto de insurgência. Mesmo quando é possível remontar, para aquém do arquétipo, ao autógrafo, o acesso ao caráter de fonte de um texto – isto é, à sua pré-história – necessita de uma operação ulterior. A fonte, entendida como ponto de insurgência, não coincide de fato com os documentos da tradição manuscrita, apesar de não ser obviamente possível acessar a fonte sem passar pela análise de primeira mão daquela tradição. Aliás, o contrário não é verdade: é possível ter acesso à tradição manuscrita sem ter acesso à fonte como ponto de insurgência (quem tem alguma familiaridade com a prática filológica corrente sabe que ela é, pelo contrário, a regra, enquanto o remontar da tradição manuscrita à maneira da *Urgeschichte* – o que implica a capacidade de renovar o conhecimento daquela tradição – é a exceção).

Mas para o que regride o pesquisador que encara o problema da crítica da tradição e do cânone? Está claro que o problema não é aqui meramente filológico, porque também as necessárias cautelas filológicas se complicam, quando se tem a ver com *Urgeschichte* e *Entstehung*. Não é possível ter acesso num

modo novo, para além da tradição, às fontes, sem colocar em questão o próprio sujeito histórico que deve ter acesso a elas. O que está em questão é o mesmo paradigma epistemológico da pesquisa.

Podemos chamar provisoriamente de “arqueologia” aquela prática que, em toda investigação histórica, tem a ver não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenómeno, e deve, portanto, se confrontar novamente com as fontes e com a tradição. E não pode encarar a tradição sem desconstruir os paradigmas, as técnicas e as práticas mediante as quais ela regula as formas da transmissão, condiciona o acesso às fontes e determina, em última análise, o próprio estatuto do sujeito cognoscente. O ponto de insurgência é aqui, então, a um só tempo, objetivo e subjetivo, situando-se, aliás, num limiar de indecidibilidade entre o objeto e o sujeito. Ele nunca é o surgir do fato sem ser também o surgir do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem é, ao mesmo tempo, uma operação sobre o sujeito.

5. Há um cuidado importante que é preciso observar toda vez que se pressupõe, na origem de uma cisão histórica que nos é familiar, um estágio pré-histórico (ou, de alguma forma, mais originário) unitário. Consideremos, por exemplo, a divisão entre esfera religiosa e esfera jurídica profana, cujos traços

distintivos nos aparecem – pelo menos em alguma medida – definidos. Ao chegar a um estágio mais arcaico num desses âmbitos, frequentemente somos levados a pressupor para além dele um estágio anterior, em que a esfera sagrada e a profana ainda não estão separadas. Nesse sentido, Louis Gernet, trabalhando sobre o direito grego mais antigo, chamou de “pré-direito” (*pré-droit*) uma fase originária em que direito e religião eram indiscerníveis. E Paolo Prodi, em sua investigação sobre a história política do juramento, evoca de forma análoga um “indistinto primordial”²⁷, em que o processo de separação entre religião e política ainda não tinha começado. Em casos como esses, é essencial ter o cuidado para não projetar simplesmente no “indistinto primordial” pressuposto os traços que definem a esfera religiosa e a profana que nos são conhecidos e que são justamente o resultado da cisão. Assim como um composto químico tem propriedades específicas que não é possível reduzir à soma dos elementos que o compõem, também o que está antes da divisão histórica não é necessariamente a soma dos traços que definem seus fragmentos. O pré-direito (supondo que tal hipótese tenha sentido) não pode ser apenas um direito mais arcaico, assim como o que está antes da religião, tal como nós a conhecemos historicamente, não é apenas uma religião mais primitiva: aliás, seria aconselhável

²⁷ Paolo Prodi, *II sacramento del potere. II giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Bolonha, Il Mulino, 1992), p. 24.

evitar os próprios termos “religião” e “direito”, e tentar imaginar um x, para cuja definição precisamos lançar mão de todo cuidado possível, praticando uma espécie de *epoché* arqueológica, que suspenda – ao menos provisoriamente – a atribuição a ele dos predicados que estamos habituados a relacionar com a religião e o direito. Também nesse sentido a pré-história não é homogênea à história, o ponto de insurgência não é idêntico ao que vem a ser por meio dele.

6. Em 1973, na introdução ao terceiro volume de *Mythe et épopée* [Mito e epopeia], Georges Dumézil, em polêmica com o estruturalismo que ia se afirmando naqueles anos, procurou definir o método de suas próprias pesquisas, que ele qualifica resolutamente como “históricas”.

Eu não sou estruturalista, não tenho oportunidade nem de sê-lo nem de não sê-lo. Meu esforço não é o de um filósofo, mas quer ser o de um historiador, de um historiador da história mais velha e da franja de ultra-história [*de la plus vieille histoire et de la frange d'ultra-histoire*] que se pode razoavelmente procurar alcançar; isso se limita a observar os dados primários em âmbitos que sabemos ser geneticamente aparentados e depois, por meio da comparação de alguns desses dados primários, remontar aos dados secundários que constituem seus protótipos comuns.²⁸

²⁸ Georges Dumézil, *Mythe et épopée* (Paris, Gallimard, 1973), v. 3, p. 14.

