

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADRIANO HENRIQUE DE SOUZA FERRAZ

**A CRÍTICA DAS REPRESENTAÇÕES E A SINTAXE DE FOUCAULT:
Subjetividade e Literatura em *As palavras e as coisas*.**

GUARULHOS – SP

2014

ADRIANO HENRIQUE DE SOUZA FERRAZ

**A CRÍTICA DAS REPRESENTAÇÕES E A SINTAXE DE FOUCAULT:
Subjetividade e Literatura em *As palavras e as coisas*.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, sob a orientação do Prof^o Dr^o Sandro Kobol Fornazari, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Guarulhos – SP

Fevereiro de 2014

FERRAZ, Adriano Henrique de Souza.

A crítica das representações e a sintaxe de Foucault: subjetividade e literatura em *As Palavras e as Coisas* \ Adriano Henrique de Souza Ferraz. – Guarulhos, 2014.

168 f.

Dissertação de mestrado (departamento de Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2014.

Orientador: Sandro Kobol Fornazari

Título em francês: La critique de las representations et le syntaxe de Foucault: subjectivité et littérature dans *Le mots et les choses*.

1.Literatura; 2.Subjetividade; 3.Representação; 4.Foucault;
5.História da Filosofia Francesa Contemporânea,

ADRIANO HENRIQUE DE SOUZA FERRAZ

**A CRÍTICA DAS REPRESENTAÇÕES E A SINTAXE DE FOUCAULT:
Subjetividade e Literatura em *As palavras e as coisas*.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Prof. Dr. Sandro Kobol Fornazari - UNIFESP

Prof. Dr. Silvio Rosa Filho - UNIFESP

Prof. Dr. Marcio Alves Fonseca - PUC-SP

*À Bruna Bueno, com muito amor e carinho,
pela companhia em meu trabalho,
pelo mundo sonhado e
pela inspiração.*

Agradecimentos

Em primeiro lugar agradeço a orientação de Sandro Kobol Fornazari que sempre esteve disposto a me apontar os melhores caminhos para a pesquisa, incansavelmente retificando as incorreções do meu pensamento. A ele também devo o encontro com uma reflexão aprofundada e apaixonante da filosofia da diferença.

Quero agradecer os professores que me trouxeram de algum modo a este projeto e me deram uma força vivificante para persistir naquilo que me enreda o pensamento: Rita Paiva, Ivo da Silva Jr., Silvio Rosa Filho, Alexandre Filordi de Carvalho, Alexandre Torres Carrasco, Tales Ab'Saber e André Carone. A este último, numa viagem de 4 horas de São Paulo para o III colóquio de Ciências Humanas da UFLA em maio de 2013, a conversa fez com que algumas ideias um pouco estáticas de meu projeto se reproblematisassem e encontrassem um novo rumo.

Agradeço também a duas grandes personagens de nosso cenário filosófico com quem tive encontros rápidos, porém efusivos: prof. Olgária Matos e Prof. Franklin Leopoldo e Silva.

Agradeço a CAPES pela bolsa que possibilitou esta pesquisa.

RESUMO

Segundo nossa hipótese, a literatura não é um conceito marginal no pensamento de Foucault. Há uma relação muito estreita entre a literatura e a ordem dos saberes no pensamento arqueológico. Mesmo quando os saberes modernos se voltam para o homem e o encerram no problema da finitude, a linguagem literária se apresenta como resistência e superação do paradigma antropológico legado por Kant que, com a instauração da *subjetividade transcendental*, enclausura, segundo Foucault, os saberes modernos na problemática da finitude do ser humano. O que se coloca em questão é a instituição da ordem dos saberes e os limites do conhecimento, bem como a própria constituição do sujeito segundo tais saberes que operam o processo de subjetivação/objetivação do indivíduo. A literatura, sob este prisma, seria capaz não apenas de contestar os saberes clássicos e modernos que buscam se consolidar, mas de possuir um poder de transgressão e resistência maior do que se fez por meio da filosofia, tanto pelo dogmatismo clássico como pela crítica moderna. O objetivo desta pesquisa consiste em proceder à leitura detida de *As palavras e as coisas*, atentando aos movimentos de seu pensamento com vistas ao entendimento da elaboração dos dois conceitos de subjetividade e de literatura, esclarecendo a correlação existente entre eles.

RÉSUMÉ

Selon notre hypothèse, la littérature n'est pas un concept marginal dans la pensée de Foucault. Il existe une relation très étroite entre la littérature et l'ordre de la connaissance dans la pensée archéologique. Même lorsque les savoirs modernes se tournent vers l'homme et enferment le problème de la finitude, la langue littéraire elle-même que la résistance et la résilience de paradigme anthropologique légué par Kant que l'introduction de la *subjectivité transcendante*, cloisters, selon Foucault, la connaissance moderne dans le problème de la finitude humaine. Ce qui met en question est l'institution de l'ordre de la connaissance et les limites de la connaissance, ainsi que la constitution de l'objet en vertu de cette connaissance qui le processus de la subjectivité/objectivité de l'individu. La littérature dans ce contexte, serait en mesure de contester non seulement les connaissances classiques et les modernes qui cherchent à consolider, mais de posséder un pouvoir de transgression et de résistance supérieure à celle qui a été fait par le biais de la philosophie, à la fois par la dogmatisme classique que par la critique moderne. L'objectif de cette recherche est de procéder à une lecture attentive de *Les mots et les choses*, de prêter attention aux mouvements de sa pensée vers la compréhension de l'évolution des deux concepts de la subjectivité et de la littérature, ce qui explique la corrélation entre les deux.

Índice

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1	
Arqueologia em vias de se fazer	18
1.1 Movimentos pré-arqueológicos: entre a psicanálise e a fenomenologia	18
1.2 Análise do sonho e da expressão poética.....	24
1.3 O problema antropológico e a tarefa do arqueólogo	31
CAPÍTULO 2	
O ser da linguagem e a sintaxe de Foucault	40
2.1 A literatura e as heterotopias	40
2.2 O caráter espacial da linguagem	45
2.3 O ser da linguagem na renascença	50
2.4 <i>Dom Quixote</i> e a dobra cartesiana.....	56
CAPÍTULO 3	
O quadro dos saberes sob a égide das representações	60
3.1 O que é <i>representar</i> no classicismo?.....	60
3.2 O quadro da linguagem: gramática geral – Falar	64
3.3 História natural e teoria das riquezas – Classificar e Trocar.	72
3.4 Marquês de Sade e a dobra kantiana.....	80
CAPÍTULO 4	
A crítica e a subjetividade na modernidade	86
4.1 A crítica às representações: pontos divergentes no quadro	86
4.2 As séries empíricas: economia, biologia e filologia.....	93
4.3 Recuo da linguagem, surgimento da literatura	105
4.4 As séries de paradoxos (duplos) antropológicos-críticos.....	107
4.5 Mallarmé e a dobra nietzschiana.....	121
CAPÍTULO 5	
As ciências humanas e as representações	126
5.1 A crítica aberta pelas representações: sociologia, psicologia e análise literária.	126
5.2 Para além do homem: psicanálise e etnologia.	139
5.3 Retorno da linguagem, ocaso da literatura.	146
5.4 Teoria do Mesmo: a crítica das representações e o fim da subjetividade.....	151
5.5 Teoria do Outro: o <i>espaço literário</i> e a filosofia da diferença	155

CONCLUSÃO	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164
Obras de Foucault:.....	164
Bibliografia Secundária:.....	164

INTRODUÇÃO

Ao invés de anunciar fórmulas abstratas de um espírito científico em processo ascendente de racionalização ou repetir a tese de continuidade dos saberes, Foucault pensa de que modo ocorre uma reconfiguração histórica do *a priori* epistemológico das ciências humanas. Diferentemente de Bachelard, apesar de respeitarem um recorte histórico praticamente idêntico, não são em termos de mais ou menos abstrações, de maior racionalização dos métodos ou delimitação dos objetos que se determinam as mudanças de uma era para outra. Foucault reconhece a existência de um impensado do saber, mas não é por meio de uma autoanálise que o pensamento se retifica e progride. É somente no recuo histórico para uma época em que ciências da natureza e ciências do homem achavam-se implicadas que podemos ver algo como esta relação ancestral que permanece viva num nível arqueológico. As ciências humanas (inclui-se a psicologia, a sociologia e a análise literária e dos mitos) derivam de uma relação fundamental com as ciências da natureza por meio das empiricidades (Biologia, Economia, Filologia). Esta articulação é a dobra de uma relação mais complexa e mais fundamental que data dos séculos XVII e XVIII, que são os saberes das representações (História Natural, Teoria das Riquezas, Gramática Geral). Aqui não acontece uma continuidade de disciplinas, mas uma série de rupturas e reorganizações epistêmicas que culminam no estatuto das ciências humanas. Praticamente esquecida por nosso pensamento, as representações, quando desligadas da teoria clássica do discurso, guardam uma ligação fundamental com as ciências humanas que precisa ser desvelada. Foucault quer demonstrar que houve uma teoria clássica da linguagem (designação, derivação, articulação e atribuição) que regeu todo o conhecimento da representação clássica – herdeira também da disposição das similitudes renascentistas (*convenientia*, *aemulatio*, analogia e *simpatia*) – não obstante se preservando de uma forma bem mais sutil no seio dos saberes modernos e contemporâneos. Diferentemente das ciências exatas e das matemáticas, as ciências humanas guardam um preconceito fundamental, com o qual as primeiras não têm que se preocupar: o homem da antropologia kantiana, reduplicação da crítica, é um novo acordo em que as representações deixam de atuar em um quadro ordenador, mas um acordo em que a teoria do discurso conserva sua lógica no novo

quadro antropológico. Não se diz que a modernidade acordou do sono dogmático e da ilusão transcendental para cair num novo sono, numa ilusão tautológica, sono antropológico.

A disposição fundamental da linguagem moderna, desprovida de seu ser, penetra o conhecimento que se pode ter do ser humano da mesma forma em que é condicionada por ele. Estes são os duplos antropológicos, formas entre o empírico e o transcendental, entre o positivo e o fundamental, na fronteira do conhecimento possível que guardam uma relação bastante complexa e sutil com a teoria da linguagem. Formam como que a experiência daquilo que só é possível por uma subjetividade transcendental. É esta que se cumpre questionar ao nível da linguagem. Deste modo, o conceito de humanidade aparece como uma grande arbitrariedade. A concepção moderna de homem faz corresponder em imagens duplas (a ambígua analítica da finitude do homem atravessado pelo infinito, a redução empírico-transcendental, o paradoxo entre o cogito e o impensado, o recuo e o retorno da origem) as linhas gerais do espaço deixado pela teoria clássica da linguagem. Para dar conta desta complexidade é preciso lançar mão de uma abordagem continuísta da história das ideias. Esta nova abordagem, antiantropológica, é o projeto da arqueologia insurgente desde a História da Loucura.

Mas de que forma ocorre a virada do conhecimento clássico para o moderno? Enquanto a história epistemológica trata das regiões da cientificidade da natureza e da produção de verdades nas ciências, a história arqueológica trata o homem como uma nova região do saber. Região esta que neutraliza a ciência por não estabelecer critérios de cientificidade, que faz desaparecer a história do progresso da razão, do conhecimento e da verdade e que tenta dar conta dos saberes específicos da modernidade de um ponto de vista bastante diferente dos epistemólogos¹. Existe, pois, uma mudança na disposição epistemológica de uma determinada época – Foucault a chama de *epistémê* – que acontece entre a reflexão que instaura um determinado saber e um saber que desdobra o já disposto. É justamente nesta região mediana e privilegiada do conhecimento, a *crítica*, que acontece a virada no modo como a linguagem se dispõe ao conhecimento, arranjo

¹ Cf. MACHADO, R. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. pp. 9-10.

fundamental. Assim, além de uma forma “mais abstrata” de dispor os saberes, trata-se de uma nova forma de linguagem que os reorganiza.

A crítica radical de Foucault ao sujeito assume a sua dimensão filosófica mais completa ao notar que o conhecimento na modernidade sempre foi enunciado por meio do nascimento de uma subjetividade. Ao nos darmos conta de que o cogito cartesiano não participa deste movimento, ou seja, de que o sujeito que ele inaugura não é senão uma coisa, uma substância à qual se designam predicados, modos e atributos, então não se pode falar na atividade que tem lei, ordem e estrutura e que hoje concebemos como homem. E se é concebida uma teoria do mesmo, dos saberes reconhecidos e engendrados por uma determinada ordem cultural, também temos de levar em conta o papel de uma teoria do outro no interior da obra, no interstício entre os saberes, que libera as formas daquilo que não se pôde conhecer por uma tábua de categorias ou por uma estrutura representativa. Olhamos às vezes para o estado bruto de um ser arredio ao conhecimento, que nos abre para sua experiência fundamental, mas que acaba por encerrar sob a própria linguagem que profere, o seu limite. Por meio da literatura, vemos o ser bruto da linguagem: com Cervantes, na obstinação pelos signos fantásticos das novelas de cavalaria que se chocam com o mundo; com Sade, na peleja de Justine contra a proposição de que ao virtuoso só resta o infortúnio; com Mallarmé, no momento em que as palavras encontram novamente a sua plenitude no vazio. *Em busca do tempo perdido* é a narrativa do momento em que a vida de Proust é interrompida para que a obra inaugure o seu próprio espaço². O tempo da vida se encerra de tal modo que se encontra longínquo, irre recuperável; a narrativa, disposta eminentemente em seu espaço, perde o tempo da obra que Proust ainda não começou a escrever; por fim, o tempo perdido que flutua entre a linguagem cotidiana e a linguagem da obra só poderá ser reencontrado por fragmentos, como pepitas de ouro. “No momento em que a linguagem real, que conta essa vinda da literatura, vai se calar para que a obra possa finalmente aparecer em sua palavra soberana, inevitável, a obra acaba, o tempo terminou. De tal modo que pode-se dizer, em um quarto sentido, que o tempo foi perdido no momento em que foi redescoberto” (FOUCAULT, 2005. p.148). Para Foucault, não é o tempo o único problema central em Proust, pois se trata de mostrar como a literatura constitui um ser duvidoso, desdobrado num

² Cf. FOUCAULT, **Linguagem e Literatura**, 2005, p. 148.

espaço de simulacro, em que, o que hoje consideramos ser a sua obra é uma espécie de “espaço intermediário, virtual, como o que se pode ver, sem jamais tocar, nos espelhos” (FOUCAULT, 2005. p.148). A literatura, como espaço de simulacro, virtual, mas não por isso menos real, abre os limites do mundo aos limites infinitos da proposição. A linguagem da literatura, linguagem ao infinito, se dispõe num espaço completamente aberto, cheio de heterotopias que dissolvem a solidez dos saberes e mostram que não há necessidade em alguns deles e que as formas de conhecer são móveis. O mundo no qual habitamos, do qual nada ou muito pouco sabemos, é vazio de significados. Mas a literatura não nos leva para um outro mundo, mas ao outro do mundo³. Eis aí o fato pelo qual a resposta à questão “o que é literatura?”, tão célebre no século XX, jamais pode ser respondida satisfatoriamente, pois o ser da literatura jamais é dado a não ser no caminhar de seu simulacro em direção à obra.

Essa concepção de ser da linguagem e ser da literatura desperta uma suspeita para nossa análise: não estaria Foucault pensando na ideia deleuziana de um platonismo invertido onde as essências intangíveis e as ideias puras são apenas simulacro? Aqui talvez Foucault se encontre com Deleuze numa filosofia da diferença, na concepção dos simulacros e dos acontecimentos, destituídos de sujeitos, no papel em branco que dá início à literatura, na possibilidade mesma do pensar. Fazer arqueologia é seguir as séries estruturantes da ordem dos saberes e da cultura ocidental, para encontrar os seus pontos de heresia, as rupturas que instauram um novo modo de pensar.

Procuramos seguir os passos de Foucault na construção do pensamento arqueológico numa dobra da *Introdução de Binswanger à Introdução à Antropologia de Kant*. Procuramos sondar como um projeto de conhecimento se alterou profundamente e gerou toda uma forma de investigação nos anos 60 que culmina em *As palavras e as Coisas*, objeto de nosso estudo, e na *Arqueologia do Saber*. Procuramos remontar alguns inauditos em sua obra, como a ideia de *espaço da linguagem*, que parece ser primordial ao seu entendimento desde o prefácio. Sondamos o problema da literatura nas obras que Foucault faz referência. Tentamos

³ Devo agradecer ao professor Franklin Leopoldo e Silva por, no momento oportuno, ter iluminado a compreensão do conceito de literatura em Foucault e Blanchot, no que tange a exterioridade e a alteridade de seu ser. Curso ministrado entre 20 e 23 de janeiro de 2014 no Centro Universitário Maria Antônia e intitulado “O filósofo lê romance”.

reconstruir seu quadro, bem como captar a argumentação acerca das empiricidades, das ciências humanas e da experiência contemporânea da psicanálise e da etnologia em vias de uma ruptura na ordem dos saberes. Procuramos certa lógica no macromovimento que Foucault empreende nesta obra e, o que nos parece mais difícil, encontrar uma lógica fundamental na relação entre a literatura e os saberes, que não a simples antecipação ou indução do pensamento. Por fim, na reflexão acerca do espaço literário e de sua teoria do outro, em que medida se pode afirmar Foucault um pensador da Diferença.

Completar esta investigação parece ser mesmo uma presunção levando em conta a vasta dimensão de suas referências e a nossa limitação temporal. Temos consciência que deixamos para trás muitas análises ao termos escolhido um caminho específico em sua obra, e que nem de longe arriscamos dizer que se trata de uma leitura completa, geral e sistemática. Empreendemos uma leitura estrutural da obra com o objetivo de encontrar os argumentos que corroboram nossas hipóteses, o que já foi um trabalho demasiadamente longo em relação ao nosso limite de tempo. Muitos comentadores abordam a obra completa de Foucault e passam com uma rapidez impressionante sobre argumentos de suma importância contidos em *As palavras e as coisas*. Existem diversos problemas enunciados e não resolvidos, de certa forma esquecidos, deixados de lado, mas que são paradigmáticos. Há em Foucault uma nova proposta sobre o fazer da arqueologia: o seu destino está ligado à investigação das práticas (uma nova relação com a empiricidade) porque tem como objetivo a *produção de um novo discurso*. Sem contar o importantíssimo relevo que toma a literatura, por vezes considerada como acessória ou ilustrativa, sendo a ponta de lança da possibilidade de produção de um novo saber. Dizer que a *Arqueologia do saber*, em nenhum momento, diz respeito à literatura, no que tange o ser da linguagem, é desconhecer a própria condição de emergência desta obra. Infelizmente, não pudemos chegar ao termo destas análises, apenas colhemos seus indícios.

Procuramos, até onde foi possível, direcionar nossa pesquisa para a compreensão e análise dos seguintes temas: a) a metodologia arqueológica; b) a ideia de representação nos saberes clássico; c) a crítica às representações e a transição para a idade moderna; d) o surgimento e a crítica ao conceito de subjetividade; e) o surgimento da literatura; f) a ideia de transgressão e resistência

em obras literárias; g) o debate suscitado no pensamento contemporâneo. O que descobrimos: a) que a investigação estrutural deixa em aberto alguns pontos que só um método genético pode alcançar num certo horizonte, mas é somente a exegese que aprofunda a concepção arqueológica em seus termos; b) que a ideia de representação não se encerra simplesmente com Kant, mas que permanece recorrentemente no seio dos saberes sobre o homem, naquilo que a linguagem da representação deixou em seu lugar tanto em forma de categorias do saber como nos duplos antropológicos; c) que o conceito de subjetividade, essencial para a delimitação histórica da modernidade, não pôde ter advindo do século XVII com Descartes e é um anacronismo tomar a idade clássica por idade moderna; d) que as ciências humanas surgem, na curva antropológica, de uma subjetividade arquitetada pela crítica kantiana da qual é necessário que nos desvencilhemos; e) que o surgimento da literatura não acontece antes do desaparecimento das formas clássicas que implicavam a representação nos saberes; f) que a literatura *apareceu* no séc. XIX como compensação ao esvaziamento e à delimitação objetiva da linguagem, além de lugar da transgressão e da resistência contemporâneas à crítica, ela também comportou uma dimensão mais essencial, intransitiva e radical que é a capacidade de estruturação de realidades (que outrora fora das representações, e isso faz Foucault afirmar que a filologia é a irmã do positivismo); g) chegamos também ao grande impasse da modernidade, com Nietzsche, de uma radicalidade ontológica ao nível da linguagem, na qual é preciso recusar o sujeito para podermos alcançar o pensamento do além-do-homem.

Entretanto, um ponto que não esperávamos no delineamento dos objetivos se apresentou com a máxima força. Esse ponto é a relação fundamental que as ciências humanas e o pensamento contemporâneo estabelece com as representações. Esse *ponto relevante* é quem instaura a diferença no seio dos saberes modernos da finitude. É a reintrodução da representação nas análises da vida, do trabalho e da linguagem, domínios evadidos da representação clássica, que fará com que Foucault vislumbre um novo giro na ordem dos saberes. A representação, que outrora fora criticada pela modernidade, revigorada nas análises das ciências humanas, tendo exorcizado a teoria clássica do discurso, é quem abrirá o caminho para a crítica dos saberes modernos em sua relação fundamental com uma teoria do discurso. Nisso reside a crítica radical de Foucault às representações, mas àquelas que envolvem as próprias ciências humanas. Um novo saber vem para

elucidar essa relação e propor um outro pensamento, uma transgressão da finitude na qual os saberes modernos se encerraram. No pensamento contemporâneo, Foucault indica a etnologia e a psicanálise, em contraposição à psicologia e à sociologia, não como ciências humanas, mas como contraciências que dissolvem o homem. Neste movimento, faz-se premente uma nova teoria da linguagem (*A Arqueologia do Saber*, a ciência do porvir) que restitua o seu ser próprio, em seu caráter profundamente espacial. É preciso pensar qual relação fundamental a linguagem mantinha com a representação, e esta com o mundo, para que possa agora, sabendo dessa implicação, se despir da capa de um sujeito que o acorrentava à uma interioridade transcendental.

Gérard Lebrun, em *Transgredir a finitude* salienta que não pode haver continuidade entre os trabalhos estruturalistas e o trabalho da arqueologia dos saberes. Os primeiros são compromissados com todos os “conceitos-chave” da analítica da finitude, os quais, segundo Foucault, “ocultam a crise na qual já faz muito tempo que estamos e cuja amplidão só vai crescendo” (Cf. LEBRUN, G. 1985, p. 22). Transgredir a finitude é a proposta de trabalho premente ao *arqueólogo*, que suspendeu seus “conceitos-chaves” para encontrar os critérios nos quais se estabelecem as condições de possibilidade do surgimento de determinado saber e sua produção de verdades, bem como as diferenças fundamentais entre os diversos saberes. Procede daí a afirmação da introdução de *As palavras e as coisas* de que nosso saber ocidental não é nem o único possível tampouco o melhor. Quando se nota que a descontinuidade entre idade clássica e idade moderna reside na obsolescência dos saberes da representação e no surgimento do *homem* aos saberes, o que Foucault constata é que o novo paradigma de homem é ele também um obstáculo, um sono tautológico e uma ilusão antropológica enredada nos preconceitos da representação. E, segundo Lebrun, ao reconhecer estes pressupostos dogmáticos, se aponta para a eminência de uma nova finitude, que não mais deve identificar o homem ao conceito:

[...] dessa finitude moderna, arrumada com tanta engenhosidade, era necessário *sair*. Não para propor outra coisa: simplesmente para viajar com toda a liberdade. Era preciso cortar as amarras. E é a partir disso que adquire sentido a noção – a primeira vista tão estranha – de “era do homem”: positivistas, fenomenólogos, marxistas, vocês não sabem que vivem num mesmo e único território; eu, porém, fui mais adiante. Parece que Foucault deve ter percebido desde cedo a urgência dessa transgressão – que o levou a cortar as pontes com a fenomenologia e, no mesmo gesto, a afastar de si todo o discurso filosófico. [...] Ou ficamos nessa “finitude”,

que permite a continuação das exegeses, das investigações constitutivas e das dialéticas. Ou então saímos dela, isto é, invertemos o procedimento dos filósofos: recusamo-nos a utilizar todos os conceitos-chave repetidos pelas analíticas da Finitude (*consciência, indivíduo, sujeito*) e vamos procurar a verdadeira identidade [...] dessas personagens por demais familiares – perguntar quais são as modificações teóricas, as práticas, os dispositivos que as produziram sob tal forma, em tal época, em tal área determinada. (LEBRUN, G. 1985, p. 21-22).

Estruturamos nosso trabalho em cinco capítulos. No primeiro, lemos alguns textos chave para o estabelecimento de um recurso como a arqueologia, da *Introdução à Binswanger* até a *Tese Complementar*; remontamos a experiência poético-onírica, entretanto percebemos a inversão das conclusões da década de 50 em relação aos anos 60, pois antes se recusava a psicanálise para pensar uma antropologia existencial, enquanto que agora é de fato feita uma homenagem à psicanálise e uma crítica radical à antropologia. Do segundo em diante seguimos a temporalidade das eras estabelecidas por Foucault: no capítulo sobre o renascimento, levantamos a questão do ser bruto da linguagem em seu caráter espacial e da concepção de ordem dos saberes que adotamos como *sintaxe* de Foucault. No capítulo sobre o classicismo procuramos entender o quadro das representações e o que significa especificamente representar para o classicismo. O capítulo sobre a modernidade é o mais cheio de voltas e justaposições, pois primeiro tivemos que tratar da crítica às representações, do estabelecimento das empiricidades por meio da introdução da *historicidade* nas análises modernas para somente depois verificarmos algo como a condição de possibilidade desta mudança radical que são os duplos antropológicos da *analítica da finitude*. Por fim, o capítulo sobre a contemporaneidade trata do modo pelo qual as ciências humanas se estabelecem entre a historicidade e a finitude e instauram a divergência por meio das representações. Com tal abertura, psicanálise e etnologia poderão criar uma nova experiência de saber ao pensarem novamente o ser da linguagem. Outro fator que julgamos relevante em nossa análise é a busca de algo fundamental nos textos literários que Foucault usa como referência. A experiência literária liberta o pensamento das amarras e da identidade fortuita dos saberes, e foi nela que Foucault encontrou a chave para ler tantos tempos históricos divergentes sob um fio condutor: o ser da linguagem.

As palavras e as coisas é um texto em que se busca iluminar a condição de possibilidade dos saberes na cronologia do seu tempo lógico. Entretanto, é um livro que trabalha em sua maior parte saltando entre os diferentes níveis epistêmicos de um mesmo tempo e recontando as racionalidades justapostas, quebrando com isso toda a facilidade sucessiva. O capítulo VII inteiro da obra foucaultiana trata da cesura epistêmica entre classicismo e modernidade. O que fizemos em nossa leitura foi dar um enfoque nos momentos de transitividade na obra de Foucault. Quer dizer, tentamos parar o jogo ininterrupto de justaposições de uma determinada idade epistêmica para fixar seus pontos mais relevantes, as divergências que irromperam novos pensamentos. É fascinante que em todos os momentos possamos ler gênese e estrutura (arqueologia) de algo como uma experiência literária na relação irruptiva dos saberes. Há sistematicidade nessas mudanças na medida em que se põe em jogo a questão do ser da linguagem. A relação do saber com o ser da linguagem é o eixo de toda mudança epistêmica, e isso dá a Foucault a chave para pensar em uma nova teoria da linguagem para um novo regime de saberes.

CAPÍTULO 1

Arqueologia em vias de se fazer

1.1 Movimentos pré-arqueológicos: entre a psicanálise e a fenomenologia

Uma metodologia arqueológica não esteve totalmente formulada até a aparição da *Arqueologia do Saber*, em 1969; e, quando apareceu, já não era mais aquela ideia efetuada nos livros anteriores. A arqueologia não se formulou antes de se fazer. Ela se fez e se transformou sobre cada ciência antes de se sistematizar numa teoria. Podemos estudar as leituras, as análises, as proposições e os giros pelos quais Foucault entrou antes de completar seu método e, antes de um projeto arqueológico se assumir como tal, existiram momentos importantes de uma obra que

estava ainda avaliando suas escolhas, entre a psicanálise e a fenomenologia, entre o estruturalismo e a antropologia, mantendo uma relação íntima com o pensamento nietzschiano⁴. Foucault descreve sua atividade, no primeiro prefácio à *História da Loucura*, como um “estudo estrutural do conjunto histórico que mantém cativa uma loucura cujo estado selvagem jamais poderá ser restituído nele próprio” (FOUCAULT, 2006. p.158). No entanto, existem componentes da arqueologia que o levaram a tal giro e que não estão presentes nesta primeira grande obra de Foucault. Há um pensamento anterior orientado por segmentos muito bem traçados das ciências humanas, como a fenomenologia e a psicanálise, e que não tornarão a aparecer como método, mas sim como objeto de sua crítica. Como ocorre que a determinação de sua teoria da imaginação e da expressão, em uma década, tenha sido abandonada e apareça de uma maneira completamente diversa da que utilizara em seus textos primeiros? Será que se trata somente de um desprendimento das ideias que o acometiam outrora e um retorno para uma dimensão histórica da pesquisa filosófica que só havia sido aplicada à história das ciências? Como a filosofia torna-se antropológica e o que se passa com a antropologia que nela não poderia estar contida a dimensão mais radical e originária de um projeto filosófico?

A tarefa do arqueólogo é pela primeira vez esboçada na introdução à obra de Binswanger, *Traum und Existenz*, a partir da seguinte expressão de comentário à epistemologia da psicanálise:

Por ter desconhecido esta estrutura da linguagem que envolve necessariamente a experiência onírica, como todo fato de expressão, a psicanálise freudiana do sonho jamais é uma apreensão compreensiva do sentido. O sentido não aparece para ela, através do reconhecimento de uma estrutura de linguagem; mas ele deve extrair-se, deduzir-se, adivinhar-se a partir de uma fala tomada por ela própria. E o método da interpretação onírica será muito naturalmente aquele que utilizamos para encontrar o sentido de um vocábulo, em uma língua da qual ignoramos a gramática: *um método de cotejo, tal como utiliza a arqueologia para as línguas perdidas, um método de confirmação tanto pela probabilidade como pela decifração de códigos secretos, um método de coincidência significativa como nas semânticas mais tradicionais*. A audácia desses métodos e os riscos que correm, não invalidam seus resultados, mas a incerteza da qual eles partem nunca é inteiramente conjurada pela probabilidade incessantemente crescente que se desenvolve no interior da própria análise; ela tampouco é inteiramente apagada pela pluralidade dos casos que autorizam um léxico

⁴ Cf. FOUCAULT, M. 2006. p. 8. Na cronologia apresentada por Manoel Barros da Mota no primeiro volume dos *Ditos e Escritos*, a aparição de Nietzsche no pensamento de Foucault data de 1951, mas o seu entusiasmo é declarado em 1953. No ano seguinte, 1954, A Introdução ao *Traum und Existenz* de Binswanger já traz uma problemática nietzschiana sobre o destino trágico do sonho e a sua expressão e a opção não pelo estudo do sentido, mas pelo estudo da morfologia e da sintaxe das imagens do sonho, uma espécie de filologia onírica.

interindividual das simbolizações mais frequentes. A análise freudiana nunca retoma senão um dos sentidos possíveis pelos atalhos da adivinhação ou pelos longos caminhos da probabilidade: o próprio ato expressivo jamais é reconstituído em sua necessidade. (FOUCAULT, 2006, p. 78)

Se há uma definição primitiva de arqueologia do saber, podemos tomá-la da própria psicanálise criticada acima. Sabemos que Freud tinha verdadeiro fascínio pelo ofício da arqueologia, da sondagem dos artefatos e produtos humanos perdidos, esquecidos no tempo, sedimentados, mas presentes no mesmo espaço em que vivemos. O próprio inconsciente é caracterizado, entre outras metáforas, como análogo às ruínas das muralhas milenares da cidade de Roma, que marcam as idades de sua história⁵. O trabalho psicanalítico, na interpretação de Foucault, exerce uma metodologia arqueológica de análise na medida em que constitui formas tateantes de investigação do passado perdido na história do indivíduo, tal como se investigariam os vestígios de alguma civilização primitiva que desconhecemos absolutamente. Este é tão somente o primeiro registro que pudemos verificar na obra de Foucault. Falou-se em perscrutação do passado perdido, análise dos elementos indícios das fontes constituídas na experiência para o reencontro do passado e libertação da estrutura de repetição que organiza uma lógica trágica, suas relações, seus saberes, seus atos. Então, arqueologia do saber e arqueologia do inconsciente podem ser identificadas. Mas Foucault assevera que a psicanálise desconheceu a estrutura linguística do sentido do sonho, em sua própria capacidade ou necessidade expressiva. Não obstante, essa arqueologia efetuada pela psicanálise é de tal maneira ineficaz em sua investigação que nunca sairá do campo da incerteza. Essa *estrutura* da linguagem que falta ao *sistema* psicanalítico, a primazia pela morfologia e pela sintaxe, é justamente o que o seu trabalho virá objetar. Sem dúvida, o que está evidente é a sua escolha pelos caminhos que foram desprezados pela psicanálise e que o levarão a outros resultados.

Poder-se-ia dizer que a psicanálise não deu ao sonho outro estatuto senão o da fala; ela não soube reconhecê-lo em sua realidade de linguagem. Mas nisso estava a aposta e o paradoxo: se a fala parece apagar-se na significação que ela quer fazer emergir, se ela parece não existir senão pelo sonho e para o sonho, ela só é possível, entretanto, através de uma linguagem que existe com o rigor de suas regras sintáticas e com a solidez de suas figuras morfológicas. A fala, por querer dizer alguma coisa, implica um mundo de expressão que a precede, lhe sustenta e lhe permite dar corpo ao que ela quer dizer. (FOUCAULT, 2006, p. 78)

⁵ Cf. FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo, Companhia das Letras: 2010, p. 15.

Uma interpretação consistente dos sonhos deverá tender para a análise das estruturas linguísticas por todo o espaço em que ela se desdobra. Pois, tendo a psicanálise se voltado somente para a multiplicidade dos sentidos da imagem, segundo o autor, negligenciou sua estrutura morfológica, o ritmo de desenvolvimento das palavras e todo o universo sintático. Espanta a Foucault que a psicanálise tenha utilizado livremente as imagens na construção da interpretação significativa do sonho e não tenha dado a mesma importância à dinâmica própria das imagens. Ora, a dinâmica das imagens obedece a uma sobredeterminação linguística para além do significado, a determinação do mundo do sujeito não está implicada na descoberta de seu sentido, na interpretação, mas na disposição de uma determinada estrutura:

O mundo da imaginação tem suas leis próprias, suas estruturas específicas; a imagem é um pouco mais que a realização imediata do sentido; [...] Freud fez habitar o mundo do imaginário pelo Desejo, tal como a metafísica clássica fizera habitar o mundo da física pelo querer e pelo entendimento divinos: teologia das significações na qual a verdade se antecipa à sua formulação e a constitui inteiramente. As significações esgotam a realidade do mundo através do qual ela se anuncia. (FOUCAULT, 2006, p. 77)

Levar a cabo a tese da metafísica clássica, segundo a qual *transcendentais* dão sustentabilidade às forças e objetos materiais, significa admitir que as estruturas que organizam o mundo, o sujeito e a cultura, de acordo com a crítica, estão além do nosso conhecimento. Isto porque a vontade divina ou o Desejo, determinantes do sentido do mundo da física e do mundo da imaginação, falam de uma dimensão do originário que jamais se poderá atingir, seja Deus ou o inconsciente. O que se mostra, pelo contrário, é que jamais algum significado para o mundo esgota a realidade que dele emana. É dele que as significações se multiplicam. A psicanálise estaria incorrendo, segundo Foucault, em um grande preconceito repetido por toda a filosofia dogmática: de antecipar à realidade as suas significações⁶. Obviamente a psicanálise não se constitui sobre elucubrações

⁶ Esta crítica continuará sendo remetida à Psicanálise durante sua obra arqueológica. No entanto, após a *Tese Complementar*, Foucault perceberá que talvez tenha incorrido no mesmo preconceito da psicanálise, do estruturalismo e da fenomenologia: o preconceito antropológico de decalcar o empírico no transcendental (vice-versa) e supor uma significação do humano que já estava pré-definido por uma estrutura clássica da linguagem. Tanto na *História da Loucura* quanto em *As palavras e as coisas*, esta crítica à psicanálise vem acompanhada de um elogio ao modo “justiça seja feita à psicanálise, onde reconhecemos os seus méritos”. E ao invés de se tomar uma posição teórica fenomenológica ou estruturalista, Foucault opta por um ceticismo, do tipo “sobre isso nada podemos falar”. Inspirado pelas críticas de Nietzsche, Foucault busca reverter o estatuto antropológico do homem e liberá-lo em suas empiricidades, em suas positivities, em seus recortes históricos de modo que aquilo sobre o que trata a psicanálise, o inconsciente, esteja sempre sendo pensado e

metafísicas, mas sim por um longo trabalho empírico e especulativo. O que se critica com esta análise é a confusão que pode ter sido feita entre imagem e significação. O estudo da estrutura da linguagem, nessa distância entre o que se vê e o que se diz, entre o que se imagina e o que se pensa, entre o morfossintático e o semântico é desde já uma premissa maior da sua pesquisa.

Se, para Freud, as imagens do sonho nos levam às significações implícitas do inconsciente, ao conteúdo latente, para Foucault, nunca haverá total evidência do sentido numa interpretação de sonho, estando submetida sempre à incerteza, à incompletude e à transferência ao analista. “[...] no domínio da exploração da psicanálise, não foi encontrada a unidade entre uma psicologia da imagem que marca o campo da presença e uma psicologia do sentido que define o campo das virtualidades da linguagem. A psicanálise jamais conseguiu fazer falar as imagens.” (FOUCAULT, 2006, p. 80).

Segundo Foucault, Husserl distinguiu muito bem entre o índice e a significação. Explica que um e outro podem se misturar nos fenômenos de expressão, mas não ouvimos o significado das palavras senão na estrutura das frases ou no tom da voz que as pronuncia. O índice, portanto, não tem significação a priori “e só pode adquiri-la de um modo secundário, [...] como referência ou como baliza. [...] Vejo buracos na neve, mas um caçador verá aí os rastros frescos de uma lebre. [...] Somente para o caçador o buraco na neve é um signo” (FOUCAULT, 2006, p. 82). Assim, segundo Husserl, a associação depende da estrutura de indicação estabelecida. Ela traz conteúdos à consciência deixando que se religuem segundo “a lei de suas essências respectivas” (HUSSERL, *apud* FOUCAULT, 2006, p.82). Uma fenomenologia do sonho teria que distinguir os elementos de indicação dos conteúdos significativos. Isso significa distinguir as situações objetivas das experiências oníricas: “não é legítimo admitir, com a psicanálise, uma identidade ente o sentido e a imagem, reunidos na única noção de símbolo; [...] O que significa símbolo não é um traço individual de nossa experiência vivida, uma qualidade de repetição [...]. Como diz Husserl, estamos na presença de um conteúdo ideal que se anuncia através do símbolo como unidade de significação” (FOUCAULT, 2006, p. 85). Segundo Foucault, não se pode reduzir o ato significativo a uma visada

liberado por suas análises, mesmo que sobre esta coisa de que pouco sabemos, nada possamos falar. Ainda sim, ao se colocar o discurso da psicanálise como objeto arqueológico, em *As palavras e as coisas*, esta ganhará um papel privilegiado na sua filosofia do fim do homem.

intencional, tampouco dar-lhe o sentido de um ato de efetuação. Um símbolo, uma palavra ou uma imagem, pronunciados ou escritos, nos discursos ou na imaginação, trazem uma marca em comum: produzem algo “fora” de nós, diferente do que esperávamos, dada certa *resistência* do material imaginário verbal ou simbólico ou pelas implicações da coisa constituída na significação⁷. “[...] ao se efetuar na atualidade do significante, a virtualidade intencional abre-se sobre novas virtualidades. Essa atualidade, de fato, encontra-se situada em um contexto espaço-temporal; as palavras se inscrevem em nosso mundo ambiente e designam interlocutores nos horizontes das implicações verbais” (FOUCAULT, 2006, p. 85). O que se chama de ato significativo, dado pela linguagem, pela cultura, pelas imagens ou pelas percepções é a declinação na primeira pessoa da fala ou da imagem, onde aparece o “eu falo” ou o “eu imagino” ao mesmo tempo em que realizam sua própria objetividade. Para Foucault, a fenomenologia faz o ato expressivo aparecer sob a multiplicidade das estruturas significativas:

Isso nos parece essencial sob vários aspectos: contrariamente à interpretação tradicional, a teoria da significação não nos parece a última palavra da eidética husserliana da consciência; ela conduz, de fato, a uma teoria da expressão que permanece envolta, mas cuja existência não está menos presente em todo o processo das análises. Poderíamos nos surpreender de a fenomenologia não se ter jamais desenvolvido no sentido de uma teoria da expressão, e de ela ter sempre deixado na sombra para fazer surgir em plena luz uma teoria de significação. Porém, sem dúvida, uma filosofia da expressão não é possível sem uma ultrapassagem da fenomenologia. (FOUCAULT, 2006, p. 85)

Assim, a fenomenologia oferece a distinção entre a estrutura da indicação objetiva e a estrutura dos atos significativos. Nos dizeres de Foucault, a fenomenologia instaura a diferença entre uma sintomatologia e uma semântica, enquanto que a psicanálise sempre confundiu as duas estruturas⁸. É neste sentido que a distinção feita pela fenomenologia possibilita uma descrição que manifeste a presença do sentido em sua diversidade em um conteúdo imaginário⁹. O ato de

⁷ Cf. FOUCAULT, 2006, p. 84.

⁸ Esta afirmação sobre a psicanálise é um pouco mais complexa do que a afirmação sobre a fenomenologia. Não parece que o Freud da *Interpretação dos Sonhos* tenha confundido uma semiótica com uma hermenêutica. Parecem as duas implicadas por meio das representações, sendo a imagem e o sentido coisas bem distintas. No entanto, seria preciso remontar toda a análise do sonho para podermos aceitar ou recusar esta proposição de Foucault. Esta tarefa não pode ser feita, por ora. Sigamos o raciocínio de Foucault.

⁹ “[...] recolocado em seu fundamento expressivo, o ato de significação é cortado de toda forma de indicação objetiva; nenhum contexto exterior permite restituí-lo em sua verdade; o tempo e o espaço que ele leva consigo não formam senão uma esteira que logo desaparece; e o outro não é implicado a não ser de um modo ideal no horizonte do ato expressivo, sem possibilidade de encontro real.” (FOUCAULT, M. 2006, p. 86)

significação ou a compreensão será definida pela fenomenologia como um modo da interioridade habitar o ato expressivo, mas sem encontrar o princípio de sua relação, sem jamais demonstrar a necessidade entre a indicação e o significado. Tal problema é o cerne da psicologia da significação e da psicopatologia. “A fenomenologia conseguiu fazer falar as imagens, mas ela não deu a ninguém a possibilidade de empreender sua linguagem” (FOUCAULT, 2006, p.86).