Esse método, como Dumézil não tem dificuldades em reconhecer, deriva da gramática comparada das línguas indo-europeias:

O que às vezes é chamado de “teoria dumeziliana” consiste sem mais nem menos no relembrar que existiram, num certo momento, os indo-europeus e em pensar, na esteira dos linguistas, que a comparação das mais antigas tradições dos povos que são, pelo menos em parte, seus herdeiros, deve permitir entrever as grandes linhas de sua ideologia.²⁹

A consistência da “franja de ultra-história” que o historiador procura aqui alcançar é, então, solidária à existência do indo-europeu e do povo que o falava. Ela existe no mesmo sentido e na mesma medida em que existe uma forma indo-europeia (por exemplo **deiwos* ou **med*, formas que os linguistas têm o hábito de anteceder com um asterisco para diferenciá-las das palavras atestadas nas línguas históricas). Mas cada uma dessas formas, para ser rigorosos, é apenas um algoritmo que expressa um sistema de correspondências entre as formas existentes nas línguas históricas e, nas palavras de Meillet, o que chamamos de indo-europeu é apenas “o conjunto desses sistemas de correspondências [...] que supõe uma língua *x* falada por homens *x* num lugar *x* num tempo *x*”, onde *x* está simplesmente para “desconhecido”³⁰. Do indo-europeu jamais se poderão

²⁹ Ibidem, p. 15.

³⁰ Antoine Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale* (Paris, Champion, 1975 [1921]), p. 324.

extrapolar eventos que se supõem historicamente acontecidos, a menos que não se queira legitimar o *monstrum* de uma pesquisa histórica que produz seus documentos originais. Por isso, o método de Dumézil registrou um progresso significativo em relação à mitologia comparada do final do século XIX, quando, por volta de 1950, ele reconheceu que a ideologia das três funções (sacerdotes, guerreiros, pastores ou, em termos modernos, religião, guerra, economia) “não se traduzia necessariamente, na vida de uma sociedade, numa divisão tripartida *real* desta sociedade, de acordo com o modelo indiano (das três castas)”, mas que ela representava precisamente sobretudo uma “ideologia”, algo como “um ideal e, ao mesmo tempo, um modo de analisar e interpretar as forças que regulam o curso do mundo e a vida dos homens”³¹.

A “história mais velha”, a “franja de ultra-história” que a arqueologia procura alcançar, não pode ser localizada na cronologia, num passado remoto, mas tampouco para além dela, numa estrutura meta-histórica intemporal (por exemplo, como ironizava Dumézil, no sistema neuronal de um hominídeo). Assim como as palavras indo-europeias, ela representa uma tendência presente e operante nas línguas históricas, que condiciona e torna inteligível seu desenvolvimento no tempo. Ela é uma *arché*: mas uma *arché* que, como em Nietzsche e em Foucault,

³¹ Georges Dumézil, *Mythe et épopée* (Paris, Gallimard, 1968), v. I, p. 15.

não é repelida diacronicamente no passado, mas garante a coerência e a compreensibilidade sincrônica do sistema.

7. O termo “arqueologia” está ligado às pesquisas de Michel Foucault. Ele aparece de forma discreta – mas decisiva – já no prefácio de *Le Mots et le choses*. Aqui, a arqueologia, diferentemente da história “no sentido tradicional do termo”, se apresenta como a busca de uma dimensão ao mesmo tempo paradigmática e transcendental, uma espécie de “*a priori* histórico”, em que os saberes e os conhecimentos encontram sua condição de possibilidade. Tal dimensão é a episteme, o “campo epistemológico em que os conhecimentos, considerados fora de qualquer critério que se refira a seu valor racional ou a suas formas objetivas, arraigam sua positividade e manifestam, assim, uma história que não é a do progressivo aperfeiçoamento, mas aquela de suas condições de possibilidade”³². Não se trata tanto, especifica Foucault, de uma história das ideias ou das ciências, mas sim de uma pesquisa que, retomando contracorrente a história das formações discursivas, dos saberes e das práticas, se esforça em descobrir

a partir do que foram possíveis as teorias e os conhecimentos; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base

³² Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* (Paris, Gallimard, 1966), p. 13 [ed. bras.: *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, 10. ed., trad. Salma Tannus Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2016].

de qual *a priori* histórico e no contexto de qual positividade as ideias puderam aparecer, as ciências se constituir, as experiências espelhar-se nas filosofias, as racionalidades tomar forma para depois, talvez, se desvanecer e desaparecer.³³

Paremos no oximoro “*a priori* histórico”. Ele pretende ressaltar que, como no ensaio de 1971, também aqui não se trata de uma origem meta-histórica, uma espécie de doação originária que funda e determina os saberes. Como a *Archéologie du savoir* esclarecerá três anos depois, a episteme é ela mesma uma prática histórica, um conjunto de relações que “numa dada época é possível descobrir entre as ciências quando são analisadas no âmbito de sua regularidade discursiva”³⁴. O *a priori*, que condiciona a possibilidade dos conhecimentos, é a sua própria história, colhida num nível particular. Esse nível é o ontológico de sua simples existência, o “fato bruto” de seu manifestar-se num dado tempo e num certo modo; ou, para usar a terminologia do ensaio sobre Nietzsche, de seu “ponto de insurgência” (nos termos de Overbeck, de sua “pré-história”). Mas como pode um *a priori* manifestar-se e existir historicamente? E de que modo é possível ter acesso a ele?

³³ Idem.

³⁴ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris, Gallimard, 1969), p. 250 [ed. bras.: *A arqueologia do saber*, 8. ed., trad. Luiz Felipe B. Neves, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2012].

Com toda probabilidade, mais do que da arqueologia filosófica kantiana, a ideia de um “*a priori* histórico” deriva de Marcel Mauss, que, a propósito da noção de *mana*, escreve na sua *Esquisse d’une théorie générale de la magie* [Esboço de uma teoria geral da magia] (1902-1903) que ela é “a própria condição da experimentação mágica” e que “ela é dada *a priori*, preliminarmente a toda experiência. Não se trata propriamente de uma representação da magia, como a simpatia, os demônios ou as propriedades mágicas. Ela governa as representações mágicas, é a sua condição, a sua forma necessária. Funciona como uma categoria, que torna possíveis as ideias mágicas, assim como as categorias tornam possíveis as ideias humanas”³⁵. Com um desenvolvimento significativo, Mauss define esse histórico transcendental como “uma categoria inconsciente do intelecto”³⁶, sugerindo implicitamente nesse modo que o modelo epistemológico que tal conhecimento requer não pode ser totalmente homogêneo ao do saber histórico consciente. E todavia, tal como para Foucault, também para Mauss fica claro que o *a priori*, mesmo condicionando a experiência histórica, se inscreve ele mesmo em determinada constelação histórica. Ou seja, ele concretiza o paradoxo de uma condição *a priori* inscrita numa história que só pode se constituir

³⁵ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris, PUF, 1950), p. III [ed. bras.: *Sociologia e antropologia*, 2. ed., trad. Paulo Neves, São Paulo, Cosac & Naify, 2015].