O anúncio da superação da fenomenologia é feito com o mesmo tom que a superação da psicanálise: ambas se detiveram nas estruturas objetivas da indicação, nos conjuntos significativos e nos atos de expressão, mas era preciso um método que desse conta da plenitude dos atos expressivos. A constituição das significações, na psicanálise como na fenomenologia, é determinante para a constituição da subjetividade. São nelas que os indivíduos identificam-se como sujeitos, consciente ou inconscientemente, ligados a determinada estrutura ou dispostos à medida de sua liberdade. Propor a ultrapassagem dos ciclos das significações, interpretações e das exegeses em direção à investigação dos índices, das estruturas, traz como tarefa primeira a superação da noção de sujeito de um determinado predicado significante. Ao primeiro Foucault coube a investigação de quais imagens se impõem ao ser humano, não no discurso inacabado do sentido, mas na forma das estruturas que a ele se impõem, que o antecedem e o determinam, tais como as imagens do sonho.

1.2 Análise do sonho e da expressão poética

A experiência de linguagem trabalhada por Foucault na década de 50 é aquela em que são evocadas as imagens simbólicas e sua potência expressiva. Para a psicanálise, a noção de símbolo era uma mistura confusa entre os indícios que marcam estruturas¹⁰ implícitas (semelhanças morfológicas, analogias dinâmicas, identidade das sílabas e todos os tipos de jogos) e o sentido do material onírico (regressão infantil, narcisismo, desejo incestuoso). A fenomenologia foi capaz de distinguir as duas estruturas e tornar manifesta a presença de um sentido num

¹⁰ O conceito de estrutura, bastante controverso na obra de Foucault, o acompanha desde aqui, em que usa e abusa de seu léxico estruturalista, já almejando uma construção antropológica. Desnecessária esta nota, que abre uma brecha para perguntas impertinentes. Por exemplo: em que consiste o léxico estruturalista de Foucault? Foi criado por ele ou ele se filia a algum autor? Etc.

conteúdo imaginário. Entretanto, o corte da significação é de tal maneira radical que *nada* pode restituir a indicação objetiva do ato expressivo em sua verdade, e a compreensão será assim uma retomada da interioridade, “um novo modo de habitar”. Delineiam-se, com a fenomenologia e a psicanálise, experiências da subjetividade que carecem de retificação. Foucault quer ressaltar a manobra feita por Binswanger, que, ao reatar os laços com uma tradição sobre o conhecimento do sonho, pôde recolocar o problema em sua base antropológica: entre a experiência onírica e a transcendência das imagens situa-se o homem.

O sonho, em sua transcendência, e por sua transcendência, desvela o momento originário através do qual a existência se projeta sobre um mundo que se constitui no lugar de sua história; o sonho desvela, em seu princípio, essa ambiguidade do mundo que ao mesmo tempo designa a existência que se projeta nele e se perfila em sua experiência segundo a forma da objetividade. (FOUCAULT, 2006, p.100).

Note-se que não se trata de reduzir a transcendência do sonho às formas da subjetividade, mas de apontar como o sonho produz “o movimento de liberdade em direção ao mundo, o ponto originário a partir do qual a liberdade se faz mundo” (FOUCAULT, 2006, p. 100). E este tema percorreu toda a história da literatura e da filosofia, até a psicanálise e a fenomenologia.

O giro que Foucault dá por sobre a psicanálise e a fenomenologia o leva a uma teoria da imagem e da imaginação de metodologia muito semelhante a que Gaston Bachelard empreende em sua poética. Foucault aborda não o tema revisitado da ruptura na ordem dos saberes, mas sim o de uma continuidade entre os saberes tradicionais, restituído por Binswanger ao modo do imaginário e do sonho. Esta continuidade do pensamento não diz respeito a uma epistemologia, mas sim a uma poética, e esta primeira pesquisa não é sobre a ordem, mas sim sobre uma teoria da imagem, da imaginação e de seu estatuto.

Para Novalis, as imagens do sonho são a expressão da infinitude Elemental da natureza, pois plantas, rochas, e animais infinitos habitam as imagens de seus sonhos. As imagens simbólicas complementares da água e do fogo não são as únicas formas de se julgar o caráter transcendente da imagem onírica. Baader define o sonho pela luminosidade da intuição: “o sonho é para ele o clarão que traz a visão interior, e que, para além de todas as mediações dos sentidos e do discurso,

com um único movimento que chega até a verdade” (FOUCAULT, 2006, p. 95). No “coração” do sonho, o espírito deixa a contradição com o mundo objetivo e mergulha em um mundo carregado de significações mais profundas. Aqui, o conhecimento da consciência desperta não é senão “incerteza e preconceito”, e a luz do dia não é mais forte que o clarão do sonho na noite mais escura. Para Carus, segundo Foucault, é através do mergulho profundo na noite do inconsciente que a alma retoma seu entrelaçamento universal, não se limitando aos horizontes do mundo, mas produzindo uma exploração obscura. Todas estas imagens simbólicas opositivas, água-fogo, luz-escuridão, Binswanger encontra nos sonhos de seus pacientes. Ellen West, uma de suas pacientes, fala dos fantasmas do sonho ao decolar para o mundo da luz, e de atolar-se na terra fria e escura.

Para Foucault não se trata de denunciar os mecanismos e engrenagens que fazem funcionar as significações profundas, mas sim de reencontrar a liberdade originária do homem. “E quando, por incansáveis repetições ele [o sonho] diz o destino, é porque ele chora a liberdade que se perdeu a si própria, o passado indelével, e a existência decaída de seu próprio movimento em uma determinação definitiva” (FOUCAULT, 2006, p. 103). O *Idios Kosmos* de Heráclito não é o mundo fechado da fantasia primária, mas o movimento originário de sua existência. O mundo do sonho se *desdobra* em um mundo de conteúdo opaco e cifrado, mas que é a expressão do que há de mais individual em um indivíduo, a maior realização de si.

A morte é experimentada como o momento supremo desta contradição, a qual constitui em destino. Assim, tomam esse sentido todos esses sonhos de morte violenta, de morte selvagem, de morte apavorante, nos quais é preciso reconhecer, afinal de contas, o afrontamento de uma liberdade contra um mundo. Se, no sono, a consciência adormece, no sonho, a existência desperta. (FOUCAULT, 2009 p. 104)

O tema da morte no sonho, segundo Foucault, permanece na ordem da vida. Em sua forma inautêntica, a morte é a interrupção brutal e violenta da vida, mas em sua forma autêntica, a morte é a realização da própria existência. A repetição do tema da morte no sonho é um limite absoluto ao princípio biológico da satisfação do desejo, exigindo, portanto uma dialética. A morte não pode ser tratada em termos de uma oposição, pois ela é a própria contradição da liberdade, que se realiza e se nega ao mesmo tempo como a realização do destino. A tragédia clássica é aquela que faz a morte apossar-se da vida e atar a liberdade à

necessidade do mundo. Mas também há outra face do sonho de morte: a reconciliação em que ele realiza sua plenitude num mundo próximo do fim e, ao anunciar a morte, o sonho manifesta a existência plenamente advinda.

Foucault se concentra no modo como as imagens realizam a experiência onírica e confrontou as teorias contemporâneas aos registros literários clássicos e modernos. Assim a investigação se constitui como uma antropologia da imaginação a partir da contribuição de Binswanger. Diz o autor: “A análise antropológica de um sonho descobre mais camadas significativas do que o que implica o método freudiano. A psicanálise não explora senão uma dimensão do universo onírico, a do vocabulário simbólico, ao longo do qual se faz a transmutação de um passado determinante para um presente que o simboliza” (FOUCAULT, 2006, p. 107). É por sobredeterminação que opera o sonho e o esquema freudiano conserva apenas sua escolha arbitrária. O sonho não se restringe, e Freud se deu conta disso, a simbolizar a história de experiências anteriores; era preciso que ele fizesse o percurso da existência inteira do sujeito. Para o autor, o que Freud não viu no segundo sonho de Dora foi o modo de existência com que a sexualidade estranha do homem só aparecia sob o signo da hostilidade, do constrangimento e do estupro, e que inscreve sua significação nas condutas de ruptura. Dora curou-se não por decidir pôr fim na psicanálise, mas porque assumiu inteiramente a solidão de sua existência.

Para nós, a falha real da análise freudiana é ter visto ali uma das significações possíveis do sonho e ter querido analisá-la dentre outras como uma de suas múltiplas virtualidades semânticas. Um método desse tipo supõe uma objetivação radical do sujeito sonhando, que viria desempenhar seu papel entre outros personagens, e em um cenário no qual ele teria uma figura simbólica. O sujeito do sonho, no sentido de Freud, é sempre uma mínima subjetividade, delegada, por assim dizer, projetada e permanecida intermediária entre o jogo do outro, suspensa em algum lugar entre o sonhador e aquilo com que ele sonha. A prova é que, para Freud, esse jogo pode efetivamente, através de uma identificação alienante, representar o outro, ou que um personagem pode, por uma espécie de “heautoscopia” [alucinação reduplicativa, experiência de duplo] representar o próprio sonhador. (FOUCAULT, 2006, p. 108)

Desde já o estatuto da subjetividade em Foucault se encontra sob suspeita. Este quase sujeito reduplicado no sonho ainda traz em si uma mínima subjetividade constituída ao modo do espelho. Suas relações são ainda unilaterais e não fazem emergir do mundo onírico a radical constituição do ser do homem. Em Binswanger, não se trata de mais um personagem descrito pelas significações

possíveis, mas sim do fundamento das significações do sonho. O que marca sua concepção é que o sonho não é a reminiscência de uma etapa anterior da personalidade, mas sim o “dever e a totalidade da própria existência” ¹¹.

O sujeito do sonho ou a primeira pessoa onírica é o próprio sonho, é o sonho todo. No sonho, tudo diz “eu”, inclusive os objetos e animais, o espaço vazio, mesmo as coisas longínquas e estranhas que povoam sua fantasmagoria. O sonho é a existência cavando-se em espaço deserto, fragmentando-se em um caos, explodindo em barulhos atoadores, apegando-se ao animal que apenas respira, às redes da morte. O sonho é o mundo na aurora de seu primeiro estrondo quando ainda é a existência mesma e já não é o universo da objetividade. Sonhar não é um outro modo de fazer a experiência do mundo, para o sujeito que sonha é a maneira radical de fazer a experiência de seu mundo, e se essa maneira é a tal ponto radical, é porque nela a existência não se anuncia como sendo o mundo. (FOUCAULT, 2006, p.112)

Justiça seja feita desde já à psicanálise: Freud percebeu que o sentido do sonho não estava no conteúdo das imagens, e compreendeu que a fantasmagoria do sonho escondia mais do que mostrava. Não está claro se essa observação está sendo introduzida por você ou se faz parte da própria elaboração de Foucault. O sonho é o “compromisso” habitado pelas contradições. A psicanálise insistiu na contradição entre a censura e o recalcado, mas ela também está entre as pulsões e o material perceptivo, entre o movimento autêntico do imaginário e a adulteração na imagem. A análise do sonho que for feita a partir das imagens da consciência vígil, deverá sempre ultrapassar a distância entre a imagem e a imaginação, “operar a redução transcendental do imaginário. [...] E é essencial que essa redução transcendental do imaginário [...] faça, no fundo, [...] uma única e mesma coisa com a passagem de uma análise antropológica do sonho a uma analítica ontológica da imaginação” (FOUCAULT, 2006, p.130). Mas se há uma crítica inicial à subjetividade que emerge da teoria psicanalítica, esta se dá ao modo de uma substituição do problema psicológico por um problema ontológico.

A dimensão originária das significações existenciais, das quais nos fala Foucault, carece de uma pesquisa peculiar. Segundo ele, muita atenção foi dada às “pulsões temporais do sonho”, do contrassenso do seu ritmo e dos paradoxos de sua duração. Mas, para o autor, são as formas da espacialidade que desvelam as coordenadas fundamentais para a trajetória da existência. Antes de ser estrutura geométrica da simultaneidade ou domínio geográfico disposto num plano, o espaço é *paysage*. Onde a distância do horizonte é plena ao olhar, onde as coisas existem

¹¹ FOUCAULT, M. 2006, p.109.

ao meu redor e sobre a minha mão, atrás de mim onde elas se escondem ou mesmo diante de meus olhos. Os caminhos de sua infância residirão sempre em sua existência como o espaço do vivido. Foucault desenha então um conjunto de três polos expressivos: o longínquo-distante, o claro-escuro e a altitude-profundidade.

O espaço sólido do poder, a segurança do território, só existe entre o espaço próximo e o espaço longínquo, está entre a expedição e o repouso, entre a nova conquista e a familiaridade. E quando o longínquo penetra o espaço próximo, se mistura a ele em uma abolição da perspectiva. “[...] como acontece com os catatônicos [...] indiferentes como se tudo estivesse distante e, no entanto, preocupados, como se tudo estivesse próximo, misturando o deslocamento objetivo das coisas no horizonte e o movimento mesmo de seus corpos” (FOUCAULT, 2006. p. 114). Agora o espaço é o signo de minha impotência, ele perde a sua imponência e se enche de ameaças repentinas. A forma específica de expressão que se tira desta experiência é a expressão épica, que é para o filósofo a “estrutura fundamental do ato expressivo”. As grandes viagens, as descobertas, o retorno, tal é a trajetória de uma “odisseia da existência”.

A espacialidade clara e escura é bem diferente da polaridade longeperto. No espaço obscuro, as vozes alucinatórias próximas e longínquas se misturam. Este espaço não segue mais um traçado que se possa repartir ou dissociar, pois ele não é justaposição. O que se segue é o movimento das figuras e dos sons no fluxo de suas aparições. Esta espacialidade noturna não é a duração, mas também não é o tempo reificado da lógica da fabricação, das coisas do homem de ação. O espaço claro é nivelado e socializado, onde o sujeito experimenta seus diversos modos de atividades, as funções e o uso de seus movimentos. Todas as dimensões parecem realizar-se, todas as coisas têm o seu lugar determinado e parecem encontrar a unidade. Na alternância entre a luz e a escuridão, se estabelece a forma de expressão lírica. “Ele [o lirismo] é ao mesmo tempo solar e noturno, e envolve por essência valores crepusculares. O lirismo não ultrapassa distâncias, para ele são sempre os outros que partem; seu exílio é sem retorno, porque ele já se exilou em sua própria pátria; e se ele encontra sob seu olhar todos os movimentos do mundo, se ele pode, imóvel, explorar todas as suas direções, é que ele as capta nos jogos de luz e sombra, nessas pulsações do dia e da noite que,

na superfície movente das coisas, dizem a inalterável verdade” (FOUCAULT, 2006, p. 118)

Por fim, a significação existencial do eixo vertical do espaço, o cume da alegria e a vertigem da queda, tema clássico da tragédia, é onde o movimento de autoultrapassagem em direção aos céus que repousa por um instante antes de se perder e se lançar às profundezas. Este é o espaço mítico das cosmogonias, do erebo, do limbo subterrâneo, da escuridão do túmulo e o mundo etéreo onde se poderia estar totalmente livre, “nessa transparência na qual se totaliza o amor na eternidade do instante” (FOUCAULT, 2006, p. 116). Este é o caso de Ellen West, paciente de Binswanger, que recusa a morte, a velhice, o padecimento do corpo e que só admite a vida sob a forma de voo para este espaço altivo, longínquo e luminoso. “O espaço existencial de Ellen West é aquele da vida suprimida, ao mesmo tempo no desejo de morte e no mito de um segundo nascimento; ele já traz a marca deste suicídio através do que Ellen West devia alcançar a realização de sua existência¹²” (FOUCAULT, 2006, p. 116).

A expressão trágica tem uma dimensão antropológica privilegiada ante os outros eixos existenciais. Ela não se detém no tempo nem no espaço, não precisa de terras estranhas e nem de vida noturna. Enquanto o eixo horizontal só nos poderia oferecer uma progressão espacial qualitativa, ela põe a nu as estruturas da temporalidade. O tempo horizontal da epopeia é nostálgico, fixa-se na partida e na chegada sob a forma da repetição, do retorno. O tempo na expressão lírica é sempre ritmado e oscilante onde a ausência indica o retorno, a morte indica a ressurreição. Para Foucault, é a expressão trágica que guarda o sentido primitivo da temporalidade.

De fato, é nessa direção vertical da existência e segundo as estruturas da temporalidade que podem melhor diferenciar-se as formas autênticas e inautênticas da existência. Essa transcendência do existente a si mesmo no movimento de sua temporalidade [...] pode ser vivida como arrancadura dos fundamentos da própria existência; [...] Quando a existência é vivida sob o modo da inautenticidade, ela não advém à maneira da história. Ela se deixa

¹² “[...] as formas mais importantes da imaginação se aparentam ao suicídio. Ou melhor, o suicídio se apresenta como o absoluto das condutas imaginárias: todo desejo de suicídio é preenchido desse mundo no qual não estarei mais presente aqui ou ali, porém presente em toda parte, do qual cada setor me seria transparente, e designaria sua pertinência à minha presença absoluta. O suicídio não é uma forma de suprimir o mundo ou eu, ou os dois juntos, mas uma forma de reencontrar o momento originário no qual me faço mundo, no qual nada ainda é coisa no mundo, no qual o espaço ainda não passa de direção da existência, e o tempo, movimento de sua história”. (FOUCAULT, 2006, p. 125)

absorver na história interior de seu delírio, ou então a sua duração se esgota inteiramente no devir das coisas; ela se abandona a esse determinismo objetivo no qual se aliena totalmente de sua liberdade originária. [...] é nela e somente nela [na expressão trágica] que podem decifrar-se a temporalidade, a autenticidade e a historicidade da existência (reflexão ontológica que concerne ao modo de ser da existência como presença no mundo). (FOUCAULT, 2006, p. 121)

Poucas serão as vezes que Foucault se permitirá falar de temporalidade originária após a *Introdução* ao Binswanger. Na realidade, o questionamento futuro será sobre os problemas do caráter originário da temporalidade nesta analítica existencial. A leitura que Foucault fez de Kant, especificamente, parece lhe gerar um profundo desconforto, como que se cumprisse nesta analítica da finitude, da qual Binswanger é um expoente, um destino já traçado e delimitado pela filosofia transcendental. O grande deslocamento, apresentado pela *Tese Complementar*¹³, revela-se como concepção logicamente anterior ao trabalho que complementa. Os elementos necessários (porém, não suficientes) para o surgimento de um trabalho arqueológico são postulados aqui de modo que ela guardará uma relação umbilical com *As Palavras e as Coisas*, que se esmera na demonstração histórica de suas teses, mas pouco alude aos seus pressupostos. Não intentamos com isso antecipar o lugar da *Tese Complementar* na exegese, mas apontar alguns elementos propedêuticos ao método arqueológico desde sua primeira obra, *A História da Loucura*. Obviamente este texto terá que ser remontado na sistematicidade da leitura, esclarecendo tais referências cruzadas, linhas de força de sua obra. O principal do que apresentaremos a seguir é a ruptura com a analítica ontológica da imaginação que dispara o ciclo arqueológico, dá ignição a esta outra forma de pensar que é a arqueologia.

1.3 O problema antropológico e a tarefa do arqueólogo

Celso Kraemer indica como a análise da *Antropologia* de Kant foi preponderante para um deslocamento de sua abordagem epistemológica e que já começara a preparar o solo para a pesquisa arqueológica:

[...] deve-se levar em conta que a Tese Complementar implica diretamente a questão da crítica. Ela busca evidenciar de que modo a *Crítica* está

¹³ FOUCAULT, M. **Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant**. Trad. Márcio Fonseca e Salma Tannus. São Paulo: Loyola, 2011.

vinculada à *Antropologia* (estudos empíricos acerca do homem), e a questão da liberdade, abertura que possibilite vencer o caráter antropológico do pensamento na modernidade. O vínculo da crítica com os estudos das empiricidades caracteriza-se por ser uma busca das condições de possibilidade da constituição de um conhecimento, indicando suas fontes, sua extensão e seus limites. [...] O limite, enquanto fronteira, constitui a Abertura à exterioridade, desde a qual o Outro pode manifestar-se; [...] Deste modo, a Tese Complementar expõe as fragilidades a que está sujeito o conhecimento do homem. (KRAEMER, 2008, p. 149)

Quando Kant anuncia à nossa era o fim do dogmatismo, não faz mais do que nos lançar outro preconceito, mais profundo e perverso, que pensa encontrar a estrutura última da organização dos seres, o transcendental. Ele se descuida de um problema que lhe é anterior: a própria linguagem. O que a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (KANT, 2008) nos revela é como tal pesquisa reduplica o formato do projeto crítico que concebe o homem como sujeito sintetizador de faculdades. A antropologia é o duplo empírico da crítica, que legitima o seu acordo e organiza toda uma vertente de pesquisas em torno das empiricidades. A Antropologia é a objetivação do homem como investigação de um ser natural e como estrutura finita de conhecimento. Carolina Noto explica a questão da seguinte maneira:

“Ora, o duplo do homem começa então a aparecer justamente quando aquilo em relação ao que o indivíduo servia simplesmente como meio começa a funcionar como princípio; quando sua positividade empírica (sua vida, seu trabalho e sua língua), que não lhe pertencem, passa a funcionar como princípio da própria vida, do trabalho e da fala. Temos aqui, com as palavras de Foucault, a reduplicação, a repetição ou a dobra do empírico no nível do transcendental” (NOTO, 2011, p. 78)

DÁVILA & GROS (1998, p. 19), salientam que a autêntica antropologia só pode ser aquela que segue em direção a uma analítica da finitude e às estruturas fundamentais do ser-no-mundo. Para chegar a esta conclusão, que nos mostraria a *Introdução* ao Binswanger como uma obra de grande comprometimento com o projeto antropológico-crítico, é preciso uma série de mediações apresentadas no decorrer da *Introdução à Antropologia de Kant*. A) Na *Antropologia*¹⁴ seguem-se as pistas dos desvios possíveis das faculdades sintéticas do eu (a consciência de si como resultante das tentações do egoísmo, a sensibilidade remetendo ao fracionamento ambíguo da aparência e as análises da razão como inseparáveis da patologia mental¹⁵). Assim, ao invés de mostrar a forma plena da atividade sintética

¹⁴ Cf. FOUCAULT, 2011, p.58 e DÁVILA & GROS, 1998, p. 13.

¹⁵ Cf. DÁVILA & GROS, 1998, p. 14.

das faculdades, como se faz na *Crítica*, ela mostra o movimento que afasta o eu de seu centro e se aliena no ilegítimo¹⁶. Foucault acredita que a *Antropologia* se apresenta como duplo negativo da *Crítica*, pois, apesar de não indicar a atividade das faculdades, revela as suas fragilidades e perigos. B) Segundo Foucault, na crítica kantiana o eu jamais é um objeto senão na forma de síntese. Já na *Antropologia*, o eu não é considerado em sua função sintética nem tratado como simples objeto (psicologia racional), pois ele é fixado na experiência (psicologia empírica). Ele nem é agente real, nem apenas tomada de consciência; ele é uma forma empírica e manifesta em que a atividade sintética se encontra já sintetizada. Mas não é dado de imediato como *a priori da existência*, pois aparece em meio à multiplicidade sensível como um já-aí. No eu, o sujeito faz o reconhecimento de seu passado e a síntese de sua identidade. O dado, para a *Crítica*, é uma espécie de miragem como imagem de uma superfície que esconde a coisa-em-si, mas, para *Antropologia*, ele já está agrupado e organizado por figuras prévias e sólidas da síntese. C) A *Antropologia* é o momento necessário da passagem entre o projeto crítico e a filosofia transcendental, pois é na pergunta pelo homem que se funda a coesão de sua estrutura: entre o *a priori* como condição de possibilidade do conhecimento e o *fundamental* das transcendências que liberam o ser-no-mundo, existe o *originário*, que dá as formas concretas e objetivas contidas no homem. O Geist (Princípio que vivifica a mente [Gemüt] por meio das ideias. Não confundi-lo com a alma [Seele – dispersão fenomenal do tempo]) é responsável por fazer nascer na passividade do Gemüt (que reúne a faculdade de conhecer, o sentimento de prazer e a faculdade de desejar) o movimento fervilhante das ideias, o movimento de liberdade e totalidade que o transcende. A *Antropologia* investiga o Gemüt não para se descobrir o que ele é (a passividade originária), mas para saber o que ele faz de si mesmo, pois a vida do espírito é animada por um movimento espontâneo que se arrisca constantemente a se perder em seu próprio Jogo [Spiel]. D) O Geist seria então o elemento indispensável da *Crítica*, no cerne de todo o projeto kantiano: núcleo da razão pura, origem das ilusões transcendentais, juiz do retorno e princípio do movimento no domínio empírico. “O Geist seria o fato originário que implica que o infinito jamais esteja aí, mas sempre em um essencial recuo. O infinito anima o movimento em direção à verdade e a inesgotável sucessão de suas formas. O Geist está na raiz da possibilidade de saber. [...] Ele é presente e ausente nas figuras do

¹⁶ Cf. FOUCAULT, 20011, p. 59-60.

conhecimento. Ele é visível e invisível na distância em que o conhecer adquire lugar e positividade.” (FOUCAULT, 2011, p. 57). O Geist, como mistura do empírico com o transcendental, consiste em não-ser-aí, delineando o lugar da verdade. Eis a necessidade da *Crítica* e a possibilidade da *Antropologia*.

Desta maneira, a *Antropologia* só vale como passagem de um projeto crítico a uma filosofia transcendental, a qual indica as estruturas fundamentais da existência. A *Antropologia* não passaria, portanto de uma repetição do mesmo. Eis o projeto da *Introdução* a Binswanger: a passagem de uma antropologia das expressões poéticas para uma analítica ontológica da imaginação. E como não ver aqui o quadrilátero antropológico que o conceito de homem vai imediatamente comportar em *As Palavras e as Coisas*, dando a continuidade obscura ao quadro das representações: A) O inconsciente e a consciência; B) O transcendental e o empírico; C) O originário e o afastamento que tomamos dele; D) O conhecimento do ser infinito e a finitude do conhecimento.

Foucault mostra como se configura um projeto, no caso de Kant, que vai das condições de possibilidade do conhecimento possível até o fundamental no conhecimento de uma filosofia transcendental. Pensar o homem em seu caráter originário, por meio de uma analítica, não é uma questão autêntica, pois ela nos esconde toda a arquitetônica de um projeto crítico e de sua filosofia transcendental em sua profunda relação com as representações.

A antropologia é este caminho secreto que, na direção das fundações de nosso saber, religa, por uma mediação não refletida, a experiência do Homem e a filosofia. Os valores insidiosos da questão *Was ist der Mensch?* são responsáveis por este campo homogêneo, desestruturado, indefinidamente reversível, onde o homem oferece sua verdade. As noções polimorfos de “sentido”, de “estrutura”, de “gênese” – qualquer que seja o valor que possam ter e que seria justo restituir-lhes em um pensamento rigoroso – por ora só indicam a confusão do domínio onde assumem seu papel de comunicação. O fato de que circulem indiferentemente em todas as ciências humanas e na Filosofia não funda um direito a pensar estas e aquelas como um único bloco, mas somente sinaliza a incapacidade em que nos encontramos de exercer contra esta ilusão antropológica uma verdadeira *crítica*. (FOUCAULT, 2006, p. 111)

O homem dos séculos XVII e XVIII, pensado e concebido pelas antropologias pré-críticas, não existia da maneira como existe na modernidade. Isso explica porque o louco não pode ser tratado como humano na Idade Clássica. A loucura clássica não dá nenhuma possibilidade para ser tratada humanamente, pois

ela é, de direito inumana, é o outro lado da “escolha” que fazemos entre a loucura e a razão e que possibilita o exercício da natureza racional do homem. O homem, como ser racional, não pode ser louco, logo o louco também não é um homem. A animalidade da loucura o recoloca no indiferenciado. A partir do momento que a filosofia se tornou antropológica e que o homem quis se reconhecer numa plenitude natural a fórmula mudou completamente de sentido: a desrazão¹⁷ na origem da loucura desaparece completamente e se passa a obedecer a um determinismo do homem como ser natural em sua animalidade.

Não entendemos mais a **desrazão**, em nossos dias, a não ser em sua forma epitética: o *Despropositado*, cujo indício afeta o comportamento ou os propósitos e trai, aos olhos do profano, a presença da loucura e todo seu cortejo patológico; o despropositado é, para nós, apenas um dos modos de aparecimento da loucura. Pelo contrário, a **desrazão**, para o Classicismo, tem um valor nominal: forma uma espécie de função substancial. É em relação a ele, e apenas a ele, que se pode compreender a loucura. A **desrazão** é o suporte da loucura; digamos, melhor, que ele define o espaço de sua possibilidade. Para o homem clássico, a loucura não é condição natural, a raiz psicológica e humana **da desrazão**; ela é apenas a forma empírica. E o louco, percorrendo até o furor da animalidade a curva da degradação humana, desvenda esse fundo de desatino que ameaça o homem e que envolve, de há muito, todas as formas de sua existência natural. Não se trata mais de um deslizar para um determinismo, mas da abertura para uma noite. Mais que qualquer outra coisa, melhor que nosso positivismo em todo caso, o racionalismo clássico soube como zelar (e perceber o perigo subterrâneo do desatino) por esse espaço ameaçador de uma liberdade absoluta. (FOUCAULT, 2012, p. 178)

O trabalho da *História da Loucura*, nesta nova senda, é o de desconstruir a história normal e contínua das instituições e perceber como aconteceu, em seu *a priori* histórico, na dobra das racionalidades, as grandes mudanças epistêmicas. Na era clássica, as práticas reais dos insanos eram consideradas como violências contra a natureza do ser humano. Já a medicina do século XIX procurará inscrevê-las nos mecanismos naturais, abandonando tanto das práticas mais absurdas como todo o conhecimento que fora construído até então. Assim se procede ao isolamento de tudo que pode envolvê-la no mundo moral para que se reconheça a loucura em sua realidade patológica. No entanto, o fato da loucura pertencer à patologia é um confisco. Ela é um avatar preparado de longa data na história da cultura e que não é determinado pela própria essência da loucura. Não obstante, toda a prática do século XIX segue de perto a lógica do

¹⁷ É preciso esclarecer um problema de tradução do termo *déraison* por desatino. O desatino é uma modalidade classificatória específica da teorização da loucura na idade clássica, enquanto que a *déraison* é a própria condição de possibilidade do conhecimento da loucura, o solo de sua experiência. Substituímos ao citar Foucault os termos correspondentes por desrazão.

desrazão e a moralidade prática do isolamento¹⁸. A tarefa da arqueologia sobre o desrazão é descrita da seguinte maneira por Foucault na *História da Loucura*:

No exato momento em que **a desrazão** se liberta o suficiente para tornar-se objeto de percepção, vê-se preso em todo esse sistema de servidões concretas. São essas servidões que, sem dúvida, explicam a estranha fidelidade temporal da loucura. [...] Esta persistência parece interrogar-nos sobre a obscura memória que acompanha a loucura, condena suas invenções a serem apenas retornos e designa-a frequentemente como a arqueologia espontânea das culturas. **A desrazão** seria a grande memória dos povos, a maior fidelidade deles para com o passado; nele, a história lhes será indefinidamente contemporânea. Basta inventar o elemento universal dessas persistências. Mas fazer isso é deixar-se aprisionar nos prestígios da identidade; de fato, a continuidade é apenas o fenômeno de uma descontinuidade. Se essas condutas arcaicas puderam manter-se, foi na própria medida em que foram alteradas. Apenas um enfoque retrospectivo diria que se trata de um problema de reaparecimento; seguindo a própria trama da história, compreende-se que se trata antes de um problema de transformação do campo da experiência. [...] Assim, **a desrazão** aparece, com todas as significações que o classicismo nele elaborou, como um campo de experiência, demasiado secreto sem dúvida para ter sido alguma vez reformulado em termos claros, demasiado combatido também, da Renascença à era moderna, para receber o direito de expressão, mas bastante importante para ter sustentado não apenas uma instituição como a do internamento, não apenas as concepções e práticas referentes à loucura, mas todo um reajuste do mundo ético. (FOUCAULT, 2012, p. 121)

O seu primeiro caminho antropológico, entre a psicanálise e fenomenologia, foi o de uma pesquisa específica sobre as imagens psicológicas do sonho e da literatura. Seu objetivo foi o de apontar para a essência da imaginação e para a verdade do sonho revelada não pela interpretação, mas pela expressão. Diferentemente, o giro das obras arqueológicas será feito no sentido de uma profunda crítica à antropologia e à busca do conceito de homem que permanece nas decisões culturais de uma determinada época. Favaretto (2010) recorda que apesar da queda no sono antropológico, a possibilidade da crítica está ainda aberta, desde o pensamento de Nietzsche, conquanto ela possa pensar fora dos limites do sujeito antropológico¹⁹, sem sujeito universal, sem sujeito transcendental. Celso Kraemer

¹⁸ “Pois esses insensatos raciocinaram e respeitam o princípio de contradição. Quem se toma por Napoleão nega ser Luis XIV. Aquele que pensa ter um corpo de vidro evita esbarrar em objetos duros... A essa razão naturalizada, é preciso dar um estatuto – e foi com esse fim que se inventou a psicologia: “o que era doença dependerá, agora, do orgânico; e o que pertencia a Desrazão (que a partir de então se terá por obscurantista) e o reconhecimento do fato de que a “doença mental” é, porém, alguma coisa que ultrapassa os processos orgânicos – de que o tratamento no asilo não se pode reduzir à ducha fria, ao chicote ou aos sedativos. É preciso falar com os doentes, ter a paciência de desemaranhar suas ilusões, tentar devolvê-los a sua essência de “sujeitos responsáveis”. Se o psiquiatra não é um médico como os outros, é portanto porque sua tarefa consiste, na verdade, em exorcizar por novos meios a antiga Desrazão” (LEBRUN *in*: RIBEIRO, 1985, p. 15).

¹⁹ Cf. FAVARETTO, 2010, p. 4.

(2008) mostra como o trabalho de Foucault se aproxima da tarefa crítica postulada por Kant. Sem dúvida sua contribuição é valiosa para que vejamos a rede de implicações traçadas desde a *Introdução à Antropologia de Kant*, que apesar de fazer de Kant alvo de muitas críticas, mantém com ele relações fundamentais para a sua filosofia²⁰. Mas é preciso dar conta de não se tratar de um problema crítico qualquer, ou de crivos epistemológicos específicos, mas de uma percepção da radicalidade da linguagem na configuração dos saberes. A disposição da linguagem está de tal modo arraigada no conhecimento que, ao ser desmontada, toda uma ordem cultural é ameaçada e vem abaixo. A mudança da análise da autenticidade existencial e da liberdade parou para refletir sobre si própria e se perceber em meio a uma arbitrariedade tamanha: o conceito de homem. Mas se, de um modo, o empreendimento da pesquisa sobre as práticas sociais e jurídicas sobre o que o homem identificava o seu não ser desde Descartes (a loucura, a desrazão), de outro, esta relação fundamental com o originário se mantém não ao nível de um saber, de uma determinada objetivação, mas no exercício mesmo da literatura. Para o Foucault da Introdução de 54, a obra literária, as obras poéticas, repousam sobre o princípio de que a expressão transborda, ultrapassa o sentido, e nunca haverá mais sentido do que há expressão numa obra²¹. Dez anos depois, na sua conferência *Linguagem e Literatura*²², Foucault diz:

Em outras palavras, a análise da literatura, como significante e se significando a si mesma, não se limita unicamente à dimensão da linguagem. Ela penetra em um domínio de signos que ainda não são signos verbais e, por outro lado, ela se estica, se eleva, se volta para outros signos muito mais complexos que os signos verbais. Daí resulta que a literatura só é literatura na medida em que não se limita ao uso de uma única superfície semântica, da superfície dos signos verbais. Na realidade, a literatura se mantém através de várias camadas de signos. Ela é, se quiserem, polissemântica, mas de um modo singular. Não como uma mensagem, que pode ter várias significações e é ambígua, mas no sentido em que a literatura, para dizer algo ou até mesmo nada – pois nada prova que a literatura deva dizer algo - é sempre obrigada a percorrer um certo número de camadas semiológicas. (FOUCAULT, 2005, p. 168)

A análise da literatura se reencontra com a análise do sonho na mesma medida de um esvaziamento do significado, da constatação do gesto puro e bruto de significação e do transbordamento da expressão. Augusto Bach (2010) afirma que a arqueologia é a interpretação do processo histórico de racionalização da loucura em

²⁰ Cf. KRAEMER, 2008, p 147 - 148.

²¹ Cf. FOUCAULT, M. 2006. p.88.

²² Conferência pronunciada em Bruxelas em março de 1964, não publicada nos Dits et Ecrits, que apareceu pela Gallimard em 1994, e pela Jorge Zahar em 2000, tradução de Roberto Machado.

seu devir horizontal sob a ótica constante de seu afrontamento vertical com uma estrutura trágica, mas não somente, “pois essa experiência literária exige que nos defrontemos verticalmente com os perigos da loucura” (BACH, 2010, p.148). A *Introdução* ao Binswanger parece ter sido a mesma resposta dada pelas analíticas da finitude, que centradas na significação tendem a uma antropologia e que dão o sentido de uma ontologia existencial. Mas, se a pesquisa ontológica foi interrompida pela arqueologia, parece ter continuado nas análises literárias acerca da expressão trágica da loucura, e isso cabe investigar.

Angel Gabilondo, em sua introdução à *De Lenguaje y Literatura*²³, na sessão intitulada *La experiencia del lenguaje*, relaciona todo o terreno psicológico com uma certa quantidade de experiências relevantes para Foucault, como a loucura, o sonho, a desrazão, a repetição, a dobra e o retorno²⁴ que seriam pertencentes tanto à psique, enquanto análise do inconsciente, quanto ao pensamento, enquanto expressão de uma certa linguagem. E não se trata aqui de uma linguagem como instrumento de acesso às estruturas do inconsciente, mas uma experiência da linguagem com ela própria, com suas próprias similitudes, representações e analíticas. Ora, o próprio surrealismo não se prende em uma dimensão meramente explicativa do aspecto alucinatório da psique quando cria uma determinada forma. Sandra Coelho de Souza (2000) afirma que uma exigência ética concernente ao conhecimento é o próprio comportamento diante das experiências fundamentais da loucura, da doença, da morte, do crime e da sexualidade, que são irredutíveis ao saber e não se deixam incorporar pelo poder. Roberto Machado sustenta, na introdução ao seu *Foucault, a Filosofia e a Literatura*, que a análise literária acompanha de perto todos os momentos da pesquisa arqueológica. A literatura está sempre relacionada à loucura, à morte e a problemática do homem na modernidade, e não deixa de ser o grande veículo das heterotopias. A experiência literária se desdobra tomando caminhos diversos como o da experiência radical da expressão do sonho, dos caminhos do devaneio e da imaginação. Na *Introdução* ao Binswanger, a literatura e a poesia formaram um campo de estudo precioso para a investigação da expressão no sonho e para a determinação de outra estrutura de subjetividade em que a expressão é predominante ao sentido. Mas, na *História da*

²³ Tradução para o espanhol de Isidro Herrera Baquero em 1996 pela editora Paidós (a qual me refiro agora) e para o português por Roberto Machado nos anos 2000 pela editora Jorge Zahar.

²⁴ Cf. GABILONDO, A. La experiencia del lenguaje. In: FOUCAULT, M. 1996. p. 12.

Loucura a literatura aparecerá como o meio arqueológico de investigação das diversas formas da linguagem entre o sonho e a liberdade humana, renovando a inspiração inicial de um projeto poético:

Ora, aquilo que *Le Neveau* de Rameau já indicava, e depois dele todo um modo literário, é o reaparecimento da loucura no domínio da linguagem, de uma linguagem de onde lhe era permitido falar na primeira pessoa e enunciar, entre tantos propósitos inúteis e na gramática insensata de seus paradoxos, alguma coisa que tivesse uma relação essencial com a verdade. Essa relação começa agora a desembaraçar-se e a oferecer-se em todo o seu desenvolvimento discursivo. Aquilo que a loucura diz de si mesma é, para o pensamento e a poesia do começo do século XIX, igualmente aquilo que o sonho diz na desordem de suas imagens: uma verdade do homem, bastante arcaica e bem próxima, silenciosa e ameaçadora: uma verdade abaixo de toda verdade, a mais próxima do nascimento da subjetividade e a mais difundida entre as coisas; uma verdade que é a retirada profunda da individualidade do homem e a forma incoativa do cosmos. [...]

Assim, no discurso comum ao delírio e ao sonho, são reunidas a possibilidade de um lirismo do desejo e a possibilidade de uma poesia do mundo; uma vez que a loucura e o sonho são simultaneamente o momento da extrema subjetividade e o da irônica objetividade. Não há aqui nenhuma contradição: a poesia do coração, na solidão final e exasperada de seu lirismo, se revela, através de uma imediata reviravolta, como o canto primeiro das coisas; e o mundo, durante tanto tempo silencioso face ao tumulto do coração, aí reencontra suas vozes. (FOUCAULT, 2012, p. 561)

Segundo Celso Kraemer, “*A História da Loucura*, enquanto pesquisa histórica, responde ao uso dos elementos teóricos da Tese Complementar na análise de um domínio de empiricidade. Assim, o privilégio do *deslocamento* estaria de fato na Tese Complementar.” (KRAEMER, 2008, p. 154). Não cabe, portanto, apenas ao discurso das práticas a tarefa da arqueologia efetuada na *História da loucura*, mas a uma relação fundamental que esta mantém com a linguagem. A literatura é a dimensão da linguagem que ainda mantém com o ser uma relação essencial. Mas será somente em *As Palavras e as Coisas* que Foucault tratará o preconceito antropológico na raiz de um deslocamento de linguagem. Daí surge uma rede de saberes modernos nos quais o sono tautológico, denunciado por Nietzsche (1999, p. 304), faz uma remissão recíproca dos limites aos quais o conhecimento do homem foi submetido: o conhecimento do ser e a finitude, o empírico e o transcendental, o cogito e o impensado, o distanciamento e o retorno da origem, configurando o que se chama de sono antropológico, uma tábua moderna das categorias que nos dizem o que podemos saber, o que devemos fazer e o que nos é

permitido esperar. Mas, como disse René Char²⁵, a poesia e a verdade sendo sinônimos, não há que se refutar nenhum literato. Foucault faz questão de entrar no embate com cada um dos seus filósofos interlocutores, mas jamais entrará em confronto com as letras poéticas. Esta talvez seja uma chave de leitura para a interpretação da presença de Nietzsche na obra de Foucault, não como filósofo, mas como literato.

CAPÍTULO 2

O ser da linguagem e a sintaxe de Foucault

2.1 A literatura e as heterotopias

Há uma experiência do pensamento que pode ser comparada àquela que Foucault julga ter inspirado toda sua obra: a percepção de que os lugares-comuns de uma determinada ordem cultural, as heterotopias, em torno dos quais habitam e rodeiam as ordens, as lógicas, as explicações para o mundo, dissolvem-se diante do Outro. No caso de Foucault, o encadeamento dos animais na enciclopédia chinesa, tal como apresentado por J. L. Borges²⁶, é a primeira metáfora do que ocorrerá nas grandes viradas epistêmicas numa ordem histórica. O que a enciclopédia chinesa nos revela é que uma ligação ou correlação dos seres não é feita sem uma disposição de ordem linguística. Ela fornece a única necessidade no agrupamento dos animais que enuncia. Estes animais são: “a) os pertencentes ao imperador, b) os embalsamados, c) os domesticados, d) os leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) et cetera, m) os que acabaram de quebrar a bilha, n) os que de longe

²⁵ FOUCAULT, M. 2006, p. 131.