³⁶ Idem.

a posteriori em relação a ela e em que a pesquisa – no caso de Foucault, a arqueologia – deve descobri-la.

8. Foucault não se questionou sobre a estrutura temporal específica que a noção de um *a priori* histórico parece implicar. No entanto, o passado que está em questão aqui é, tal como a pré-história de Overbeck e a “franja de ultra-história” em Dumézil, um passado de tipo especial, que não antecede cronologicamente o presente como uma origem, nem lhe é simplesmente exterior (nesse sentido, nas palavras de Overbeck, ele não contém “nada ou quase nada de passado”). No ensaio sobre o *déjà-vu*, Henri Bergson apresentara a tese de que a recordação não vem depois da percepção, mas lhe é contemporânea e, portanto, tão logo a atenção da consciência afrouxar, pode gerar aquele “falso reconhecimento” que ele define, com uma expressão só aparentemente paradoxal, uma “recordação do presente”. Ele escreve que tal recordação “pertence ao passado com relação à forma, e ao presente com relação à matéria”³⁷. Ademais: se a percepção corresponde ao atual e a imagem da recordação ao virtual, então, de acordo com Bergson, o virtual também será necessariamente contemporâneo ao real.

³⁷ Henri Bergson, “Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance”, em *L'Énergie spirituelle* (Paris, PUF, 1949 [1919]), p. 137 [ed. bras.: “A lembrança do presente e o falso reconhecimento”, trad. Jonas G. Coelho, em *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 29, n. 1, 2006].

No mesmo sentido, a condição de possibilidade que está em questão no *a priori* histórico, que a arqueologia se esforça para alcançar, não só é contemporânea ao real e ao presente, mas é e permanece imanente a eles. Com um gesto singular, o arqueólogo que persegue tal *a priori* retrocede, por assim dizer, na direção do presente. É como se, considerado do ponto de vista da arqueologia ou de seu ponto de insurgência, todo fenômeno histórico se cindisse conforme a falha que nele separa um antes e um depois, uma pré-história e uma história, uma história das fontes e uma tradição histórica que, por coincidirem por um instante no ponto de insurgência, são na verdade contemporâneas. E é algo desse tipo que Benjamin devia ter em mente quando, na esteira de Overbeck, escrevia que na estrutura monadológica do objeto histórico estão contidas tanto a pré-história quanto a sua “pós-história” (*Vor- und Nachgeschichte*), ou quando sugeria que todo o passado deve ser introduzido no presente numa “apocatástase histórica”³⁸. (A apocatástase é a restituição na origem que, segundo Orígenes, realiza-se no fim dos tempos. Qualificando como “histórica” uma realidade escatológica, Benjamin recorre a uma imagem bastante parecida com o “*a priori* histórico” foucaultiano.)

³⁸ Walter Benjamin, *Das Passagenwerk*, em *Gesammelte Schriften* (org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982), V, I, p. 573 [ed. bras.: *Passagens*, trad. Irene Aron e Cleonice Paes B. Mourão, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2006].

9. Deve-se a Enzo Melandri a apreensão precoce da relevância filosófica da arqueologia foucaultiana e a tentativa de desenvolver e esclarecer sua estrutura. Ele observa que, ao passo que a explicitação dos códigos e das matrizes básicas de uma cultura geralmente se faz recorrendo a outro código de ordem superior, ao qual se atribui uma espécie de poder explicativo misterioso (é o modelo da “origem”), com Foucault “a pesquisa arqueológica se propõe, ao contrário, reverter o procedimento, ou melhor, tornar a explicação do fenômeno imanente à sua descrição”³⁹. Isso implica uma decidida recusa da metalinguagem e o recurso a uma “matriz paradigmática, ao mesmo tempo concreta e transcendental, que tem a função de dar forma, regra e norma a um conteúdo”⁴⁰ (é o modelo do “*a priori* histórico”). É essa matriz imanente que Melandri procura analisar, colocando-a em relação com a oposição freudiana de consciente e inconsciente. Ricoeur já aludira a uma “arqueologia do sujeito”, a propósito da primazia que, no pensamento de Freud, cabe ao passado e ao arcaico. A análise freudiana mostra que o processo secundário da consciência está sempre atrasado em relação ao processo primário do desejo e do inconsciente. A realização do desejo, que o sonho almeja, é necessariamente regressiva, por estar modelada no “desejo

³⁹ Enzo Melandri, “Michel Foucault: l’epistemologia delle scienze umane”, *Lingua e Stile*, Bolonha, il Mulino, n. 2, v. 1, 1967, p. 78.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 96.

indestrutível” de uma cena infantil, da qual assume o lugar. Por isso, escreve Ricoeur,

a regressão, de que o sonho é testemunho e modelo, atesta a impotência do homem de operar definitiva e integralmente essa substituição, a não ser na forma inadequada do recalque. O recalque é o regime normal de um psiquismo fadado ao atraso e sempre à mercê do indestrutível e do infantil.⁴¹

Ao lado dessa arqueologia em sentido estrito, segundo Ricoeur, há nos escritos metapsicológicos de Freud também uma “arqueologia generalizada”, que concerne à interpretação psicanalítica da cultura:

O gênio do freudismo é ter desmascarado a estratégia do princípio do prazer, forma arcaica do humano, sob suas racionalizações, idealizações e sublimações. A função da análise é a de reduzir a aparente novidade à ressurgência do antigo: satisfação por substituição, restauração do objeto arcaico perdido, reaparecimento do fantasma inicial – cada um desses nomes designa a restauração do antigo sob os traços do novo.⁴²

Totalmente diferente é a concepção melandriana da arqueologia. Assim como para Foucault, o ponto de partida está em Nietzsche, em particular no conceito de “história crítica” da

⁴¹ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Éditions du Seuil, 1965), p. 431 [ed. bras.: *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, trad. Hilton Japiassu, Rio de Janeiro, Imago, 1977].