²⁶“O idioma analítico de John Wilkins” (BORGES, 2000, p.75).

parecem moscas”, a única ordem lógica que nós, ocidentais, conseguimos captar neste bizarro agrupamento são os signos alfabéticos – a), b), c), d) que designam sua ordem; e em última instância podemos dizer que os seres só existem em determinado espaço porque há uma ordem que os dispôs de determinada forma, ordem esta que tem o fundo de linguagem que “desde o fundo dos tempos [...] se entrecruza com o espaço” (FOUCAULT, 1999, p.XII). Como nos diz o autor: “as heterotopias inquietam porque solapam secretamente a linguagem, arruinam de antemão a “sintaxe”, e não somente aquela que constrói frases – aquela, menos manifesta, que autoriza “manter juntas” as palavras e as coisas” (FOUCAULT, 1999, p.XII). É a linguagem que agrupa os animais que se agitam como loucos com os que são desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, assim como se disporiam para nós o guarda-chuva e a máquina de costura entre os objetos comuns na ordem das coisas – ou como certos afásicos seriam incapazes de dispor sobre uma mesa uma ordem classificatória para um grupo de objetos semelhantes, como diferentes novelos de lã, e mesmo se conseguem agrupar num lado os matizes mais claros, do outro os fios mais grossos, noutra os fios mais longos, tão logo são formados, tais agrupamentos se desfazem em inquietude diante da falta de ordem, pois a identidade dos seres não é nada estável. Foucault bem observa que apesar da subversão de toda a lógica possível para a enciclopédia chinesa, ela não enuncia nenhum ser quimérico, invisível ou aberrante. Na cultura ocidental, Eustenes fala de todos os seres que habitam sua saliva: “Áspides, Anfisbenas, Anerudutos, Abedessimões, Alartas, Amóbatas, Apinaos, Alatrabãs, Aractes, Astérios, Alcarates, Arges, Aranhas, Ascálabos, Atélabos, Ascalobotas” (FOUCAULT, 1999, p. XI). Seres que se desdobram num espaço puro de linguagem, em que as similitudes da inicial A e do som sibilante são as únicas condições de possibilidade dos nomes e de sua coexistência no espaço da boca. Todos os animais da enumeração da enciclopédia se apresentam numa ordem aleatória da percepção, ainda que mesmo os animais desenhados sejam classificados entre os demais, como se assim tivessem sido dispostos ao olhar de um enciclopedista sem nenhuma definição universal ou hierarquia do que seja o animal a não ser o seu olhar e o próprio animal, de tudo aquilo que cabe à palavra “animal” como simples fato, não se importando com seu ser biológico ou suas funções ou espécies. Cito a ideia central do texto de Borges:

Registrei as arbitrariedades do desconhecido enciclopedista chinês, do idioma de John Wikins e do instituto Bibliográfico de Bruxelas; notoriamente, não há classificação no mundo que não seja arbitrária e conjectural. A razão

é muito simples: não sabemos o que é o universo. “O mundo – escreve Hume – talvez seja algum rudimentar esboço de um Deus infantil que o abandonou pela metade, envergonhado de sua execução deficiente” [...] Pode-se ir além; pode-se suspeitar que não há universo no sentido orgânico, unificador, que tenha essa ambiciosa palavra. Se houver, falta conjecturar seu propósito; falta conjecturar as palavras, as definições, as etimologias, as sinonímias do secreto dicionário de Deus. (BORGES, 2000, p. 77.)

A disposição da linguagem dos seres da língua de Eustenes parece pertencer a uma definição racional e indutiva de uma universalização para além da observação. Estaríamos, nós ocidentais, muito mais no registro de uma lógica delirante no espaço próprio do sonho, neste espaço em que a imaginação dos seres absurdos um dia se entrecruzou com a lógica do mundo e constituiu um determinado saber prolífero. Este saber que hoje só pertence aos mitos e às poéticas, um enunciado aparentemente alucinado e sem o menor sentido para nossa positividade, merece ser investigado ao nível das condições de possibilidade na medida em que ele abala os pressupostos de toda a nossa ordem dos saberes. “De fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio” (FOUCAULT, 1999, p. XIII). Este mal-estar na linguagem que Borges nos apresenta é uma presença abrupta da região liberada pela experiência do Outro. Algumas neuroses, em certas ocasiões, apresentam-se como a afasia, em que se perde totalmente a dimensão das coisas, onde os seres cotidianos deixam de fazer sentido, nem mesmo o copo, a água ou a pia resistem ao teste de realidade, sucumbem a esta região que não cessa de murmurar e que nos anuncia um mundo sem ordem. O que a investigação de Foucault nos lembra é que, se existe um ser ordenável, há uma linguagem já organizada que se apresenta de pronto para dar conta de todas as suas relações: “as heterotopias dessecam o propósito, estancam as palavras nelas próprias, contestam, desde a raiz, toda possibilidade de gramática; desfazem os mitos e imprimem esterilidade ao lirismo das frases” (FOUCAULT, 1999, p. XII). A estrutura da linguagem parece, então, ser o último e mais primitivo modo de organização dos seres. E para Nietzsche não restam dúvidas:

A linguagem pertence, por sua origem, ao tempo da mais rudimentar forma de psicologia: entramos em um grosseiro fetichismo, quando trazemos à consciência as pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem, ou, dito em alemão, da *razão*. Esse, vê por toda parte agente e ato: esse acredita em vontade como causa em geral; esse acredita no “eu”, no eu como ser, no eu como substância, e projeta a crença da substância-eu sobre todas as outras coisas – somente isso cria o conceito de “coisa” [...] De fato, nada até agora teve uma mais ingênua força persuasiva do que o

erro do ser, tal como foi, por exemplo, formulado pelos eleatas: pois esse erro tem a seu favor cada palavra, cada proposição que nós falamos! [...] A “razão” na linguagem: oh que velha, enganadora personagem feminina! Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática... (NIETZSCHE, F. 1999. p. 375.)

É sem demora que Nietzsche denuncia como o descaso com a linguagem produziu o mais radical preconceito do ser: o de projetar no sujeito o conceito de substância e tornar o “eu” uma substância para dar suporte às próprias coisas. O conhecimento é então condicionado por esta *res* da qual o sujeito é causa. A linguagem sequer é posta em questão, pois toda a meditação gira em torno do *subjectum*. Com um pouco de filologia, percebe-se que:

[...] *subjectum* é derivado de *substare*, verbo do qual se deriva *substantia*. Desde Sêneca e Cícero, primeiro, e de Boécio, depois, *substantia* foi empregada para traduzir o termo aristotélico *ousía*, para o qual também o latim filosófico criou um neologismo, qual seja, *essentia*. Ora, em latim, *substare*, *substantia* e *subjectum* são vocábulos da linguagem jurídica que se referem às coisas físicas ou aos corpos. Eis porque Descartes fala em *res* (coisa) para referir-se à substância pensante e à substância extensa, ambas igualmente sujeitos. (CHAUÍ, 2011, p.334.)

Ora, herdamos toda uma tradição que postula o nascimento da idade moderna com a subjetividade do cogito cartesiano, mas percebemos com Chauí que o sujeito do qual fala o século XVII não pode ser o mesmo da subjetividade tal qual nós a conhecemos. Em primeiro lugar porque tomando um termo pelo outro, toda a porção metafísica de um sujeito como substância, como coisa que pensa, desaparece quando pensamos a subjetividade. O termo em si postula de pronto que o sujeito não é substância, mas sim uma certa atividade com suas regularidades, leis, ordens, enfim, com sua estrutura. Trata-se de uma forma negativa do ser, ainda que a ideia de estrutura mantenha este parentesco com certa disposição espacial, que dispõe determinadas faculdades num sistema sintético organizado. E se Foucault se recusa a aceitar a determinação de um recorte temporal moderno que se iniciaria com Descartes dado o seu pioneirismo na tratativa com o sujeito, é porque não consegue ver no *cogito* senão outra disposição do ser que ainda não pode ser considerada uma subjetividade. E se a idade moderna só se inicia sob a égide da subjetividade, ela não poderia começar com Descartes. Houve outra disposição em seu recorte histórico que o fez pensar os séculos XVII e XVIII como idade clássica, e não como idade moderna.

Toda uma tarefa histórica ainda deve ser feita no campo dos saberes. Esta tarefa consiste na construção de uma teoria do Mesmo, na qual um estudo que

acompanhe de perto as disposições da linguagem poderiam radicalizar suas conclusões. Estaria a teoria do Mesmo, do olhar codificado, do conhecimento reflexivo, das ordens empíricas, das teorias científicas e interpretações filosóficas sempre acompanhadas desta ordem espacial, de uma forma fundamental, profunda e arcaica, presas de tal modo às palavras, que a linguagem também lhe age como determinação primeira e anterior às percepções e gestos. Liberada de um lado pelas heterotopias e de outro pela crítica, a experiência do Outro leva a linguagem aos seus limites para evidenciar sempre o novo, para denunciar as formas estáticas que o espaço lhe impôs.

A história do Outro na *História da Loucura* tem, segundo Foucault, um grande vínculo com a arte e a literatura. Em *As palavras e as coisas*, a literatura aparece sempre à margem dos saberes. As heterotopias, não como outros saberes, mas como o *outro* do saber, manifesta o ser paradoxal da linguagem. Ainda na idade clássica, em que a linha entre filosofia, ciência e literatura parece muito tênue e o ser da linguagem está disposto num *quadro* pela ordem das representações, a literatura continuará como crítica das representações e manifestação de um ser completamente alheio à representação, no limiar entre a loucura e a linguagem. A literatura vem pelas margens e se instaura de modo intersticial no seio da linguagem, sempre como ruptura, sempre como transgressão. Pois há na linguagem algo além de seu sentido, algo que dissolve as sintaxes e se desdobra no espaço do Outro:

Podemos dizer simplesmente que a literatura é o risco sempre corrido e assumido por cada frase de literatura, o risco de que a frase, e depois todo o resto, não obedeça ao código. [...] Há um risco sempre essencial, fundamental, inefável em toda literatura: o do esoterismo estrutural. É bem possível que o código não seja respeitado. Em todo caso, a fala literária tem sempre o direito soberano de suspender esse código, e é a presença dessa soberania, mesmo se ela não é de fato exercida, que constitui provavelmente o perigo e a grandeza de toda obra literária. (FOUCAULT, M. 2005. p. 159.)

Os exemplos de heterotopias advêm das experiências fundamentais da alteridade. Tais experiências, na medida em que se reportam à literatura, conduzem à indagação do próprio ser literário, pois como pode ser a literatura uma obra de linguagem e ao mesmo tempo o contraponto que solapa a própria ordem que permitiu a sua aparição? As heterotopias que dissecam o propósito das palavras desfazem todos os mitos e esterilizam todo o lirismo das frases. O que se contesta é

o fundo que possibilita a gramática desde a sua raiz e as ordens possíveis fragmentam-se numa dimensão sem lei em que são dispostas em lugares tão diferentes que é impossível reencontrar seu espaço identitário, seu lugar-comum. De certo modo, os afásicos já denunciaram a ausência do espaço homogêneo e liberaram toda a força das heterotopias, mas não sem um mal-estar da suspeita de uma desordem profunda e incongruente em nosso próprio ser. Não haveria, portanto, este lugar comum onde é possível recolher as identidades ou manifestar as diferenças, tampouco o sentido que é investido em cada nome. Se a ordem é a lei interior que se manifesta apenas sob o crivo de um olhar atento e de uma linguagem já dada, ora, como pode então ser possível que haja ao menos uma ordem nas palavras? E Nietzsche desencadeia a suspeita:

Agora, com efeito, é fixado aquilo que deva ser “verdade”, isto é, é descoberta de uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade [...] o que se passa com aquelas convenções da linguagem? São frutos do conhecimento, do senso de verdade: as designações e as coisas se recobrem? É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades? (NIETZSCHE, 1999, p. 55)

Apesar de toda a pesquisa histórica foucaultiana buscar pela disposição da ordem dos saberes, é a interrogação de Borges que será levada aos limites da linguagem e seu caráter primeiro de sintaxe dos seres, em seu próprio ser misterioso ao lado do Homem. O aparecimento de determinada ordem se define pelo espaço constituído numa camada mais profunda do saber, justamente aquela que agita, revolve e mobiliza o solo da linguagem. Não obstante, a ordem é a rede secreta que se mostra como ser interior das coisas e só aparece num olhar e num crivo linguístico. Mediante este olhar crítico, tal ordem pode não mais reencontrar o seu ser, e instala-se como mal-estar. A linguagem é um limite tanto à experiência do mesmo quanto à experiência do outro.

2.2 O caráter espacial da linguagem

Que reflexão na obra autoriza que se fale sobre o espaço da linguagem, do “espaço comum dos encontros” que as heterotopias arruinam e que um “quadro permite ao pensamento operar com os seres uma ordenação, uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo qual são designados suas similitudes e suas diferenças – lá onde, desde o fundo dos tempos, a linguagem se

entrecruza com o espaço” (FOUCAULT, 1999, p. XI). Cabe interrogar o caráter espacial da linguagem na experiência do Mesmo, do espaço em que a linguagem se desdobra e que compõe todo o núcleo problemático da obra que iremos estudar.

A primeira análise, antes de falar dos saberes renascentistas, clássicos, modernos ou contemporâneos, é feita sobre o quadro de Velásquez, *Las Meninas*; faz-se a descrição da obra tentando captar como a disposição dos seres obedece a uma determinada ordem, porém não se trata de uma ordem qualquer, mas uma relação fundamental que o espaço da pintura pode estabelecer com o saber clássico das representações. Em linhas gerais, podemos dizer que a análise inicial se resume a explicitar a relação entre o pintor e o que ele pinta. Relação complexa, pois o centro do quadro é justamente o desenho do pintor, Velásquez, que segura, diante de seu painel, seus pincéis e sua paleta, e olha obstinadamente para frente, para fora do quadro, admirando o modelo na ânsia de descrever seu movimento com um pouco de tinta; curiosamente este é um lugar no qual se encontram ao menos três pessoas: o modelo virtual que assiste o pintor o desenhando, e que não aparece na cena a não ser por um pequeno detalhe, o artista que pintou o quadro, e o espectador que o contempla. Ao fundo e ao lado do pintor há um espelho com dois borrões de silhuetas humanas. Sabemos que é um espelho, pois ele apresenta uma luz que se diferencia dos outros quadros pendurados na parede, uma luz que só poderia aparecer lá por reflexo. Este quase invisível espelho restitui o que falta ao olhar de todos, e que está no espaço virtual de nossa própria presença. Os borrões parecem indicar o rei Filipe e a rainha Mariana, mas o fazem na mesma medida em que dissolvem o seu espaço, pois ele, assim como nós, não pode ver a imagem de sua própria pintura. O pintor que possibilitou o jogo dos reflexos em sua presença ausentou-se para liberar as relações da representação da própria pintura: representação da representação. Encontramo-nos por alguns instantes diante do jogo e logo perdemos a nossa própria imagem nesta rede invasiva e sugestiva. Por alguns segundos nos tornamos a própria pintura. Ao contemplá-lo, somos colocados no lugar do modelo, do rei e do próprio pintor assumindo a representação que não vemos. É uma disposição tal dos objetos representáveis que eles mesmos ficam fora do jogo de imagens. Espectador, pintor, rei, eu, a maçã ou o vácuo, tanto faz. A única coisa que o quadro assegura é a relação entre algumas representações. “O espelho assegura a metástase da visibilidade que incide ao mesmo tempo sobre o espaço representado no quadro e

sua natureza de representação; faz ver, no centro da tela, aquilo que, do lado do quadro, é duas vezes necessariamente invisível” (FOUCAULT, 1999, p. 10).

Esta obra revelou a Foucault uma intimidade profunda entre as relações espaciais e a forma como a linguagem se dispôs nas diversas eras do saber, de modo que o domínio da representação esteja totalmente imerso tanto no mundo da linguagem como no mundo das coisas.

A relação da linguagem com o espaço é tratada brevemente na conferência “Linguagem e literatura”²⁷, de 1964. Para Foucault, Heidegger restitui as relações do tempo com a linguagem. Considera-se que a linguagem, por escrever o tempo numa história consciente, é também o ser que lê o tempo e que se mantém nele. No seu entender, Bergson não pensa a linguagem como tempo, mas como espaço, e é por esta via que Foucault também elabora sua teoria. Não se reconhece a perspicácia bergsoniana sem apontar que o uso negativo de sua ideia é um tanto inadequado²⁸. Segundo Bergson, no prefácio de 1888 ao *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, “exprimimo-nos necessariamente por palavras e pensamos quase sempre no espaço. Isto é, a linguagem exige que estabeleçamos entre as nossas ideias as mesmas distinções nítidas e precisas, a mesma descontinuidade que entre os objetos materiais”²⁹. Uma série de sons que ouvimos das pancadas progressivas e contínuas de um martelo, por exemplo, formam para nossa consciência uma melodia indivisível num conjunto de outros tantos sons audíveis. No entanto, decompomos os estados sucessivos destes sons em fases idênticas, de modo a constituir um elemento unitário que se multiplica num tempo linear³⁰. O tempo se projeta no espaço quando “a repetição de um fenômeno exterior

²⁷ Cf. FOUCAULT, M. 2005. p. 137. Ou FOUCAULT, M. 1996, p. 68.

²⁸ “Acredito que ninguém tenha pensado que a linguagem não é tempo, mas espaço, a não ser Bergson, de quem não gosto muito, mas sou obrigado a reconhecer ter tido esta ideia. O problema é que ele tirou disso uma consequência negativa, ao dizer que a linguagem era espaço e não tempo, pior para ela. E como o essencial da filosofia, que é linguagem, era pensar o tempo, ele tirou essas duas conclusões negativas: primeiro, que a filosofia deveria se afastar do espaço da linguagem para pensar melhor o tempo; segundo, que, para pensar e expressar o tempo era necessário dispensar a linguagem ou se desembaraçar daquilo que a linguagem poderia ter de pesadamente espacial. E para neutralizar esses poderes, essa natureza, esse destino especial da linguagem, seria preciso jogar a linguagem contra ela mesma, utilizar, frente as palavras, outras palavras, contra-palavras. [...] daí a importância das metáforas em Bergson –, nesse jogo da linguagem contra si própria, nesse jogo da metáfora contra a espacialidade, algo conseguiria nascer, ou, ao menos, passar: o fluxo do tempo”. (FOUCAULT, M. 2005. p. 167-168).

²⁹ BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988. p.9.

³⁰ *Ibidem*. p. 87.

bem determinado sugerir à consciência o mesmo modo de representação”³¹. Essa representação se caracteriza por ser sempre idêntica ao objeto exterior e pela multiplicação de si própria. Se percebermos o movimento, vemos o meio homogêneo em que o tempo se projeta no espaço. Se não o percebermos, é a repetição do fenômeno que se apresenta a nós ao modo da representação.

O espaço é a representação pura e homogênea onde dispomos os objetos simultâneos, para distingui-los e para dividi-los; representação que nosso espírito forja por um ato específico por necessidade de nossa ação, e portanto ele pode impor a este fim os aspectos de toda a realidade. [...]

Ora, essa mobilidade das palavras, feitas para que se possa ir de uma coisa à outra, permitiu estenderem-se das coisas para as ideias. [...] É de se presumir que, sem a inteligência, a linguagem teria ficado encravada nos objetos materiais que tivesse interesse em considerar. [...] A própria linguagem, que lhe permitiu estender seu campo de operações, foi feita para designar coisas e apenas coisas [...] a palavra, ao recobrir esse objeto, converte-o também em coisa. (BERGSON, 2005. p.174)

Foucault reconhece em Bergson a sagacidade em ter compreendido que a linguagem é espaço. Não percebemos este advento pelo fato de que ela funciona no tempo. Mas, se sua função é o tempo, seu ser é o espaço³² no qual os elementos da linguagem formam uma rede sincrônica, o valor semântico de cada palavra é definido em referência a um quadro paradigmático e é “espaço porque a sucessão dos elementos, a ordem das palavras, as flexões, a concordância ao longo da cadeia falada obedecem, mais ou menos, as exigências simultâneas, arquitetônicas, por conseguinte espaciais, da sintaxe” (FOUCAULT, 2005, p. 168). Em suma, o que permite um signo ser signo é a relação primitiva que a assinalação guarda com o ser, que o grito selvagem guarda com o espaço.

Para Bergson, ao anteciparmos a causa objetiva de determinada percepção, projetamos segundo uma regularidade, decompomos o tempo em fases e desdobramos no espaço a abstração do que compreendemos como uma duração. Entretanto, esta duração é tão superficial quanto mais este tempo pertence ao próprio espaço. É preciso dizer que na subjetividade que Bergson enuncia:

Tendemos instintivamente a solidificar as nossas impressões, para exprimi-las mediante a linguagem. Daqui confundimos o próprio sentimento, que está em perpétua mudança, com o seu objeto exterior permanente e, sobretudo, com a palavra que exprime este objeto. Assim como a duração fugaz do nosso eu se fixa pela sua projeção no espaço homogêneo, assim as nossas impressões, numa mudança contínua, enrolando-se em torno do

³¹ *Ibid.*

³² Cf. FOUCAULT, 2005. p.168.

objeto exterior eu é a sua causa, adotam os seus contornos assim e a imobilidade. (BERGSON, 1988, p. 91)

Assim sendo, a linguagem, como espaço, como um modo específico de ação da inteligência sobre as coisas, transformando conseqüentemente as palavras em coisas, não nos dá acesso à verdade do tempo que é a duração. Para Foucault não cabe investigar a ordem do tempo, pois esta parece ser uma falsa problemática, no limite, inacessível. As metáforas, imagens e analogias, no ritmo de uma verdadeira intuição, desvelam todo um campo no que poderia ser tratado como uma teoria do outro. No entanto, ainda é preciso descer a esta raiz última que liga as palavras e as coisas e ver como o desdobramento da linguagem implica no quadro dos saberes. A crítica que se faz a Bergson fica clara nesta passagem:

[...]Não que a palavra seja imperfeita e esteja, em face do visível, em déficit que em vão se esforçaria por recuperar. São irreduzíveis uma ao outro: por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por mais que se faça ver o que se diz por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aquele que as sucessões da sintaxe definem. [...] É talvez por intermédio dessa linguagem nebulosa, anônima, sempre meticulosa e repetitiva, porque demasiado ampla, que a pintura, pouco a pouco, acenderá as luzes. (FOUCAULT, 1999, p. 12)

Mas é preciso fazer justiça a Bergson, pois ele compartilha do pensamento de Nietzsche no qual um preconceito de linguagem estaria nas bases do pensamento ocidental. Foi preciso interrogar as formas da percepção e a estética transcendental para liberar o problema do ser e reconhecer que as formas estáticas do espaço estavam na linguagem, reificando o pensamento em detrimento de uma atividade objetiva. Mas Foucault quer ir um pouco mais adiante e reconhecer o que há do espaço de linguagem nas formas dos saberes, nas empiricidades e nas ciências humanas, tal como elas se apresentam. Mesmo que não haja, em Bergson, uma síntese das faculdades em acordo tal qual existe em Kant, para Foucault ainda permanece arraigado nele o preconceito antropológico da modernidade, que hoje data aproximadamente duzentos anos. As formas da subjetividade na filosofia bergsoniana parecem seguir as séries da analítica da finitude, colocam a consciência como esta relação entre a sua imanência e o campo transcendental, coloca o impensado nos planos distintos do instinto e da intuição e tenta buscar na duração a dimensão originária da vida. Serão esses os quatro duplos da disposição moderna dos saberes sobre o homem (analítica da finitude, o empírico e o transcendental, o cogito e o impensado, o recuo e o retorno à origem). E é

justamente este paradigma moderno que se trata de superar. Para tanto, uma investigação arqueológica se faz necessária justamente na dobra dos saberes, no lugar em que, nas rupturas e descontinuidades, o espaço da linguagem mostra os seus poderes de fixação³³.

No quadro de Velásquez, ainda que a linguagem esteja disposta em um espaço de representação, não se trata da enunciação do ser, pois este se encontra elidido, ele está fora do jogo da representação. Não é o quadro que sai da moldura e se lança ao mundo, é o mundo que é absorvido pelo quadro e por ele tornado invisível, indecifrável, é a linguagem que perde o privilégio de sua presença nas coisas do mundo e passa a estabelecer as relações de representação na linguagem que reduplica as representações que temos do mundo. Ou seja, sendo os nossos sentidos como são, é preciso descobrir o liame que não nos torna apenas um cérebro numa cuba de vidro, e este liame é dado a partir da própria linguagem. A linguagem, na idade clássica, não passa de uma das formas de representação em que se distingue o visto e o lido, o visível e o enunciável.

2.3 O ser da linguagem na renascença

Na ordem renascentista das similitudes, a linguagem da semelhança era a sintaxe que ligava os saberes infinitos. Ela orientou as exegeses e interpretações, os jogos dos símbolos, o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis e a arte de representar as coisas. Natureza e comunicabilidade não se distanciam mesmo estando, palavras e coisas, separadas apenas por uma pequena fissura que instaura o trabalho indefinido e infinito da persecução das semelhanças. A terra imita o céu, a pintura imita o espaço, e se podemos falar em representações pré-clássicas, são basicamente repetições: “teatro da vida ou espelho do mundo, tal

³³ “Enfim, poder-se-ia talvez encontrar uma terceira possibilidade de analisar a própria espacialidade da obra, estudando não mais a espacialidade da obra em geral, mas a espacialidade da própria linguagem na obra. Isto é, revelar um espaço que não seria o da cultura, da obra, mas da própria linguagem, na folha em branco, que, por sua própria natureza, constitui e abre certo espaço, não raro muito complexo e que, no fundo, talvez tenha se tornado sensível como a obra de Mallarmé. Esse espaço da inocência, da virgindade, da brancura, do vidro também, do frio, da neve, do gelo que prende o pássaro, espaço ao mesmo tempo esticado e liso, fechado e dobrado sobre si mesmo, se abre, com toda licitude, à penetração absoluta do olhar que o pode percorrer”. (FOUCAULT, 2005, p. 172).

era o título de toda linguagem” (FOUCAULT, 1999, p. 23). Mas o problema central de Foucault é entender como a semelhança e as similitudes organizavam as figuras do saber. Como linguagem ao infinito, a trama da semelhança é múltipla: “*Amicitia, Aequalitas (contractus, consensus, matrimonium, societas, pax et similia), Consonantia, Concertus, Continuum, Parita, Proportio, Similitudo, Conjunctio, Copula*”. Citação de Gregoire feita por Foucault, *do Sintaxeon Artis Mirabilis* de 1610. Estas e muitas outras noções se entrecruzam, se imbricam ao infinito, constituindo um sistema aberto que busca nas marcas sensíveis das superfícies das coisas os sinais das semelhanças; comunicam de uma forma completamente diversa da nossa a sintaxe do mundo. Na ordem das similitudes o estatuto espacial de sua linguagem toma a forma esférica. Foucault nos explica por quê:

Penso no espaço da esfera desde o final do séc. XV até o início do séc. XVII, durante todo o período renascentista [...]. A esfera, nesta época, não foi apenas uma figura privilegiada na iconografia ou na literatura; foi, na realidade, a figura espacializante por excelência, o lugar absoluto e originário onde se situavam todas as outras figuras da cultura renascentista e barroca. A curva fechada, o centro, a cúpula, o globo irradiante não são formas escolhidas pelas pessoas dessa época, mas os movimentos pelos quais são dados silenciosamente todos os espaços possíveis dessa cultura, inclusive o espaço da linguagem. (FOUCAULT, 2005, p. 169)

Os textos do séc. XIV e XV, de Paracelso à Montaigne, repetem toda uma ordem de similitudes dadas ao conhecimento desde a antiguidade greco-romana, como vimos na agonia de Eustenes, porquanto palavras e coisas se acham implicadas. Os signos que revelam as semelhanças e afinidades, “não passam eles próprios de formas da similitude. Conhecer será pois interpretar: ir da marca do visível ao que se diz através dela e sem ela, permaneceria palavra muda, adormecida nas coisas” (FOUCAULT, 1999, p.44). A linguagem é, pois, o signo das coisas, a relação que se tem é a mesma diante do mundo ou das Escrituras. Daí porque não pode fazer sentido, nesta epistémê, o questionamento das virtudes associativas da sintaxe da semelhança como um problema de “significação”. O Hebreu, a guisa de exemplo, como língua dada diretamente por Deus ao homem, se incumbem de mostrar as similitudes radicais do mundo: a cegonha é nomeada pelo adjetivo relativo à bondade e à caridade; assim também o cavalo não recebe seu nome senão da própria virtude da força e da velocidade, e um é o próprio outro. É muito mais uma relação de analogia do que de significação, pois a função simbólica da linguagem reside na existência da linguagem em relação com a totalidade do

mundo, onde “seu espaço se entrecruza com os lugares e as figuras do mundo” (FOUCAULT, 1999, p.52).

Entre as diversas formas da similitude, Foucault é capaz de distinguir quatro entre elas que são essenciais: *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia*³⁴. Talvez sejam elas essenciais por guardarem uma relação específica com o espaço, talvez seja justamente aquela ligação com o mundo que as representações clássicas virão suprimir. A *convenientia*, por exemplo, é uma aproximação gradativa em direção ao espaço. “É da ordem da conjunção e do ajustamento. Por isso pertence menos às próprias coisas que ao mundo em que elas se encontram. O mundo é a conveniência universal das coisas” (FOUCAULT, 1999, p. 25). Trata-se, portanto, de desvendar a vizinhança entre os lugares, de olhar para o modo como as coisas se emparelham, se tocam em suas bordas, onde a extremidade de uma *designa* o começo da outra. “Na vasta sintaxe do mundo, os diferentes seres se ajustam uns aos outros [...] Assim, pelo vasto encadeamento da semelhança e do espaço, pela força dessa conveniência que avizinha o semelhante e assimila os próximos, o mundo constitui cadeia consigo mesmo” (FOUCAULT, 1999. p. 26).

A *aemulatio*, segundo Foucault, é uma espécie de conveniência liberada do lugar fixo, pois atua na distância. As coisas imitam o universo de forma que esta semelhança se estabeleça sem nenhum tipo de contato. É, pois, uma dobra do ser; há uma espécie de relação de espelho, no qual as coisas no mundo se correspondem. “[...] a distância que ela transpõe não é anulada por sua sutil metáfora; permanece aberta para a visibilidade. E, neste Duelo, as duas figuras afrontadas se apossam umas das outras. [...] Os elos da emulação não formam uma cadeia como os elementos da conveniência: mas antes círculos concêntricos, refletidos e rivais” (FOUCAULT, 1999, p.26).

A terceira forma de similitude elencada é a *analogia*, que provavelmente ganha contornos diferentes de sua utilização antiga e medieval. Trata-se de uma superposição tanto da *convenientia* como da *aemulatio*. Isso significa que pode operar com as semelhanças no espaço e ao mesmo tempo

³⁴ Mas como? Com quais critério se pôde destacar quatro elementos de uma infinitude de tantos outros também importantes? Como se reconhece que há relação específica e entre estas quatro similitudes? Talvez este olhar só faça sistema, só permita que seja dada esta ordem por força de um olhar retrospectivo, por tentar encontrar na renascença aquelas similitudes que guardam relação com as representações clássicas (designação, derivação, articulação, atribuição).

desvendar suas ligações com o não visível. De outro modo, não é necessário que esteja diante do ser maciço da própria coisa, mas que recolha as suas relações mais sutis e trame uma relação infinita de parentescos. O vegetal, por exemplo, é um animal de cabeça para baixo, que tem a boca entranhada na terra. Há na analogia um campo universal de aplicação. Mas no centro de todo este espaço, existe uma figura privilegiada que é o homem. Ele está em relação com a terra e com o céu, seu corpo é sempre uma metade possível do atlas universal: “O espaço das analogias é, no fundo, um espaço de irradiação. Por todos os lados o homem é por ele envolvido; mas esse mesmo homem, inversamente, transmite as semelhanças que recebe do mundo” (FOUCAULT, 1999, p.31). E o que nos parece ser mais interessante nesta similitude é que ela é uma das únicas formas da semelhança que apresenta ao saber dos dias de hoje, guardando com este passado uma intimidade desconhecida.

Por fim, a quarta forma da similitude é a *simpatia*. Nela não há caminho ou distância determinada. Parece percorrer livremente as profundezas do mundo. “Ela é princípio de mobilidade: atrai o que é pesado para o peso do solo e o que é leve para o éter sem peso. [...] Mais ainda, atraindo as coisas umas às outras por um movimento exterior e visível, suscita em segredo um movimento interior” (FOUCAULT, 1999, p. 32). Parece que esta forma da similitude não é uma semelhança qualquer: ela identifica, mistura e faz as coisas desaparecerem em sua individualidade. Daí Foucault afirmar a Simpatia como uma instância do Mesmo, uma força que, se não fosse contrabalançada, o mundo se reduziria a um ponto. Não haveria comunicação, nem ruptura, nem distância. Sua figura gêmea, a *antipatia*, isola as coisas e impede a sua assimilação. No entanto, encerrada em sua diferença, ela tende sempre a continuar sendo o que é. Neste jogo, “o mundo permanece idêntico; as semelhanças continuam a ser o que são e a se assemelharem. O mesmo persiste o mesmo, trancafiado sobre si” (FOUCAULT, 1999, p. 35).

Para que se possa girar a roda das semelhanças, é preciso que as coisas tragam as marcas sinalares sobre as quais as similitudes operam. A assinalação nas coisas nunca revela a única e mesma similitude, pois ela é sempre uma intermediária que serve para reconhecer um outro sinal mais secreto. Surgem círculos remissivos que marcam ao mesmo tempo o que há de mais visível e a semelhança secreta que se busca descobrir. As marcas sinalares mostram como o

signo da simpatia está na analogia, e desta na emulação e na convenientia, e o signo da convenientia está também na simpatia. “O sistema de assinalações inverte a relação do visível com o invisível. A semelhança era a forma invisível daquilo que, do fundo do mundo, tornava as coisas visíveis; mas para que essa forma venha até a luz, é necessária uma figura visível que a tire de sua invisibilidade” (FOUCAULT, 1999, p. 36). Por sua vez, os brasões, as cifras e os hieróglifos recobrem o mundo como coisas propriamente ditas, vistas e reconhecidas como assinalações. Não é mera força metafórica que vê num espelho do mundo as coisas se refletirem e remeterem as suas imagens mudas em palavras.

Assim o círculo se fecha. Vê-se, porém, através de qual sistema de desdobramentos. As semelhanças exigem uma assinalação, pois nenhuma dentre elas poderia ser notada se não fosse legivelmente marcada. Mas que são estes sinais? Como reconhecer, entre todos os aspectos do mundo e tantas figuras que se entrecruzam, que há aqui um caráter no qual convém se deter, porque ele indica uma secreta e essencial semelhança? Que forma constitui o signo no seu singular valor de signo? - É a semelhança. Ele significa na medida em que tem semelhança com o que indica (isto é, com uma similitude). (FOUCAULT, 1999, p.36)

O que significa, pois, dizer, que a assinalação e o que ela designa são da mesma natureza? Talvez seja a mesma coisa que dizer que hermenêutica e semiótica estão superpostas. Pensar que o se busca, o que está mais escondido, é ao mesmo tempo o que há de mais visível nos faz entender que o sentido dos signos e as leis de sua organização são uma coisa só. “Buscar o sentido é trazer à luz o que se assemelha. Buscar a lei dos signos é descobrir as coisas que são semelhantes. A gramática dos seres é a sua exegese. E a linguagem que eles falam não narra outra coisa senão a sintaxe que os liga” (FOUCAULT, 1999, p. 40). É preciso decifrar os signos, revelar suas semelhanças e afinidades. “Conhecer será, pois, interpretar: ir da marca visível ao que se diz através dela e, sem ela, permaneceria palavra muda, adormecida nas coisas” (FOUCAULT, 1999, p.40). A adivinhação é parte do conhecimento, incorpora-se a ele, pois se interpretam os signos ocultos na medida em que eles trazem a marca secreta do semelhante. E a linguagem na renascença, sem nenhuma relação de representação, como na idade clássica, estabelece as relações de similitudes e têm as suas propriedades descobertas mediante um discurso secreto (Cf. FOUCAULT, 1999, p.49). A linguagem não é transparente nem imediata, pois ela continua a fazer parte do espaço em que a verdade dispõe as suas marcas e onde o mundo se manifesta: eis o ser bruto da linguagem na renascença. As línguas estabelecem relação de

analogia com o mundo, e não de significação, como no mundo moderno. Os signos reproduzem a verdade com as mesmas marcas da natureza. Sua assinalação, por legendas e hieróglifos, símbolos e brasões, dizem as próprias coisas do mundo. “Saber consistia, pois, em referir a linguagem à linguagem. Em restituir a planície uniforme das palavras e das coisas” (FOUCAULT, 1999. p. 55). Foucault assevera que desde o estoicismo houvera um sistema ternário da linguagem, o qual envolve significante, significado e conjuntura. No renascimento também há um sistema ternário: o domínio formal das marcas, o conteúdo assinalado e as similitudes que ligam as marcas às coisas. Este jogo infinito da linguagem renascentista dispõe entre o conteúdo oculto que é o texto primeiro e o comentário que retoma os signos, a forma bruta e material da escrita, com suas marcas espalhadas pelo mundo.

Na passagem do século XVI ao XVII, a disposição ternária da linguagem torna-se binária, pois não haverá mais o espaço do mundo e o seu domínio será a pura representação. O ser vai deixar a linguagem somente ao momento do signo e da significação. Seu caráter espacial mais primitivo e enigmático desaparece. Eis o que é anunciado por Velásquez: o jogo de reflexos que tira as identidades do espaço das coisas e os coloca num jogo de representações. No renascimento, a linguagem se misturava às coisas não por ser apenas objeto empírico da experiência sensível, mas porque criava os seres e o próprio mundo, que era feito ao modo das similitudes, suas relações eram determinadas pelas similitudes e os saberes eram estruturados por estas formas de assinalação. A palavra mágica “fazia” a coisa, revelava ao mundo o signo secreto que ela dizia. Já no classicismo, ser e linguagem não dizem mais respeito um ao outro, pois o mundo não é mais regido pelas similitudes. É preciso, portanto, uma estrutura de reconhecimento das coisas baseado num sistema de representação, e não no próprio ser das coisas.

Uma segunda demonstração para seu pensamento é o giro efetuado pela obra de Cervantes, *Dom Quixote*, que analisaremos a seguir. A literatura em sua obra assume um caráter essencial: é o que vale a pena ser estudado porque fala a linguagem de um contradiscurso na passagem do renascimento para a idade clássica, na passagem da idade clássica para a idade moderna, na passagem da modernidade para a contemporaneidade. Aquele ser bruto que a linguagem das similitudes guardava, no classicismo e na modernidade será abandonado pelas

teorias da representação e da significação. O valor de uma análise literária não poderá jamais estar em seu conteúdo representativo ou significativo. E se a linguagem recebia e se mantinha sob tal estatuto, a literatura mantinha secretamente o movimento infinito de seu discurso “sem começo, sem termo, sem promessa. É o percurso desse espaço vazio e fundamental que traça, dia a dia, o texto da literatura” (FOUCAULT, 1999. p. 61). A grande sintaxe de Foucault, aquela que liga não somente as palavras, mas também as coisas, que articula as duas instâncias e as organiza no mundo, aparece somente no renascimento. “Nada mais há em nosso saber nem em nossa reflexão que nos traga hoje a lembrança desse ser. Nada mais, salvo talvez a literatura [...], tal como se constituiu e assim se designou no limiar da idade moderna, manifesta o reaparecimento, onde era inesperado, do ser vivo da linguagem” (*Ibid.* p. 60). Vejamos então, o que *Dom Quixote* encerra, o que nele se fala e qual a grande recusa operada.

2.4 *Dom Quixote* e a dobra cartesiana.

Quem solapa a *epistémê* renascentista e o saber das similitudes é Descartes, mas quem o precede é Cervantes na literatura. O que acontecerá com *Dom Quixote* será a repetição de uma ordem renascentista, das palavras solitárias de um cavaleiro incompreendido num mundo que não encontra mais as similitudes que o estruturava. Diante dos signos falhos do não-semelhante, o engenhoso fidalgo reconstitui as marcas da verdade das escrituras, das novelas de cavalaria, dos papiros, dos pergaminhos árabes, e se recusa a ver no mundo somente o que os olhos mostram. As narrativas cavaleirescas só retomam as similitudes na forma do absurdo. A interpretação se acha diante do enigma da loucura que recusa a ver no mundo empírico a marca puramente sensível, tornando-o grande signo das fantasias da nobreza e esfinge do infinito desejo de morte. As figuras que autorizavam a epopeia perderam sua marca na memória. Sair em busca dos signos perdidos dos livros, eis o *desatino* de Dom Quixote de La Mancha. Velho fidalgo que viu um mundo inteiro nas centenas de volumes medievais e o acolheu em sua estrutura de reconhecimento. É pelos velhos e empoeirados signos que o herói dá a sua vida em busca da venturosa morte.

Toda uma ritualística era preciso antes de começar sua suntuosa jornada, conceber primeiro a verdade do mundo secreto para depois procurar os seus signos: quase uma semana só para ter a revelação de um nome digno para seu cavalo mocho: Rocinante; procurar um escudeiro que lhe acompanhe para dar testemunho de sua virtuosidade e grandiosa morte; procurar um cavaleiro para que lhe jure bravura em troca da investidura da nobreza; fazer um juramento de amor eterno à sua Dulcinéia (para depois procurar uma pessoa que a seja); ser terrivelmente ferido na batalha contra um gigante (ainda que o que se vê não passe de um moinho); recuperar-se; ignorar as vozes que lhe acusam de loucura e continuar procurando uma nova ocasião para se fazer bravo; rivalizar com um basco, colocar-se em torneio e usar de escudo uma almofada de penas. Dom Quixote não pode morrer pelas mãos de Cervantes, ele lhe nega de imediato o fim do conto. É preciso não matar Quixote para assegurar que ele persevere na despropositada aventura, que a tese de sua bestialidade seja verdadeira, que não haja suspeita sobre a sua não loucura. Cervantes titubeia diante da ferida mortal, irônico, não quer deixar uma história tão fantástica acabar facilmente. Encontra, pois, novos pergaminhos de um comerciante árabe que lhe revelam a história dita “verdadeira” do cavaleiro errante. A voz colhida deste senso comum e que assegura a Cervantes e aos leitores a sanidade acompanha toda a trama quixotesca. É assim que “*Dom Quixote* desenha o negativo do mundo do renascimento; a escrita das coisas cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente da sua identidade irônica: não são mais do que o que são” (FOUCAULT, 1999, p 65). Continua indefinidamente vendo castelos, senhores feudais, cortesãos e servos, uma feiticeira persa, exércitos, elixires da longa vida onde só existe o comércio, os comerciantes, a plebe, uma moça que confunde a cama do amante no meio da noite, rebanho de ovelhas, suco de algumas folhas. Quixote visa à transformação da realidade em um signo no qual os outros signos da linguagem são realmente conforme as próprias coisas. Mas jamais será possível encerrar o significado de sua obra, pois se, por um lado, *Dom Quixote* tem a razão cruel da modernidade, que fustiga os signos e as similitudes, fazendo o mundo entrar no regime das identidades e diferenças, por outro a obra apresenta este desdenhar infinito, este fustigar infinito, numa espécie de obsessão da linguagem que retornará no desejo de Sade, nas aventuras aprisionantes de Lewis Carrol.

No classicismo será dado outro estatuto para a linguagem, dissociada das similitudes e de sua relação fundamental com as coisas: “a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas para entrar nessa soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser absoluto, tornada literatura; pois que a aí a semelhança entra numa idade que é, para ela, a da desrazão e da imaginação”. (*Ibid.* p. 67). Agora, na ordem da identidade e da diferença, distinguem-se e isolam-se o louco e o poeta.

O louco, entendido não como doente, mas como desvio constituído e mantido, como função cultural indispensável, tornou-se, na experiência ocidental, o homem das semelhanças selvagens. Essa personagem é, tal como é bosquejada nos romances ou no teatro da época barroca e tal como se institucionalizou pouco a pouco até a psiquiatria do séc. XIX, aquela que se *alienou* na *analogia*. [...] toma as coisas pelo que não são e as pessoas umas pelas outras, ignora seus amigos, reconhece os estranhos; crê desmascarar e impõe uma máscara. [...] Na outra extremidade do espaço cultural, mas totalmente próximo por sua simetria, o poeta é aquele que, por sob diferenças nomeadas e cotidianamente previstas, reencontra os parentescos subterrâneos das coisas, suas similitudes dispersadas. Sob os signos estabelecidos e apesar deles, ouve outro discurso, mais profundo, que lembra o tempo em que as palavras cintilavam na semelhança universal das coisas. [...] Mas já não se trata do velho tema platônico do delírio inspirado. Trata-se da marca de uma nova experiência da linguagem e das coisas. (FOUCAULT, 1999, p. 67)

A literatura anuncia aos saberes, numa escolha da cultura, a mudança de sua percepção. Mas são os saberes que respondem a esta percepção com uma nova teoria da ordem. Mas não é uma crítica unilateral a que está contida em *Dom Quixote*. Se, por um lado, as similitudes renascentistas encontram a sua heterotopia, o seu ponto de contestação, por outro, é a literatura que fala deste ser que busca a morte e que não aceita ver o que simplesmente olha. O louco reúne todos os signos e os preenchem com uma semelhança que se prolifera infinitamente. O poeta se põe a escutar esta “outra linguagem”, que fazem, inversamente, os signos chegarem até a similitude. A experiência de ambos retraça o limite da cultura ocidental, que desenvolve a sua ordem entre as identidades e as diferenças. A palavra do louco guarda o poder da estranheza, a do poeta, a contestação. Desde *A História da Loucura* esta relação fora estabelecida. A investigação da literatura parece ser fundamental para este encontro tanto com as falas da loucura como com os modos de se fazer signo. Mas na medida em que denunciam o grito, sem palavras nem discurso, de um ser linguístico, de uma palavra-coisa, denunciam a negligência dos saberes clássicos e modernos para com esta natureza da linguagem.

Desde Bacon, segundo Foucault, a crítica dos signos do saber desrazoado aparece na filosofia. Os ídolos nos fazem crer que as coisas se assemelham tanto ao que aprendemos como entre si próprias. Elas denunciam tanto as ficções do espírito como as confusões da linguagem, e a solução dada é apenas a apuração da prudência. É Descartes quem solapa as similitudes, pois ele exclui a semelhança como experiência fundamental de conhecimento, e faz isso por meio da universalização do pensamento racional. O murmúrio da verdade que a loucura enunciava na renascença é silenciado logo na primeira meditação, pois, se o ser é racional então o irracional não pode ser. Todas as quimeras e loucuras devem ser abandonadas de pronto e antes mesmo da dúvida, do sonho ou do deus enganador, é preciso que se faça uma escolha entre a animalidade da loucura e a ciência da razão. O corpo e a alma, conhecidos como extensão e pensamento, serão moldados à forma da ordem e da medida. Todo o conhecimento será possível apenas por esse meio, as identidades e as diferenças, sob o crivo desta análise, dissociam o saber das similitudes, que seguiam indefinidamente dos elementos particulares até o todo infinito. Trata-se agora de considerar primeiro o todo que só então se divide em substâncias ou partes de grandezas matematicamente iguais.

CAPÍTULO 3

O quadro dos saberes sob a égide das representações

3.1 O que é *representar* no classicismo?

Foucault destaca que a mais importante relação da *epistémê* clássica não será a semelhança, nem a obra isolada de Descartes, mas sim a *máthesis*, que se encarregará, sob o prisma da ordem e da medida, de estabelecer uma sucessão e uma unidade mensurável entre as coisas. A hierarquia analógica das similitudes dá lugar à análise como prova de comparação da unidade comum; o infinito é substituído por uma enumeração completa e possível; as confirmações sucessivas que eram apenas prováveis são deixadas de lado para que apareçam categorias que articulem a totalidade e possibilitem a certeza do conhecimento; a atividade do espírito deixa de ser apenas a aproximação entre as coisas e passa a ser o discernimento das identidades e das diferenças e a história, a tradição e as opiniões dão lugar à ciência. Por conseguinte, o texto deixa de ser a figura da verdade e a linguagem não pertence mais ao mundo extenso. “A verdade encontra sua manifestação e seu signo na percepção evidente e distinta. Compete às palavras traduzi-la, se o podem; não terão mais direito a ser sua marca. A linguagem se retira do meio dos seres para entrar em sua era de transparência e de neutralidade” (FOUCAULT, 1999, p.77).

Na idade clássica será predominante a relação dos saberes com a *máthesis*, que não é nem simples matematização do mundo empírico, nem mero mecanicismo dos modelos teóricos. A *máthesis*, segundo Foucault, como ciência geral da ordem e da medida, tem duas características fundamentais: todo conhecimento permite estabelecer relações ordenadas e mensuráveis entre as coisas e ela não é uma absorção completa do saber, pois deixa surgir uma série de domínios empíricos novos, até então não concebidos. Este sistema não era um método algébrico de conhecimento, mas um jogo de signos que se utilizava como instrumento analítico. Será este, portanto, o método universal do saber que fará

surgir uma série de domínios empíricos até então, se não desconhecidos, ao menos inexplorados, como a gramática geral, a teoria das riquezas e a história natural³⁵. Antes de explorá-los, é preciso falar de como se constitui o modelo clássico do conhecimento: a representação.

Foucault ressalta que o signo, na idade clássica, deixa de estar ligado àquilo que ele marca, deixa de pertencer ao mundo e de estabelecer relações secretas de semelhança e afinidade. No classicismo o signo pode ser natural (como o reflexo do espelho) ou feito por uma convenção (como a palavra), pois assim o signo pode ser tomado como puro ato de conhecimento que só em seu interior poderá significar algo³⁶; pode pertencer ao que ele designa (como o bem estar pertence à saúde) ou ser separado (como os textos bíblicos da salvação), pois assim o signo se faz pela análise e pode ser dado no conhecimento³⁷; pode, por fim, ser certo e seguro (como a respiração e a vida) ou provável e incerto (como a palidez para a gravidez), pois assim o sistema de signos adquire uma regra, um conjunto transparente de operações³⁸. Esta lógica do signo substitui as semelhanças para definirem um modelo de conhecimento empírico. Foucault define o sistema de signos do pensamento clássico como aquele “que dá lugar ao mesmo tempo à busca da origem e à calculabilidade; à constituição de quadros fixando as composições possíveis e à restituição de uma gênese a partir dos mais simples elementos; é ele que aproxima todo o saber de uma linguagem e busca substituir todas as línguas por um sistema de símbolos artificiais e de operações de natureza lógica” (FOUCAULT, 1999, p. 87). Nesta reflexão se afirma que o sistema de signos

³⁵ Cf. FOUCAULT, 1999, p. 79. Para a arqueologia é importante notar que o recorte histórico em que predominou o saber por meio da *máthêsis* iniciou no século XVII, com Lancelot, Ray e Petty, e encontrou o seu limite no final do século XVIII, início do XIX, com Bopp, Cuvier e Ricardo.

³⁶ “[...] o signo não é mais do que um elemento subtraído às coisas e constituído como signo pelo conhecimento. Ele é, pois, prescrito, rígido, incômodo e o espírito não pode assenhorar-se dele. [...] Um sistema arbitrário de signos deve permitir a análise das coisas nos seus mais simples elementos; deve decompor até a origem; mas deve também mostrar como são possíveis as combinações desses elementos e permitir a gênese ideal na complexidade das coisas. [...] Na sua perfeição, o sistema dos signos é essa língua simples, absolutamente transparente, que é capaz de nomear o elementar; é também esse conjunto de operações que define todas as conjunções possíveis.” (FOUCAULT, 1999, p. 86)

³⁷ “A constituição do signo é, pois, inseparável da análise, é seu resultado já que, sem ela, não poderia aparecer. É também seu instrumento, já que, uma vez definido e isolado, ele pode ser reportado a novas impressões; e aí, desempenha em relação a elas como que o papel de um crivo. Porque o espírito analisa, o signo aparece” (FOUCAULT, 1999, p. 84)

³⁸ “É aqui que o saber rompe seu velho parentesco com a *divinatio*. Esta supunha sempre signos que lhe eram anteriores: de sorte que o conhecimento se alojava inteiramente na vaga de um signo descoberto, ou afirmado, ou secretamente transmitido. Tinha por tarefa fazer o levantamento de uma linguagem prévia distribuída por Deus no mundo” (FOUCAULT, 1999, p. 82)

fixados no saber clássico é o que relaciona tal saber com a linguagem. São estas três novas configurações do signo, em sua divergência epistêmica com o saber das similitudes que poderá agora ser constituído um *sistema de signos* nos quais o saber possa ser referido. Linguagem e saber, na idade clássica, estão intimamente vinculados, porém não mais na sua relação lateral com as coisas. O signo será organizado no modelo transparente, neutro e imediato da representação.

Entre o signo e a coisa, entre significante e significado, não há mais a figura intermediária da ligação com o mundo, como no renascimento. Uma ideia, uma imagem ou uma percepção não se tornam signo de algo a não ser que neste algo se possa representar a ideia, imagem ou percepção que o representa. “Uma ideia pode ser signo de outra não somente porque entre elas pode estabelecer-se um liame de representação, mas porque essa representação pode sempre se representar no interior da ideia que representa” (FOUCAULT, 1999, p. 89). Para ser signo, a ideia deve ser capaz de representar tanto a relação de significado (a imagem real como que em frente ao espelho), como a relação de significação (a imagem virtual dentro do espelho). Os signos tornam-se “coextensivos à representação, isto é, ao pensamento inteiro, alojam-se nele, percorrendo-o, porém, em toda a sua extensão” (FOUCAULT, 1999, p. 90).

Com efeito, interrogar-se sobre o que é a significação supõe que esta seja uma figura determinada na consciência. [...] Todas as representações são ligadas entre si como signos; em conjunto, formam como que uma imensa rede; cada uma na sua transparência se dá como o signo daquilo que ela representa; e todavia – ou, antes, por isso mesmo – nenhuma atividade específica da consciência pode jamais constituir uma significação. (FOUCAULT, 1999, p. 91)

Sob a égide da representação não será a consciência a constituir o ato de significação. Esta pertence mais à própria linguagem em seus quadros representativos que a um sujeito originário. Analisar os signos será ao mesmo tempo investigar o seu sentido, pois as leis que os regem são as mesmas que regem o seu conteúdo e não há nada que eles não representem. O quadro dos signos será a própria imagem das coisas e conhecer será, em última instância, a análise de uma linguagem. A gramática geral será a teoria dos signos verbais; a história natural será a análise dos caracteres dos seres vivos e a análise das riquezas será a análise da moeda e da troca. Tais ciências dos signos têm valor de um discurso imediato do significado.

As similitudes saem do domínio do conhecimento; são levadas ao fundo instável e indiferenciado sobre o qual o conhecimento poderá estabelecer suas relações. Posta ao lado da imaginação, a semelhança será, na idade clássica, o murmúrio secreto das coisas, sem a qual não seria possível nenhuma diferenciação. A imaginação, ela mesma, é o poder obscuro da representação sem a qual não seria possível o conhecimento do semelhante. “De um lado, encontra-se a análise que explica a reversão da série de representações num quadro inatural mas simultâneo de representações.[...] De outro, há a análise que explica a semelhança das coisas – sua semelhança antes de sua ordenação, sua decomposição em elementos idênticos e diferentes, a repartição em quadro de suas similitudes desordenadas” (FOUCAULT, 1999, p. 96). A imaginação toma assim duas funções: uma negativa, porque tem um poder estranho de duplicar a representação, torná-la opaca, desordenar e impedir a percepção direta das coisas em suas identidades e diferenças; outra positiva, pois pode-se restituir a ordem, aceder à verdade, por ser uma espécie de desdobramento da própria representação.

Mas, seguindo a rede arqueológica, que cofere suas leis ao pensamento clássico, vê-se bem que a natureza humana se aloja nesse tênue extravazamento da representação que lhe permite se reapresentar (toda a natureza humana está aí: apenas estreitada ao exterior da representação para que se apresente de novo, no espaço branco que separa a presença da representação e o “re” de sua repetição); e que a natureza não é mais do que o inapreensível tumulto da representação que faz com que a semelhança seja aí sensível antes que a ordem das identidades seja visível. Natureza e natureza humana permitem, na configuração geral da *epistémê*, o ajustamento da semelhança e da imaginação, que funda e torna possíveis todas as ciências empíricas da ordem. (FOUCAULT, 1999, p. 98)

A semelhança, marginalizada pela representação, encontra-se agora no pleno domínio da imaginação, onde agora só pode afirmar repetições incertas e analogias nebulosas. As semelhanças, em sua desordem, são recolhidas na natureza pela imaginação na medida em que ela é a degeneração da linearidade do quadro da representação. A imaginação é a virtualidade dos elementos semelhantes num espaço de simultaneidade e confusão das representações, próprio da desordem.

Foi preciso, por fim, estabelecer uma correlação entre a Natureza e a representação que não a da semelhança e a da imaginação. Segundo Foucault, a ciência geral da ordem se constituiu por uma correspondência entre *máthêsis* e *taxinomia*. O quadro ordenado das identidades e diferenças das naturezas simples é

duplicado numa teoria dos signos que analisa as representações. “[...] assim se constituiu na idade clássica um espaço de empiricidade que não existira até o fim do Renascimento e que estava condenado a desaparecer desde o início do século XIX” (FOUCAULT, 1999, p. 99). *Máthêsis* e *taxinomia* recobrem-se na justa medida em que os signos constituem uma espécie de álgebra das representações e a álgebra se constitui como método para conferir signos à natureza. Neste espaço de linguagem forma-se o *quadro*, onde os signos (pensamento, desejos, percepções) articulam o conjunto das representações por meio das assinalações (identidades e diferenças). Tal teoria dos signos sustenta uma ciência dogmática do conhecimento da Natureza, mas, ao mesmo tempo, sustentou uma filosofia da representação que se torna cada vez mais nominalista e mais cética. Esta rede do pensamento, o quadro geral da representação (*máthêsis* e *taxinomia*) é o *a priori* do jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias do classicismo. A *epistémê*, dos cálculos às representações, das empiricidades, mesmo as não quantitativas, distribuídas em toda parte segundo a mesma ordem, esta *epistémê* é a mesma ao nível arqueológico.

3.2 O quadro da linguagem: gramática geral – Falar

Uma consideração importante é a relação entre crítica e comentário na idade clássica. No Renascimento, era o comentário que se oferecia ao conhecimento para a interpretação dos signos acerca de um “texto primeiro”. No classicismo é diferente, pois a linguagem está diante unicamente de seu papel representativo. Não se trata de traduzir o pensamento por meio das representações, pois ela é uma função, um duplo da linguagem consigo própria, o que significa que “a linguagem representa o pensamento como o pensamento representa a si mesmo” (FOUCAULT, 1999, p. 103). Em sentido estrito, a representação da linguagem representa a si mesma a representação do pensamento consigo próprio. Entre representação da linguagem e representação do pensamento só há uma correlação entre as representações, é neste sentido que a linguagem representa a representação. Palavras, signos e proposições estão todos dentro do jogo das representações. Seu ser, seu espaço, não está nem na assinalação, nem na significação, pois está inteiramente absorvida pela representação. O ser da

linguagem, tal como existia na renascença, foi substituído pelo seu funcionamento representativo. Está dada a condição para o questionamento da linguagem ao nível de suas funções, e é neste momento que, segundo Foucault, surge a crítica. Interrogam-se quais mecanismos, quais os jogos de signos são dados na transparência ou na opacidade da representação e na presença do que se representa. Esta crítica tem quatro características: a) a necessidade de se construir uma língua analítica que exclua todas as palavras colhidas e termos gerais que confundam a representação; b) análise dos valores representativos da própria sintaxe, ou seja, de que maneira a ordem das palavras e das frases (declinações ou proposições, disposição livre ou determinada, temporalidade da sucessão) podem constituir uma linguagem aperfeiçoada; c) análise dos tipos discursivos e seu valor expressivo, bem como as relações das palavras com um mesmo conteúdo representativo; d) relação dos textos já escritos com o que se representa, que não é um comentário do que já foi dito, mas a definição da ordem segundo a qual determinadas figuras ou imagens adquirem valor expressivo. Esta rivalidade entre a crítica e o comentário se propaga até os dias de hoje.

Esta primeira consideração arqueológica desenha as linhas de continuidade com o passado investigando nossas heranças irrefletidas na condição atual do pensamento. Foucault assim trata do passado do comentário, da interpretação, da ideologia e da crítica. A crítica julga a linguagem em termos de representação e de verdade; o comentário, que venera, por detrás da interpretação, o texto secreto, mantém a linguagem na irrupção de seu ser bruto. Na época clássica, as exegeses se impregnavam de métodos críticos, já no séc. XIX a crítica se impregna de exegese. Eis a querela da literatura (e talvez da filosofia) no séc. XX: para que a crítica restituísse sua verdade solicitava uma linguagem de comentário. “[...] enquanto a dependência da linguagem relativamente à representação não for desfeita em nossa cultura, ou ao menos contornada, todas as linguagens segundas estarão presas na alternativa da crítica ou do comentário. E proliferarão ao infinito na sua indecisão” (FOUCAULT, 1999, p. 112). A tarefa arqueológica parece ganhar força com a literatura, que hesita entre a crítica e o comentário na medida em que enuncia as suas segundas linguagens jamais pelo jogo da representação. A linguagem é fundamental para a representação. Sua característica principal é a de ser representada por signos verbais que permitem assinalar, analisar e recompor a representação. O pensamento, por exemplo, não pode ser representado de

imediatos, pois existe uma “linearidade” completamente desordenada, estranha à representação. Se o pensamento é a sucessão de imagens, percepções e signos dispersos, a linguagem é a análise do pensamento. A gramática geral intui um momento decisivo e privilegiado do saber, aquele em que a linguagem não constitui mera repartição do pensamento, mas a instauração do espaço e da ordem – talvez os esforços da *virada linguística* já estivessem esboçados desde a época barroca. No entanto, não são objetos nem o pensamento nem a língua em si mesmos. A *gramática geral* se constitui como o estudo do *discurso* enquanto sequência ordenada de signos verbais. Segundo Foucault, esta abordagem clássica do discurso tem algumas consequências específicas que interessam demais à arqueologia dos saberes. Em primeiro lugar, as ciências clássicas da linguagem se distribuem em Retórica e Gramática. Retórica como espacialização dos signos verbais e a sua transformação em representação, Gramática como articulação e ordenação, em cada língua, da representação. A Gramática, por sua vez, mantém duas formas de relação com a universalidade:

[...] trata-se de uma língua [universal] que seria suscetível de atribuir a cada representação e a cada elemento de cada representação o signo pelo qual podem ser marcados de um modo unívoco; seria capaz também de indicar de que maneira os elementos se compõem numa representação e como estão ligados uns aos outros; [...] Ao mesmo tempo Característica e Combinatória, a língua universal não reestabelece a ordem dos tempos antigos: ela investiga signos, uma sintaxe, uma gramática, em que toda ordem concebível deve encontrar seu lugar. Quanto ao discurso universal, também ele não é o texto único que conserva no enigma de seu segredo a chave desveladora de todo saber; [...] Esse denominador comum, esse fundamento de todos os conhecimentos, essa origem manifestada em um discurso contínuo é a Ideologia, uma linguagem que reduplica em toda a sua extensão o fio espontâneo do conhecimento. (FOUCAULT, 1999, p. 117)

Característica (língua universal) e Ideologia (discurso universal) existem pelo poder da linguagem de dar signos a todas as representações. *Se a linguagem pode representar todas as representações, então ela é o elemento universal.* Deste modo, surge na idade clássica o projeto de uma enciclopédia. A enciclopédia não segue o encadeamento do conhecimento, mas o encadeamento da linguagem, no espaço das palavras. Mas surge uma ambiguidade que se incorpora ao saber: conhecimento e linguagem se entrecruzam e se criticam. Este acontecimento do classicismo, para Foucault, abriu um campo histórico sem precedentes, no qual está dada inclusive a possibilidade da arqueologia: se a língua deveria ser refeita segundo uma gramática que coloque em ordem as

representações, isso pressupõe que a língua, por suas falsas ideias, seja dada como uma ciência espontânea. O seu aperfeiçoamento se daria, portanto, ao nível da reorganização das marcas da verdade nas palavras. Surge, pela primeira vez, a possibilidade de se fazer uma história a partir das línguas, mas tal história não obedece a uma sucessão na ordem do tempo, antes seguem, por suas próprias leis, a ordem da imaginação e da reflexão. Há um tempo interior à linguagem, numa análise sucessiva das representações que está no âmago do discurso. “Gramática geral não é gramática comparada: não toma por objeto, não utiliza como método a aproximação entre as línguas. [...] se ela é geral, é na medida em que pretende fazer surgir, por sobre as regras da gramática, mas ao nível de seu fundamento, a função representativa do discurso” (FOUCAULT, 1999, p. 127). Não se trata, portanto, da estrutura de toda língua possível, mas do desdobramento interno da representação que permite sustentar um discurso numa determinada língua. É deste modo que surge um quadro no qual se inscrevem as palavras ao nível de suas funções representativas (atribuição, articulação, designação e derivação).

A) A *atribuição* acontece quando a proposição afirma, no discurso, que isso é aquilo. O verbo que afirma é a condição essencial do discurso na qual o sujeito e o seu atributo se identificam por meio da cópula. “A proposição é para a linguagem o que a representação é para o pensamento [...] Abaixo da proposição, encontram-se palavras, mas não é nelas que a linguagem se completa” (FOUCAULT, 1999, p. 129). A relação entre representação e pensamento é a de organização de uma dispersão. A proposição organiza a linguagem tal qual a representação ordena o pensamento. Mas é no elemento verbal da proposição que o liame entre linguagem e representação revela a sua essência. A coexistência de duas representações não é atributo da própria coisa representada, mas antes forma da própria representação. “A linguagem é toda ela *discurso*, em virtude desse singular poder de uma palavra que passa por sobre o sistema dos signos em direção ao ser daquilo que é significado” (FOUCAULT, 1999, p. 132). O verbo, elemento puro da *atribuição*, é ao mesmo tempo o ser sobre o qual se fala *na* linguagem e o ato puro de representação *da* linguagem. O *verbo*, que é o primeiro grande elemento da representação, a única palavra que transpõe o limite dos signos e os funda, na idade clássica, não remete a nada senão à própria representação. A empiricidade aberta pela *máthesis* não cessa de ser remetida à *taxinomia*.

B) A *articulação* é o elemento da proposição, antes ou depois do verbo, onde se encontram as outras partes do discurso, que permite a representação designar vários elementos comuns. É a generalidade que, em face do *nome próprio* de tantas coisas, impede a multiplicação dos nomes ao infinito. Sob uma horizontalidade, a articulação agrupa as identidades e separa as diferenças dos indivíduos, sendo capaz de generalizar grandes grupos organizando-os segundo *coordenações ou subordinações*. Sob a verticalidade, distinguem-se as coisas que subsistem por si mesmo e seus acidentes: “em profundidade, as substâncias, na superfície, as qualidades; esse corte – essa metafísica, como dizia Adam Smith – é manifestado no discurso pela presença de adjetivos que designam na representação tudo o que não pode subsistir por si” (FOUCAULT, 1999, p. 137). A proposição e a representação têm uma identidade global e de natureza, ou seja, a proposição é uma representação, mas é somente seu o poder de transformar a representação em discurso. A linguagem clássica conserva sempre sua função representativa. A linguagem “em-si” é um imenso sussurro de denominações sobrepostas cuja função é a de nomear, e permite que se analise e que se componham as representações. Palavra e representação se recobriam para que a linguagem fosse compreendida na forma geral da proposição.

C) A *designação* é o momento primitivo da linguagem, onde o signo indicativo está em profunda relação com o nomeado. Sua natureza não é proposicional, mas sim substitutiva na medida em que o signo pode representar a representação, ou seja, que o signo possa estabelecer esta correlação entre o gesto de linguagem de sua representação e a representação própria do próprio ser que se nomeia. Note-se que o ser jamais é tocado por este gesto, mas somente as suas relações, somente se pensa a linguagem ou o pensamento segundo as suas funções. “A lei de natureza é a diferença das palavras e das coisas – a divisão vertical entre a linguagem e aquilo que, por sob ela, cumpre designar; a regra da convenção é a semelhança das palavras entre si, a grande rede horizontal que forma as palavras umas a partir das outras e as propaga ao infinito” (FOUCAULT, 1999, p. 150). Assim se formula o projeto clássico de uma “arqueologia universal” segundo uma teoria das raízes, a qual só reconhece a passagem do grito selvagem a estas palavras primeiras por meio de uma convenção que uniu os homens e os fez aceitar determinada língua. Não se trata também de recolocar a linguagem numa história, mas de fazer aparecer a sucessão das representações e das palavras.

“Definir a raiz é fazer uma etimologia. Arte que tem suas regras codificadas; é preciso despojar a palavra de todos os traços que nela depositaram as combinações e as flexões; chegar a um elemento monossilábico; seguir esse elemento em todo o passado da língua [...] remontar a outras línguas mais primitivas”. (FOUCAULT, 1999, p. 154).

D) A *derivação* interroga a alteração de sentido de uma primeira designação. A representação gráfica do sentido é o seu desenho exato, mas tais imagens não formam uma escrita porque é preciso que se constitua de elementos que não são a própria coisa, signos arbitrários da *designação*. Jamais se pode estar seguro de que o mesmo som habitará a mesma figura através dos tempos. “Como se a disposição espacial da linguagem não chegasse aos homens através da história, mas que, inversamente, eles só acessem à história através do sistema de seus signos. É nesse laço da representação, das palavras e do espaço (as palavras representando o espaço da representação, e representando-se por sua vez, no tempo) que se forma, silenciosamente, o destino dos povos” (FOUCAULT, 1999, p. 158). Para Foucault, a história se modifica completamente quando se transcrevem no espaço não mais as próprias ideias, mas sim os sons que se combinam e formam signos. Isso ocorre porque existe um progresso da escrita atrelado ao progresso do pensamento. A combinatoria dos sons em grafismos, a infinidade de palavras, transmitem ideias para línguas diferentes com o mesmo alfabeto, transmitem as suas ideias e suas descobertas por meio de um registro escrito. O progresso não é, segundo o classicismo, um movimento interior da história, mas sim a relação fundamental entre espaço e linguagem. “A linguagem confere à perpétua ruptura do tempo a continuidade do espaço, e é na medida em que analisa, articula e recorta a representação, que ela tem o poder de ligar, através do tempo o conhecimento das coisas. Com a linguagem, a monotonia confusa do espaço se fragmenta, enquanto se unifica a diversidade de sucessões” (FOUCAULT, 1999, p. 160). Por fim, há que se falar de uma *tropologia*, de um espaço onde as figuras retóricas tiveram algum dia tamanha mobilidade, onde as imagens, metáforas e analogias (sinédoques, metonímias e catacreses) podiam fazer brotar as palavras. Hoje as figuras e relações são tão bem estabelecidas que quase não existe mobilidade das palavras. Tal poder de deslocamento revela no âmago da linguagem a liberdade do caráter espacial das palavras.

Está dado o quadro da *gramática geral*. Neste espaço da atribuição da articulação, da designação e da derivação, a linguagem está disposta como um quadrilátero, e não mais como círculo, como era no renascimento. A articulação (forma verbal) é completada pela atribuição (nomeação que diferencia as coisas). A designação (gesto indicativo) preenche as formas anteriores e a derivação (desenvolvimento das palavras) mostra o desvio pelo qual o novo gesto retorna à forma geral da proposição. E todas as análises formam como que relações diagonais entre si em que as palavras podem dizer o ser da representação e nomear o ser representado. Eis, em toda esta “mecânica”, o nome como elemento principal sem o qual o discurso não se articularia. Para Foucault, há um nominalismo que organiza o discurso clássico. É no ato soberano da nomeação que as palavras e as coisas se ligam em sua essência, que o discurso se articula com o conhecimento, onde as funções da linguagem podem se tornar proposição:

“Aí se trava toda a experiência clássica da linguagem: o caráter reversível da análise gramatical que é, num só movimento, ciência e prescrição, estudo das palavras e regra para construí-las, utilizá-las, reformá-las na sua função representativa; o nominalismo fundamental da filosofia de Hobbes até a Ideologia, nominalismo que não é separado de uma crítica da linguagem e de toda essa desconfiança em relação às palavras gerais e abstratas que se encontra em Malebranche, em Berkeley, em Condillac e em Hume. A grande utopia de uma linguagem perfeitamente transparente em que a próprias coisas seriam nomeadas sem confusão, que por um sistema totalmente arbitrário mas exatamente refletido (língua artificial), quer por uma linguagem tão natural que traduzisse o pensamento como o rosto que exprime uma paixão (é como essa língua feita por signos imediatos que Rousseau sonhou no primeiro de seus *Diálogos*). (FOUCAULT, 1999, p. 166)

Mas se as funções da linguagem ganham relevo na superfície, o ser da linguagem, aparentemente banido da ordem dos saberes, não deixa de subsistir numa profundidade arqueológica, em face de outras relações com a representação. Há que se permitir falar em palavras e coisas encontradas no mesmo lugar: é lá onde surge o nome, ainda que toda a experiência clássica o reabsorva no momento da própria nomeação que entra novamente no quadro de duplicações da representação. “[...] a essência profunda do discurso clássico tende a este limite [o nome]; mas só subsiste se o recuar” (FOUCAULT, 1999, p.166). No classicismo o ser bruto da linguagem não tem nenhum lugar, todavia a linguagem percorre por outros caminhos tais fundações subterrâneas. O verbo, afirmando a coexistência de duas representações, reporta à linguagem a representação que o designa, o ser. O

que o verbo ser designa é o caráter representativo da linguagem que não faz mais do que designar a existência dos nomes. O verbo ser e a rede dos nomes constituíram, portanto, o modo como a linguagem se relacionava com o que lhe é exterior.

A literatura clássica, neste espaço entre as figuras que instituem o nome e o deslocamento que a derivação provoca na proposição, encontra o seu lugar retórico. As cartas, confissões, novelas e cenas conduzem à apoteose da nomeação. Existe um movimento que vai da figura do nome, do que o atribui, articula, designa, deriva e que chega ao ato de nomear talvez a mesma coisa por novas figuras, ou precisar palavras para coisas que nunca tinham sido nomeadas, “tais como esses segredos da alma, essas impressões nascidas no limite das coisas e do corpo, para as quais a linguagem da *Cinquième promenade* tornou-se espontaneamente límpida” (FOUCAULT, 1999, p. 167). Mas só houve um momento em que o discurso clássico fez recuar o nome ao termo da linguagem em sua substância e matéria bruta, que marca também o seu limiar.

A oscilação das figuras da retórica se tornam figuras do desejo em Sade, seu ato de linguagem consiste em dizer os lugares, as figuras, as cenas, tudo que rodeia e o nome e culminam no momento da nomeação derivada. A violência do nome pronunciado pela própria violência liberta todo o ser calado pela soberania da representação, os ornamentos e acessórios deixam de se submeter ao nome, deixam de falar aquilo que o nome não diz para constituírem um “discurso não discursivo”, um ser da própria linguagem. Sade foi aquele que, no limiar da idade clássica, falava a linguagem cruel do desejo, porém no desdobramento racional de uma combinatória dos signos. Entretanto, a estrutura de linguagem está numa relação de estranhamento com o ser do desejo que vem sendo dito em suas obras. O murmúrio primordial de Sade acompanha todo o século XIX, onde não existirá mais uma teoria do verbo que vincule a linguagem à representação, mas segundo um Verbo que detém o ser da linguagem, a sua matéria bruta pronunciada pelo desejo e substância desse mesmo desejo. Quando chegar o momento da nomeação, após o deslocamento e a derivação, o nome não reencontrará mais o lugar da reapreensão atributiva pelo quadro das representações, e o nome será “temível porque mata, ao mesmo tempo que esgota, a possibilidade de falar” (FOUCAULT, 1999, p. 166). A nomeação acontece por meio de dois eixos: a ciência,

dispondo um língua bem feita, uma nomenclatura e uma taxinomia, podia atribuir à coisa representada o nome que lhe convinha. A filosofia, na idade clássica, a teoria do conhecimento e a análise das ideias, se desdobravam todas no espaço do reconhecimento do quadro geral das representações. Nomear o seu ser era nomear o ser de toda representação em geral. A literatura rompe com o quadro representativo que sustentava a nomeação ao enunciar não mais o ser da própria representação, mas o ser próprio da enunciação.

A teoria arqueológica de Foucault é uma teoria que encontra nos recortes literários as grandes rupturas epistemológicas. E não é por uma eventualidade, coincidência ou mera consequência de alguma ruptura maior. A literatura, com o seu poder de transgressão e resistência, parece cravar uma estaca num ponto sensível específico da rocha que a faz rachar por inteira, no cerne do movimento próprio da linguagem ela altera uma disposição, retorna à origem de seu ser, o seu caráter espacial, fazendo toda a representatividade ser questionada. Na atualidade, as questões do neopositivismo, por exemplo, ao buscarem uma retificação da linguagem para se livrarem de toda sua “impureza” metafísica, recusam uma natureza da qual a linguagem talvez nunca se livre, que é a sua espacialidade essencial. Nenhuma depuração lógica pode resolver esse problema que a literatura não cessa de escancarar e que a arqueologia assume de pronto.

3.3 História natural e teoria das riquezas – Classificar e Trocar.

Neste recorte, procuraremos expor o modo como Foucault encontrou o quadro das representações, profundamente ligado à gramática geral, nas outras formas do saber clássico como a *história natural* e a *teoria das riquezas*. Num primeiro movimento, é preciso ressaltar que as ciências da vida não foram descobertas e precisadas no séc. XVII, assim como dizem os historiadores. O movimento de seu pensamento é feito para retificar esta concepção um tanto anacrônica e mostrar como o *a priori* histórico do classicismo não permite este descobrimento e como a *história natural* é orientada estritamente pelo quadro das representações. Do mesmo modo, não se pode encontrar nos fisiocratas uma economia política, pois eles pensam sob a égide da representação. As ciências da

vida e a economia política estão ligadas a outro *a priori* histórico, a outra condição de possibilidade que não a *epistémê* clássica.

A experimentação, desde Bacon, ganhara novos poderes com as lentes microscópicas, ao mesmo tempo em que as ciências forneciam outro modelo de racionalidade, tanto pelas leis do movimento como pelas leis do raio luminoso. No entanto não foi desta confluência que surgiu uma ciência da vida. O movimento pelo qual se buscou fazer uma *história natural* foi sem dúvida o da classificação na qual toda a natureza poderia fazer parte de uma taxinomia. Os historiadores, segundo Foucault, dividem o saber pelo que já era sabido (Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Newton) e pelo que se ignorava (evolução, especificidade da vida, noção de organismo), aplicando, portanto, categorias anacrônicas nesta análise. A ideia de vida não existia, mas tão somente os seres vivos tal como foram dispostos em uma classificação. Não havia biologia antes do séc. XVIII. Mas é preciso reconstituir a relação entre a observação, que recolhe a mínima diferença responsável pela classificação dos seres em espécies e famílias, e uma rede semântica que estabelece a taxinomia. Entre os séculos XVI e XVII havia diversas histórias, desde a história das aves, das plantas, das serpentes e dos dragões, fazendo portanto, a narrativa unitária do que é visto e dos signos descobertos nestes seres. “fazer a história de uma planta ou de um animal era tanto dizer quais são os seus elementos ou seus órgãos, quanto as semelhanças que se podem encontrar, as virtudes que se lhe atribuem, as lendas e as histórias com que se misturou, os brasões onde figura, os medicamentos que se fabricam com sua substância, os alimentos que ele fornece, o que os antigos puderam dizer dele” (FOUCAULT, 1999, p.176). Não havia separação entre observação, documento e fábula até que a história se tornasse natural e colocasse sobre a observação a sua relação fundamental com a representação: a distância entre palavras e coisas. As coisas só aparecem segundo um discurso e sua relação fundamental com a representação. A história natural é possibilitada pela representação na medida em que a sua análise se coloca entre a observação do ser natural e o ato de nomeação classificatória. Então a história muda de valor, pois se trata de ver e narrar, como sua forma mais primitiva, a partir de um olhar. A idade clássica dá à história o sentido de olhar o ser natural e transcrever as palavras numa língua bem feita, purificada.

A *história natural* só é possível, portanto, se as coisas e a linguagem sucederem ao modo da representação. A linguagem deverá estar o mais próximo possível do olhar e as coisas o mais próximas possível das palavras, no entanto, jamais ambas se misturam como no renascimento. É preciso que se limite o campo da observação para se encontrar as naturezas simples nas quais os objetos encontram-se separados: as linhas, superfícies, formas e relevos. O microscópio não é um instrumento de medição mais do que algo feito especificamente para explicar o problema da geração e da corrupção. Eis que surge um novo campo de visibilidade, “um conhecimento sensível combinado com condições sistematicamente negativas” (FOUCAULT, 1999, p. 181). Observar é, portanto, ver pouca coisa:

Ver aquilo que, na riqueza um pouco confusa da representação, pode ser analisado, reconhecido por todos e receber, assim, um nome que cada qual poderá entender. [...] as representações visuais vão enfim oferecer à história natural o que constitui seu objeto próprio: [...] esse objeto é a extensão de que são constituídos os seres da natureza – extensão que pode ser afetada por quatro variáveis. E somente por quatro variáveis: forma dos elementos, quantidade desses elementos, maneira como eles se distribuem no espaço uns em relação aos outros, grandeza relativa de cada um. (FOUCAULT, 1999, p. 184)

Será essencial em toda classificação elencar o número, a figura, a proporção e a situação de determinado ser natural. São estes quatro valores, esta articulação fundamental do visível com a linguagem que será chamada de *estrutura*. Ela organiza as representações na linguagem. “Com efeito, a descrição está para o objeto que se olha como a proposição está para a representação que ela exprime: constitui sua colocação em série, elementos após elementos” (FOUCAULT, 1999, p. 187). A *história natural* é uma ciência clássica porque ela é uma língua aperfeiçoada, uma linearidade das representações segundo uma ordem evidente e universal. Ela fixa os elementos comuns, estabelece os signos e impõe os nomes, assim como a proposição faz com que os nomes atuem num sistema de articulações. A estrutura é a unidade que reagrupa tanto a atribuição quanto a articulação. “A teoria da *estrutura*, que percorre, em toda a sua extensão, a história natural na idade clássica superpõe, numa única e mesma função, os papéis que, na linguagem, desempenham a *proposição* [atribuição] e a *articulação*” (FOUCAULT, 1999, p. 187).

Do lado do quadro está o *caráter*, que permite situar o indivíduo num espaço de generalidades. A *estrutura*, como designação do visível por uma rede pré-linguística, não deixa de ser uma classificação de nomes próprios ao enunciar a individualidade estrita de cada ser natural. Estabelecer o *caráter* é encontrar o

denominador comum dos nomes próprios, recolher as identidades e separar pelas diferenças que permitem agrupar uma determinada quantidade de seres. Foucault delimitou dois tipos de abordagens do *caráter*: o Método, que faz comparações totais em certos grupos e recolhe as identidades e as diferenças e o Sistema, segundo o qual se seleciona um conjunto de traços nos quais se estudam as variações e constâncias em todos os indivíduos. “Apesar das diferenças, sistema e método repousam no mesmo suporte epistemológico. É possível defini-los numa palavra, dizendo que, no saber clássico o conhecimento dos indivíduos empíricos só pode ser adquirido sobre o quadro contínuo, ordenado e universal de todas as diferenças possíveis” (FOUCAULT, 1999, p. 199). Enfim, a *história natural* não tem nenhuma relação com as filosofias da vida, pois ela está envolvida com a teoria das palavras e da representação. A questão crítica, como assevera Foucault, já existia no classicismo ao modo da construção de uma linguagem verdadeira a partir de outra linguagem que busca definir sob quais condições é possível uma linguagem ter validade universal.

Noutro campo das empiricidades clássicas se forma a *teoria das riquezas*. Assim como não se deve buscar nenhuma ciência da vida na *história natural*, também é um erro buscar uma economia política na *teoria das riquezas*. Na idade clássica, os conceitos de moeda, preço, valor, circulação e mercado, só puderam ter sido pensados segundo um quadro de representações. De fato, elas não têm a mesma forma da *história natural* ou da *gramática geral*, pois a *teoria das riquezas* está diretamente ligada a uma determinada prática, a certas instituições e mesmo à especulação pura. No entanto, numa cultura, como defende Foucault, nunca existe mais de um *a priori* histórico, condição de possibilidade de todo o saber. A rede arqueológica na qual a *teoria das riquezas* está inserida não nos deixa compreender a moeda, os preços, o valor e o comércio sem que sejam diretamente referidas a uma disposição representativa em quadro. De modo que as práticas, as experiências e as escolhas de uma cultura estejam amplamente amparadas pelo suporte epistêmico de sua época, “e são essas necessidades fundamentais do saber que é preciso fazer falar” (FOUCAULT, 1999, p. 230).

No renascimento, pensamento econômico diz respeito a uma teoria do preço e à substância monetária. Ora se falava do encarecimento das mercadorias, das desvalorizações ou do afluxo de metais, ora se perguntava pela natureza da

moeda e sua significação, a desproporção entre seu peso e seu valor nominal. Assim o metal aparecia como signo que mede as riquezas. No renascimento, o valor da moeda retorna ao valor da massa metálica que ela carregava, onde os *príncipes* não mais imprimem o valor da moeda ou a taxa de circulação, como fora em parte da Idade Média, e se torna uma “justa medida”, pois tem o poder de aferir riquezas a partir de sua própria realidade de riqueza. A moeda como signo do *príncipe* é comprometida quando se percebe a relação entre os fatos monetários e o movimento dos preços. Ela deixa de ser o estalão absoluto de todos os preços e passa a existir como uma mercadoria em meio às outras, submetida às mesmas variações. “Aqui, o signo monetário só pode definir seu valor de troca, só pode estabelecer-se como marca, segundo uma massa metálica que, por sua vez, define seu valor na ordem das mercadorias” (FOUCAULT, 1999, p. 236). Esta disposição é análoga ao regime geral dos signos, onde o valor provém de um reconhecimento das similitudes da substância monetária. Foi preciso que este saber das semelhanças se desfizesse para que surgisse o saber clássico das *riquezas*. Se no séc. XVI o metal continha a marca de sua riqueza, continha o *preço*, era o *precioso* em si. Sabe-se, no séc. XVII, que a moeda tem preço, que era possível medi-la, entretanto estas características só são possíveis se reconhecermos a função de substituição, a troca. “[...] a moeda tem o poder de representar toda riqueza possível, porque ela é o seu instrumento universal de análise e de representação, porque ela cobre por inteiro o conjunto de seu domínio” (FOUCAULT, 1999, p. 240).