⁴² Ibidem, p. 432.

segunda *Extemporânea*, isto é, naquela história que critica e destrói o passado, para tornar a vida possível. Melandri generaliza esse conceito, aliando-o, com um extraordinário *tour de force*, ao conceito freudiano de regressão:

Esta (a história crítica) precisa percorrer na contramão a genealogia real dos eventos de que se ocupa. A divisão que veio a se estabelecer entre historiografia (*historia rerum gestarum*) e história real (*res gestae*) é muito parecida com aquela que desde sempre subsiste entre consciente e inconsciente segundo Freud. Portanto, a história crítica tem a função de uma terapia destinada à recuperação do inconsciente entendido como “recalque” histórico. Ricoeur e Foucault, como já dito, chamam de “arqueológico” esse procedimento. Ele consiste em remontar na genealogia até chegar à origem da bifurcação em consciente e inconsciente do fenômeno em questão. Só no caso de se conseguir alcançar esse ponto, a síndrome patológica revela seu significado real. Trata-se, então, de uma *regressão*: mas não para o inconsciente como tal, e sim para aquilo que o tornou inconsciente – no sentido dinâmico de recalque.⁴³

Se a relação entre arqueologia e regressão já estava em Ricoeur, Melandri, nessa passagem muito densa, inverte drasticamente seu signo. A visão pessimista da regressão, incapaz de superar a cena infantil originária, cede lugar aqui a uma visão quase

⁴³ Enzo Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* (Macerata, Quodlibet, 2004 [1968]), p. 65-6.

soteriológica da arqueologia, capaz de remontar regressivamente à origem da cisão entre consciente e inconsciente. Mas como entender essa singular “regressão arqueológica”, que não busca alcançar no passado o inconsciente e o esquecido, mas remontar até o ponto em que se produziu a dicotomia entre consciente e inconsciente, historiografia e história (e, mais em geral, entre todas as oposições binárias que definem a lógica da nossa cultura)? Não se trata simplesmente, segundo a vulgata do modelo analítico, de trazer à consciência o que foi recalcado e que volta a aflorar em forma de sintoma. Tampouco, segundo um difundido e enfadonho paradigma de história das classes subalternas, de escrever uma história dos excluídos e vencidos, perfeitamente homogênea à dos vencedores. Melandri especifica mais de uma vez que a arqueologia, ao invés disso, deve ser entendida precisamente como uma regressão e que, enquanto tal, ela é o contrário de uma racionalização:

Para a arqueologia é essencial o conceito de regressão e, ainda, que a operação regressiva seja o recíproco exato da racionalização. Racionalização e regressão são operações inversas, assim como diferencial e integral [...]. Para recuperar uma arquifamosa, mas em boa medida ainda incompreendida expressão de Nietzsche (se é verdade o que estamos dizendo, também é verdade, infelizmente, que não poderá jamais ser entendida inteiramente), podemos dizer, a este ponto, que a arqueologia pede uma regressão “dionisiaca”. Como observa Valéry, *nous entrons dans l'avenir*

à *reculons* [...] para entender o passado deveríamos igualmente percorrê-lo à *reculons*.⁴⁴

10. A imagem de uma procissão no tempo, de costas viradas para a meta, encontra-se também, como se sabe, em Walter Benjamin, ao qual devia ser familiar a citação de Valéry. Na IX tese, o anjo da história, cujas asas se enredaram na tempestade do progresso, avança rumo ao futuro à *reculons*. A regressão “dionisíaca” de Melandri é a imagem inversa e complementar do anjo benjaminiano. Se este avança rumo ao futuro fitando o passado, o anjo de Melandri regride no passado olhando para o futuro. Ambos procedem em direção a algo que não podem ver nem conhecer. Essa meta invisível das duas imagens do processo histórico é o presente. Ele aparece no ponto em que os olhares deles se encontram, quando um futuro alcançado no passado e um passado alcançado no futuro coincidem por um instante.

O que acontece, pois, quando a regressão arqueológica alcança o ponto em que se produziu a cisão entre consciente e inconsciente, historiografia e história, que define a condição em que nos encontramos? Como já deve ter ficado óbvio, nossa maneira de nos representarmos o antes de uma cisão

⁴⁴ Ibidem, p. 67.

é governado pela própria cisão. Imaginar um “antes” assim significa, de fato, seguindo a lógica inerente à cisão, pressupor-lhe uma condição originária, que em determinado momento se separou. Nesse caso, isso se manifesta na tendência a nos representarmos o aquém ou o além da dicotomia como uma condição feliz, uma espécie de época áurea isenta de recalques, perfeitamente consciente e dona de si. Ou seja, como em Freud e Ricoeur, como a infinita repetição da cena infantil, a aparição indestrutível do fantasma do desejo. De modo oposto, aquém ou além da cisão, vindo a faltarem as categorias que governavam sua representação, não há outra coisa senão o súbito e obcecante descerrar-se do ponto de insurgência, o revelar-se do presente como aquilo que não podemos nem viver, nem pensar.