Para o mercantilismo, as riquezas são todos os objetos do desejo constituído pelas marcas da necessidade, utilidade, prazer ou raridade. Portanto, não é do metal que vem o valor das coisas. O metal somente representa esse valor assim como o nome representa uma imagem ou uma ideia. Para Foucault, o mercantilismo liberou a moeda do valor próprio do metal.

Através da experiência mercantilista, o domínio das riquezas se constitui do mesmo modo que o das representações. Viu-se que estas tinham o poder de se representarem a partir de si mesmas, de abrir em si um espaço onde elas se analisavam e de formar, com seus próprios elementos, substitutos que permitiam, a um tempo, estabelecer um sistema de signos e um quadro das identidades e das diferenças. (FOUCAULT, 1999, p. 247)

Assim como o mundo das representações (imagens, ideias) se recobrem de representações de segundo grau que as representam (quadro), assim também as riquezas do mundo se relacionam num sistema de trocas. Mas este

alinhamento entre o domínio das riquezas e o da representação aconteceu após um grande e vagaroso esforço que a linguagem ou os seres naturais não demandaram, e isso porque estes não estavam tão ligados a uma *práxis*. Era preciso experimentar a regressão no comércio, a baixa nos preços, as dívidas e a depreciação da terra para se praticar uma desvalorização que visa ao retorno da circulação da moeda, diminuir as taxas de renda, reduzir o capital nominal e fazer surgir as cédulas monetárias. A moeda torna-se então a garantia de uma troca feita por meio de um consentimento comum. Ela nada mais é do que uma ficção reguladora, mas que tem o poder de troca por uma quantidade equivalente de mercadoria. E Foucault mais uma vez acena para o jogo de representações que, como na *gramática geral*, definem o progresso de uma cultura. A moeda, portanto, não representa a riqueza sem que ela esteja sob as alterações temporais. Na *teoria das riquezas*, o tempo pertence à lei interior das representações, incorpora-se a elas na medida em que analisa o sistema monetário. Na *teoria das riquezas*, o tempo pertence à lei interna das representações, pois ele modifica o poder que as riquezas têm de representarem a si próprias num sistema monetário. Na *história natural*, os caracteres alojavam-se no interior do espaço da nomenclatura, e o tempo era completamente exterior, mas no penhor, o tempo é uma variável do poder representativo, na duração do crédito, na moratória, no tempo de retorno da moeda.

A teoria da moeda e do comércio respondeu à questão horizontal de como os preços e as trocas caracterizam as coisas, as designam ao modo da representação. Já a teoria do valor interroga verticalmente a região das trocas, pois este não é um fenômeno simples. Só se troca quando ambos reconhecem um valor na coisa que o outro possui, mas os objetos de necessidade, aquilo que mais se precisa para viver, não têm nenhum valor enquanto não se troca, na mesma medida em que as coisas de que não necessito ou que são excedentes só tem valor para adquirir algo de que necessito. Disto decorrem duas posições divergentes: a teoria fisiocrata que concebe o valor como sendo anterior à troca, correspondente às designações e à linguagem de ação, pois o grito primeiro que dá origem à raiz corresponde à formação imediata de valor e à reciprocidade da necessidade; mas também aparece a teoria psicológica, que analisa o valor como desdobramento da troca, sem a qual ele não poderia existir, e que, para Foucault, corresponde a uma teoria da atribuição (como valor) assegurada pelo verbo (troca).

É preciso ver mais um anacronismo, segundo Foucault, ao ser reportada aos fisiocratas a origem da economia política. O que estava disposto, de fato, era a organização de um quadro representativo consoante a sua disposição linguística. Segundo os fisiocratas, para que haja riqueza é preciso que uma troca seja possível. Ao se repartir a produção excedente, a riqueza aparece durante o tempo em que troco aquilo que me sobra por aquilo que me falta. Portanto, o valor não é construído somente pela minha necessidade, mas pelo ato de sacrificar alguns bens por outros. Para os fisiocratas, o valor de um bem não se forma e nem aumenta por meio da produção ou pelo trabalho, mas sim pelo consumo seja do trabalhador, do proprietário ou do comprador. Isso quer dizer que o valor aparece tanto na subsistência do operário, nos benefícios do empresário ou na própria compra do bem. O trabalho funciona, desse modo, como uma despesa e o valor aparece como a troca de seu trabalho pela sua subsistência, e não como determinante do produto. O aumento de valor representa o consumo do proprietário que é retribuído. O comprador, mesmo sem trabalhar, produz do mesmo modo com seu valor no ato da troca. “O valor só aparece quando os bens desaparecem; e o trabalho funciona como uma despesa: ele constitui um preço da subsistência que ele próprio consumiu” (FOUCAULT, 1999, p. 269). A agricultura seria o único domínio em que o crescimento do valor não é equivalente à manutenção do produtor, pois a terra que produz não precisa de nenhuma retribuição, logo, o programa fisiocrata é o de permitir uma ampla produção agrícola em que a troca e a formação de valores se estabelecem entre os adiantamentos do proprietário e a generosidade da natureza. Os fisiocratas começam sua análise pela própria coisa que se acha designada no valor, tal quais os gramáticos quando analisam as palavras a partir da raiz, a relação que une sons e coisas.

Os psicologistas, por sua vez, começam pelo que é recebido na troca, pois é ela que cria o valor. Na mais rudimentar situação de troca não há fixação de preço, tampouco equivalência, mas eles fazem a comparação com base em suas necessidades e no que é útil, assim, o valor é definido pela utilidade do bem recebido na troca. É a troca que dá o preço e aumenta o valor. Foucault ressalta que entre fisiocratas e psicologistas existe um mesmo fundo teórico: toda riqueza está ligada à terra e não ao trabalho, o valor das coisas está ligado à troca, a moeda vale como representação da riqueza e a circulação é simples e completa. “Os utilitaristas fundam sobre a articulação das trocas a atribuição às coisas de certo valor. Os

fisiocratas explicam pela existência das riquezas a determinação progressiva dos valores. Nuns e noutros, porém, a teoria do valor, como a da estrutura, na *história natural*, liga o momento que atribui ao momento que articula” (FOUCAULT, 1999, p. 277). Mas não interessa à arqueologia o jogo de opiniões, mas sim quais foram as condições em que puderam emergir um e outro discurso, que trata de situar esta rede epistêmica no quadro das representações.

A teoria do valor (vertical) procura explicar como o gesto da troca concebe o jogo das equivalências. O *valor* tem a mesma função que a *estrutura* na história natural, pois reúne na mesma operação a *atribuição* e a *articulação*, representar uma representação (nível do objeto representável e nível da linguagem que o representa) e circular o conjunto das representações. Já a teoria da moeda, do comércio e dos preços (horizontais) mostra como um objeto qualquer assume função representativa, como essa função se altera e como ela pode significar a riqueza. Correspondente à *designação* e à *derivação*, tal teoria funciona como o *caráter* na história natural, pois permite impor uma marca provisória e indica um lugar no espaço das coisas e dos signos. “Nesse sentido, pode-se dizer que, para o pensamento clássico, os sistemas da história natural e as teorias da moeda e do comércio têm as mesmas condições de possibilidade que a própria linguagem” (FOUCAULT, 1999, p. 281). Isso quer dizer que tanto a ordem da natureza quanto a ordem das riquezas têm o mesmo modo de ser que a ordem das representações, mas mais do que isso, as palavras formam um sistema privilegiado de signos que formam linguagens bem feitas ou bem reguladas que, na história natural e na teoria das riquezas, funcionam à maneira da própria linguagem. Esta é a implicação, em Foucault, entre o quadro das representações e o quadro dos saberes. O ser se dá ao quadro do saberes por meio de uma transparência imediata da representação, a qual ordena toda a empiricidade clássica. E como a representação mantém com a linguagem uma relação essencial, um quadro taxinômico é primordial para a determinação dos saberes.

No entanto, algumas relações ficam abertas em todo o espaço da linguagem, por exemplo, entre a designação e a derivação, a imaginação pode agir a seu modo e entre articulação e atribuição se proliferam os erros da reflexão. Na *história natural* todos os perigos da linguagem espontânea são isolados, pois a *estrutura* e o *caráter* asseguram o fechamento teórico que fica em aberto na

linguagem. A mesma relação se dá com a teoria do valor e a teoria da moeda assegurando o fechamento do que ficara aberto na linguagem.

O *continuum* da representação e do ser, uma ontologia definida negativamente como ausência do nada, uma representabilidade geral do ser e o ser manifestado pela presença da representação – tudo isso faz parte da configuração de conjunto da *epistémê* clássica. Poder-se-á reconhecer, nesse princípio do contínuo, o momento metafisicamente forte do pensamento dos séculos XVII e XVIII (o que permite a forma da proposição ter um sentido efetivo, à estrutura ordenar-se em caráter, ao valor das coisas calcular-se em preço); já que as relações entre articulação e atribuição, designação e derivação (o que funda o juízo de um lado e o sentido de outro, a estrutura e o caráter, o valor e os preços) definem, para esse pensamento, o momento cientificamente forte (o que torna possíveis a gramática, a história natural, a ciência das riquezas). (FOUCAULT, 1999, p. 285)

3.4 Marquês de Sade e a dobra kantiana

O sistema clássico da ordem é o modo como a representação representa a si mesma, onde a linguagem não é senão a representação das palavras. O término deste sistema coincide com o recuo da representação, onde a linguagem, o ser vivo ou a necessidade são pensadas fora deste modo de ser, onde surgirão segundo certo povo que fala, um esforço da vida e uma força da necessidade. Tais modos de pensar as empiricidades estarão repletos de uma *vontade*, de um *desejo*, ou de um impulso de *liberdade*. Surge, para a experiência moderna, o *Geist*, um querer que é uma força indeterminada que se apresenta como o reverso metafísico da consciência. Foucault enaltece que esta mudança radical na *epistémê*, que removeu a representação ao menos da superfície dos saberes, foi contemporânea da obra de Sade.

Mais uma vez, a literatura aparece para anunciar uma grande cesura epistêmica, pois é pelo seu poder de transgressão que Sade manifesta o precário equilíbrio entre o desejo sem lei e a ordenação meticulosa da representação. A literatura mostra o ponto divergente da série que faz surgirem novas formas de pensar, nas quais são manifestados os desvios dos interesses culturais, a redistribuição das opiniões e o aparecimento de novos discursos científicos. “A ordem do discurso encontrará aí o seu Limite e a sua Lei; mas tem ainda a força de permanecer coextensiva àquilo mesmo que a rege. Aí reside, sem dúvida, o princípio dessa “libertinagem”, que foi a última do mundo ocidental (após ela começa a idade

da sexualidade)” (FOUCAULT, 1999, p. 288). É escrevendo sob o primado da representação e de acordo com as leis da linguagem de seu tempo que Sade, assim como Cervantes em *Dom Quixote*, faz aparecer a violência obscura e indomável do desejo.

Justine é o conto da virtuosidade recém-saída do convento diante do mundo perverso. A terrível e surda obstinação da providência divina, digna de um deus grego, de um Príapo insano ou de um Fauno libidinoso, solapando a moral cristã. Sua virgindade e juventude não são tomadas senão pelos padres pedófilos, amigos e parentes do papa. Toda a castidade, todo o sofrimento em defesa de sua dignidade foram reservados pela *divina providência* para eles desfrutarem em seu calabouço de luxúria. Juliette, irmã mais velha de Justine, conquistou sua riqueza e se tornou senhora de si seguindo o caminho das prostitutas e dos golpistas, artimanhas homéricas. Mas Justine, pelo caminho da virtude encontra somente o flagelo e a penitência. Quanto mais ela reza, mais é provida de novas perversões. Mesmo, ao final, quando consegue escapar das infinitas armadilhas e reencontra sua irmã, rica e livre, é como que o suspiro trágico antes da queda derradeira. É com um raio no peito que morre Justine ainda dentro de casa. É pelas mãos da própria Providência que ela perde sua vida de súbito. Que final mais estranho e despropositado parece ser este a não ser que o raio da Providência Divina não seja senão o retorno do deus grego ao mundo cristão. Para o Deus grego não basta fecundar, é preciso enganar, transformar-se em cisne para seduzir, ludibriar, tomar à força e violentar. A pureza de Justine não pode ser desfrutada por um ladrão qualquer. É só o sacerdote que pode consumá-la. Em *Justine* existe todo um cosmos grego implodindo as boas representações. Os padres-éfesos que consomem a carne e o sangue da sacerdotisa sobre o altar e debaixo da cruz, na comunhão profana, os ladrões-faunos, os libertinos-príapos, as prostitutas-ninfas, meretrizes-musas e o escritor, Sade-Dionisio, se deliciando e dilacerando a própria carne por um desejo desatinado³⁹. Mas, além da especulação sobre tais “forças

³⁹ “A linguagem é a estrutura primeira e última da loucura. Ela é sua forma constituinte, é nela que repousam os ciclos nos quais ela enuncia sua natureza. O fato de a essência da loucura poder ser definida, enfim, na estrutura simples de um discurso não a remete a uma natureza puramente psicológica, mas lhe dá ascendência sobre a totalidade da alma e do corpo; esse discurso é simultaneamente linguagem silenciosa que o espírito formula a si mesmo na verdade que lhe é própria e articulação visível nos movimentos do corpo. O paralelismo, a complementaridade, todas as formas de comunicação imediata que vimos se manifestar, na loucura, entre a alma e o corpo, dependem apenas dessa linguagem e de seus poderes. O movimento da paixão que se desenrola até romper-se e voltar-se contra si mesma, o aparecimento da imagem e as agitações do corpo que

ocultas”, é preciso perceber que, para Justine, o desejo não é senão a exterioridade da representação ordenada pela virtude. Ao contrário, para Juliette, o desejo é o próprio desenrolar das representações que, levadas aos limites do quadro, esgota as suas possibilidades. Justine está a um passo do domínio do Desejo, além das representações.

Com essa violência do nome enfim pronunciado por si mesmo, a linguagem emerge na sua brutalidade de coisa; as outras “partes do coração”, por sua vez, ganham autonomia, escapam à soberania do nome, deixam formar em torno dele uma ronda de acessórios e ornamentos. E, visto que não há mais beleza singular em reter a linguagem em torno e à margem do nome, em fazê-la mostrar o que ela não diz, haverá um discurso não discursivo, cujo papel consistirá em manifestar a linguagem em seu ser bruto. (FOUCAULT, 1999, p. 167)

A literatura parece ser o modo pelo qual a linguagem encontra as forças que tencionam os limites dos quadros gerais da representação; no caso do classicismo, onde se conserva o movimento que vai da figura do nome ao nome próprio, são nas figuras da retórica que o desejo, das confissões ou das perversões, experimenta as suas permutas sem jamais atingir sua instância última. O limite da representação é o lugar privilegiado da literatura clássica, pois é onde a linguagem irrompe o seu ser na resistência ao discurso. Ao recusar o substantivo, o discurso funcional clássico não faz mais do que adiar a nomeação, pois tão logo surge o nome, torna-se novamente representação reduplicada. Na sintaxe de Foucault,

eram concomitâncias visíveis a ela, tudo isso, no exato momento em que tentávamos descrevê-lo, já estava secretamente animado por essa linguagem. Se o determinismo da paixão se superou e se desenvolveu na fantasia da imagem, se a imagem, em troca, acarretou todo um mundo das crenças e dos desejos, é porque a linguagem delirante já estava presente — discurso que liberava a paixão de todos os seus limites, aderindo com todo o peso constrangedor de sua afirmação à imagem que se libertava. Neste delírio, que é ao mesmo tempo do corpo e da alma, da linguagem e da imagem, da gramática e da fisiologia, é que começam e terminam todos os ciclos da loucura. Seu sentido rigoroso é que os organizava desde o início. Ele é ao mesmo tempo a própria loucura e, além de cada um de seus fenômenos, a transcendência silenciosa que a constitui em sua verdade.

É preciso que seja bem esse o paradoxo dessa liberdade constitutiva: aquilo pelo que o louco torna-se louco, isto é, também aquilo pelo que, a loucura não sendo ainda dada, ele pode se comunicar com a não-loucura. Desde o começo, ele escapa a si mesmo e à sua verdade de louco, reunindo-se numa região que não é nem verdade nem inocência, com o risco da falta, do crime ou da comédia. Essa liberdade que o fez, no momento bem originário, bastante obscuro e muito dificilmente determinável da partida e da partilha, renunciar à verdade, impede que ele alguma vez seja prisioneiro de sua verdade. Ele só é louco na medida em que sua loucura não se esgota em sua verdade de louco. É por isso que, na experiência clássica, a loucura pode ser ao mesmo tempo um pouco criminosa, um pouco fingida, um pouco imoral, um pouco razoável, também. O que se tem aí não é uma confusão no pensamento, ou um grau menor de elaboração; é apenas o efeito lógico de uma estrutura bem coerente: a loucura só é possível a partir de um momento bem distante, mas muito necessário, em que ela se arranca a si mesma no espaço livre de sua não-verdade, constituindo-se com isso como verdade”. (FOUCAULT, 2012, p. 558)

nessa grande ordem que liga as palavras e as coisas, a literatura deve merecer um estatuto ontológico, pois certamente é uma dobra da região em que o ser mantinha uma relação muito estreita com a linguagem. Na idade moderna, a representação perde o seu privilégio epistêmico para dar lugar às novas empiricidades. A teoria da linguagem se desfaz para deixar a língua aparecer como objeto.

[...] foi um desvio ínfimo, mas absolutamente fundamental e que abalou todo o pensamento ocidental: a representação perdeu o seu poder de criar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos. Nenhuma composição, nenhuma decomposição, nenhuma análise em identidades e em diferenças pode mais justificar o liame das representações entre si; a ordem, o quadro onde ela se espacializa, as vizinhanças que ela define, as sucessões que autoriza como tantos percursos possíveis entre os pontos de sua superfície não têm mais poder de ligar as representações entre si ou, entre si, os elementos de cada uma. A condição desses liames reside, doravante, no exterior da representação, para além de sua imediata visibilidade, numa espécie de mundo subjacente, mais profundo que ela própria e mais espesso. [...] É a partir da arquitetura que escondem, da coesão que mantém seu reino soberano e secreto sobre cada uma de suas partes, é do fundo dessa força que as faz nascer e nelas permanece como que imóvel, mas ainda vibrante, que as coisas, por fragmentos, perfis, pedaços, retalhos, vêm oferecer-se bem parcialmente à representação. (FOUCAULT, 1999, p. 329)

Assim, a idade clássica viu o liame de seus saberes sendo todos levados para a exterioridade da representação, lá onde está a *organização* e não somente estrutura dos seres, onde está o *trabalho* e não somente o valor das riquezas, onde está a *flexão* e não apenas a sintaxe das palavras, enfim, onde está a essência das coisas e não apenas a visibilidade das representações. No final do século XVIII puderam coexistir duas formas ambíguas de pensamento: Ideologia e Crítica. A primeira, percorrendo todo o campo das representações, se apresenta como a única forma racional e científica da filosofia, se colocando como fundamento às outras ciências e como *gramática* para as ideias. “A Ideologia não interroga o fundamento, os limites ou a raiz da representação; percorre o domínio das representações em geral; fixa as sucessões necessárias que aí aparecem; define os liames que aí se travam; manifesta as leis de composição e decomposição que aí podem reinar” (FOUCAULT, 1999, p. 331). Este caminho completo sobre as representações conduzirá a ideologia ao seu limite primeiro: as sensações. Será, portanto, em direção a uma fisiologia que ela caminhará. A crítica, por sua vez, também busca definir a relação das representações entre si, no entanto, não será ao lado das sensações ou desta consciência diminuída que encontrará a sua

justificativa. Kant interroga o que torna possível a representação em geral. É preciso definir, portanto, quais são as condições de sua forma universalmente válida. “Dirigindo assim sua questão, Kant contorna a representação e o que nela é dado, para endereçar-se àquilo mesmo a partir do qual toda representação, seja ela qual for, pode ser dada.” (FOUCAULT, 1999, p. 333).

Diferentemente da ideologia, a crítica contorna o que é dado na representação e se dirige à sua condição de possibilidade e, sendo assim, somente os juízos da experiência e as constatações empíricas fundamentais aos conteúdos das representações. Ela marca o limiar de nossa modernidade, retirando o saber e o pensamento para fora do espaço da representação. Tal campo aparece agora, denunciado pela crítica, como conhecimento dogmático, e a representação é a redução de toda a questão metafísica do classicismo. Entretanto, ao se encerrar a metafísica dogmática que regia o saber das representações no séc. XVIII, abre-se a possibilidade de uma nova metafísica que constitui as filosofias da Vida, da Vontade ou da Palavra, durante o séc. XIX.

Foucault distingue duas interrogações fundamentais da crítica: a primeira é sobre a relação entre as representações em sua condição de possibilidade, a segunda é feita do lado do que é representado. Com a descoberta do campo transcendental, o sujeito, que é finito e jamais é dado na experiência, determina todas as condições formais de sua relação com determinado objeto, “é a análise do sujeito transcendental que extrai o fundamento de uma síntese possível entre as representações” (FOUCAULT, 1999, p. 335). Mas o que aparece como fundamento das representações são os objetos que jamais são inteiramente dados, “essas realidades que estão em recuo na medida mesma em que são fundadoras daquilo que se oferece e se adianta até nós: a potência de trabalho, a força da vida, o poder de falar” (FOUCAULT, 1999, p. 336). O que Foucault faz notar é que a empiricidade das ciências insurgentes no séc. XIX estão em completa correspondência com a filosofia transcendental. Estes objetos jamais inteiramente conhecidos são também condições do conhecimento, sem os quais biologia, economia e filologia jamais poderiam ser dados. As noções modernas de vida, trabalho e linguagem, correspondentes à descoberta da filosofia transcendental, fundam as multiplicidades empíricas que, por conseguinte é a condição do conhecimento possível, pois constitui a sua ordem. O transcendental funda a

empiricidade que, por sua vez, se dá ao conhecimento como o seu princípio *a posteriori*. É, portanto, entre este fundo incognoscível e a racionalidade que se dá a experiência moderna e modifica todo o quadro dos saberes:

A partir de Kant, o problema é inteiramente diverso; o saber não pode mais desenvolver-se sobre o fundo unificado e unificador da *máthêsis*. Por um lado, coloca-se o problema das relações entre o campo formal e o campo transcendental (e nesse nível todos os conteúdos empíricos do saber são postos em parênteses e permanecem em suspenso no que diz respeito a toda validade); e, por outro lado, coloca-se o problema das relações entre domínio da empiricidade e o fundamento transcendental do conhecimento (então, a ordem pura do formal é posta de lado como não-pertinente para explicar essa região onde se funda toda a experiência, mesmo aquela das formas puras do pensamento). (FOUCAULT, 1999, p. 341)

A segunda tarefa, não a de encontrar um domínio formal puro, uma lógica transcendental universalmente válida segundo uma subjetividade completamente esvaziada, mas sim a de ligar a subjetividade transcendental aos conteúdos empíricos, corre o risco de recair num modo de pensamento em que os limites do conhecimento são a sua forma concreta de existência. A *antropologia* é esta forma do saber que decalca os limites “de direito” do conhecimento nos modos do saber empírico. Para Foucault, o pensamento deve “destruir, até seus fundamentos, o quadrilátero antropológico” (FOUCAULT, 1999, p. 471). Não porque existam na modernidade os mesmos traços da representação clássica. A ordem dos saberes foi diametralmente invertida, e é exatamente uma ordem inversa que as analíticas modernas da finitude humana virão repor no espaço deixado pela representação clássica: a) se o homem é determinado, não são senão os seus próprios limites que o determinam; b) o conteúdo da experiência é a sua própria condição de possibilidade; c) o pensamento é precedido e constantemente retorna ao impensado; d) o originário, sempre distante do homem, é ao mesmo tempo dado em sua iminência. Resta-nos mostrar como estes duplos antropológicos instaurados por Kant respondem à inversão do quadro clássico das representações, colocando-o em um novo sono, não mais o dogmático, mas sim o antropológico. Resta também apontar em que medida Foucault busca numa renovada radical crítica geral da razão o espaço aberto para o pensamento, uma vez que a antropologia constituiu e ainda

constitui a disposição fundamental do pensamento na filosofia e nas ciências humanas⁴⁰.

CAPÍTULO 4

A crítica e a subjetividade na modernidade

4.1 A crítica às representações: pontos divergentes no quadro

No final do século XVIII, a arqueologia de Foucault reconhece uma ruptura semelhante à que ocorreu em meados do XVI, quando ocorreu o fim da ordem das similitudes e a instauração da ordem clássica das representações. Apesar de ter ocorrido de forma quase abrupta na ordem histórica, em um nível arqueológico esta mudança revela uma complexidade surpreendente, na qual as disposições do modo empírico dos saberes se modificam radicalmente segundo esta dobra no modo de conhecer. Na modernidade insurgente na aurora do século XIX, o saber não procura a ordem das identidades ou das diferenças, nem *máthêsis* ou *taxinomias*, pois trata-se agora de assegurar a *organização*, isto é, o modo como as relações internas entre os elementos asseguram uma determinada função.

No classicismo, havia uma ordem que era distribuída em identidades e diferenças no espaço das representações, as quais legislavam, segundo uma *máthêsis* e uma *taxinomia*, sobre a *gramática geral*, a *história natural* e a *teoria das riquezas*. Na modernidade, os princípios organizadores se deslocam para a *Sucessão* e a *Analogia*. É a História que vai se encarregar de articular as séries da sucessão e as analogias das organizações, dando a *lei* à análise da produção, à

⁴⁰ “A todos que pretendem falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos que formulam questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo o conhecimento às verdades do próprio homem, a todos que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso” (FOUCAULT, 1999, p. 473).

análise dos seres vivos e à análise dos grupos linguísticos. “[...] História não deve ser aqui entendida como a coleta da sucessão de fatos, tais como se constituíram, ela é o modo de ser fundamentalmente das empiricidades, aquilo a partir de que elas são afirmadas, postas, dispostas e repartidas no espaço do saber para eventuais conhecimentos e para ciências possíveis.” (FOUCAULT, 1999, p. 300). É a História quem define a empiricidade a partir do séc. XIX, ela é o modo de ser do que nos é dado pela experiência. A arqueologia não vê uma simples pré-história dos saberes na inflexão da idade clássica à idade moderna, uma antecipação da objetividade, exatidão, rigor e organização das pesquisas. Isso só pode ser pensado do ponto de vista da racionalidade dos saberes, mas do ponto de vista das positivities, do modo como o saber é possibilitado, só é possível falar em *história*. Para a filosofia do séc. XIX, não haverá mais a metafísica clássica, aquela que distribuía as coisas pelo espaço, mas sim haverá *memória*, ligando a reflexão sobre a ordem ao *tempo*. Do esquecimento ao Retorno, dos acontecimentos à Origem, o modo de ser da filosofia, de Hegel a Nietzsche, estará ligado ao modo de ser da História. Eis que surgem, segundo o novo modo de ser dos saberes, a *filologia*, a *biologia* e a *economia política*. É desta virada também a constituição das ciências positivas, a volta das questões filosóficas em seu devir, o aparecimento da história como domínio empírico e como modo de ser das empiricidades, o surgimento, enfim, da literatura.

Foucault assinala dois tempos de constituição e estabelecimento da modernidade. Na primeira fase, ainda do lado clássico dos saberes, as representações ainda funcionam para designar outras representações, para analisar as palavras, as classes e as riquezas. No seio destes saberes surge o ponto divergente da série onde se desdobrarão os saberes modernos e a representação como forma de análise se tornará obsoleta, dando início à segunda fase da grande ruptura clássica.

A arqueologia questiona em que medida, por exemplo, Adam Smith introduz o conceito de trabalho no domínio das análises do valor e das trocas, dado que o consagra fundador da *economia política* moderna. Para Foucault não é o privilégio de ter inserido o trabalho nas análises clássicas que o torna um pensador moderno, pois já havia pensadores, como Cantillon, Quesney, Condillac e Turgot, que distinguiam o trabalho como “valor em uso” e “valor em troca” e o usavam como

instrumento de medida. O trabalho despendido deveria valer apenas a subsistência (alimentação, vestuário e habitação) do trabalhador, e por meio disso se tornava instrumento de medida do preço; a identidade é recolhida de seu esforço na justa medida de sua função e de sua necessidade. “Ao longo de toda a idade clássica, é a necessidade que mede as equivalências, o valor de uso que serve de referência absoluta aos valores de troca” (FOUCAULT, 1999, p. 305). Em Adam Smith, segundo Foucault, o trabalho sempre terá a função de análise das riquezas. A diferença é que ele substitui pelo trabalho o que outrora fora o lugar do *objeto de desejo* na representação. Ele passa a ser medida fixa e absoluta do preço natural das coisas, já que é ele que está entre a necessidade e o mercado. Essa irreduzibilidade do trabalho sim parece ser o ponto de divergência na série da *teoria das riquezas* que se desdobra na modernidade a partir do séc. XIX. Ora, a oferta de operários determina o preço do trabalho. Na equação, o que se modifica não é o esforço despendido pelo trabalhador, mas sim a quantidade de alimento a qualidade da subsistência. Em suma, o que se modifica é o sistema produtivo e suas consequências, mas o trabalho, o tempo, a fadiga, são sempre os mesmos. Nesta medida, são a troca e a necessidade dos produtos os princípios da economia; o trabalho e a sua divisão são apenas consequências destes princípios clássicos. Apesar disso, Adam Smith estabelece uma diferença essencial com os outros pensadores das riquezas, que é o motivo da troca e a sua medida. Ainda se troca porque se tem necessidades, mas a ordem das trocas é estabelecida pelas unidades de trabalho que foram depositadas no objeto (quantos objetos se pode comprar com certa quantidade de trabalho). Para Adam Smith, o que circula sob a forma de coisas é o trabalho, e não mais o indispensável, o agradável, o raro. Apesar do quadro representativo ainda exercer sua função, pois os objetos da necessidade ainda respondem às formas da representação, e do trabalho ser pensado no domínio das riquezas, não são mais os desejos que regulam as trocas, mas sim a irreduzibilidade do trabalho, do tempo, do esforço de um trabalhador. “Os homens trocam porque experimentam necessidades e desejos; mas *podem* trocar e *ordenar* essas trocas porque são submetidas ao tempo e à grande fatalidade exterior” (FOUCAULT, 1999, p. 309). Adam Smith começa a extravasar o quadro das representações, tendendo a uma antropologia que questione o homem em sua essência, ao mesmo tempo em que indica a possibilidade de uma economia política que aponte para as formas do trabalho e o capital. “A partir de Smith, o tempo da

economia não será mais aquele cíclico, dos empobrecimentos e dos enriquecimentos; [...] será o tempo interior de uma organização que cresce segundo sua própria necessidade e se desenvolve segundo leis autóctones – o tempo do capital e o regime de produção” (FOUCAULT, 1999, p. 310).

Na *história natural*, as classificações procuram determinar o *caráter* no qual as espécies e indivíduos podem ser agrupados em um quadro. No *caráter* se enuncia a representação total dos indivíduos segundo uma *taxinomia*. A partir de Jussieu, Vicq d’Azyr, Lamarck e Candolle, a relação entre estrutura visível e os critérios de identidade são modificados. Passam não mais a recolher identidades e diferenças visíveis das estruturas e passam a construir o caráter segundo *princípios organizativos internos*. Assim, aparecem quatro figuras da organização segundo a *taxinomia*. A primeira é a hierarquia dos caracteres, onde não se colocam mais as espécies lado a lado, mas se delimita o campo de observação segundo agrupamentos evidentes em ordem de complexidade: gramíneas, leguminosas, plantas ou vermes, peixes, aves, quadrúpedes. “Cada grande família natural tem requisitos que a definem, e os caracteres que permitem reconhecê-la são os mais próximos dessas condições fundamentais” (FOUCAULT, 1999, p. 312). Haverá, portanto, caracteres essenciais em torno dos quais circularão caracteres secundários e terciários. A segunda é a função dos caracteres. Eles não são estabelecidos por sua visibilidade, mas sim por um papel de comando ou determinação do que se vê. A classificação é dada a partir da função que se desempenha no organismo. Assim, um caráter não é importante por ser visto frequentemente nas estruturas, mas aparece nelas por ser funcionalmente relevante. Há de se classificar, portanto, segundo a importância dos órgãos. Tal qual a velha teoria renascentista das assinalações, os seres trazem o signo do que é mais essencial. A terceira figura taxinômica organizativa é a noção de vida. Existe uma relação de profundidade no corpo, onde os órgãos superficiais se ligam às formas ocultas das funções essenciais. Por meio deste critério se classificam os seres segundo o que parece ser mais essencial e ao mesmo tempo mais escondido. “Classificar, portanto, não será mais referir o visível a si mesmo, encarregando um de seus elementos de representar os outros; será, num movimento que faz revolver a análise, reportar o visível ao invisível, como a sua razão profunda, depois alçar de novo, dessa secreta arquitetura em direção aos seus sinais manifestos, que são dados à superfície dos corpos” (FOUCAULT, 1999, p. 315). A quarta figura é o fim

do paralelismo entre classificação e nomenclatura. Antes, a denominação acontecia junto com a repartição progressiva do visível, mas agora o caráter deve primeiro referir-se à organização do indivíduo e não segundo as regras da própria denominação. Apesar de boa parte da nomeação ainda se desdobrar segundo as regras do quadro, mas é como se o espaço da organização surgisse de um ponto divergente da série espacial das nomenclaturas. Eis o trabalho de Lamarck e o momento em que a *história natural* está prestes a se tornar *biologia*: encontrar o ponto em que o caráter indica a função em profundidade e encontra o nome na superfície. “A ordem das palavras e a ordem dos seres não se recortam mais senão numa linha artificialmente definida. Sua velha interdependência que fundara a história natural na idade clássica e que conduzira, num só movimento, a estrutura até o caráter, a representação até o nome do indivíduo e o indivíduo até o gênero abstrato, começa a desfazer-se” (FOUCAULT, 1999, p. 317).

Por fim, a linguagem, na idade clássica, era a análise espontânea da representação, de modo que para que ocorresse qualquer alteração, seria preciso uma profunda mudança no modo de ser da própria representação. Na *gramática geral*, as palavras encerravam-se entre atribuição, articulação, designação e derivação. Na comparação entre as línguas, todas respondiam ao mesmo grito primitivo da designação, e as semelhanças entre elas só confirmavam esta origem. Bachmeister, Coeurdeux, William Jones, Anquetil-Duperron, instauram o ponto de heresia em que a confrontação das línguas não é responsável por revelar apenas o seu valor representativo. Ela deve permitir que se verifique qual é o grau de semelhança entre umas e outras, de tal modo que fique sempre claro quais são as intersecções entre uma língua e outra. Apesar de responderem ainda ao quadro representativo da linguagem, pois remetem ainda à língua primitiva e à série de acontecimentos históricos imemoráveis que fizeram a linguagem se modificar, o que a comparação traz de novo é a flexão. Entre a articulação dos conteúdos e o valor das raízes, entre as funções da gramática e as modificações do radical, surge uma relação mais complexa: “descobria-se que em duas línguas diferentes havia uma relação constante entre uma série determinada de alterações formais e uma série igualmente determinada de funções gramaticais, de valores sintáticos ou de modificações sem sentido” (FOUCAULT, 1999, p. 323). Há um sistema de modificações gramaticais puro. A língua não pode mais ser constituída apenas de elementos representativos sonoros que se ordenam com o pensamento, pois

existem elementos formais e sistemáticos que não primam pela busca do sentido ou pelos valores expressivos. A gramática comparada e a fonética vêm responder a estes novos campos abertos pela investigação da *flexão*. “Doravante, porém, há um “mecanismo”, interior das línguas que determina não só a individualidade de cada uma, mas também a sua semelhança com as outras [...]. Por ele, a historicidade poderá introduzir-se na espessura da própria palavra” (FOUCAULT, 1999, p. 325).

No final do séc. XVIII, a ordem das representações se desdobrou em outras formas de pensamento: uma que possibilitou o descobrimento de um campo transcendental às representações, que determina um sujeito do conhecimento em função do questionamento sobre o ser do homem, outra que se constitui como subjetividade transcendental, jamais dada na experiência por ser ela a possibilidade da síntese das representações. Delimita-se um campo de investigação para além da linguagem e da representação (o transcendental), mas também é constituído um limitador do conhecimento desta experiência, que é a subjetividade. Quando a subjetividade insurge, é para contestar o domínio da representação, aboli-lo do quadro dos saberes.

Mas também se abre um novo horizonte em que serão possíveis as empiricidades, do lado em que o objeto representado pode ser interrogado em sua função, em sua organização, no mecanismo que possibilita determinada experiência. Vida, trabalho e linguagem, na medida em que estão em recuo na experiência, são sua condição de possibilidade, apresentam-se portanto como transcendentais.

Rompida a *máthêsis*, distinguem-se as disciplinas analíticas das disciplinas sintéticas. De um lado, as ciências *a priori*, que prezam pela formalização lógica e matemática, e, de outro, as ciências *a posteriori*, que constituem as ciências empíricas. Procede-se tanto a classificação dos domínios do saber a partir das ciências formais, como se leva a reflexão sobre a formalização aos domínios empíricos, buscando justificar os métodos indutivos da observação em direção às suas condições de possibilidade. Eis o projeto filosófico de Fichte e de Hegel. O primeiro, segundo Foucault, buscou na totalidade do domínio transcendental as leis puras e universais do pensamento, onde a subjetividade transcendental é a possibilidade do formalismo. Já o segundo, com a fenomenologia do espírito, fez a

totalidade do domínio empírico ser retomado numa consciência, revelando ao mesmo tempo o campo empírico-transcendental⁴¹. Husserl, por sua vez, por meio de uma lógica formal liga a subjetividade transcendental aos conteúdos empíricos. Vê-se de que modo a antropologia ameaça o projeto dialético, pois sem ela, não é possível dar nenhum valor transcendental aos conteúdos empíricos, daí os limites do conhecimento serem sempre remetidos às formas concretas da existência.

Ponto de heresia consigo próprio, Foucault, na medida em que reconhece a antropologia inevitável no destino das análises da existência, reforça mais uma vez a distância que pretende tomar de sua análise introdutória à obra de Binswanger. Mas é ainda preciso seguir as séries que se formaram após o surgimento destas empiricidades, destas séries divergentes do quadro das representações. Resta ainda perguntar em que medida as representações subsistem no fundo dos saberes modernos e até onde o sono antropológico kantiano não recaiu sobre todo conhecimento possível. Pois este pensamento moderno, que ainda nos é contemporâneo, é dominado pela possibilidade obscura de fundar as sínteses na representação, abrindo o campo transcendental da subjetividade em que se constituem o trabalho, o sistema gramatical e a organização da vida. Esse fundo transcendental jamais se dá completamente à representação, mas é justamente dessa espessura inacessível, deste núcleo primitivo que será possível a origem, a causalidade e a história.

O saber moderno não muda completamente de forma e de natureza devido simplesmente à descoberta dos sistemas gramaticais, das relações entre os seres vivos ou do plano do capital. Não houve um simples desdobramento da gramática geral em filologia, da história natural à biologia, da análise das riquezas em economia política, pois não aconteceu como predisse Bachelard, que os “modos de conhecimento retificaram seus métodos, se acercaram mais de perto do seu objeto, racionalizaram seus conceitos, escolheram melhores modelos de formalização – em suma, porque se teriam desprendido de sua pré-história por uma espécie de autoanálise da própria razão” (FOUCAULT, 1999, p. 346). O que se passou, segundo Foucault, foi uma alteração do próprio modo como o saber se dispunha antes e indistintamente do sujeito que conhece e do objeto que se põe ao conhecimento. É a discussão sobre o deslocamento da subjetividade e de sua

⁴¹ Cf. FOUCAULT, 1999, p. 341.

relação com o transcendental que despontará no conhecimento moderno da vida, do trabalho e da linguagem. “A constituição desses modos fundamentais está, sem dúvida enterrada longe, na espessura das camadas arqueológicas: é possível, contudo, descortinar alguns dos seus sinais através das obras de Ricardo para a economia, de Cuvier para a biologia, de Bopp para a filologia” (FOUCAULT, 1999, p. 347). Este é o nosso próximo passo.

4.2 As séries empíricas: economia, biologia e filologia

Adam Smith estabeleceu o trabalho como valor constante e uma completa equivalência entre a quantidade de trabalho para a produção e a quantidade de trabalho para a troca. Neste quadro, a mercadoria representa o trabalho e vice-versa. Mas para Ricardo, o trabalho se torna a atividade que está na origem de todo o processo produtivo e distributivo, é a força radical que se compra e que se vende. A diferença entre eles é que o *valor* deixou de ser signo da riqueza e se tornou produto do trabalho. Assim, “o valor das coisas aumenta com a quantidade de trabalho que lhes temos que consagrar se as quisermos produzir; porém não muda com o aumento ou baixa dos salários pelos quais o trabalho se troca como qualquer outra mercadoria” (FOUCAULT, 1999, p. 349). No classicismo, o comércio e as trocas eram a base da análise das riquezas, mas a partir de Ricardo a possibilidade da troca é assentada no trabalho e a produção sempre precederá a circulação. Independentemente de um quadro pré-estabelecido, o trabalho se organiza numa causalidade própria a partir da qual será possível pensar toda a acumulação não mais por determinações recíprocas. Ricardo introduz o tempo histórico nas análises econômicas, fazendo com que o valor se determine não pelos instrumentos representativos que permitem analisá-lo, mas segundo suas próprias condições de surgimento, como o trabalho necessário aplicado na produção e distribuição. Diferentemente dos fisiocratas, a terra não nos provém com a sua abundância, mas é a necessidade que, na carência da crise produtiva, forma a raridade. O trabalho surge apenas na crise de subprodução, quando a terra não pode mais prover alimento para todos os homens, é preciso então *trabalhar* para não morrer. “A cada instante de sua história, a humanidade só trabalha sob a ameaça da morte [...] Assim, o que torna a economia possível e necessária é uma perpétua e fundamental situação de raridade” (FOUCAULT, 1999, p. 353). O

homem, como ser finito, entrega a sua vida ao trabalho para escapar da morte. Eis o apoio sobre a antropologia na economia de Ricardo. Por fim, a fecundidade da terra só aparece mediante um trabalho duro, o qual demanda um maior custo para a produção. Se a qualidade da terra for ruim, a quantidade deste trabalho duro aumenta e a rentabilidade do produtor diminui. Portanto não é a fecundidade da terra que determina a renda fundiária, mas sim a sua avareza. Nesta evolução econômica, na medida em que cresce a população e se cultivam terras mais pobres, o custo aumenta e os lucros diminuem, mostrando mais uma vez a forma da finitude: “Paradoxalmente, é a historicidade introduzida na economia por Ricardo que permite pensar essa imobilização da História” (FOUCAULT, 1999, p. 356).

Vê-se que papel a História e a antropologia desempenham uma em relação à outra. Só há história (trabalho, produção, acumulação e crescimento dos custos reais) na medida em que o homem como ser natural é finito: finitude que se prolonga muito além dos limites primitivos da espécie e das necessidades imediatas do corpo, mas que não cessa de acompanhar, ao menos em surdina, todo o desenvolvimento das civilizações. (FOUCAULT, 1999, p. 356)

História e antropologia, portanto, estão implicadas: só há história se o homem for um ser finito, e quanto mais ele se instala no cerne do mundo, mais ele é tomado pela finitude e pela morte, pois a história não permite ao homem evadir-se de seus limites antropológicos e a *situação* antropológica não cessa de dramatizar a história. Para Ricardo, a história funciona como mecanismo compensador das determinações antropológicas, pois permite ao homem superar a raridade e as limitações da produção quando ele alcançar o ponto limite da estagnação, a exaustão de todas as possibilidades e se dar conta de sua finitude elementar. Mas para Marx a solução é oposta, pois a história acentua as pressões da necessidade no aumento das carências e do trabalho. Existe assim um processo de acumulação que enriquece os empresários e pressiona os salários para baixo, pois o “mais-trabalho” escapa do valor do salário e permite ao empresário comprar mais trabalho. Cresce o número de trabalhadores que, por sua vez, recebem menos do que o necessário para sua subsistência. Assim, é preciso operar uma reversão na História, transformar a realidade a partir dessa verdade da essência humana revelada pela experiência da necessidade, da fome e do trabalho. Para Foucault, Ricardo e Marx percorrem linhas derivadas num mesmo percurso entre História e Antropologia. “[o marxismo] alojou-se sem dificuldade, como uma figura plena, tranquila e confortável e, reconheça-se, satisfatória por algum tempo (o seu), no interior de uma disposição

epistemológica que o acolheu favoravelmente e que ele não tinha, em troca, nem o propósito de perturbar nem sobretudo o poder de alterar, por pouco que fosse, pois que repousava inteiramente sobre ela” (FOUCAULT, 1999, p. 360). Assim, constituiu-se um saber que reunia a historicidade da economia, a finitude da existência e uma análise do fim da história. A História, a Antropologia e a suspensão do devir reanimaram e fizeram renascer tanto os humanismos como as utopias. E uma nota fundamental, o pensamento moderno não se constitui mais ao modo do quadro, mas sim ao modo da série.

Noutra série divergente, Cuvier libertou os caracteres da subordinação da *taxinomia*. Trata-se agora de entrar na organização dos seres vivos sendo que as estruturas se tornam as marcas fundamentais das correlações entre os órgãos. Deste modo, segundo esta organização abstrata, tudo o que era dado no olhar assume um novo modo de ser. No classicismo, o órgão se definia por sua estrutura e por sua função: “era como um sistema de dupla entrada que se podia ler exaustivamente, quer a partir do papel que desempenhava, quer a partir de suas variáveis morfológicas” (FOUCAULT, 1999, p. 363). Cuvier, por sua vez, dissolve a individualidade do órgão, dando mais atenção à sua função sem que seja preciso subordinar todas as suas partes à análise da relevância funcional (respiração, digestão, circulação, locomoção, nervoso). Essa nova função não exige qualquer identidade visível, pois basta que elas desenvolvam relações de coexistência, hierarquia e dependência. No princípio da coexistência, todos os órgãos formam um sistema no qual uns agem sobre os outros e os modificam, como o sistema digestivo que está adaptado à locomoção ou à circulação. No princípio da hierarquia, o sistema nervoso ocupa o topo da pirâmide, para o qual os outros sistema devem servir. No princípio da dependência, vê-se de pronto que a organização do ser vivo obedece a um determinado plano, no qual uma função é superior e determina tanto as outras funções como a possibilidade de nomeação.

As espécies animais diferem pela periferia, assemelham-se pelo centro; o inacessível às religa, o manifesto às dispersa. Generalizam-se do lado do que é essencial à sua vida; singularizam-se do lado que é mais acessório. Quanto mais se quiser atingir grupos extensos, mais é preciso entranhar-se na obscuridade do organismo, em direção ao pouco visível, nessa dimensão que escapa ao percebido; quanto mais se quiser cingir a individualidade, mais necessário é ascender à superfície e deixar cintilar, em sua visibilidade, as formas que a luz toca; pois a multiplicidade se vê e a unidade se esconde. (FOUCAULT, 1999, p. 369)

A parte essencial dos seres vivos, a mais escondida, é aquela que traz a possibilidade da nova classificação, não mais segundo inscrição da ordem visível na ordem da linguagem, mas da profundidade da própria vida emergem as classes. O projeto de uma *taxinomia* desaparece, pois não existe mais o espaço em que se recolhem as identidades e diferenças visíveis segundo um quadro representativo. A vida se torna o fundamento de todas as distinções possíveis, e não mais as diferenças mecânicas dos seres. No séc. XIX, a *biologia* recolhe, na anatomia comparada, justamente as diferenças sensíveis que fazem surgir as semelhanças invisíveis entre as funções. Mesmo um órgão periférico não deixa de estar implicado numa estrutura essencial. Assim, a teoria da ramificação dos seres numa ordem evolutiva não é um quadro taxinômico, mas um espaço completamente novo e fragmentado no qual é possível recolher as identidades e diferenças. São séries que se limitam, isoladas em diferentes regiões e que formam uma linha com múltiplas radiais. Por exemplo, não existe um animal que sirva de elo entre a série dos vertebrados e a dos invertebrados, isolando as séries em seus espaços próprios de identidades e diferenças. Aliás, é a própria experiência da diferença que se altera, pois se, na idade clássica, era preciso preencher com a diferença a distância entre as extremidades do ser, na modernidade ela é dividida, multiplicada e difundida por meio do organismo, “é que ela não se aloja no interstício dos seres para religá-los entre si; funciona em relação ao organismo, para que ele possa “fazer corpo” consigo mesmo e manter-se em vida” (FOUCAULT, 1999, p. 376). Na idade clássica, os seres desdobravam-se num *continuum* sobreposto às representações. Mas, segundo Foucault, a partir de Cuvier, esta trama ontológico-representativa se desmancha, pois o ser vivo escapa às leis gerais que regem a extensão. O ser biológico se torna autônomo, pois não se trata de uma combinação de moléculas, mas de uma organização secreta que mantém a estrutura em sua relação com o mundo. “[...] o ser vivo se envolve sobre si mesmo, rompe suas vizinhanças taxionômicas, se arranca ao vasto plano constringente das continuidades e se constitui um novo espaço: espaço duplo, a verdade – pois é interior, [...] e exterior [...]. Todavia, esses dois espaços têm um comando unitário: não mais o das possibilidades do ser, mas o das condições de vida” (FOUCAULT, 1999, p. 378).

Para a arqueologia, é importante notar que foi Cuvier que introduziu a descontinuidade necessária para o surgimento do evolucionismo, pois foi ele que concebeu um fluxo temporal nas séries que autorizavam a continuidade das

estruturas e dos caracteres: tal ruptura com o pensamento clássico permitiu a descoberta de uma historicidade própria da vida. Não se trata, em Cuvier, de fazer uma história do ser vivo, como pretendirão os evolucionistas, mas de pensar o ser vivo em suas condições históricas de existenciais. A vida escapa, no séc. XIX, às “leis gerais do ser” que regiam a representação, pois ela se torna força fundamental num jogo de oposições: o movimento e a imobilidade, o tempo e o espaço, o querer secreto e a manifestação visível.

A experiência da vida apresenta-se como a lei mais geral dos seres, o esclarecimento dessa força primitiva a partir da qual eles são; ela funciona como uma ontologia selvagem que buscasse dizer o ser e o não-ser indissociáveis de todos os seres. Mas essa ontologia desvela menos o que funda os seres do que o que os leva, por um instante, a uma forma precária e secretamente já os mina por dentro, para os destruir. Em relação à vida, os seres não passam de figuras transitórias e o ser que eles mantêm, durante o episódio de sua existência, nada mais é que sua presunção, sua vontade de subsistir. De sorte que, para o conhecimento, o ser das coisas é ilusão, véu que se deve rasgar, para se reencontrar a violência muda e invisível que os devora na noite. (FOUCAULT, 1999, p. 385)

Na última das séries, segundo Foucault, Schlegel sabia que a historicidade da gramática se constituiu pelo mesmo modelo que a ciência dos seres vivos (Cf. FOUCAULT, 1999, p. 386). A estrutura interna das línguas que constitui a gramática comparada é dada da mesma forma como os seres organizados pela anatomia comparada. Na idade clássica, a palavra se dava imediatamente ao discurso através da ordem representativa, mas na modernidade, o discurso só pode ser dado pelas formas gramaticais, sonoridades e modificações de uma dinâmica própria da língua. Não que a palavra perca sua capacidade de representar, mas ela obedecerá a certo número de leis que regem o conjunto dos elementos da sua língua. A representabilidade da palavra só se dá, então, por ela fazer parte desta organização gramatical prévia, e não pela disposição imediata de um quadro pelo qual a representação linguística representa as próprias representações. “Para que a palavra possa dizer o que ela diz, é preciso que pertença a uma totalidade gramatical que, em relação a ela, é primeira, fundamental e determinante” (FOUCAULT, 1999, p. 387). O projeto de uma *gramática geral* se acha dissolvido, pois a linguagem não está mais assentada sobre a necessidade de representar as representações, mas sim, através do estudo comparado, encontrar as leis de alternância vocálica e as mutações consoânticas que permitem uma abordagem objetiva da linguagem dada agora pela *filologia*. Grimm, Schlegel, Rask e Bopp, formaram uma disciplina aparentemente lateral e esotérica (Cf. FOUCAULT, 1999, p.

388), mas foi sem dúvida uma alteração em todo o modo de ser da linguagem. Logo, a mudança sutil que ocorreu no início do séc. XIX tem uma característica muito peculiar e que talvez mereça mais atenção da arqueologia que as outras séries empíricas, a *economia política* e a *biologia*. Não que estas anteriores não devam ser levadas em conta, muito pelo contrário, pois elas trazem as formas pelas quais a cultura ocidental desenvolveu o pensamento acerca do homem, entre crítica e antropologia, e a profunda ruptura no modo clássico de se pensar. Mas o desnível da linguagem parece ser o mais imperceptível de todos, e é mais inconsciente por ser a língua falada um meio no qual se está totalmente imerso, e não se percebe de prontidão o modo como as palavras estão envolvidas com um projeto que lhes ultrapassa. A percepção da mudança se dá somente quando as formas da representação caem em obsolescência, sem que se perceba qual foi o deslocamento radical no conhecimento e no coração da cultura que tornou possível tal mudança. Para Foucault, a *filologia* não é mera coadjuvante na dobra epistemológica do início do séc. XIX e tem muito a dizer sobre esta ruptura tão fundamental para o saber ainda nos dias de hoje.

Em primeiro lugar, e correspondendo à teoria da articulação (análise visível da representação), estabeleceu-se na idade moderna a *caracterização* e a *distinção* de uma língua por meio de alguns critérios: a) proporção dos vocálicos ou consonantais nas palavras; b) privilégio de certas categorias de palavras; c) maneira de representar as relações; d) ordenação das palavras. Na idade clássica, se distinguiam as línguas do sentimento, da necessidade, da liberdade, da escravatura, da barbárie, da civilização, enfim, analisavam-se os diversos modos da representação. A partir de Schlegel, as línguas se definem pela maneira como se operam as ligações verbais, onde alguns elementos são representativos, mas outros são apenas conectivos sem qualquer sentido. “[...] a composição gramatical tem regularidades que não são transparentes à significação do discurso. Ora, como a significação pode passar, quase integralmente, de uma língua para outra, são essas regularidades que vão permitir definir a individualidade de uma língua. Cada uma tem um espaço gramatical autônomo [...]” (FOUCAULT, 1999, p. 391). É esse “material” feito de nomes, verbos, palavras e sílabas que as línguas reúnem para formar frases e proposições, pois não se trata de uma combinatória dos elementos da representação, mas de regularidades que não se dão imediatamente à significação do discurso. As significações podem ser transpostas de uma língua a

outra nas análises filológicas, mas as regularidades da língua são o que existe de mais singular. Existirão, assim, dois grandes sistemas linguísticos: um orientado por combinações gramaticais que se definem pela “reunião de átomos”, ou seja, pela agregação dos elementos por um liame exterior (como o chinês, o basco, o copta e as línguas dos povos das Américas, onde as partículas designam ideias e elementos separáveis); outro orientado pelo sistema de flexões que altera internamente as palavras (como o sânscrito, o árabe e o celta, onde a estrutura orgânica ramifica-se com as flexões). “Numa língua como o chinês, há apenas leis de justaposição; mas em línguas em que os radicais estão sujeitos ao crescimento, encontram-se sempre formas regulares de variações internas” (FOUCAULT, 1999, p. 393).

Em segundo lugar, correspondendo à teoria da designação (o lado natural do grito), a linguagem passa a ser tratada também como conjunto de *elementos fonéticos*, e não apenas o grito que se torna letra, mas a vibração sonora que se destaca do signo visível. Foucault ressalta que este é o momento que a filologia chega mais perto do ser da linguagem. “Toda uma mística está em via de nascer: a do verbo, do furor poético que passa sem rastro, deixando atrás de si apenas uma vibração suspensa por um instante. Na sua sonoridade passageira e profunda, a fala se orna soberana” (FOUCAULT, 1999, p. 395). A filologia não estaria tão afastada do ser da linguagem se não fosse por esta brecha que a religa com a literatura, com as narrativas populares e com a palavra falada. Começa-se uma análise, no séc. XIX, dos sons sem a implicação da letra, como uma espécie de “anatomia” da expressão linguística.

Em terceiro lugar, correspondendo à teoria do verbo (que detinha o poder da afirmação), surge uma *nova teoria do radical* onde os elementos interiores de uma língua estabelecem a sua composição e modificação. No classicismo, a raiz designava uma representação imediata do objeto ou de sua origem. Na modernidade, trata-se da junção material das letras que formam o verbo ser em que se permite atribuir um tempo e uma pessoa. Não se designam mais objetos da representação ou “coisas” na raiz do verbo, mas sim ações, processos, vontades, desejos. O verbo passa a ser o elemento mais importante da proposição, e não mais o nome e a nomeação. A linguagem, por sua vez, não se enraíza mais do lado do objeto e das coisas percebidas, mas do lado do sujeito em sua atividade. “E talvez seja ela então proveniente do querer e da força, mais do que dessa memória que

reduplica a representação. [...] Como ação, a linguagem exprime uma vontade profunda” (FOUCAULT, 1999, p. 401). Também, como linguagem de ação, modificam-se as condições históricas: ela manifesta o querer fundamental daqueles que falam, portanto não é mais instrumento nem produto, mas sim pura atividade. Eis a ressonância política da filologia: o parentesco da linguagem com a liberdade humana.

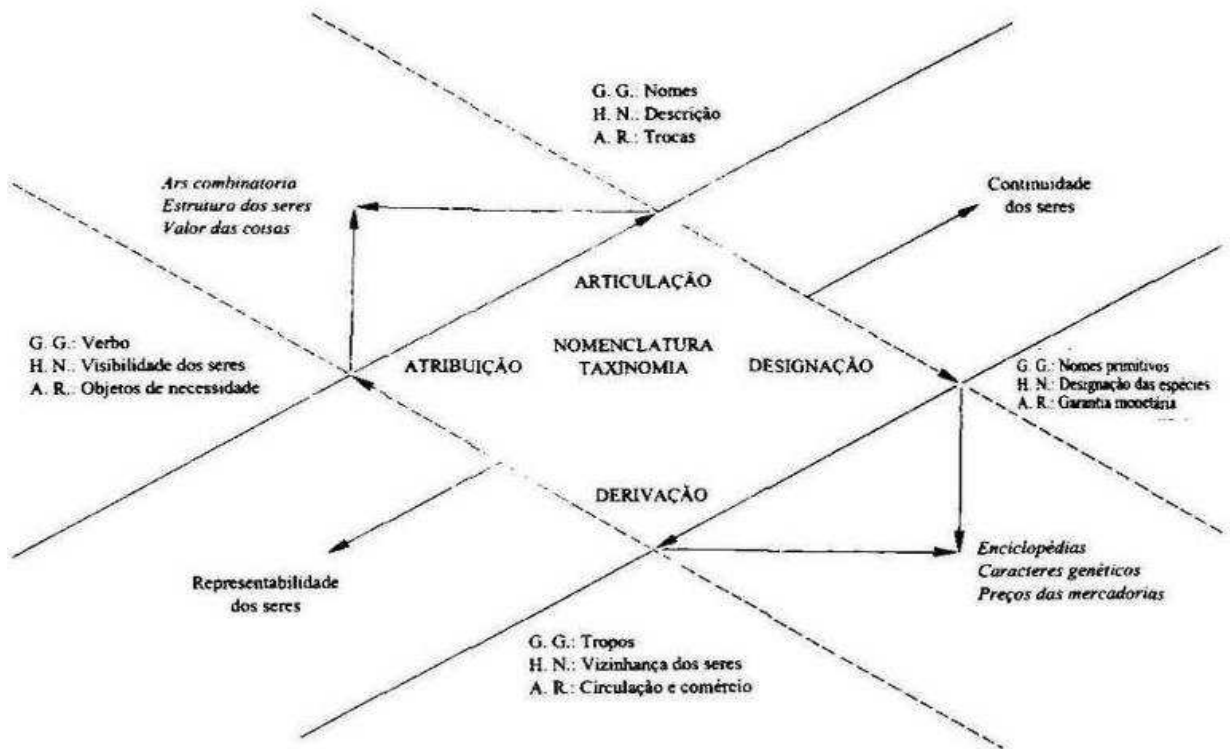
Em quarto lugar, correspondendo à teoria da derivação (fatores de desgaste e mistura entre as palavras) se definem os *sistemas de parentesco* entre as línguas em conjuntos descontínuos. Não havendo mais universalidade da representação, é possível comparar duas línguas, revelando as modificações do radical, o sistema de flexões e as séries desinenciais. “[...] a heterogeneidade dos sistemas gramaticais apareceu com seus recortes próprios, as leis que em cada um prescrevem a mudança e os caminhos que fixam as possibilidades da evolução” (FOUCAULT, 1999, p. 405). A possibilidade do surgimento da historicidade das línguas, portanto, está diretamente ligada à ruptura com o modo da gramática geral operar o quadro das representações. Agora, em face dos sistemas linguísticos análogos, pode-se decidir qual língua é derivada de outra, e que relações estabelecem com as outras numa determinada historicidade, numa evolução que não é senão interna a estes graus de parentesco.

As empiricidades, *economia*, *biologia* e *filologia*, estão todas atravessadas pela historicidade. O fato peculiar da linguagem ser posta como um mero objeto ao lado dos outros é realmente intrigante e fundamental para Foucault. Ao deixar vazios os espaços ocupados pela representação, a grande dobra epistêmica da modernidade, de um modo completamente transversal rompe a ordem clássica. De súbito aparece uma nova forma de compor o domínio dos saberes sem que se saiba ao certo quais são seus fatores determinantes. Eis a grande suspeita de Foucault, que não pode se aquietar diante deste enigma assaz transformador para a sua era, e não menos para a nossa. Pois se há 50 anos Foucault previa uma mudança radical na forma de se produzir o saber, ainda que sem especificar quando e onde, hoje ficamos perplexos diante do grande sistema de especializações surdas, cegas em sua raiz epistemológica, guardadoras de suas verdades (vontades de verdade). Talvez não haja intuição, para Foucault, mais forte do que a de Nietzsche ao conduzir tais investigações, na comunicabilidade possível, na linha tênue que

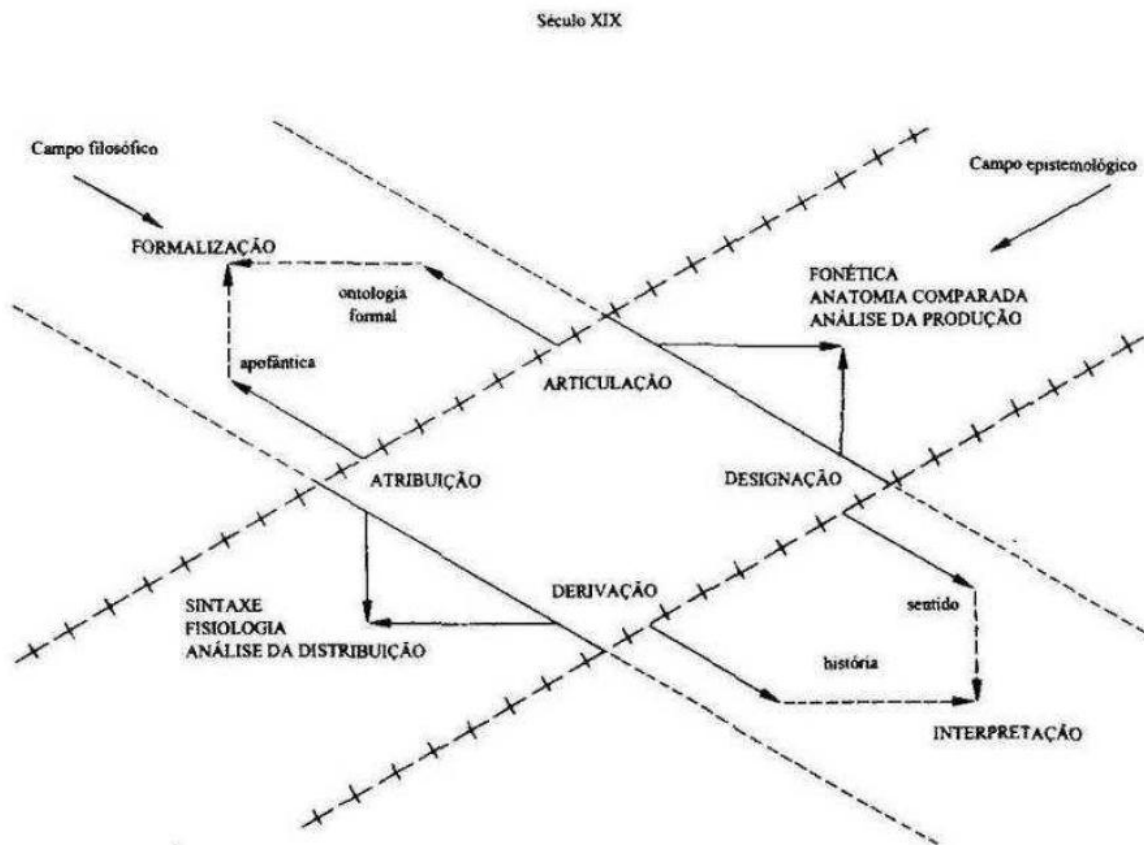
distingue o saber aceito e o delírio alucinante, pois demonstrar a um grande conjunto de saberes bem estabelecidos que o seu fundamento na realidade é líquido, tão próximo do infundado, arrisca-se ir à bancarrota como o escravo que se liberta da caverna e retorna para ser silenciado e morto pelos seus. Mas não parece ser neste limite que se encontra nosso autor, pois ele indica uma abertura na qual seu pensamento é comunicável ao mundo e apreciado por um círculo literário e filosófico que reconhece e aceita os princípios desta transformação (ou seria melhor transvaloração), para a qual aponta. Falta somente uma observação antes de chegarmos à análise do contemporâneo.

Ao leitor de Foucault parecem ainda muito obscuras as causas pelas quais uma quebra tão radical no modo de se produzir o saber e de conhecer se efetivou. O que se está a dizer é que desconhecemos os princípios pelos quais sustentamos nosso próprio saber. Observamos seus efeitos, mas desconhecemos a sua efetividade. As evidências básicas apontam para a “revolução copernicana” de Kant, certo rearranjo entre o que se passou com o advento da subjetividade e o que os textos literários já contestavam à sua época. Porém, a raiz desta nova configuração ainda não está desdobrada, e será preciso encontrar na “natureza humana”, na antropologia, as leis que possibilitarão as ciências da modernidade. O diagrama da modernidade que Foucault apresenta está incompleto.

Séculos XVII e XVIII



G. G. : Gramática geral
 H. N. : História natural
 A. R. : Análise das riquezas



No primeiro quadro ele mostra como o esquema das representações (articulação, atribuição, derivação e designação) engendra diretamente o que os saberes podem almejar, mas também como ele pode representar e duplicar, classificar e permutar nas passagens de uma forma da representação à outra. Neste primeiro plano está claro que as regras da taxinomia e da nomeclatura (campo da representação) se desdobram para todo o domínio dos saberes. Já o segundo quadro, deixando vazios os lugares em que o saber clássico surtia efeito, compõe suas novas formas justamente no espaço onde não é mais possível a Gramática Geral, a Teoria das Riquezas e a História Natural. É lá onde aparecem filologia, biologia e economia, na continuidade ou na representabilidade dos seres, na classificação ou na permuta (todas regiões de passagens entre as formas de representação que não constituíam nenhum saber clássico específico) que se distribui um novo domínio dos saberes sobre o homem. Num eixo aparecem a fonética e a sintaxe no mesmo lugar da continuidade e representabilidade dos seres, noutra aparecem interpretação e formalização no lugar da combinatória e da classificação. A única invariável entre os dois quadros é a organização do quadro

das representações (articulação, atribuição, derivação e designação). No primeiro quadro era claro que esta era a função da nomenclatura e da taxinomia, mas no segundo não há mais nada em seu lugar. Permanece o quadro arcaico na estrutura epistêmica da modernidade, apesar de todo deslocamento dos saberes. As linhas de continuidade da dobra parecem estar atreladas diretamente ao quadro das representações. Entretanto toda a sustentação do texto até agora foi no sentido de apontar a ruptura profunda dos saberes modernos com a representação sem deixar qualquer rastro de classicismo. Sobretudo o giro que se dá com a filologia, que, ao objetivar a linguagem, se afasta completamente da fundamentação do quadro, tal qual participava a gramática geral. Ao menos, como diz Foucault, é a que mais se disfarçou, por proceder tão próxima à língua falada, é a mudança mais imperceptível, mais inconsciente. Primeiramente, é preciso entender que talvez o quadro representativo não tenha lugar no segundo plano do diagrama. É em outro lugar não indicado neste quadro, que não é mais nomenclatura nem taxinomia, que está, se realmente ele existir, o liame entre saber moderno e quadro das representações, este projeto que envolve a linguagem, mas não se dá a descoberto. É para este projeto um tanto *oculto*, com o qual a filologia guarda uma relação fundamental, que Foucault se lançará com todo o seu empenho. O quadro das representações que permanece no segundo plano do diagrama da pg. 93-94 (Cf. FOUCAULT, 1999, pg. 293) só tem sua razão de ser por uma espécie de homologia estrutural, uma *isotopia*, com o que será o quadro antropológico pensado desde a *Tese Complementar*. Uma vez posto este novo quadro, agora antropológico, talvez não possamos mais falar em representações na estrutura do saber, embora a teoria do discurso pareça ter subsistido ora ao nível estrutural das empiricidades, ora ao nível da analítica da finitude.

É nesta passagem também que faz sentido algo que nos é essencial: quando a ordem dos saberes retira a prevalência da linguagem como sustentáculo e égide das representações, compensando a objetividade conferida às palavras pela filologia, surge pela primeira vez, na ordem moderna dos saberes, a literatura. Passemos primeiramente por esta outra face da experiência linguística da modernidade antes de tratarmos da analítica da finitude e dos duplos antropológicos.

4.3 Recuo da linguagem, surgimento da literatura

O conhecimento clássico era profundamente nominalista, afirma Foucault. As coisas só poderiam ser conhecidas por meio deste quadro da linguagem representativa. Porém, a modernidade fez com que a linguagem se dobrasse sobre si mesma, desvelando sua historicidade, suas leis e objetividades próprias. É um movimento no qual a linguagem se torna mais um objeto entre outros, porém a sua efetividade se desloca para outras atividades. Se, por um lado, para conhecer a linguagem basta que se apliquem os métodos sistemáticos de outros saberes (da *biologia* principalmente), a este domínio de objetos específicos que são as palavras, por outro, é no espaço deixado pela dissociação entre a linguagem e a verdade da representação que puderam surgir três formas de “compensação” do processo de objetivação da linguagem: o *conhecimento científico*, o legado da *crítica* entre formalização e interpretação e o surgimento da *literatura*. A primeira compensação busca o progresso da ciência tanto pela neutralização da linguagem empregada como pela constituição de lógicas simbólicas que formatem adequadamente o conhecimento. A segunda, revelada pela própria crítica à linguagem, lê nas disposições gramaticais o *a priori* de todo enunciado possível: eis os limites que a linguagem nos impõe e a necessidade de que se renovem ou que ressurgam as técnicas interpretativas para fazer o discurso saltar das amarras gramaticais. “Lá onde se tratava, no fim do séc. XVIII, de fixar os limites do conhecimento, buscar-se-á desarticular as sintaxes, romper as maneiras constringentes de falar, voltar às palavras para o lado de tudo o que se diz através delas e malgrado elas. Deus é talvez menos um além do saber que certo alguém de nossas frases” (FOUCAULT, 1999, p. 413).

A terceira e mais importante compensação é o aparecimento da literatura. Para Foucault, somente agora denominamos literatura um conjunto de obras caracterizado por certo modo de escrita e que são produzidos desde sempre. Não havia esta distinção de estilo tão claramente estabelecida na idade clássica, justamente porque toda escritura se referia a uma ordem de representações já estabelecidas. Era este o empenho e a tortura de Sade, que proliferou ininterruptamente as representações. Mas, tendo a filologia entranhado a linguagem na espessura dos objetos, esta outra linguagem, “sob uma forma independente, **de difícil acesso, dobrada sobre o enigma de seu nascimento e inteiramente**

referida ao ato puro de escrever” (FOUCAULT, 1999, p. 415, grifo nosso) irrompe a existência da literatura como ser bruto da vontade, do desejo, da imaginação, enfim, numa *autonomia* que lhe é própria. Desde os *gênios* românticos até Mallarmé, a literatura se constituiu numa intransitividade radical, pois de nenhuma forma prescindirá de quadro, tópicos ou personas, mas sim o debruçar-se sobre si mesma no próprio ato de escrever.

[...] contra todos os outros discursos – sua existência abrupta; nessas condições, não lhe resta senão recurrar-se num perpétuo retorno sobre si, como se seu discurso não pudesse ter por conteúdo senão a sua própria forma: endereça-se a si mesmo como subjetividade escriturante, ou busca capturar, no movimento que a faz nascer, a essência de toda literatura; e assim todos os seus fios convergem para a mais fina ponta – singular, instantânea, e contudo absolutamente universal -, para o simples ato de escrever. (FOUCAULT, 1999, p. 416)

Será somente a literatura que guardará a relação fundamental dos nomes com o *ser*, obnubilado pelo quadro da representação. A literatura, apesar de ser um objeto privilegiado para a crítica, está nas antípodas do saber moderno. As teorias modernas da linguagem não comportam a literatura senão com o assombro diante do *outro*, e é exatamente por este privilégio de contestação e pela potência de transgressão que ela se constitui, em grande medida, como heterotopia. Se ela é capaz de antecipar a crítica, é por guardar uma relação mais fundamental com o *ser* da linguagem do que o ato reflexivo⁴².

A literatura só se deu aos saberes por meio do advento confuso da subjetividade na idade moderna, ainda que por um deslocamento provocado no próprio *ser* da linguagem. Ou seja, a literatura surge na passagem do séc. XVIII ao XIX como guardião de um *ser* que havia se elidido por força da transformação ocorrida na disposição geral das representações e na ausência da função da linguagem para os saberes modernos. Vida, trabalho e linguagem tratam-se, agora, de princípios transcendentais compreendidos numa determinada historicidade. O que a literatura tem em especial é tanto a guarda deste *ser* profundo que dá estrutura à realidade, e que passa a ser ignorado pela modernidade, como a força

⁴² Eis aqui uma hipótese de estudo a ser desenvolvida. Esta “natureza” da literatura, por falta de palavra melhor, a coloca em comunhão com a “natureza” da linguagem. Há que se prestar atenção nesta “natureza” eminentemente espacial, como procuramos sustentar no item 2.2 desta dissertação. O estudo do caráter espacial da linguagem, em nossa perspectiva, guarda relações fundamentais com a experiência literária, não apenas por se tratar de uma obra de linguagem, mas por trazer à tona uma característica pouco explorada de tal “natureza” que é capaz de desmontar a obra da razão, satirizar a obra da fé, abalar por completo a estrutura do saber ao passo que revela a heterotopia, a potência transformadora que denuncia o saber em seus princípios, como o simples enunciado de Mallarmé: todo pensamento é um jogo de dados.

de contestação de si própria no momento de seu “surgimento”. O princípio fundamental que a faz emergir, ou seja, o próprio homem e sua subjetividade escriturante são desmontados pela literatura e por suas heterotopias. Os princípios fundamentais do *gênio* que a fez surgir indicarão muito menos a liberdade daquele que escreve do que a indeterminação de ato puro de escrever. De outra maneira, se o que a modernidade conserva nos saberes o que outrora fora do interior da linguagem e, portanto, da capacidade de analisar o mundo, então o que se passa é a legitimação de tudo aquilo que já tinha funcionado como representação. Se a dobra dos saberes ocultou o deslocamento mais profundo e mais importante de todos, qual seja, o das representações num quadro de linguagem para os transcendentais num quadro antropológico, então o ser do homem e o ser da linguagem, tal como sustentados pelos saberes modernos, guardam em si uma grande mentira. O que aconteceria se esta suspeita da literatura viesse à tona?

4.4 As séries de paradoxos (duplos) antropológicos-críticos⁴³

O homem não existia para o saber clássico. Não havia consciência epistemológica para isso, segundo Foucault (Cf. 1999, p. 425). Se analisarmos a distância entre *natureza* e *natureza humana*, na idade clássica, veremos não mais do que a análise geral que reparte as identidades e diferenças que vão da ordem dos seres às representações. O mundo que se apresenta ao saber clássico não é o desenrolar fundamental dos seres em sua organicidade, mas sim fragmentos misturados e repetidos, agrupados e combinados segundo traços de identidade mais ou menos gerais. Estas “marcas de identificação” são formadas por palavras e constituem-se num discurso. *Natureza* e *natureza humana* são inevitavelmente ligadas pela série de representações. A possibilidade de conhecer as coisas, nesse

⁴³ Gilles Deleuze usou a ideia de paradoxo numa relação de desintegração da teoria do sentido, mas construtiva na produção de novos pensamentos. (Cf. DELEUZE, 1974, p.XV e DELEUZE 1988, p. 150)Na medida em que se choca a lógica, abrem-se novas e genuínas questões. O paradoxo era então um problema autêntico. Foucault em nenhum momento fala em paradoxos, mas sim em duplos. Quis experimentar esta acepção para saber em que medida ela se encaixa à sua problemática, pois, ao final de todo descaminho da finitude humana, aparecerão as “contraciências” em busca da condição de possibilidade desta mesma finitude. Acontece que a teoria clássica da representação se divide em teoria do discurso (que será transformada pela filologia) e analítica da finitude, posta agora na região do fundamento das análises empírico-antropológicas. Só é um sono antropológico na medida em que não se assume o *a priori* da finitude ao nível do fundamento das análises empíricas. A tendência do contemporâneo será a de escapar à finitude antropológica e mostrar uma experiência exterior à subjetividade (e por isso contraciência).

caso, passa pelas palavras. Assim, o homem, como realidade primeira, condição de possibilidade da experiência como síntese *a priori*, não tem lugar no saber clássico.

[...] no ponto de encontro entre a representação e o ser, lá onde se entrecruzam natureza e natureza humana – nesse lugar onde cremos reconhecer a existência primeira, irrecusável e enigmática do homem – o que o pensamento clássico faz surgir é o poder do discurso. [...] Nesse papel, a linguagem transforma a sequência das percepções em quadro e, em retorno, recorta o contínuo dos seres em caracteres. Lá onde há discurso, as representações se expõem e se justapõem; as coisas se reúnem e se articulam. A vocação profunda da linguagem clássica foi sempre a de constituir “quadro”. (FOUCAULT, 1999, p. 427)

Foi na passagem da época clássica à moderna que se tornou possível o conhecimento do homem, de seu modo de ser, em um duplo aspecto: o homem aparece tanto como um novo objeto para o saber quanto como um sujeito que conhece. A representação deixa de ser o meio pelo qual o mundo se dá em sua verdade num quadro ordenado para se tornar o acompanhamento confuso da consciência. O ser humano, segundo Foucault, surge no vazio entre os seres vivos, os objetos da troca e as palavras. Ele é requerido na profundidade das coisas, é ele quem fala e reside entre os demais seres vivos. São todos conteúdos exteriores a si que o determinam de modo a torná-lo sempre finito. Eis o primeiro duplo do homem: as *analíticas da finitude* trarão sempre a questão dos limites do homem, em sua anatomia, onde o corpo tem sua espacialidade própria; na contabilidade, onde o desejo atribui valor às coisas; ou na conjugação, onde a linguagem apresenta todas as suas sucessões e simultaneidades. Estas formas positivas do saber, estas empiricidades, apresentam o homem paradoxalmente sempre como ser finito. É na positividade dos saberes que o homem se define, mas com base em sua própria finitude: “Assim, do coração mesmo da empiricidade, indica-se a obrigação de ascender ou, se se quiser, de descer até uma analítica da finitude, em que o ser do homem poderá fundar, na possibilidade delas, todas as formas que lhe indicam que ele não é infinito” (FOUCAULT, 1999, p. 434).

Ora, estamos de uma só vez mergulhados nas proposições fundamentais da *Tese Complementar*. A questão *O que é o homem?*, enquanto passagem necessária entre o mundo e Deus, abriga um projeto mais sutil da obra de Kant: a passagem necessária entre a *Crítica* e a *Filosofia Transcendental*. A sua coerência desta passagem se faz necessariamente por meio da *Antropologia*. Para Foucault, há claramente uma *repetição* da *Crítica* na *Antropologia*. Todo seu esforço é para mostrar que, em sua estrutura, mais que em sua aparência, há uma

fundamentação empírica de tudo o que foi concebido *a priori*, não por uma investigação do homem em si, mas por uma duplicação das perguntas acerca do mundo⁴⁴. A questão *O que é o homem?* interroga as fontes do saber humano, do mesmo modo que o mundo como fonte; a extensão do uso possível e natural do saber, do mesmo modo que o mundo como extensão; e os limites da razão, do mesmo modo que o mundo como limite. Este é o fundamento estrutural, para Foucault, da paradoxal repetição antropológico-crítica. Assim, as analíticas da finitude, estarão assentadas sobre o paradoxo do conhecimento das positivities, porém ao nível dos limites do conhecimento que definem o homem e a subjetividade.

A interrogação da *Antropologia* investiga em que media pode existir um conhecimento empírico da finitude, ao nível de uma positividade. Ela repete a mesma interrogação crítica pelo *a priori* do conhecimento. O sono antropológico é também um sono tautológico⁴⁵, pois a relação fundamental dos saberes empiricamente constituídos permanecem obedientes às formas *a priori* do conhecimento, duplicando suas determinações. O que se passa numa região mais profunda e fundamental é um acordo sutil que a analítica da finitude firma com a teoria do discurso, agora liberados das representações, que nem de longe parecem simples de compreender. Aliás, aparentam uma distinção abstrata das formas discursivas da constituição representativa do saber que criaram: de um lado, uma analítica da finitude e seus paradoxos, e de outro uma rede empírica de conhecimento. Aqui está assentado o novo sono antropológico.

A analítica da finitude é uma analítica da existência humana que opera por meio da repetição, onde assinalará o paradoxo entre o positivo e o fundamental. A *morte*, que corrói a existência do ser vivo (positivo), é o limite no qual a vida empírica se dá (fundamental). O *desejo* que reúne e divide os homens no processo econômico (positivo) é o mesmo pelo qual uma coisa é desejável (fundamental). O

⁴⁴ “1) O mundo como *fonte* do saber oferece-se sob as espécies do múltiplo que designa a passividade originária da originalidade; mas ele é precisamente a *fonte* inesgotável do saber, na medida em que essa originária passividade é indissociável das formas da *Vereinigung* [vinculação] e da espontaneidade do espírito. [...] 2) O mundo como *extensão* de todos os predicados possíveis oferece-se na solidariedade cerrada de um determinismo que remete às sínteses a priori de um sujeito que julga. E por isso mesmo o mundo só é extensão em relação a uma atividade fundadora que se abre à liberdade [...] 3) O mundo como limite da experiência possível exclui todo o uso transcendental da ideia. Mas ele só é limite porque existe uma certa “natureza” da razão cujo trabalho consiste em antecipar-se à totalidade, e do pensamento precisamente como limite, uma vez que é próprio da ambiguidade desta noção designar a fronteira, demasiado fácil a ser transposta, e o termo inacessível de que nos aproximamos sempre realmente porém em vão” (FOUCAULT, 2011, p. 75).

⁴⁵ Cf. TORRES FILHO, 2004, p. 56. e NOTO, 2011, p. 73.

tempo que se aloja e desgasta as linguagens (positivo) é o mesmo que segue uma sucessão imemorial antes mesmo que se tenha pronunciado um discurso (fundamental) (Cf. FOUCAULT, 1999, p. 434). A *analítica da finitude*, de um extremo a outro da experiência, é a pura *repetição do mesmo*, onde a diferença não passa de uma mera identidade. Ela expõe um determinado movimento num quadro representativo fundamental pré-estabelecido: o empírico vai repetir o transcendental, o impensado vai repetir o cogito, a distância da origem vai repetir o seu retorno⁴⁶. É, sem dúvida, um pensamento irreduzível à filosofia clássica, onde o infinito explicava a Criação, a ligação da alma com o corpo, o liame das representações com a impressão, as determinações no próprio interior do infinito, mas a ideia de limite fundava, na existência dos corpos, das necessidades e das palavras, a impossibilidade de dominá-los num saber absoluto. A nova experiência da finitude não tem nenhuma relação com o infinito, mas sim num retorno e numa circularidade do conteúdo que é dado: o saber é finito porque ele está preso nos conteúdos positivos da linguagem, da vida e do trabalho, mas estas empiricidades só se dão à positividade porque o conhecimento tem formas finitas. No classicismo, o corpo, a necessidade e a linguagem eram formas negativas, por conseguinte, seu conhecimento era limitado. Se exigia uma metafísica dos conteúdos empíricos. Na modernidade é o inverso: o limite do conhecimento funda a positividade da vida, do trabalho e da linguagem. “Quando os conteúdos empíricos foram desligados da representação e envolveram em si mesmos o princípio de sua existência, então a metafísica do infinito tornou-se inútil; a finitude não cessou mais de remeter a ela própria” (FOUCAULT, 1999, p. 437). É sob a égide da finitude que todo o saber acerca do homem se desenvolverá e constituirá muitas outras séries de paradoxos.

⁴⁶ FOUCAULT, 1999, p. 435. É preciso assinalar bem que a estrutura pela qual a repetição se dá já está plenamente demonstrada na *Tese complementar*. “[...] a *Antropologia*, ou pelo menos o nível antropológico da reflexão, tenderá a alienar a filosofia. O caráter intermediário do originário e, com ele, da análise antropológica, entre o *a priori* e o *fundamental*, o autorizará a funcionar como misto impuro e não refletido na economia interna da filosofia. Ser-lhes-ão atribuídos ao mesmo tempo os privilégios do *a priori* e o sentido do fundamental, o caráter prévio da *Crítica* e a forma acabada da filosofia transcendental. Ele se desdobrará indistintamente da problemática do necessário à da existência; confundirá a análise das condições e a interrogação sobre a finitude. Será preciso um dia considerar toda a história da filosofia pós-kantiana e contemporânea do ponto de vista dessa confusão mantida, isto é, a partir desta confusão denunciada. [...] Sem dúvida esta “desestruturação” do campo filosófico nunca foi tão sensível quanto na esteira da fenomenologia [...] toda abertura à região do fundamental não podia, a partir daí, conduzir ao que deveria ter sido sua justificação e seu sentido, a problemática do *Welt* [mundo] e do *In-der-Welt* [no mundo] não podia escapar à hipoteca da empiricidade. Todas as psicologias fenomenológicas e outras variações sobre a análise da existência são o morno testemunho disso.” (FOUCAULT, 2011, p. 95-96).