11. A ideia de que o presente possa manifestar-se na forma de uma inexperienciabilidade constitutiva está ligada à concepção freudiana do trauma e do recalque. Segundo essa concepção, uma experiência atual – um choque ferroviário, uma cena infantil (geralmente concernente à sexualidade), uma pulsão –, por seu caráter traumático ou por ser, em todo o caso, inaceitável para a consciência, é recalçada para o inconsciente. Ela entra assim numa fase de latência, durante a qual parece, por assim dizer, não ter ocorrido, mas

no decorrer da qual começam a aparecer no sujeito sintomas neuróticos ou conteúdos oníricos que testemunham o retorno do que foi recalcado. Desse modo,

O que as crianças de dois anos viveram e não compreenderam pode muito bem não ser lembrado nunca mais senão nos sonhos [...]; contudo, em algum momento posterior, irromperá em suas vidas com impulsos coagidos, comandará suas ações, determinará suas simpatias e antipatias, motivará com certa frequência suas escolhas amorosas.⁴⁵

Somente a análise pode permitir remontar, para além dos sintomas e das ações compulsórias, aos eventos recalcados.

Em *Der Mann Moses und die monotheistische Religio* [*O homem Moisés e a religião monoteísta*], Freud aplica esse esquema à história dos judeus. À imposição da lei por parte de Moisés, segue-se um longo período em que a religião mosaica entra numa fase de latência, para reaparecer mais tarde nos moldes do monoteísmo judaico que nos é familiar. Freud institui, nessa perspectiva, um paralelismo entre aquela “particular condição da recordação” que “classificamos como ‘inconsciente’” e a tradição histórica. Ele escreve: “Nossa expectativa é a de

⁴⁵ Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Amsterdam, De Lange, 1938) [ed. it.: *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, em *Opere*, XI: 1930-1938. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, org. Cesare L. Musatti, Turim, Boringhieri, 1979; ed. bras.: *O homem Moisés e a religião monoteísta*, trad. Renato Zwick, Porto Alegre, L&PM, 2014].

encontrar aqui uma analogia com a condição que gostaríamos de atribuir à tradição na vida psíquica de um povo”⁴⁶. Isto é, a tradição funciona, em relação a seu *traditum*, como um período de latência, em que o evento traumático é simultaneamente (segundo a etimologia que une *tradere* e *trair*) guardado e recalçado.

Cathy Caruth, no livro *Unclaimed Experience* [Experiência não reclamada], sugere que a latência é, de alguma forma, constitutiva da experiência histórica e que só e exatamente através do seu esquecimento o evento traumático é conservado e experienciado:

A experiência do trauma, o fato da latência, pareceria assim consistir não no esquecimento de uma realidade que não pode, pois, jamais ser plenamente conhecida, mas numa latência inerente à própria experiência. O poder histórico do trauma consiste, mais do que no fato de a experiência ser repetida após seu esquecimento, no fato de que ele pode ser experimentado tão somente por meio do esquecimento que lhe é inerente [...] Que a história é história de um trauma significa que ela só é significativa na medida em que não é percebida plenamente enquanto acontece; ou, em outras palavras, que a história só pode ser entendida na própria inacessibilidade de sua realização.⁴⁷

⁴⁶ Ibidem, p. 443.

⁴⁷ Cathy Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative and History* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996), p. 17-8.

Tentemos desenvolver essas ideias, que a autora deixa sem explicação, concernentes à arqueologia. Elas implicam, antes de mais nada, que não apenas a recordação, como em Bergson, mas também o esquecimento é contemporâneo à percepção e ao presente. Enquanto percebemos algo, o lembramos e o esquecemos ao mesmo tempo. Cada presente contém, nesse sentido, uma parte de não-vivido. Antes, ele é, eventualmente, o que permanece não-vivido em qualquer vida, o que, por seu caráter traumático ou por sua excessiva proximidade, permanece inexperenciado em qualquer experiência (ou, se quisermos, nos termos da história do ser heideggeriana, o que na forma do esquecimento destina-se numa tradição e numa história). Isso significa que não é só, e nem tanto, o vivido, mas também e acima de tudo o não-vivido a dar forma e consistência à trama da personalidade psíquica e da tradição histórica, a assegurar-lhes continuidade e consistência. E faz isso na forma dos fantasmas, dos desejos e das pulsões obsessivas que incessantemente urgem no limiar da consciência (individual ou coletiva). Parafraseando um ditado de Nietzsche, poderíamos dizer que quem não viveu algo (seja ele indivíduo ou povo) sempre faz a mesma experiência.

12. A analogia entre regressão arqueológica e psicanálise mostra-se agora mais clara. Em ambos os casos, trata-se de

acessar um passado que não foi vivido e que, portanto, não pode ser definido tecnicamente “passado”, mas permaneceu, de alguma forma, presente. No esquema freudiano, esse não-passado atesta seu ter-sido por meio dos sintomas neuróticos, dos quais a análise se utiliza como um fio de Ariadne para remontar ao evento originário. Na investigação genealógica, o acesso ao passado, que foi encoberto e recalcado pela tradição, se torna possível tão somente pelo paciente trabalho que substitui a busca da origem pela atenção ao ponto de insurgência. Mas como é possível ter de novo acesso a um não-vivido, regressar a um evento que para o sujeito, de alguma forma, ainda não se realizou verdadeiramente? A regressão arqueológica, remontando para alguém do limite entre o consciente e o inconsciente, alcança também a linha de falha em que recordação e esquecimento, vivido e não-vivido, se comunicam e se separam simultaneamente. Não se trata, porém, de realizar, como acontece no sonho, o “desejo indestrutível” de uma cena infantil, nem de repetir infinitamente, como na visão pessimista de *Jenseits des Lustprinzips*, um trauma originário. E tampouco, como na terapia analítica bem-sucedida, de trazer à consciência os conteúdos que foram recalcados no inconsciente. Trata-se, antes, por meio da meticulosidade da investigação genealógica, de evocar seu fantasma, mas, simultaneamente, de trabalhá-lo, de desconstruí-lo, de detalhá-lo até sua progressiva erosão e perda de seu estatuto originário. A

regressão arqueológica é, assim, elusiva: não tende, como em Freud, a restaurar uma condição anterior, mas a decompô-la, deslocá-la e, em última análise, a contorná-la, para remontar não a seus conteúdos, mas às modalidades, às circunstâncias e aos momentos da cisão, a qual, ao recalcar esses conteúdos, os constituiu como origem. Nesse sentido, ela é a recíproca exata do eterno retorno: não quer repetir o passado para consentir com o que foi, transformando o “assim foi” num “assim quis que fosse”. Quer, ao contrário, deixá-lo ir, livrando-se dele, para acessar, alguém ou além dele, o que nunca foi, o que nunca quis.