A *Antropologia* de Kant, segundo a *Tese Complementar*, apresenta um paradoxo na relação entre a síntese e o dado. A própria estrutura da *Antropologia* apresenta uma inversão intencional dos termos pelos quais se enuncia a subjetividade na crítica. Para esta, o Eu é a síntese fundamental das faculdades, anterior aos objetos e distinto deles. Na *Antropologia*, o Eu é a forma empírica e manifesta do pensamento e do sentimento, dando ao conhecimento empírico da subjetividade um estatuto objetivo, pois o sujeito opera o reconhecimento do passado e a síntese da identidade na experiência do mundo, um já aí (um ser aí histórico). É uma figura já sintetizada, um falso paradoxo, portanto. Não faz mais do que colocar o *a priori* da existência na perspectiva fundamental do *a priori* do conhecimento, mas não de uma forma direta, e sim na “espessura de um devir em que sua súbita emergência infalivelmente assume, na retrospectão, o sentido do já-aí” (FOUCAULT, 2011, p. 59). O dado, por sua vez tem uma disposição inversa: se, para a *crítica*, a subjetividade era uma síntese *a priori*, para a *antropologia*, a subjetividade aparece na dispersão da multiplicidade sensível; em relação ao dado, a *crítica* o concebe na dispersão da multiplicidade inerte, enquanto que a *antropologia* recolhe o dado sob a atividade sintética da consciência, já organizados em elementos perceptivos e representativos um tanto quanto obscuros, em sínteses insulares⁴⁷, ou seja, realizadas em uma profundidade intrigante. Deste modo, o que era *a priori* na ordem do conhecimento, torna-se um *originário* na existência concreta. O que é dado puro, múltiplo e disperso na ordem do conhecimento torna-se a profundidade fundamental da existência concreta. A estrutura da *Antropologia* é homóloga e inversa à estrutura da *Crítica*. “Ao modelo crítico que por longo tempo havia se imposto sucede uma articulação que o repete como que no negativo [...] Reprodução em espelho. São igualmente próximas e longínquas as regiões em que se define o *a priori*, da existência” (FOUCAULT, 2011, p.64)

Em *As palavras e as Coisas* Foucault apresenta alguns postulados antropológicos. Defini-os como *duplos* do homem. Tendo a finitude assumindo o lugar da representação, parece ser possível trazer à luz o *a priori* dos conteúdos empíricos dados. Como na modernidade não se trata mais de conhecer o homem

⁴⁷ “[...] é a síntese inconsciente dos elementos da percepção e das representações obscuras que nem mesmo a luz do entendimento consegue sempre dissipar; são os esquemas de exploração que traçam, no espaço, espécies de sínteses insulares; são as reorganizações que na sensibilidade, permitem a substituição de um sentido por outro; são, enfim, os fortalecimentos e enfraquecimentos nos efeitos sensíveis que antecipam, como que espontaneamente, às sínteses voluntárias da atenção”. FOUCAULT, 2011, p. 59.

como um objeto a partir de métodos objetivos e mecanicistas, muito menos metafísicos, o homem aparece como duplo empírico-transcendental. De certa maneira, organizando as pontuações feitas na *Tese Complementar*, Foucault recolhe, entre o *a priori* e o *fundamental*, a articulação na qual o saber sobre o homem se desdobrou. Duas formas de análise foram desenvolvidas: uma se alojava no espaço do corpo, no estudo da percepção, nos mecanismos sensoriais e motores, espécie de estética transcendental onde “se descobria que o conhecimento tinha condições anatomofisiológicas, que ele se formava pouco a pouco na nervura do corpo, que nele tinha talvez uma sede privilegiada” (FOUCAULT, 1999, p. 439); outra desdobrava o estudo acerca das ilusões pelas quais a humanidade se enredou, espécie de dialética transcendental. Cumpria-se mostrar que “o conhecimento tinha condições históricas, sociais ou econômicas, que ele se formava no interior das relações tecidas entre os homens e que não era independente da figura particular que elas poderiam assumir aqui ou ali” (FOUCAULT, 1999, p. 439). Tais análises, segundo Foucault, são independentes e dispensam qualquer analítica transcendental ou teoria do sujeito, isso porque os seus conteúdos funcionam já como reflexão transcendental. Há, no seu entender, uma divisão mais “obscura e fundamental”, que é a da própria verdade: uma verdade da ordem do objeto e outra verdade da ordem da linguagem “verdadeira”.

É o estatuto desse discurso verdadeiro que permanece ambíguo. Das duas uma: ou esse discurso verdadeiro encontra seu fundamento e seu modelo nessa verdade empírica cuja gênese ele retraça na natureza e na história, e ter-se-á uma análise do tipo positivista (a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação); ou o discurso verdadeiro se antecipa a essa verdade de que define a natureza e a história, esboça-a de antemão e a fomenta de longe, e, então, ter-se-á um discurso de tipo escatológico (a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação). (FOUCAULT, 1999, p. 440)

O que está sendo reconhecido na raiz destes pensamentos é a própria disposição da verdade, seja na redução que o dado puro enuncia a verdade, seja no “discurso verdadeiro” que antecipa o dado. Eis o motivo pelo qual Augusto Comte e Karl Marx participam da mesma rede epistêmica, são “arqueologicamente inseparáveis” segundo a ótica do autor. Longe de discutir o mérito da questão, o que nos importa é reter que o pensamento moderno toma o homem sempre como algo tensionado entre o empírico e o transcendental, “permitindo, no entanto, visar a um e outro ao mesmo tempo; um discurso que permitisse analisar o homem como sujeito, isto é, como lugar de conhecimentos empíricos, mas reconduzidos o mais próximo

possível do que os torna possíveis, e como forma pura imediatamente presente nesses conteúdos” (FOUCAULT, 1999, p. 441). O discurso moderno deve, portanto, se fundar como uma teoria do sujeito que compreenda em si tanto a experiência do corpo quanto da cultura. É aí que surge a *análise do vivido*.

[...] O vivido é o espaço onde todos os conteúdos empíricos são dados à experiência; é também a forma originária que os torna em geral possíveis e designa seu enraizamento primeiro; ele estabelece na verdade, comunicação entre o espaço do corpo e o tempo da cultura, as determinações da natureza e o peso da história, sob a condição, porém, de que o corpo e, através dele, a natureza sejam primeiramente dados na experiência de uma espacialidade irreduzível, e de que a cultura, portadora de história, seja primeiramente experimentada no imediato das significações sedimentadas. Pode-se compreender que a análise do vivido tenha se instaurado como uma contestação radical do positivismo e da escatologia. (FOUCAULT, 1999, p. 441-442)

Desta monta, a análise do vivido articula a objetividade do conhecimento natural com a experiência originária por meio do corpo. Ela se ocupa da história da cultura na medida em que manifesta a semântica da experiência vivida, a significação que remonta ao fundamental. Aqui, trata-se de fundamentar a ligação arterial entre, de um lado, positivismo e escatologia, e de outro, as reflexões de inspiração fenomenológica. O braço axial desta ligação é a análise do vivido. Eis o postulado antropológico do duplo empírico-transcendental.

O homem, segundo Foucault, é um duplo empírico-transcendental, uma figura em que os conteúdos empíricos, a partir de si, liberam as suas próprias condições de possibilidade, e o *fundamental* não é remetido senão ao conteúdo do vivido. Mas no homem também se funda uma dimensão sempre aberta que vai de uma parte irrefletida de si (o impensado) ao ato de pensamento que capta suas formas (cogito). É o campo em que a reflexão se choca com o empírico, onde os conteúdos ascendem à consciência desordenadamente, onde as experiências desviam de si mesmas e apontam para todo o movimento silencioso do não-pensamento. “Porque é duplo empírico-transcendental, o homem é também o lugar do desconhecimento – deste desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa” (FOUCAULT, 1999, p. 444). É por isso que a reflexão transcendental moderna não encontra sua necessidade nas ciências da natureza, como em Kant, mas sempre da existência de um não-conhecido, de um discurso virtual no qual o homem é chamado a conhecer a si mesmo.

A questão não é mais: como pode ocorrer que a experiência da natureza dê lugar a juízos necessários? Mas sim: como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa, habite o que lhe escapa sob a forma de uma ocupação muda, anime, por uma espécie de movimento rijo, essa figura dele mesmo que se lhe apresenta sob a forma de uma exterioridade obstinada? Como pode o homem ser essa vida rija, cujas pulsações, cuja força encoberta transbordam indefinidamente a experiência que dela lhe é imediatamente dada? Como pode ele ser esse trabalho, cujas exigências e cujas leis se lhe impõem como um rigor estranho? Como pode ele ser o sujeito de uma linguagem que, desde milênios, se formou sem ele, cujo sistema lhe escapa, cujo sentido dorme um sono quase invencível nas palavras que, por um instante, ele faz cintilar por seu discurso, e no interior da qual ele é, desde o início, obrigado a alojar sua fala e seu pensamento, como se estes nada mais fizessem senão animar por algum tempo um segmento nessa trama de possibilidades inumeráveis?

Eis o que diz Foucault: não se trata mais da verdade, da natureza ou da possibilidade de conhecimento como pensado por Kant, mas sim do ser, do homem e de um desconhecimento primeiro. Não se trata do caráter infundado das teorias filosóficas, mas da retomada dos domínios não fundados da experiência. Descartes pensava o erro, o sonho, a ilusão, a loucura como o mal-pensado, o não verdadeiro, o quimérico e o imaginável, mas como primeiras e irrecusáveis evidências. Para o *cogito* moderno, das analíticas da finitude, da reduplicação empírico-transcendental, é preciso que se traga à luz aquilo que *separa e religa* o pensamento e o não-pensado, ou seja, articular o pensamento com o que, abaixo e em torno dele, não é mais pensamento. Não é por isso que o *cogito* agenciará o *Eu Penso* com o *Eu Sou*, mas sim como pode haver pensamento sob as “espécies do não-pensante”. “Ele não reconduz todo o ser das coisas ao pensamento sem ramificar o ser do pensamento até a nervura inerte do que não pensa” (FOUCAULT, p. 446). O *Eu Penso* está de tal forma presente numa estrutura como que numa “vigília sonolenta”, pois o *Eu Sou* agora está condicionado à linguagem que falo e que penso no seu sistema de possibilidades, mas jamais serei capaz de atualizar todo o peso de suas sedimentações históricas; posso também dizer que sou o trabalho que realizo com minhas mãos, mas que me escapa do começo ao fim; ou que sou a vida que há em mim, que me envolve, me impulsiona e me eleva, mas limitado pela iminência de minha morte. Assim, o *cogito* moderno não define o ser, mas abre toda uma série de questões sobre o ser: como posso ser o que não penso? Qual é a tênue relação entre ser e pensamento? Como o homem pode “ter pensamento” e relacionar-se com o impensado? Para Foucault, esta é a primeira vez que o ser do homem está em questão, diferentemente das reflexões kantianas e cartesianas. O homem surge, então, como contemporâneo do impensado. O

pensamento objetivo, que buscava percorrer o homem por inteiro, descobriria inclusive aquilo que jamais poderia ser dado à consciência, ou seja, os mecanismos obscuros, as determinações sem figura, as paisagens de sombra que direta ou indiretamente foram chamados de inconsciente⁴⁸. Não que o inconsciente seja a “recompensa” do saber positivo, longe disso, Foucault assinala que o surgimento do homem e o aparecimento do inconsciente são irmãos gêmeos, arqueologicamente contemporâneos. Inclusive, o homem só se desenhou porque o pensamento pode deslindar sua metade obscura, o que era impensado. Ele não é uma natureza alojada no homem, mas sim um outro: “nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo. Esse terreno obscuro, que facilmente se interpreta como uma região abissal na natureza do homem [...] é ao mesmo tempo exterior e indispensável: um pouco a sombra projetada do homem surgindo no saber; um pouco a mancha cega a partir do qual é possível conhecê-lo” (FOUCAULT, 1999, p. 450)⁴⁹. Reconhece-se que em todo o séc. XIX, o impensado acompanhou o homem: o Em-Si em face do Para-Si, a Vontade ou o homem alienado, em Husserl, o implícito, o inatual, o sedimentado, o não-efetuado. “[...] de todo modo, o inesgotável duplo que se oferece ao saber refletido como a projeção confusa do que é o homem na sua verdade, mas que desempenha igualmente o papel de base prévia a partir da qual o homem deve reunir-se a si mesmo e se interpelar até sua verdade” (FOUCAULT, 1999, p. 450). O pensamento moderno busca pensar o impensado, desalienar o homem e reconciliá-lo com sua essência, “levantar o véu do inconsciente, de absorver-se no seu silêncio ou de se pôr à escuta de seu murmúrio indefinido” (FOUCAULT, 1999, p. 450). Trata-se de toda consequência positiva do questionamento sobre o ser do homem na modernidade até os dias de hoje. O essencial é que o pensamento seja saber e modificação do que sabe, que seja sempre reflexão e transformação do refletido. Para Foucault, não se pode descobrir o impensado sem que o ser do homem se altere.

O último duplo, último postulado antropológico, última série de paradoxos, é a relação do homem com a origem. Para a idade clássica, segundo Foucault, a origem era reencontrada o mais próximo possível à representação. A

⁴⁸ Cf. FOUCAULT, 1999, p. 449.

⁴⁹ Eis que surge em Foucault, com todo o seu esplendor, o pensamento do Fora, o pensamento do Outro. Intentamos tornar este tema objeto de pesquisa posterior.

origem do conhecimento estava do lado da sequência pura de representações, onde da satisfação dos desejos na troca, na ordem natural dos seres determinados por um quadro, na transparência entre a representação da coisa e a representação do som que a acompanhava. “[...] Somente quando aparecia uma sensação mais “semelhante” a uma precedente do que todas as outras, é que a reminiscência podia exercer-se, a imaginação representar novamente uma representação e o conhecimento firmar-se nessa reduplicação” (FOUCAULT, 1999, p. 453). No pensamento moderno, a vida, o trabalho e a linguagem entranham-se numa historicidade que jamais poderá enunciar verdadeiramente sua origem, ao contrário da época clássica, que faz a historicidade emergir da origem. Esta nova origem perfila-se ao mesmo tempo interna e estranha. Para explicar tal movimento do pensamento moderno em relação à origem, Foucault evoca a imagem do cone, no qual todas as diferenças, dispersões, séries disparatadas em devir, descontinuidades, são estreitadas e pressionadas até um vértice virtual em que não formarão mais do que um ponto de identidade, “a impalpável figura do Mesmo, com o poder, entretanto, de explodir sobre si mesma e de tornar-se outra” (FOUCAULT, 1999, p. 454). No início do séc. XIX, o homem se constituiu em relação à historicidade das coisas envolvidas sobre si mesmas, no desdobramento que torna a origem inacessível. Ele se descobriu ligado a uma historicidade pronta, na qual não é contemporâneo da origem: quando se descobre como ser vivo, só descobre o seu começo sobre o fundo de uma vida que começou antes dele; quando se descobre como um ser que trabalha, há antes de si um tempo e um espaço já institucionalizado; quando se define como sujeito falante, não encontra nunca uma língua que não seja desdobrada. “[...] o nível do originário é, sem dúvida, para o homem, o que está mais próximo dele: essa superfície que ele percorre inocentemente, sempre pela primeira vez, e sobre a qual seus olhos, logo que se abrem, descobrem figuras tão jovens quanto seu olhar” (FOUCAULT, 1999, p. 455). Esta proximidade longínqua do originário, intermediada pelas figuras da vida, do trabalho e da linguagem, coloca o homem num estado de saber sem saber, um saber limitado, cercado pelas sombras ainda que seja falante, vivo e trabalhador.

Foucault assinala que o originário não é nem o vértice real ou virtual da identidade, nem o momento em que o Outro se dispersa no mesmo. Para o autor, o originário é aquilo que articula o homem com aquilo que ele não é. “[...] é aquilo que introduz na sua experiência conteúdos e formas mais antigas do que ele e que ele

não domina; é aquilo que, ligando-o a cronologias múltiplas, entrecruzadas, frequentemente irreduzíveis umas às outras, o dispersa através do tempo e o expõe em meio à duração das coisas” (FOUCAULT, 1999, p. 456). O originário é a dimensão do ser que não liga o homem ao tempo de seu nascimento nem a sua experiência mais antiga, mas àquilo que não tem o mesmo tempo, “e nele libera tudo o que não lhe é contemporâneo” (FOUCAULT, 1999, p. 456). Para o autor, isso significa que a origem das coisas está sempre recuada, já que remonta a um tempo onde ele não está, mas significa também que o homem é o ser sem origem, cujo nascimento jamais é acessível.

O que se anuncia no imediato do originário é, pois, que o homem está separado da origem que o tornaria contemporâneo de sua própria existência: em meio a todas as coisas que nascem no tempo e nele sem dúvida morrem, ele, separado de toda origem, já está aí. De sorte que é nele que as coisas (aquelas mesmas que o excedem) encontram seu começo: mais que cicatriz marcada num instante qualquer da duração, ele é a abertura a partir da qual o tempo em geral pode reconstruir-se, a duração escoar, e as coisas, no momento que lhes é próprio, fazem seu aparecimento. (FOUCAULT, 1999, p. 457).

Assim, o que é posto pela modernidade como originário nas determinações das empiricidades é a própria fundamentação da experiência do tempo. Se se contesta a origem das coisas, é para melhor fundá-las e devolver ao homem a sua existência autêntica, ou seja, a tudo aquilo que pertence ao tempo. O homem aparecerá com a determinação inversa das coisas, pois a sua abertura ao tempo o torna o ser no qual se dá o retorno, a atualização e a injunção ao futuro. A origem é sempre o recuo em vias de voltar: o início, o retorno e o fim. Eis a mentalidade da origem no séc. XIX: de um lado o esforço positivo em determinar uma data para o aparecimento do homem, das culturas e civilizações segundo uma cronologia biológica, e por outro o conhecimento que se firmou das coisas, as ciências que constituiu com base numa experiência própria de cronologia independente. A modernidade se propõe, assim a avançar na direção do recuo da origem, tentando fazê-lo aparecer do outro lado da experiência, em sua condição de possibilidade, em sua sustentação. É através do domínio do originário que se articula a experiência humana como tempo da vida, com a história e com as culturas. “[...] o homem [...] está preso no interior de um poder que o dispersa, o afasta para longe de sua própria origem, e todavia lhe promete numa iminência que será talvez sempre furtada; ora, esse poder não lhe é estranho; não reside fora dele na serenidade das origens eternas e incessantemente recomeçadas [...] esse poder é

aquele de seu ser próprio” (FOUCAULT, 1999, p. 261). Este tempo fundamental da origem, a partir do qual o tempo pode ser dado à experiência, é diferente do que vigorava na filosofia da representação, que tinha a forma da sucessão. Na experiência moderna, o distanciamento da origem é mais fundamental do que toda experiência: é neste distanciamento que se manifesta toda a positividade. A finitude reaparece no nível da relação do homem com o tempo.

Deve-se agora encontrar qual a relação existente entre os quatro segmentos antropológicos da modernidade e os quatro domínios discursivos da representação clássica. De maneira indutiva, deve-se encontrar quais elementos da teoria do verbo, da articulação, da designação e da derivação acham-se correspondidos na analítica da finitude, na reduplicação empírico-transcendental, no duplo do cogito e do impensado e no recuo e retorno da origem. Levando a hipótese adiante, o que Foucault averigua é que não vemos correspondência por meio de continuidade, mas sim de ruptura. A analítica da finitude, que explica como o ser do homem é determinado por positivities exteriores a si que o ligam à espessura das coisas, guarda homologia estrutural com a teoria do verbo, que mostrava como a linguagem transbordava para fora de si e se encontrava com o que poderia afirmar o verbo “ser”, ou seja, que o espaço do “ser da linguagem” deveria estar assegurado pela existência das outras formas do verbo ser já existentes, anteriores ao próprio ser da linguagem. A reduplicação empírico-transcendental, que mostra como oscilam e se correspondem o *dado* e o *a priori*, o que se dá na experiência e o que a possibilita, é homóloga à teoria da articulação que procurava mostrar, na reduplicação da representação, como se recortavam as palavras e as coisas que elas representavam. O duplo do cogito e do impensado, onde a espessura inerte sempre é remetida a um cogito assim como a soberania do pensamento é animada por um não-pensado, é análoga à estrutura das designações, que fazia brotar no interior das palavras, das sílabas e dos sons, a representação correspondente como que sua “alma esquecida”. Enfim, o pensamento acerca da origem, que mantém o homem afastado e sempre num esforço de aproximação do que o constitui, também é homólogo à teoria da derivação, que mostrava como a linguagem se degenerava, se distorcia, girava e se afastava de sua representação primeira, só constituindo as palavras depois de desenroladas em certas figuras retóricas.

O que Foucault nos diz destas correspondências é que elas não devem iludir, porque os segmentos teóricos do classicismo não se conservaram nem mantiveram sua identidade, ao contrário, dissociaram-se completamente, mudaram de função e de nível e romperam todo o domínio de sua validade. O que a análise do ser do homem institui é uma homologia puramente estrutural, uma isotopia em relação ao quadro clássico, que se forma com base na análise do ser do homem. Não há na modernidade retomada da análise clássica do discurso. O que se passa é a dissociação da teoria do discurso ao passo que a representação perde seu fundamento. Dissociação que se faz em dois níveis, onde podemos ver os diferentes graus de ruptura e continuidade:

A presença ou ausência de uma teoria da representação, mais exatamente, o caráter primeiro ou a posição derivada dessa teoria modifica inteiramente o equilíbrio do sistema. Enquanto a representação é evidente, como elemento geral do pensamento, a teoria do discurso vale, ao mesmo tempo e num só movimento, como fundamento de toda gramática possível e como teoria do conhecimento. Mas, desde que desaparece o primado da representação, então a teoria do discurso se dissocia, e pode-se-lhe reencontrar a forma desencarnada e metamorfoseada em dois níveis. No nível empírico, os quatro segmentos constitutivos se reencontram, mas a função que exercem é inteiramente invertida. [...] No nível dos fundamentos reencontram-se ainda os quatro segmentos da teoria do discurso: como na idade clássica, eles servem de fato, nessa analítica nova do ser humano, para manifestar a relação com as coisas; mas desta feita, a modificação é inversa à precedente; não se trata mais de situá-los num espaço interior à linguagem, mas de liberá-los do domínio da representação, no interior do qual eram assumidos e fazê-los atuar nessa dimensão da exterioridade em que o homem aparece como finito, determinado, enredado na espessura daquilo que ele não pensa e submetido, no seu ser mesmo, à dispersão do tempo. (FOUCAULT, 1999, p. 466).

Se ao nível do fundamento a teoria do verbo, ou teoria das atribuições, corresponde à analítica da finitude, ao nível empírico se faz premente uma análise estrutural da gramática, que é imanente a cada língua. A teoria clássica das articulações (remetida à reduplicação empírico-transcendental) tem seu outro lado objetivado na análise das flexões e das leis de mutação da palavra. A teoria da raiz (teoria das designações, remetida no nível fundamental ao duplo do cogito e do impensado), que realizava uma análise representativa da raiz, é agora teoria do radical. Por fim, a teoria das derivações (remetida ao recuo e retorno da origem), onde se buscava a continuidade sem fronteira das línguas foi substituída ao nível da empiricidade por uma teoria do parentesco. Percebe-se a tremenda ruptura provocada na teoria do discurso pelo nível empírico da análise moderna própria da filologia. No nível dos fundamentos, a teoria do discurso também é incompatível com

a análise do ser humano, porém guarda uma homologia mais profunda com a analítica da finitude. Foucault ressalta que não se trata de tomar os duplos no interior de uma linguagem, mas sim libertá-los da representação, o que engendrará uma nova forma de organização dos saberes.

O ser do homem é o desdobramento do ser da linguagem. A existência da reflexão antropológica é consequência de um deslocamento da representação clássica. Não seria possível pensar o ser do homem e constituir uma analítica da finitude se este quadro do discurso não tivesse oferecido os pontos de sua transmutação. Ou seja, o ser do homem é uma decorrência negativa do pensamento clássico do discurso e das representações, e surge estruturado por este quadro ainda que dele conserve uma distância fundamental. É uma substituição que se dá ao modo da conveniência. Em outras palavras, podemos dizer que a ruptura é profunda e ao mesmo tempo superficial, pois se despertamos do sono dogmático e constituímos as formas modernas do saber, caímos, todavia, no sono antropológico que não nos permite ver as linhas de força que ligam a análise do ser do homem e a teoria do discurso.

Desde a *Tese Complementar* se desconfia que a *experiência antropológica real* pertence muito mais ao campo linguístico do que à psicologia empírica⁵⁰, mas não se pensava em qual acordo poderia existir entre o sistema linguístico e as séries de paradoxos que formam os duplos da antropologia. Tarefa minuciosa da qual Foucault não apenas se incumbiu de corroborar, como colocou sob um crivo que não reconhecerá uma associação simplista, uma passagem natural entre as representações e as empiricidades. É preciso dar ênfase à dificuldade de se encontrar o liame entre teoria do discurso (e a representação) e teoria antropológica. O fio da continuidade destes segmentos está no interior da própria analítica da finitude humana, que substitui toda análise profunda da linguagem da raiz dos saberes sobre o homem. A contemporaneidade é que ressuscitará a questão do liame entre ser do homem e ser da linguagem, de certa forma, resgatando uma relação com a representação.

Foucault procura neste movimento o modo pelo qual o ser do homem e o ser da linguagem possam ser pensados sem contradição ou exclusão mútua (coisa

⁵⁰ Foucault assinala na *Tese Complementar* as reflexões de Kant acerca de Wolff, o criador do conceito de psicologia empírica.

que nunca antes aconteceu), ou seja, que a tarefa do porvir se constitua eminentemente na rejeição de toda antropologia no interior do ser da linguagem⁵¹, e que, do mesmo modo, que a linguagem seja excluída das determinações do ser do homem⁵². A distância fatal que se coloca à disposição do pensamento contemporâneo é a impossibilidade de se pensar o ser do homem e o ser da linguagem mutuamente. Um projeto deve então fracassar, e talvez este projeto seja o homem.

Para despertar o pensamento de tal sono [...] não há outro meio senão destruir, até seus fundamentos, o “quadrilátero” antropológico. Sabe-se bem, em todo caso, que todos os esforços para pensar de novo investem precisamente contra ele: seja porque se trate de atravessar o campo antropológico e, apartando-se dele a partir do que ele enuncia, reencontrar uma ontologia purificada ou um pensamento radical do ser; seja ainda porque, colocando fora de circuito, além do psicologismo e do historicismo, todas as formas concretas de pensamento antropológico, se tente reintegrar os limites do pensamento e reatar assim com o projeto de uma crítica geral da razão. Talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está voltado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche.

4.5 Mallarmé e a dobra nietzschiana

Com o fim das representações num quadro normativo e do discurso que assegurava este quadro, a linguagem passou a ter uma distribuição dispersiva. Apresenta-se de uma determinada maneira para a filologia (como os demais objetos constituídos pela história), para a formalização (onde devem aparecer somente as formas universais do discurso), para a interpretação (no qual o texto deve trazer a tona o sentido que ocultam) e para a literatura (que designa o puro ato de escrever). Para Foucault, a dobra da linguagem foi diferente da dobra da economia e da biologia. Quando a história natural e a teoria das riquezas se dispersaram, logo se reorganizaram em torno dos princípios da vida dos seres vivos e do trabalho no processo econômico, mas quando a gramática geral se dispersou, o discurso se reorganizou sob o princípio disperso da linguagem, cuja unidade não poderia ser reestabelecida. Foucault especula também que durante o séc. XIX a reflexão filosófica esteve demasiadamente afastada da linguagem buscando o que fosse seu problema fundamental, seu solo, seus modelos, procurando afastar os obstáculos

⁵¹ Está neste destino a criação da *Arqueologia do Saber*.

⁵² Neste destino se encontra toda investigação do poder e das práticas de si.

que a linguagem colocara à sua tarefa. “[...] era necessário, por exemplo, liberar as palavras dos conteúdos silenciosos que as alienava, ou, ainda, tornar a linguagem flexível e como que interiormente fluida, a fim de que, liberta das espacializações do entendimento, pudesse restituir o movimento da vida e sua duração própria” (FOUCAULT, 1999, p. 419). Como peixe n’água, estaria então Bergson na era moderna. Assim, segundo Foucault, foi apenas Nietzsche quem colocou o problema da linguagem para ser pensado em sua profundidade e espaço próprio, complexo, múltiplo e enigmático⁵³. Para Nietzsche, segundo Foucault, não importava tanto saber o que está sendo dito, mas sim quem fala. Isso porque a questão não é remetida de maneira alguma ao significado da palavra, mas sim à tensão entre as forças que a pronunciam. “[...] não se tratava de saber o que eram em si mesmos o bem e o mal, mas quem era designado, ou antes, *quem falava*, quando, para designar-se a si próprio se dizia *Agathós*, e *Deilós* para designar os outros. Pois é aí, naquele que *mantém* o discurso e mais profundamente *detém* a palavra, que a linguagem inteira se reúne” (FOUCAULT, 1999, p. 420). Nietzsche se pergunta indefinidamente por *quem fala*, repetindo a questão para irromper e fundar em si próprio o sujeito dos antagonismos.

Mas é Mallarmé quem dá a Foucault uma perspectiva mais clara e decisiva para a experiência da linguagem: quem fala é a própria palavra “em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada [...] não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário” (FOUCAULT, 1999, p. 420).

Enquanto Nietzsche mantinha até o fim a interrogação sobre aquele que fala, com o risco de fazer afinal a irrupção de si próprio no interior desse questionamento para fundá-lo em si mesmo, sujeito falante e interrogante: *Ecce Homo* – Mallarmé não cessa de apagar-se na sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura

⁵³ “[...] Nietzsche, tomaria ao pé da letra tal crítica, quando lhe faltam as palavras: “Infelizmente, não temos nenhuma palavra para designar o que é efetivamente existente [...]” (KSA 11.631,40 [8] de agosto-setembro de 1885). Quando quer manifestar-se sobre isso, apesar de suas convicções muitas vezes expressa da “incomunicabilidade das concepções últimas” (GA XIV, p. 419), o filósofo tem de se servir tanto das palavras do uso linguístico cotidiano, quanto da linguagem tradicional da metafísica que combate. Assume seus conceitos, sem julgar que, com eles, se poderia “compreender” algo por completo. “Não há nenhum caminho que leve do conceito à essência das coisas” (KSA 7.211,7 [185] do fim de abril de 1870). Com isso já ficam claras as linhas básicas de sua crítica à lógica. O conceito não dá conta da verdade do efetivamente existente de dois modos: *em primeiro lugar*, na medida em que subsume “casos claramente desiguais” como iguais. O conceito surge, antes de tudo, por meio da igualação do não igual. Nietzsche rejeita, por isso, todas as palavras, na medida em que, com elas, se enfatiza a pretensão do conceito, e faz uso delas apenas como “símbolo”. Elas devem apenas *referir* estados de coisas. É preciso seguir este caráter referencial, não se poder fixar-se incondicionalmente a elas. É preciso deixar o “conceitual” atrás de si, a fim de chegar ao que “efetivamente existe”. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 53-54).

cerimônia do Livro, em que o discurso se comporia por si mesmo. É bem possível que todas as questões que atravessam atualmente nossa curiosidade (Que é linguagem? Que é um signo? O que é mudo no mundo, nossos gestos, em todo brasão enigmático de nossas condutas, em nossos sonhos e em nossas doenças – tudo isso fala, e que linguagem sustenta, segundo que gramática? Tudo é significante, ou o que o é, e para quem, segundo que regras? Que relação há entre a linguagem e o ser, e é realmente ao ser que sempre se endereça a linguagem, pelo menos aquela que fala verdadeiramente? Que é, pois, essa linguagem que nada diz, jamais se cala e se chama “literatura”?) – É bem possível que todas essas questões se coloquem hoje na distância jamais superada entre a questão de Nietzsche e a resposta que lhe deu Mallarmé. (FOUCAULT, 1999, p. 421).

Em Mallarmé, não se tratam simplesmente de novos agrupamentos ou separações morfossintáticas, mas o espaço puro no qual a palavra é disposta pela escrita. É uma efetiva quebra na sintaxe, da organização e do nexos das palavras com o seu significado. E, com essa quebra, o emergir de grandes suspeitas: a multiplicidade da estrutura da realidade que enunciamos em sua verdade última; o modo de organização daquilo que depende do discurso; o mundo que se abre para se dizer de todas as formas num enigmático golpe de tinta sobre o papel; a suspeita do próprio ato de enunciar o mundo e o esforço para concluí-lo tão próximo da própria morte. A ruptura da escrita é tal, que nos admiramos com a multiplicidade de suas traduções para a língua portuguesa, ou mesmo a “tridução” feita por Décio Pignatari do poema *L’après-midi d’um faune*⁵⁴. Três traduções atestam a impossibilidade da tradução que queira reduzir suas palavras aos significantes exatos na língua portuguesa e mesmo na sintaxe, na ordem gramatical que autoriza a linguagem funcionar e falar de maneira representativa. A quebra da sintaxe realizada por este poema afeta a linguagem em última instância em seu próprio ser. Não à toa sua musicalidade tenha inspirado um prelúdio de Claude Debussy, *Prélude à l’après-midi d’une faune*, onde o êxtase e a decadência das palavras do fauno, cindidas e próximas do ato expressivo mais do que do ato significativo, caem de uma natureza mais profunda, de onde o som irrompe o silêncio e a palavra retorna à sua sombra⁵⁵. Já em *Un Coup de Dés Jamais n’Abolirá le Hasard*⁵⁶, Mallarmé chega à suspeita obstinada de sua obra, onde tudo fala, mas esse tudo é o ponto extremo em que a linguagem coincide com o seu próprio desaparecimento. É o ponto em que a obra se assemelha com a morte e com a ausência do ser. A

⁵⁴ MALLARMÉ, S. 1991, p. 81 e 107.

⁵⁵ O poema opera uma tensão, cria o desnível entre as potências assim como a música de Debussy recria a experiência própria da tensão e da expectativa. A cumplicidade entre Mallarmé e Debussy deve ser algo a ser mais bem investigado.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 149.

experiência literária faz a “profundidade vazia da ociosidade do ser [...] o que de mais real, de mais evidente e a própria linguagem é nele [o poema] “evidência luminosa”. Essa evidência, entretanto, nada mostra, em nada assenta, é o inapreensível em movimento” (BLANCHOT, 2011, p. 39).

Em *O Espaço Literário*, Maurice Blanchot descreve a experiência de Mallarmé: “Quem sonda o verso deve renunciar a todo e qualquer ídolo, tem que romper com tudo, não ter a verdade por horizonte nem o futuro por morada, porquanto não tem direito algum à esperança, deve, pelo contrário, desesperar. Quem sonda o verso morre, reencontra a sua morte como abismo” (BLANCHOT, 2011, p. 31). Sondar o verso é entrar numa dimensão onde não mais se encontram as ligações brutas da palavra com o suporte metafísico sob o qual a linguagem assentou o verbo ser: a coisa. A experiência fundamental da escrita de Mallarmé é aquela na qual, de certa forma, a palavra se diz não do movimento significante, mas do silêncio e do vazio do qual as palavras caem, como que num lance de dados. Sondar o verso, em última instância, é atestar a morte de Deus, ao mesmo tempo recuperar o ser da linguagem e do pensamento. “Não é isso o que Nietzsche preparava quando, no interior de sua linguagem, matava o homem e Deus ao mesmo tempo e assim prometia, com o Retorno, o cintilar múltiplo e recomeçado dos deuses?” (FOUCAULT, 1999, p. 421). Eis a relação opositiva entre subjetividade e literatura: a ausência do autor, a morte do homem, a distância que paulatinamente se toma de um eu enunciante em direção ao trabalho próprio da escrita, da obra na qual o escritor é um mero meio: um destino literário a ser investigado. Eis o ponto fundamental da literatura: “uma palavra que não denomina nada, que não representa nada, que em nada sobrevive, uma palavra que nem mesmo é uma palavra e que desaparece maravilhosamente, por inteiro e de imediato em seu uso. O que pode ser mais digno do essencial e mais próximo do silêncio?” (BLANCHOT, 2011, p. 34).

A resposta de Foucault àquela questão posta por Nietzsche e levada a termo por Mallarmé é a seguinte: aquele que reconstruir a unidade perdida da linguagem, que desvendar o enigma do discurso moderno e reconstruir seu jogo poderá dar um salto decisivo, suficiente para encerrar uma era e começar outra. Esse ainda é um trabalho no porvir da história do pensamento, se é que não estamos condenados a esta dispersão fundamental da linguagem moderna.

CAPÍTULO 5

As ciências humanas e as representações

5.1 A crítica aberta pelas representações: sociologia, psicologia e análise literária.

O último grande movimento do texto de Foucault, não menos complexo que os antecedentes, aborda o modo pelo qual se constituíram as ciências humanas no desdobramento e na reorganização epistêmica da modernidade. Primeiramente, o homem concebido pelas ciências humanas mantém o mesmo estatuto duplo das ciências empíricas: é ao mesmo tempo o que funda e o que se apresenta às empiricidades. Entretanto, não se pode dizer que o domínio do saber das ciências humanas foi completamente esclarecido pelas empiricidades. O que Foucault traz de novo com absoluta engenhosidade é a relação fundamental que as ciências humanas reestabeleceram sobre a representação. Não se trata, portanto, de demonstrar como a sociedade burguesa determinou o aparecimento da psicologia, ou como a Revolução determinou o aparecimento da sociologia. Não foi a resolução de um problema científico, a criação de uma teoria, escolha política ou moral, bem como também não foi nenhuma observação do comportamento, análise da sensação ou das paixões que determinaram o surgimento das ciências humanas. Historicamente, o homem se põe como objeto de ciência praticamente ao mesmo tempo em que se constituem as ciências empíricas (biologia, economia e filologia), mas sua emergência é um acontecimento mais complexo, que pode ser de algum modo explicado pela redistribuição epistêmica da modernidade.

Para Foucault, o enorme campo da epistêmé moderna pode ser repartido em três dimensões: as ciências do encadeamento dedutivo e linear das coisas (Física, Matemáticas, etc.); as ciências das relações entre discontinuidades (Biologia, Economia e Linguística); e a reflexão filosófica à qual Foucault se refere como pensamento do mesmo (filosofias da vida, do homem alienado e das formas

simbólicas). Mas, deste *triedro*⁵⁷ dos saberes, *três dimensões do espaço epistemológico*, as ciências humanas são excluídas. O autor não quer dizer com isso que elas não constituam saberes ou que estejam para fora destas dimensões, mas sim que são uma espécie de movimento de interpolação dos três diedros do saber nos quais acabaria por se situar em seus interstícios. “É talvez essa repartição nebulosa num espaço de três dimensões que torna as ciências humanas tão difíceis de situar” (FOUCAULT, 1999, p. 479). Segundo Foucault, as ciências dedutivas, as ciências empíricas e a reflexão filosófica não se arriscam na impureza das ciências humanas, pois elas apontam para um grande perigo do saber: representam para estes domínios o risco permanente do *psicologismo* ou do *sociologismo*, marcas da “antropologização” do saber.

Facilmente se acredita que o homem libertou-se de si mesmo, desde que descobriu que não estava nem no centro da criação, nem no núcleo do espaço, nem mesmo talvez no cume e no fim derradeiro da vida; mas, se o homem não é mais soberano no reino do mundo, se já não reina no âmago do ser, as “ciências humanas” são perigosos intermediários no espaço do saber. Na verdade, porém, essa postura mesma as condena a uma instabilidade essencial. O que explica a dificuldade das “ciências humanas”, sua precariedade, sua incerteza como ciências, sua perigosa familiaridade com a filosofia, seu apoio mal definido sobre outros domínios do saber, seu caráter sempre secundário e derivado, como também sua pretensão ao universal, não é, como frequentemente se diz, a extrema densidade de seu objeto; não é o estatuto metafísico ou a indestrutível transcendência desse homem de que eles falam, mas, antes, a complexidade da configuração epistemológica em que se acham colocadas, sua relação constante com as três dimensões que lhes confere seu espaço. (FOUCAULT, 1999, p.181)

Tendo por denominação “ciência”, há alguma relação das ciências humanas com a pretensão de matematização, ao menos certa utilização do instrumental analítico-sintético e de formulação procedimentais tendo em vista determinados resultados. Mas Foucault nota que a relação entre ciências humanas e matemáticas não é constitutiva. Lembra que Condorcet aplicara a probabilidade à política, Fechner definira um logaritmo para a excitação e sensação, e diversos psicólogos utilizaram as teorias da informação para compreender a aprendizagem.

⁵⁷ Interessante notar a profundidade da imagem geométrica que diz respeito ao triedro. Ele é o vértice do qual se desenham três semirretas (diedros) e que unem três faces (perpendiculares ou não) entre si. O que o triedro desenha é algo muito semelhante a um pano de fundo, pode ser comparado uma espécie de cubo ou caixa da qual foram retirados três de seus lados, restando esta espécie de maquete, muito semelhante a um “set” de filmagens ou um palco de teatro. Assemelha-se sobremaneira ao eixo x, y e z das coordenadas cartesianas e é usado para designar os planos do desenho em perspectiva isométrica (1º, 2º e 3º diedros). O triedro, no caso de Foucault, é este pano de fundo que possibilita o saber, os eixos pelos quais se desenvolveu o conhecimento ocidental nos últimos dois séculos.

Apesar disso, o que se viu não foi um avanço das matemáticas no domínio humano, mas sim um retraimento, uma espécie de desmatematização que liberou a natureza das positividades. As ciências humanas não constituíram sua história positiva quando aplicaram cálculos matemáticos ao domínio puramente qualitativo, todavia tomaram emprestado uma espécie de justificação científica ao saber positivo sobre o homem. “[...] entre as três dimensões que abrem às ciências humanas seu espaço próprio e lhes facultam o volume que elas tomam corpo, a das matemáticas é talvez a menos problemática; é com ela, em todo caso, que as ciências humanas entretêm as relações mais claras, mais serenas e, de certo modo, mais transparentes” (FOUCAULT, 1999, p. 484). O que define as ciências humanas estaria mais próximo da analítica da finitude e das ciências empíricas. É porque o homem pode ser analisado no que tange sua vida, seu trabalho e sua linguagem que as ciências humanas puderam aparecer. Mas as ciências humanas de forma alguma se confundem com a biologia, economia ou a filologia. A chave para se entender esta emergência está numa relação fundamental que as ciências humanas estabelecem com a representação. Ainda mais, o que constitui o campo próprio das ciências humanas são as representações, agora liberadas do quadro da ordem.

O homem é, por assim dizer, o reverso das representações. É ele que aparece quando o quadro representativo da idade clássica deixa de funcionar, é como que a marca no vazio deixado pela desaparecimento das representações. A impossibilidade de enunciação simultânea do ser do homem e do ser da linguagem remete diretamente à dobra fundamental que elidiu o campo das representações e colocou o ser do homem em seu lugar, o sono antropológico. As ciências humanas não tomam como objeto a análise da anatomia ou fisiologia humanas, tampouco a investigação dos centros corticais da linguagem. O que elas investigam, neste volume do triedro, é o próprio ser do funcionamento humano no momento em que libera as representações “verdadeiras ou falsas, claras ou obscuras, perfeitamente conscientes ou emprenhadas na profundidade de alguma sonolência, observáveis direta ou indiretamente, oferecidas naquilo que o próprio homem enuncia ou detectáveis somente do exterior” (FOUCAULT, 1999, p. 486). O que é da alçada das ciências humanas é o espaço das palavras, a presença do sentido, a distância do dizível e a articulação da intenção⁵⁸. Conscientes ou não, estas serão as formas da

⁵⁸ Cf. FOUCAULT, 1999, p.486.

representação que antecedem os modos de ser do homem, ou melhor, que determinam a possibilidade de uma cientificidade sobre ele.