Somente nesse ponto o passado não-vivido revela-se por aquilo que era: contemporâneo ao presente, tornando-se dessa forma acessível pela primeira vez, apresentando-se como “fonte”. Por isso, a contemporaneidade, a com-presença ao próprio presente, por implicar a experiência de um não-vivido e a recordação de um esquecimento, é rara e difícil; por isso, a arqueologia, que remonta para alguém da recordação e do esquecimento, é a única via de acesso ao presente.

13. O texto em que Michel Foucault descreveu – ou pressentiu – com maior precisão as estratégias e os gestos da arqueologia talvez resida em seu primeiro escrito publicado, o longo prefácio (1954) a *Le rêve et l'existence* [O sonho e a existência], de

Ludwig Binswanger. Embora o termo exato esteja obviamente ausente, o “movimento da liberdade”, que é aqui atribuído ao sonho e à imaginação, compartilha com a arqueologia significados e objetivos. Desde o início, a tese freudiana sobre o sonho como realização vicária de um desejo originário é decididamente negada. Se o sonho é sonho e não desejo satisfeito, isso se dá porque ele “realiza também todos os contra-desejos” que se opõem ao próprio desejo. “O fogo onírico é a ardente satisfação do desejo sexual, mas o que faz com que o desejo assuma forma na substância sutil do fogo é tudo aquilo que recusa esse desejo e procura incessantemente apagá-lo.”⁴⁸ Daí a insuficiência da análise freudiana: a linguagem do sonho é reduzida unicamente à sua “função semântica”, deixando de lado a “estrutura morfológica e sintática”, isto é, seu estar articulado em imagens. Por isso, sendo a análise da dimensão propriamente imaginária da expressão totalmente omitida, “a psicanálise nunca conseguiu fazer falar as imagens”⁴⁹.

Se o movimento do sonho nunca pode esgotar-se na restauração de uma cena ou de um trauma originários, isso se dá porque ele remonta para muito além desses, para beber de novo nos “movimentos primeiros da liberdade” até coincidir com a “trajetória da própria existência”. Seguir essa trajetória

⁴⁸ Michel Foucault, *Dits et écrits*, cit., v. 1, p. 97.

⁴⁹ Ibidem, p. 101.

no sonho significa para o sujeito questionar-se radicalmente, arriscar-se, antes de mais nada, na própria “irrealização”.

Imaginar Pierre depois de um ano de ausência não significa anunciá-lo para mim no modo da irrealidade [...], significa sobretudo irrealizar a mim mesmo, ausentar-me deste mundo onde não é possível para mim encontrar Pierre. Isso não quer dizer que eu “escapo para outro mundo”, nem que passeio ao longo das margens possíveis do mundo real. Retorno nos caminhos do mundo da minha presença; e confundem-se, então, as linhas da necessidade das quais Pierre é excluído, e minha presença, como presença neste mundo, apaga-se.⁵⁰

Longe de restaurar uma condição arcaica anterior, um fantasma e uma história familiar, o sonho começa por destruir e despedaçar todo mundo real, arrastando antes de tudo a si mesmo nessa destruição; se voltar atrás no tempo, é para ultrapassar o universo subjetivo e o objetivo que lhe corresponde em direção ao “mundo na véspera de sua primeira explosão, quando ele ainda coincide com sua própria existência”⁵¹. E da mesma forma que, no livro de 1969, a arqueologia será definida justamente por seu captar os fenômenos no âmbito de sua insurgência e de seu puro existir, também no sonho “realiza-se a passagem da antropologia à ontologia”, em que “a própria existência, na direção fundamental do imaginário,

⁵⁰ Ibidem, p. 139.

⁵¹ Ibidem, p. 128.

indica seu próprio fundamento ontológico”⁵². E, enquanto em Freud o fantasma representa a meta indestrutível que orienta o movimento da regressão, sonho e imaginação recolocam continuamente em questão todo cristalizar-se de seu impulso numa imagem ou num fantasma. Produz-se, de fato, um fantasma “quando o sujeito encontra o movimento livre de sua existência aniquilado pela presença de uma quase-percepção que o envolve e imobiliza”⁵³. Pelo contrário, “o valor de uma imaginação poética é medido pela sua potência de destruição interna da imagem”⁵⁴: “toda imaginação, se quer ser autêntica, precisa aprender a sonhar; e a arte poética tem sentido somente se ensina a quebrar a fascinação das imagens, reabrindo à imaginação sua senda livre para o sonho, que lhe oferece, como verdade absoluta, seu ‘inquebrável núcleo de noite’”⁵⁵. E essa dimensão para além das imagens e dos fantasmas, rumo à qual se dirige o movimento da imaginação, não é a repetição obsessiva de um trauma ou de uma cena primária, mas sim o momento primeiro da existência “em que se realiza a constituição originária do mundo”⁵⁶.

⁵² Ibidem, p. 137.

⁵³ Ibidem, p. 145.

⁵⁴ Ibidem, p. 143.

⁵⁵ Ibidem, p. 146.

⁵⁶ Ibidem, p. 145.

14. Procuremos pensar a estrutura temporal específica implícita numa arqueologia filosófica. Nela não está precisamente em questão um passado, mas um ponto de insurgência. De resto, ela só pode abrir um caminho para esse passado voltando atrás até o ponto em que ele foi recoberto e neutralizado pela tradição (nos termos de Melandri, até o ponto em que se produziu a cisão entre consciente e inconsciente, historiografia e história). O ponto de insurgência, a *arché* da arqueologia, é o que acontecerá, que se tornará acessível e presente, tão somente quando a investigação arqueológica realizar sua operação. Ele tem, portanto, a forma de um passado no futuro, isto é, de um *futuro anterior**.

Não se trata aqui, simplesmente, como foi sugerido, de “uma apelação para os desenvolvimentos alternativos que foram condenados em primeiro grau”⁵⁷, nem de possíveis conjecturas alternativas ao estado de coisas real. Benjamin escreveu certa vez que “na lembrança nós fazemos uma experiência que nos proíbe de conceber a história de forma fundamentalmente ateológica”, pois a lembrança modifica, de algum modo, o passado, transformando o inacabado em acabado e o acabado

* Expressão que indica, na gramática italiana, o tempo verbal correspondente ao futuro do presente composto do português. (N. T.)

⁵⁷ Paolo Virno, “Un dedalo di parole. Per un’analisi linguistica della metropoli”, em Massimo Ilardi (org.), *La città senza luoghi. Individuo, conflitto, consumo nella metropoli* (Gênova, Costa & Nolan, 1991), p. 74.

em inacabado⁵⁸. Se a lembrança é, nesse sentido, a força que restitui uma possibilidade àquilo que já foi (confirmando-o, todavia, como passado), o esquecimento é aquilo que incessantemente lhe tira essa possibilidade (guardando, todavia, de algum modo, sua presença). Na arqueologia, trata-se porém – para além da memória e do esquecimento ou, antes, em seu limiar de indiferença – de acessar pela primeira vez o presente.

Justamente por isso a passagem que se abre para o passado está projetada para o futuro. Já na introdução a *Le Rêve et l'existence*, Foucault registra, contra Freud, essa íntima tensão do sonho para o futuro:

O ponto essencial do sonho, mais do que aquilo que ele ressuscita do passado, é o que anuncia do porvir. Pressagia e anuncia o momento em que a doente revelará finalmente para seu analista aquele segredo que ainda não conhece e que é, contudo, a carga mais pesada de seu presente [...]; o sonho antecipa o momento da libertação. É presságio da história, antes mesmo de ser repetição obrigatória do passado traumático.⁵⁹

Para além do acento aqui colocado, talvez, com demasiada ingenuidade sobre o porvir como “primeiro momento da liberdade que se liberta”⁶⁰, cabe especificar que o futuro que está

⁵⁸ Walter Benjamin, *Das Passagenwerk*, cit., p. 589.

⁵⁹ Michel Foucault, *Dits et écrits*, cit., v. 1, p. 127.

⁶⁰ Idem.

em questão na arqueologia se complica num passado, é um *futuro anterior*: é aquele *passado que terá sido*, quando o gesto do arqueólogo (ou a potência do imaginário) *terá liberado* o campo dos fantasmas do inconsciente e das tramas espessas da tradição que impedem o acesso à história. Somente na forma desse “terá sido” o conhecimento histórico se torna verdadeiramente possível.

15. A arqueologia percorre a contrapelo o curso da história, assim como a imaginação percorre a biografia individual. Ambas representam uma força regressiva, que porém não retrocede, como a neurose traumática, para uma origem que permanece indestrutível, mas, ao contrário, para o ponto em que, segundo a temporalidade do *futuro anterior*, a história (individual ou coletiva) torna-se pela primeira vez acessível.

A relação entre arqueologia e história torna-se, dessa forma, transparente. Ela corresponde àquela que na teologia islâmica (como também, embora de modo diferente, na teologia cristã e judaica) distingue e une, a um só tempo, redenção e criação, “imperativo” (*amr*) e “criação” (*khalq*), profetas e anjos. De acordo com essa doutrina, há em Deus duas obras ou praxes: a obra da redenção e a da criação. À primeira correspondem os profetas, que funcionam de mediadores para afirmar a obra da salvação; à segunda correspondem os anjos, mediadores para a

obra da criação. A obra da salvação antecede, na ordem, a da criação: daí a superioridade dos profetas sobre os anjos. (Na teologia cristã, as duas obras, unidas em Deus, são atribuídas na Trindade a duas pessoas distintas, o Pai e o Filho, o criador onipotente e o redentor, em que Deus despojou-se de sua força.)

Determinante nessa concepção é o fato de que a redenção antecede a criação na ordem, de que aquilo que parece vir depois é, na verdade, anterior. Ela não é um remédio para a queda das criaturas, mas a única coisa que torna compreensível a criação, atribuindo-lhe seu sentido. Por isso, no islã, a luz do profeta é o primeiro entre os seres (assim como, na tradição judaica, o nome do messias foi criado antes da criação do mundo e, no cristianismo, o Filho, ainda que gerado pelo Pai, é-lhe consubstancial e coetâneo). E é instrutivo que a obra da salvação – apesar de na ordem preceder a obra da criação – seja confiada, no islã e no judaísmo, a uma criatura. Isso confirma o paradoxo, que já deveria nos ser familiar, segundo o qual as duas obras não são simplesmente separadas, mas são assentadas num único lugar, onde a obra da salvação age como uma espécie de *a priori* imanente na da criação, tornando-a possível.

Repercorrer a contrapelo, como faz o arqueólogo, o curso da história equivale, então, a percorrer a obra da criação para devolvê-la à salvação de onde vem. No mesmo sentido, Benjamin fazia da redenção uma categoria plenamente histórica,

oposta em todos os sentidos à apologia dos maus historiadores. E não apenas a arqueologia é, nesse sentido, o *a priori* imanente da historiografia, mas também o gesto do arqueólogo é o paradigma de qualquer verdadeira ação humana. Pois o que define a categoria de um autor e de cada homem não é simplesmente a obra da vida, mas a maneira como conseguiu trazê-la de volta para a obra da redenção, imprimir nela a assinatura da salvação e torná-la inteligível. A criação só será possível para aquele que souber salvá-la.

16. A história das ciências humanas, antes de entrar numa fase de recessão, conheceu uma aceleração decisiva ao longo de toda a primeira metade do século XX, quando a linguística e a gramática comparada assumiram nela a função de “disciplinas-piloto”. A ideia de que, com uma análise puramente linguística, fosse possível remontar a estágios mais arcaicos (o ultra-históricos, para retomar a expressão de Dumézil) da história da humanidade foi sugerida no final do século XIX por Hermann Usener, em sua investigação sobre os *Götternamen* [Nomes dos deuses] (1896). No início de sua pesquisa, ao se questionar sobre como poderia ter ocorrido a criação dos nomes divinos, ele observou que, para tentar responder a tal pergunta – absolutamente fundamental na história das religiões –, não temos outro “testemunho” (*Urkunde*) além do que nos

vem de uma análise da linguagem⁶¹. Mas, já antes dele e decerto com menos rigor, a gramática comparada havia inspirado as pesquisas daqueles estudiosos, de Max Müller a Adalbert Kuhn e a Émile Burnouf, que nos últimos trinta anos do século XIX procuraram criar a mitologia comparada e a ciência das religiões. No momento exato em que, com o *Vocabulaire* de Benveniste, a gramática comparada alcançava seu ápice em sua tentativa de reconstruir, pelo exame de dados exclusivamente linguísticos, não apenas e não particularmente os “nomes divinos”, mas, antes, as linhas gerais das próprias “instituições indo-europeias”, assistia-se a uma recessão generalizada de tal projeto e à guinada da linguística para o modelo formalizado de tipo chomskiano, em cujo horizonte epistemológico era difícil a proposição de tal pesquisa.

Não cabe questionar aqui a função e o futuro das ciências humanas hoje. A esta altura, nosso interesse é voltar a nos interrogar sobre como deve ser entendida a *arché* que está em questão na arqueologia. Assim, se é verdade que a pesquisa registrou um progresso significativo quando, quer no âmbito linguístico quer no da história das culturas, se abandonou a ancoragem a uma língua presumida como real e a um povo que a falava (“o indo-europeu acadêmico como era falado, pensava-se, no

⁶¹ Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Frankfurt a. M., Klostermann, 2000 [1896]), p. 5.

momento da dispersão”⁶²), se os estudiosos compreenderam que o importante, mais do que reconstruir um protótipo inverificável, era explicar comparativamente as línguas conhecidas, não era todavia possível, nessa perspectiva, cortar totalmente a conexão com a fundamentação ontológica implícita na hipótese. Dessa forma, quando em 1969 Benveniste publicou sua obra-prima, decerto não ficava claro como devia ser entendido o *locus* epistemológico e a consistência histórica de algo como uma “instituição indo-europeia”, e é provável que o autor, mesmo que não tivesse sido acometido, naquele mesmo ano, por uma forma de total e incurável afasia, não teria tido condição de sugerir uma solução.

Na perspectiva da arqueologia filosófica que aqui se propõe, o problema da ancoragem ontológica deve ser integralmente revisto. A *arché* para a qual a arqueologia regride não deve ser entendida de jeito nenhum como um dado a ser inserido numa cronologia (ainda que com uma ampla grade de tipo pré-histórico): ela é, antes, uma força operante na história, da mesma forma que as palavras indo-europeias exprimem um sistema de conexões entre as línguas historicamente acessíveis, a criança na psicanálise é uma força ativa na vida psíquica do adulto e o *big bang*, que se supõe ter dado origem ao universo, é algo que continua enviando para nós sua radiação fóssil.

⁶² Georges Dumézil, *Mythe et épopée*, cit., v. I, p. 9.

Porém, contrariamente ao *bing bang*, que os astrofísicos pretendem, mesmo que em termos de milhões de anos, datar, a *arché* não é um dado ou uma substância, mas sim um campo de correntes históricas bipolares, estendidas entre a antropogênese e a história, entre o ponto de insurgência e o devir, entre um arquipassado e o presente. E, enquanto tal – ou seja, por ser, como a antropogênese, algo que se supõe necessariamente ocorrido, mas que não pode ser hipostasiado num evento na cronologia –, ele só tem condição de garantir a inteligibilidade dos fenômenos históricos, de “salvá-los” arqueologicamente, num *futuro anterior*, na compreensão não de uma origem – em todo caso, inverificável –, mas de sua história, ao mesmo tempo acabada e não totalizável.

A este ponto, também é possível compreender o que está em jogo na mudança do paradigma das ciências humanas da gramática comparada (uma disciplina essencialmente histórica) para a gramática gerativa (isto é, uma disciplina, em última instância, biológica). O problema continua sendo, nos dois casos, o da ancoragem ontológica última, que é para a gramática comparada (e para as disciplinas que nela se fundamentam) um acontecimento histórico originário, e para a gramática gerativa (e para as disciplinas cognitivistas com ela solidárias) o sistema neuronal e o código genético do *Homo sapiens*. O predomínio hoje, no âmbito das ciências humanas, de modelos provenientes das ciências cognitivas testemunha

essa mudança do paradigma epistemológico. As ciências humanas alcançarão, entretanto, seu decisivo limiar epistemológico somente quando repensarem desde o início a própria ideia de uma ancoragem ontológica, para olhar o ser como um campo de tensões essencialmente históricas.