Assim, para as ciências humanas, o homem é o ser vivo que constitui representações do interior mesmo da vida pela qual é atravessado. Representações estas que o permitem viver e ser capaz de representar a própria vida. Do mesmo modo, sendo a única espécie que trabalha, a produção, distribuição e consumo recorrem sempre ao comportamento humano e a uma representação que pode fundamentar-lhes. Isso deixa de ser economia e passa a ser ciência humana na medida em que se passa a analisar esta representação, seu objeto por excelência, o homem que representa de múltiplas maneiras sua necessidade ou seu desejo. Enfim, análise da linguagem só constituirá ciência humana na medida em que se possa mostrar como os indivíduos representam as palavras e utilizam sua forma e seu sentido, e não a análise das mutações fonéticas, dos desvios semânticos ou parentesco das línguas. Seu objeto não é a linguagem, mas o ser que se representa no interior da linguagem e que dá o sentido das palavras e das proposições, capaz inclusive de representar a própria linguagem. Antes de se tratar de uma análise da “natureza humana”, é uma investigação do vínculo existente entre as empiricidades e as representações. As ciências humanas situam-se na distância entre as positivities (biologia, economia, filologia) daquilo que dá a possibilidade do ser do homem.

Seria errôneo, portanto, fazer das ciências humanas o prolongamento, interiorizado na espécie humana, no seu organismo complexo, na sua conduta e na sua consciência, dos mecanismos biológicos; não menos errôneo colocar no interior das ciências humanas, a ciência da economia e da linguagem [...]. De fato, nem as ciências humanas estão no interior dessas ciências, nem as interiorizam, inclinando-as em direção à subjetividade do homem; se as retomam na dimensão da representação, é antes reassumindo-as em sua vertente **exterior**, deixando-as na sua opacidade, acolhendo como coisas os mecanismos e os funcionamentos que elas isolam, interrogando estes últimos não no que são, mas no que deixam de ser quando se abre o espaço da representação. (FOUCAULT, 1999, p. 488)

É preciso notar o movimento que inaugura as ciências humanas: a reduplicação das empiricidades sobre a representação. Não se trata de investigar o homem como objeto formal, mas de reduplicar as ciências em que o homem é dado como objeto (Economia, Biologia e Filologia) para fazer com que essa relação seja mais fundamental. Psicologia, Sociologia e Análise literária e dos mitos, evidenciando o fato de que sempre existiram análises linguísticas, de produção e da

vida em certas sociedades ou indivíduos, fazem pensar em como as representações existentes nas análises da historicidade e da finitude são sua própria condição de possibilidade. As ciências humanas assumem assim uma espécie de posição “metaepistemológica” na medida em que são ciências da reduplicação. Mas elas não definem regras de decifração destas “ciências primeiras”, antes desarranjam o sistema no qual o homem foi posto, colocam-no no campo da finitude, da relatividade e da perspectiva, “campo da erosão indefinida do tempo”⁵⁹.

A “região psicológica”, segundo Foucault, encontrou um lugar numa forma de prolongamento das funções do ser vivo, dos esquemas neuromotores, regulações fisiológicas, mas também na possibilidade de representação de si mesmo como ser vivo e na iminência de sua morte. A “região sociológica” encontrou seu lugar onde o indivíduo trabalha, produz e consome, mas também como representa a sociedade em que vive, a atividade dos grupos e dos indivíduos, suas festas, crenças, sanções e imperativos. A “região linguística” está entre o domínio das leis e formas de uma linguagem, mas também onde, no domínio das representações, nasce o estudo da literatura e dos mitos, “dos vestígios verbais que uma cultura ou um indivíduo pode deixar de si mesmo”. Por um lado, as empiricidades evidenciam a forma da positividade e a racionalidade das ciências humanas, mas por outro são as representações que dão o seu lugar. No entanto, a forma das ciências humanas continua sendo definida pela mobilização do triedro dos saberes, o que não é um fenômeno marginal ou um episódio limitado na sua história, mas sim um fato indelével ligado à disposição de seu espaço epistemológico. Deste modo, é possível reconhecer dois modelos sobre os quais se apoiaram as ciências humanas: a) o modelo dos conceitos transportados de outro domínio de saber (perdem sua eficácia operatória, pois desempenham papel de imagem nas

⁵⁹ “Talvez fosse melhor falar a seu propósito de posição “ana” ou “hipoepistemológica”; se libertássemos esse último prefixo do que pode ter de pejorativo, ele explicaria sem dúvida as coisas: faria compreender que a invencível impressão de fluidez, de inexatidão, de imprecisão que deixam quase todas as ciências humanas não é senão o efeito de superfície daquilo que permite defini-las em sua positividade” (FOUCAULT, 1999, p. 490). O que salta aos olhos desta imprecisão, fluidez e inexatidão das ciências humanas é pensar novamente o ser da linguagem e ser capaz de trazer as representações fora de uma teoria geral da ordem, mas sim para romper com aquela relação fundamental que o quadro antropológico estabeleceu com a teoria do discurso. É uma atividade distinta da sondagem do ser da linguagem tal qual proporciona a literatura com o seu murmúrio indefinido e infinito. É como se o ser da linguagem e a representação estivessem agora em dois domínios diferentes. Tendo sido liberada de uma teoria do discurso, a análise das representações, agora reduplicando as empiricidades, cumpre a função de contestação do quadro antropológico. Não sabemos se as representações colocadas em funcionamento pelas ciências humanas antagonizam com as clássicas. Obviamente não dizem respeito àquela organização, mas é preciso avançar um pouco mais na leitura.

metáforas organicistas, energéticas, geométricas e dinâmicas); b) os modelos constituintes, que desempenham o papel de categorias para as ciências humanas e agrupam diversos objetos num conjunto de fenômenos onde se religam à empiricidade, mas trazendo estes objetos numa organização pré-estabelecida. As ciências humanas adotam estes dois modelos de organização dos saberes empíricos já constituídos.

Na biologia, o homem é um ser que tem *funções*, seja respondendo aos estímulos fisiológicos ou aos inter-humanos e culturais. Ele responde a estes estímulos, adapta-se, evolui, submete-se ao meio buscando, em sua condição de existência, a possibilidade de encontrar as *normas*, para exercer suas funções. Na economia, o homem aparece sempre em situação de *conflito* à medida que busca satisfazer sua necessidade e seus desejos e opõe-se aos outros homens em razão de seus interesses. Mas encontra sempre a solução de compromisso que instaura, ao menos provisoriamente, as *regras* que permitem a limitação do conflito. No domínio da linguagem, a conduta humana sempre se apresenta, em seus menores gestos, inconscientes inclusive, indicando um *sentido*. E tudo o que gira em torno de si constitui um conjunto coerente de hábitos, ritos, discursos, enfim, formando um *sistema* de signos. O domínio do conhecimento do homem é completamente recoberto pelos pares *função* e *norma*, *conflito* e *regra*, *significação* e *sistema* (Cf. FOUCAULT, 1999, p. 493). Mas não é uma simples transposição das empiricidades às ciências humanas. Serão todos retomados em seu interior, mas jamais se definirão por eles, a não ser se forem tomados em seu caráter inter-relacional.

A psicologia se caracteriza como um estudo das funções e das normas ao passo em que podem ser interpretadas a partir dos conflitos e significações, das regras e dos sistemas. A sociologia é um estudo das regras e dos conflitos, mas enquanto podem ser interpretados a partir de funções e normas, assim como dos sistemas e significações. Por fim, o estudo da literatura e dos mitos é uma análise das significações e dos sistemas em que se podem pensar os conflitos, a coerência funcional e suas regras. As ciências humanas entrecruzam-se e interpretam-se umas as outras: “suas fronteiras se apagam, que as disciplinas intermediárias e mistas se multiplicam indefinidamente, que seu objeto próprio acaba mesmo por dissolver-se” (FOUCAULT, 1999, p. 494). O que distingue as análises são a escolha do modelo de formalização predominante em vista dos que se relacionarão com ele,

indicando, por exemplo, em que momento se “sociologiza” ou se “psicologiza” uma análise literária, quando se faz psicologia ou decifração de textos em sociologia:

[...] essa superposição de modelos não é um defeito de método. Só há defeito se os modelos não forem ordenados e explicitamente uns com os outros. Sabe-se com que precisão admirável se pôde conduzir o estudo das mitologias indo-europeias utilizando, com base numa análise dos significantes e das significações, o modelo sociológico. Sabe-se, em contrapartida, a que trivialidades simétricas conduziu o sempre medíocre empreendimento de fundar uma psicologia dita “clínica”. [...] Opor a gênese à estrutura é opor a função (em seu desenvolvimento, em suas operações progressivamente diversificadas, em suas adaptações adquiridas e equilibradas no tempo) ao sincronismo do conflito e da regra, da significação e do sistema; opor a compreensão à explicação é opor a técnica que permite decifrar em sentido a partir do sistema significativo àquelas que permitem explicar um conflito com suas consequências, ou as formas e as deformações que podem assumir e sofrer uma função com seus órgãos. (FOUCAULT, 1999, p. 495).

O entrecruzamento dos modelos, que explica as discussões metodológicas, não é uma complexidade do homem, mas sim o jogo de oposições entre um modelo e os outros. Inclusive o jogo entre continuidade e descontinuidade é condicionado pela bipolaridade dos modelos: a análise da continuidade se apoia nas funções, nos conflitos e nas significações, já a análise das descontinuidades se liga às normas, às regras e ao sistema. Os três modelos para as ciências humanas, o biológico, o econômico e o filológico, foram recuados no polo contínuo para que surgisse o descontínuo. Para Foucault, Goldstein, Mauss e Dumézil representam o momento desta reversão dos modelos: enquanto a análise das continuidades prevalecia sobre a análise das descontinuidades, do ponto de vista da função, aceitava-se uma psicologia patológica ao lado de uma psicologia normal, da patologia das sociedades ou das formas irracionais de crenças; do ponto de vista do conflito, achava-se que os indivíduos e a sociedade corriam o risco de um desastre, de afundarem, de soçobrar diante de conflitos sem solução; do ponto de vista da significação, separava-se o que era significativo e o que não era, admitindo-se certos domínios do comportamento humano ou do espaço social em que havia sentido, e outros não. Entretanto, num determinado momento a análise mudou de polo e foi tomada do ponto de vista da norma, da regra e do sistema, não pode mais se falar em consciência mórbida dos doentes, mentalidade primitiva da sociedade ou discursos não significantes dos mitos e da literatura. Pensando na ordem do sistema, da regra e da norma, as ciências humanas acabaram com a divisão dicotômica dos valores (normal e patológico, compreensível e incomunicável, significativo e não significativo). Para Foucault, Freud foi o primeiro a tentar apagar a

divisão entre um domínio positivo e outro negativo das ciências humanas, e isso ao mesmo tempo em que estreitou o conhecimento do homem com o modelo filológico-linguístico. “[...] e é assim que todo esse saber, em cujo interior a cultura ocidental se proveu, em um século, de uma certa imagem do homem, gira em torno da obra de Freud, sem, contudo, sair de sua disposição fundamental” (FOUCAULT, 1999, p. 498). O que a passagem para a norma, a regra e o sistema anunciam é a relação fundamental das Ciências humanas com as representações

E é justamente na distância, instaurada pela representação moderna, entre a estrutura da consciência (significação, conflito, função) e a estrutura do impensado (sistema, regra, norma) que a representação pode pensar ao mesmo tempo a empiricidade e a finitude. Este movimento causado pela dimensão do representável afasta as ciências humanas de seu estatuto estritamente “científico”. Se podemos falar de uma crítica empreendida pelas representações, é só à medida em que a abertura proporcionada por este “curto circuito” dos saberes que se chamam ciências humanas levou ao desenvolvimento mais profundo de uma crítica à subjetividade. O representável não se dá na consciência. O sistema, a regra e a norma são, portanto, alocações da representação na estrutura do impensado.

Foucault esclarece o aparente problema causado por sua teoria quando encerra as ciências humanas às representações, para opô-las às empiricidades, colocando função, conflito e significação no momento de uma consciência explícita enquanto a norma, a regra e o sistema caracterizam-se justamente por não serem dados à consciência. “[...] as ciências humanas não cessaram de aproximar-se dessa região do inconsciente onde a instância da representação é mantida em suspenso [...] a representação não é a consciência e nada prova que este trazer à luz elementos ou organizações que jamais são dados como tais à consciência faça as ciências humanas escaparem à lei da representação” (FOUCAULT, 1999, p. 499). O que se está dizendo neste momento é que a representação não é consciência, que se instaurou uma grande ruptura entre elas, pois agora as ciências humanas tratam do modo pelo qual a finitude ou as empiricidades podem ser dadas no elemento do representável. ***A representação não é um fenômeno que se produz no homem e que se deve analisar segundo uma determinada consciência. A representação é a própria condição de possibilidade das ciências humanas, é o seu suporte geral.*** O círculo vicioso que

aparece aqui, coloca o problema de se tomar por objeto o que é sua condição de possibilidade. Desta maneira, as representações das ciências humanas acabaram por desencadear um processo autodestrutivo, na medida em que exercem uma retomada da crítica.

[...] as ciências humanas, ao tratarem do que é representação (sob uma forma consciente ou inconsciente) estão tratando como seu objeto o que é sua condição de possibilidade. São, portanto, sempre animadas por uma espécie de mobilidade transcendental. Não cessam de exercer para consigo próprias uma retomada da crítica. Vão do que é dado à representação ao que torna possível a representação, mas que é ainda uma representação. De maneira que elas buscam menos, como as outras ciências, generalizar-se ou precisar-se sem cessar: passar de uma evidência imediata e não controlada a formas menos transparentes, porém mais fundamentais. Esse percurso transcendental dá-se sempre sob a forma do desvelamento. É sempre desvelando que, por contragalope, elas podem generalizar-se ou de refinar até pensarem os fenômenos individuais. No horizonte de toda ciência humana, há o projeto de reconduzir a consciência do homem às suas condições reais, de restituí-la aos conteúdos e às formas que a fizeram nascer e que nela se esquivam; é por isso que o problema do inconsciente – sua possibilidade, seu estatuto, seu modo de existência, os meios de conhecê-lo e de o trazer à luz – não simplesmente um problema interior às ciências humanas e que elas encontrassem ao acaso de seus procedimentos; é um problema que é, afinal, coextensivo à sua própria existência. Uma sobrelevação transcendental revertida num desvelamento do não consciente é constitutiva de todas as ciências do homem. (FOUCAULT, 1999, p. 500-501)

A sobrelevação, a mobilidade transcendental é o modo pelo qual as ciências humanas alçam o fundamental e a finitude⁶⁰. Reverter este domínio num desvelamento do inconsciente é o movimento da recolocação da representação fundamental como objeto disposto no conhecimento. Não se trata de um paradoxo, mas sim de uma tautologia que dará margem à crítica retomada em seu discurso e à emergência de algumas “contraciências” contemporâneas, como a psicanálise e a etnologia. Em todo caso, as ciências humanas retomam um tom crítico ao pensar no que é dado à representação e o que a torna possível:

[...] as ciências humanas, diferentemente das ciências empíricas desde o séc. XIX, e diferentemente do pensamento moderno, não puderam contornar o primado da representação; como todo saber clássico, alojam-se nelas; porém não são, de modo algum, suas herdeiras ou sua continuação, pois toda a configuração do saber modificou-se, e elas só nasceram na

⁶⁰ Perguntar se há ou não representações inconscientes, questão absolutamente freudiana, é a repatriação do domínio da linguagem ao nível do originário e do fundamental. Pois é justamente o nível da condição de possibilidade da finitude sendo posto em sua determinação fundamentalmente linguística, a medida em que as representações voltam a ser pensadas com o advento da virada linguística, também operada por Nietzsche. Uma representação inconsciente é uma tautologia fundamental, um paradoxo que libera o pensamento. O que surge de diferencial neste questionamento desintegra tanto a parte de interioridade que cabe ao inconsciente, como o discurso que fundamenta a representação. Há de se pensar num inconsciente sem interioridade, na representação sem discurso.

medida em que apareceu, com o homem, um ser que não existia outrora no campo da *epistémê*. Entretanto, pode-se compreender por que cada vez que há a intenção de servir-se das ciências humanas para filosofar, verter para o espaço do pensamento aquilo que se pôde aprender lá onde o homem estava em questão, falseia-se a filosofia do séc. XVIII, na qual, todavia, o homem não tinha lugar. (FOUCAULT, 1999, p. 502)

Não é o homem que constitui o que há de específico nas “ciências humanas”, mas sim uma “disposição geral da *epistémê*” que permite que o homem se constitua como objeto. Há ciência humana não onde o homem está, mas onde se analisam as normas, regras e sistemas que desvelam à consciência a dimensão do inconsciente. Falar de “ciências do homem”, em qualquer outro caso, é puro e simples abuso de linguagem, segundo o filósofo. Elas fazem parte do campo epistemológico da modernidade na medida em que enraízam sua positividade e sua condição de existência. A discussão acerca da cientificidade das ciências humanas, principalmente no domínio das filosofias analíticas⁶¹, leva a uma querela acerca das imposturas intelectuais. Para Foucault, mesmo uma configuração epistemológica demarcável em sua positividade pode não ser uma ciência, mas também não é uma impostura. Podem existir temas com pretensão científica, mas que se encontram ao nível das opiniões e que não fazem parte da rede epistemológica de uma cultura; há figuras epistemológicas que podem ser restituídos em seus modelos arqueológicos de funcionamento que podem ter elementos de objetividade e de sistematicidade definidas cientificamente e existem figuras que não respondem a estes critérios, mas estão em relação direta com sua positividade. Seria injusto em relação a elas, estar somente no campo da opinião ou confrontá-las com o discurso científico. A arqueologia, diante destas figuras, pode fazer duas coisas: “determinar a maneira como elas se dispõem na *epistémê* em que se enraízam; mostrar também em que sua configuração é radicalmente diferente daquela das ciências no sentido estrito” (FOUCAULT, 1999, p. 505). Não se trata da presença de obstáculos ou qualquer deficiência interna que lhes privam da cientificidade, mas simplesmente constituem *outras* configurações do saber. Assim como a gramática geral ou a teoria clássica do valor tinham o mesmo solo que a matemática cartesiana e não eram consideradas ciências, as ciências humanas desenham configurações arqueológicas perfeitamente positivas. O que lhes confere positividade é uma situação de

⁶¹ É preciso lembrar como Karl Popper recusava a psicanálise e o marxismo como pseudociências tal qual a astrologia. “Caberá ao investigador, especialmente nos campos da Sociologia e da Psicologia (o físico dificilmente necessita dessa advertência) prevenir-se constantemente contra a tentação de empregar novas estratégias convencionalistas – tentação a que os psicanalistas, por exemplo, sucumbem com frequência” (POPPER, 1972, p. 86).

vizinhança com a economia, biologia e com a filologia, que lhes confere o espaço de projeção (triedro). Mas mantém com elas uma relação de transferências de modelos exteriores na dimensão do inconsciente e da consciência. “Inútil, pois, dizer que as “ciências humanas” são falsas ciências; simplesmente não são ciências; a configuração que define sua positividade e as enraíza na *epistémê* moderna coloca-as, ao mesmo tempo, fora da situação de serem ciências” (FOUCAULT, p. 507). O homem é o ser constituído pela cultura ocidental que se dá no domínio positivo do saber, mas não pode ser objeto de ciência.

Em ritmo de conclusão, Foucault desenha o quadro que desde o início esteve em questão e em razão do qual toda a sua obra foi escrita: a relação das ciências humanas com as representações e a maneira arqueológica de se encontrar seu solo epistêmico. Em nenhum momento houve a pretensão de fazer uma história das ideias, mas sim encontrar a complexa rede de rupturas e continuidades na ordem dos saberes que a história das ideias não pôde encontrar, pois se situam em planos distintos. Há, pois, um plano histórico em que se pode colocar a própria História, bem como relações epistêmicas que permanecem alienadas numa concepção historicista. É preciso esclarecer esta passagem.

A História é bem mais antiga do que as ciências humanas, porque talvez seja mais fundamental. A História que existe desde a Grécia antiga exerceu diversas funções (memória, mito, transmissão da Palavra, veículo do exemplo e da tradição, etc.), ou buscava regular o tempo humano por outro devir, de ordem cosmológica (como o estoicismo) ou estendendo à natureza o destino do homem (como o cristianismo). Tratava-se de uma grande história plana e uniforme, numa temporalidade homogênea e universal em que o homem e todas as coisas da terra achavam-se submetidos. Mas com o advento da modernidade, o papel que a história adquire se transforma radicalmente. A grande unidade que a história apresentava se fraturou e distribuiu-se nas formas evolutivas de cada ser vivo, nas atividades humanas, a produção e o capital tem uma temporalidade própria assim como a linguagem apresenta modificações fonéticas inerentes à língua e não mais ligadas à marcha do mundo.

O que frequentemente se confunde é a relação entre historicidade e o ser humano. Para Foucault, não foi a partir de uma atenção maior à historicidade humana que se desenvolveram as políticas sociais ou que a burguesia encontrou o

peso histórico das instituições, dos hábitos e crenças, dos sucessos e fracassos. Com isso, acredita-se, de uma maneira geral, que a historicidade descoberta no próprio homem se estendeu aos domínios de sua produção, sua fala e sua vida. Não foi o que aconteceu, ao passo que a historicidade antes de ter sido vista no homem, liberou as coisas da grande e antiga continuidade histórica que as aprisionava ao homem num mesmo tempo. O que de fato aconteceu é que o homem se *desistoricizou*, perdeu sua história para que revelasse todas as outras histórias nas quais estava imbricado. Só a partir deste vazio no âmago do homem é que se viu a necessidade de se reencontrar uma historicidade que lhe seja própria. Daí a relação entre a história e a analítica da finitude ser tão fundamental. Sua história é o “nó” das empiricidades, cada uma a seu tempo, que lhe dão sua condição de vida, a transformação econômica e os usos de sua linguagem. Todo o tempo que define a sua história vem de fora. “Pela fragmentação do espaço onde se estendia continuamente o saber clássico, pelo enredamento de cada domínio assim liberado sobre seu próprio devir, o homem que aparece no começo do séc. XIX é “desistoricizado”.” (FOUCAULT, 1999, p. 509).

Por outro lado, o que fala na palavra, o que consome na economia e o que vive é o homem, que requisita para si um devir tão positivo e autônomo quanto o das empiricidades que o definem. O homem adapta-se como ser vivo e evolui; fabrica, inventa e estabiliza a sociedade pelas leis; utiliza a linguagem e a pressiona em seu movimento temporal. Neste momento em que cria para si um devir positivo e requer a sua própria história, o homem aparece eminentemente como a dispersão fundamental, a “erosão primeira” que funda todos os outros devires. “Assim aparece, por trás da história das positivities, aquela, mais radical, do próprio homem. [...] Haveria, pois, a um nível muito profundo, uma historicidade do homem que seria, por si mesma, sua própria história, mas também a dispersão radical que funda todas as outras” (FOUCAULT, 1999, p. 511). O que vem à luz no séc. XIX, de um modo bastante ambíguo é a forma nua da historicidade humana: aquela definida pelo fato de que o homem vive, trabalha e fala. Essa organização da História no mesmo campo epistemológico das ciências humanas é de grande importância, pois todo o seu conteúdo concerne à psicologia, sociologia ou às “ciências da linguagem”.

Ora, há, de acordo com Foucault, uma relação de dependência das ciências humanas com a história, como se esta servisse, de fato, como sustentáculo

dos planos do triedro dos saberes. Em primeiro lugar porque as ciências humanas, e mesmo a filosofia, só visam um intervalo no interior de uma historicidade que constitui e atravessa o homem. Em segundo lugar porque os métodos, as formas e a escolha pelo objeto são todos dados pela história. Mas o que acontece com a própria história na medida em que busca um grau de universalidade em suas observações, e por isso ultrapassa sua origem histórica, é que ela revela o quanto esta história da qual faz parte arruína suas pretensões de universalidade. Todavia, quanto mais se aprofunda no movimento “comum a ela e ao que ela conta”, mais a sua narrativa se apresenta insuficiente e estreita no que tange ao conteúdo positivo que lhe deu origem. É um movimento no qual a singularidade do objeto não prescinde da relatividade da história. Enquanto as positivities determinam o ser do homem com o qual a história está envolta, o homem estará amarrado à finitude. A analítica da finitude sempre buscará finitude elementar no fundamento das positivities. Os paradoxos antropológicos interrogam a relação que se estabelece entre o ser humano em sua finitude e o que torna possível as positivities de sua concretude. A História, ao contrário, buscava a relação entre as concretudes e as interpretações previamente oferecidas pela vida, pelo trabalho e pela linguagem. O seu movimento é bastante análogo às ciências humanas:

[...] este movimento remetia perpetuamente das positivities que determinam o ser do homem à finitude que faz aparecer estas mesmas positivities; de sorte que as próprias ciências eram arrastadas nesta grande oscilação, a qual, porém, elas, por sua vez, retomavam na forma de sua própria positividade, buscando ir, sem cessar, do consciente ao inconsciente. Ora, eis que, com a História, uma oscilação semelhante recomeça; desta feita, porém, ela não se exerce entre a positividade do homem tomado como objeto (e manifestado empiricamente pelo trabalho, a vida e a linguagem) e os limites radicais de seu ser; exerce-se entre os limites temporais que definem as formas singulares do trabalho, da vida e da linguagem, e a positividade histórica do sujeito que, pelo conhecimento, tem acesso a eles. (FOUCAULT, 1999, p. 514)

Nas ciências humanas, o movimento de questionamento recíproco entre sujeito e objeto é feito no interior do conhecimento e no processo de desvelamento do inconsciente pela consciência. Na história, este processo é exterior, nos “confins” do sujeito e do objeto, em que se “designa a erosão a que ambos estão submetidos, a dispersão que os afasta um do outro, arrancando-os de uma positividade calma, enraizada e definitiva” (FOUCAULT, 1999, p. 514). Para Foucault, inconsciente e história são as duas faces da finitude que puderam, no séc. XIX, descobrir por si mesmas o seu próprio fundamento. O historicismo é uma

relação crítica na qual “o conhecimento positivo do homem é limitado pela positividade histórica do sujeito” (FOUCAULT, 1999, p. 515). A finitude que se apresenta no historicismo acaba sendo dissolvida no jogo praticamente absoluto de um relativismo crítico, o qual permite certa compreensão do homem, mas que jamais será universal e definitiva. Esse “jogo absoluto” do relativismo histórico oferece “totalidades parciais”, pois jamais terão o estatuto definitivo de uma totalidade absoluta. As positivities da História (vida, trabalho, linguagem, na ambiguidade determinantes\determinados) entram em contato umas com as outras, nesta espécie de meio histórico fluido, e liberam seus conteúdos que outrora dormitavam. A história deu a condição de possibilidade das ciências humanas à medida em que forneceu o meio fluido para as positivities. A ela se deve sua relação de troca incessante e permanente, bem como a possibilidade de erosão mútua do sujeito e do objeto do conhecimento. Está armada a grande suspeita.

5.2 Para além do homem: psicanálise e etnologia.

O último grande movimento lógico do texto de Foucault diz respeito à psicanálise e à etnologia. Experiência privilegiada do saber ocidental, relaciona-se com todo o sistema epistêmico da modernidade instaurando algo como um princípio de inquietude, questionamento, crítica, em suma com um poder de contestação de tudo aquilo formado no campo cultural da antropologia. Foucault reconhece nestas duas instâncias um “tesouro inesgotável das experiências e de conceitos”.

No caso da psicanálise, deve-se ressaltar como a enunciação do discurso inconsciente através da consciência a levou em direção da região fundamental (por estar mais próxima da região crítica das ciências humanas) em que se travam as relações entre as representações e a finitude. Caracteriza-se desta maneira algo muito próximo da atividade essencial da literatura em apontar para “o que está aí e se furta, que existe com a solidez muda de coisa, de um texto fechado sobre si mesmo, ou de uma lacuna branca num texto visível e que assim se defende” (FOUCAULT, 1999, p.517). A psicanálise se faz em contrapartida ao regime geral das ciências humanas que se pretende liberar o implícito por meio da análise da consciência, numa iluminação progressiva e ambígua. A doutrina de Freud aponta diretamente para o inconsciente, para o impensado que só poderia

surgir diante de uma análise da consciência, e o faz envolvendo-se numa tarefa, se assim podemos chamar, muito semelhante à literatura: a descoberta do outro, da exterioridade que as ciências humanas hesitaram por carência de parâmetros de cientificidade, onde Freud arriscou enunciar leis e onde podemos colher os frutos de sua posteridade. A psicanálise não é a interpretação de um recalque e seus desdobramentos, mas o caminho inverso das ciências humanas, onde é possível transpor a representação: “extravasá-la do lado da finitude e fazer assim surgir, lá onde se esperavam as funções portadoras de suas normas, os conflitos carregados de regras e as significações formando sistema (portanto, significação), regra (portanto, oposição), norma (portanto, função)” (FOUCAULT, 1999, p. 518). Se as ciências humanas permanecem sempre no espaço do representável (onde os conteúdos da consciência ficam abertos para a finitude), a psicanálise mostra onde a representação encontra o “fechamento da finitude”, ou o seu desfecho:

[...] a vida, com suas funções e normas, vem fundar-se na repetição muda da Morte, os conflitos e as regras, na abertura desnudada do Desejo, as significações e os sistemas, numa linguagem que é ao mesmo tempo Lei. Sabe-se como psicólogos e filósofos denominaram tudo isso: mitologia freudiana. Era realmente necessário que este empenho de Freud assim lhes parecesse; para um saber que se aloja no representável, aquilo que margeia e define, em direção ao exterior, a possibilidade mesma da representação não pode ser senão mitologia. Mas quando se segue, no seu curso, o movimento da psicanálise, ou quando se percorre o espaço epistemológico em seu conjunto, Vê-se bem que estas figuras – imaginárias, sem dúvida, para um olhar míope – são as próprias formas da finitude, tal como é analisada no pensamento moderno: não é a morte aquilo a partir de que o saber em geral é possível – de sorte tal que ela seria, do lado da psicanálise, a figura desta *reduplicação* empírico-transcendental que caracteriza na finitude o modo de ser do homem? Não é o desejo o que permanece sempre *impensado* no coração do pensamento? E essa Lei-Linguagem (ao mesmo tempo fala e sistema da fala) que a psicanálise se esforça por fazer falar, não é aquilo em que toda significação assume uma *origem* mais longínqua que ela mesma, mas também aquilo cujo retorno é prometido no ato da análise? (FOUCAULT, 1999, p. 518)

Há uma interpretação singular da psicanálise freudiana. Foucault articula na psicanálise justamente o que dá a condição de possibilidade para todo saber sobre o homem (a morte, o desejo e a lei), dando-lhe com isso um privilégio absoluto⁶² em relação às ciências humanas. A psicanálise não é simples dobra da

⁶² Só se pode pensar em vantagem ou privilégio quando se tem em vista um destino filosófico semelhante ao qual Foucault pensa: uma filosofia que libere a diferença, a alteridade, a exterioridade do pensamento, onde o espaço em branco e o vazio se afirmam em meio ao saber. Ora, isso corresponde primeiramente ao projeto crítico de desmantelamento dos saberes constituídos, corresponde ao projeto literário de liberar esta dimensão esmagadora, mas corresponde também a última parte do processo em que, desvelando-se os esquemas entre representações e finitudes, abolindo-as, é possível a articulação de uma nova teoria da linguagem que reestruture

psicologia, mas o colocar em xeque todas as dimensões do saber antropológico da analítica da finitude e seus duplos. A morte, o desejo e a lei não são figuras do saber empírico-positivo do homem, mas o *a priori* deste saber, e o que agora pode ser pensado é: quando a linguagem se encontra em estado nu (fora de toda significação), quando o desejo reina em estado selvagem, quando a morte domina toda função psicológica como norma devastadora, então reconhecemos a forma presente da loucura, uma forma pura que se ofereceu aos saberes de diversos tempos. A psicanálise, segundo Foucault, apresentou a verdade da loucura na alteridade, na experiência da exterioridade e que nos é perigosamente próxima. É mais ou menos isso que está sendo indicado quando se fala em “recôncavo da existência”. Sob a égide da finitude, nossa existência é ao mesmo tempo nosso pensamento e aquilo que não podemos pensar, é o objeto de nosso saber, mas que não cessa de desaparecer. A experiência íntima da psicanálise com a loucura não é apenas a constatação do “vaguear da razão extraviada”, mas a dilatação das formas da finitude até sua própria condição de possibilidade por meio do avanço indefinido e interminável àquilo que é dado na relação entre a linguagem do paciente e a sua percepção voluntária ou não⁶³. A morte, o desejo e a lei, solo no qual caminha a psicanálise, liberam a loucura do aprisionamento da finitude antropológica. A psicose, à guisa de exemplo, oferece algo à psicanálise (a qual se reconhece na psicose, mas que quase não tem acesso) que lhe é ao mesmo tempo “absolutamente manifesto” e “absolutamente retraído”, “demasiado longínquo” e “demasiado próximo”. Uma espécie de similitude, emulação ou conveniência⁶⁴ ocorre nesta identificação da figura do psicanalista e do paciente. Assim como o encantador de serpentes não sabe se é ele que exerce seu feitiço sobre a cobra ou se é a cobra que o hipnotiza, o psicanalista vê de muito longe a possibilidade de seu trabalho, mas vê o modelo de sua análise na própria pele e arrisca – “lentamente” – sua interpretação na “iluminação cruel” da psicose⁶⁵.

ambiciosamente toda a dimensão dos saberes nos quais o homem tende a cair (pois não é mais possível pensar o ser do homem e o ser da linguagem).

⁶³ Cf. FOUCAULT, 1999, p. 519.

⁶⁴ Lembremos-nos da relação das similitudes na renascença por ser algo completamente singular e por estar completamente fora das representações. Não é possível explicar o desenvolvimento epistêmico da psicanálise por este princípio, mas em um aspecto ela se assemelha com a pré-ciência, pois talvez algo funcione nela ao nível da imagem, metáfora e analogia.

⁶⁵ Cf. FOUCAULT, 1999, p. 520.

A psicanálise jamais se oferece como conhecimento especulativo puro ou teoria geral do homem, pois esta se faz na relação entre dois indivíduos, numa prática “em que um escuta a linguagem do outro, libertando seu desejo do objeto que ele perdeu (fazendo-o entender que o perdeu) e libertando-o da vizinhança sempre repetida da morte (fazendo-o entender que um dia morrerá)” (FOUCAULT, 1999, p. 520). Assim sendo, não cabe à psicanálise uma teoria geral do homem ou uma antropologia, pois a lei (na qual se dá a linguagem e à qual se refere a ela), o desejo (do objeto de necessidade e a sua falta) e a morte (limite último da vida no qual se coloca a experiência da finitude) são anteriores à regra geral da antropologia, ao mesmo tempo que lhes dão seu *a priori*. A lei, o desejo e a morte reencontram aquilo que estava oculto no projeto antropológico: um projeto crítico que buscou estabelecer os limites do conhecimento, fixar no homem a marca do ser finito, pois a antropologia jamais cessará de remeter a finitude do homem ao plano de seus paradoxos no elemento do representável, numa consciência que enuncia sua vida, seu trabalho, sua linguagem. A psicanálise, ao contrário, indica deliberadamente o plano que a antropologia (psicologia empírica condicionada pela crítica) sempre hesitou. Ela é uma ciência empírica, se constitui numa prática que não interroga apenas pelo conhecimento do homem, mas o próprio homem. A antropologia deixou de questionar o homem na medida em que decalcou seu modelo da crítica, mas a psicanálise foi capaz de corroer o modelo das faculdades e se colocar na dimensão do inconsciente. Lugar que atinge e abala interiormente todas as ciências humanas.

A etnologia se coloca na dimensão da historicidade assim como a psicanálise se coloca na dimensão do inconsciente. Desta maneira, a etnologia é a oscilação exterior que vem contestar a fundação das ciências humanas. É difícil ver a relação da etnologia com a historicidade, pois, segundo Foucault, ela é o estudo dos “povos sem história” e estuda as “invariantes de estrutura” numa determinada cultura. Mas ela só é possível a partir de um acontecimento fundamental no qual a historicidade se acha empenhada: ela pertence a uma determinada racionalidade constitutiva da cultura ocidental, na qual se funda a sua relação com as outras sociedades. Não que a etnologia analise necessariamente a relação de colonização estabelecida com outra cultura, mas sempre estará em jogo o confronto da soberania do pensamento europeu com as outras culturas. Na etnologia não há neutralização desta diferença, mas sim aprofundamento.

[...] com efeito, em vez de reportar os conteúdos empíricos, tais como a psicologia, a sociologia ou a análise das literaturas e dos mitos podem fazê-los aparecer, à positividade histórica do sujeito que os percebe, a etnologia coloca as formas singulares de cada cultura, as diferenças que a opõem às outras, os limites pelos quais se define e se fecha sobre sua própria coerência na dimensão em que se estabelecem suas relações com cada uma das três grandes positivities (a vida, a necessidade e o trabalho, a linguagem); assim, a etnologia mostra como se faz numa cultura a normalização das grandes funções biológicas, as regras que tornam possíveis ou obrigatórias todas as formas de troca, de produção e de consumo, os sistemas que se organizam em torno ou sobre o modelo das estruturas linguísticas. (FOUCAULT, 1999, p. 522).

Quando se pergunta, com a etnologia, quais tipos de relação existem entre natureza e cultura, o que se procura é determinar os sistemas simbólicos, as regras e as normas de um devir histórico próprio de uma cultura, para fazer surgir as continuidades e descontinuidades das relações (entre natureza e cultura). “[...] ela busca retomar, desde a raiz, o modo de historicidade que aí pode aparecer, as razões pelas quais a história aí será necessariamente cumulativa ou circular, progressiva ou submetida às oscilações reguladoras, capaz de ajustamentos espontâneos ou submetida a crises” (FOUCAULT, 1999, p. 522). A etnologia esclarece o fluir histórico no qual as ciências humanas assumem validade e podem ser aplicadas a uma dada cultura. Interroga-se, assim, tal como a psicanálise, a região, o *topos* em que foi possível o surgimento das ciências humanas e o saber sobre o homem. Ao procurar atingir os limites que deram possibilidade a este saber, a psicanálise colocou-se para fora das ciências humanas e encontrou, pela relação singular da transferência, o Desejo, a Lei e a Morte (figuras *concretas* da finitude). A etnologia, por sua vez, encontra-se na relação da *ratio* ocidental com as outras culturas, numa experiência transferencial própria. Ela traça o contorno das representações de uma cultura e vê surgir por trás delas as normas, as regras e os sistemas. Normas em que os homens cumprem as funções da vida, regras pelas quais experimentam seu desejo e satisfazem suas necessidades e sistemas em que as significações podem ser dadas. A relação entre etnologia e psicanálise, a região privilegiada à qual ambas puderam adentrar, não se deve a uma pretensa busca do que seria de fato a natureza humana, mas sim a busca pelo *a priori* histórico das ciências humanas. Ambas se dirigem para fora do homem, o seu exterior, para saber o que se dá à sua consciência ou o que dele escapa.

Duas consequências são enumeradas: psicanálise e etnologia não são ciências humanas como as outras, o que se passa é que elas percorrem as outras

ciências humanas para expor seus conceitos e propor outros métodos de decifração. Assim como há também uma certa dívida das ciências humanas para com a psicanálise e a etnologia. Ainda que pretendam certa universalidade em suas observações, jamais atingem um conceito geral de homem, algo específico, irreduzível e válido por toda parte. “A ideia de uma “antropologia psicanalista”, a ideia de uma “natureza humana” restituída pela etnologia não passam de pretensões piegas” (FOUCAULT, 1999, p. 524). O que se passa de fato é que tanto uma como a outra podem dispensar o conceito de homem, pois se dirigem aos seus limites exteriores para então dissolvê-lo. “[...] em relação às “ciências humanas” a psicanálise e etnologia são antes “contraciências”; o que não quer dizer que sejam menos “racionais”, ou “objetivas” que as outras, mas que elas as assumem no contrafluxo, reconduzem-nas a seu suporte epistemológico e não cessam de “desfazer” esse homem que, nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade” (FOUCAULT, 1999, p. 525).

A etnologia põe seu objeto nos processos inconscientes que caracterizam uma cultura. Desta maneira, a historicidade pode ser pensada numa dimensão que até então era própria e constitutiva da psicanálise. Cria-se então uma articulação recíproca entre os discursos da etnologia e da psicanálise. De um lado, a etnologia define os sistemas dos inconscientes de uma cultura, as estruturas formais de significação dos discursos míticos, as regras que regem a coerência das necessidades, as normas que se fundam na vida, mas não na natureza, nem nas puras funções biológicas. De outro, a psicanálise descobre no inconsciente uma dimensão da etnologia, afinal ele também é uma estrutura formal. Não se trata, portanto da explicação dos mecanismos sociais em função da repressão dos fantasmas coletivos, tampouco da instauração de uma “psicologia cultural”, ou uma explicação sociológica do que é manifesto ao nível dos indivíduos. Psicanálise e Etnologia relacionam-se, mas não ao nível da ontogênese ou da filogênese.

Por aí, etnologia e psicanálise viriam, não a se superpor nem mesmo talvez a se reunir, mas a se cruzar como duas linhas diferentemente orientadas: uma indo da elisão aparente do significado na neurose à lacuna no sistema significante por onde esta vem a manifestar-se; a outra, indo da analogia dos significados múltiplos (nas mitologias, por exemplo) à unidade de uma estrutura, cujas transformações formais libertariam a diversidade das narrativas.

Na realidade, a relação existente entre elas é apenas o cruzamento entre um ponto em comum que, segundo Foucault, “cortam-se em ângulo reto”. Este

ponto é aquele em que a experiência significativa e singular do indivíduo atravessa o sistema formal das significações de uma cultura. A experiência individual escolhe entre os significantes possíveis nos sistemas de uma cultura, assim como as estruturas sociais encontram certo número de indivíduos possíveis. Deste modo, há espaço para que se pense numa *teoria pura da linguagem*, na qual seria possível dar o modelo formal para a psicanálise e para a etnologia.

Mas o que é então o além-do-homem ao qual Foucault alude quando fala do pensamento do porvir, este algo que vem desenhando com a teoria do discurso e o ser da linguagem? Não temos como pontuar este assunto de uma maneira incisiva direto na obra de Nietzsche. Somos incapazes de reconstruir seu argumento no presente momento, tampouco teríamos uma visão de conjunto necessária para avaliar o quanto Foucault pode estar enganado em suas pressuposições. Necessitamos da ajuda de comentadores para fazer uma espécie de comparação entre um certo projeto sistemático de Nietzsche e o projeto de Foucault.

Wolfgang Müller-Lauter esclarece que sequer o personagem Zaratustra alcançou o além-do-homem⁶⁶, pois trata-se de um devir próprio com um futuro incerto, no qual a realização somente é dada na efetividade do eterno retorno do mesmo. Há essencialmente, no projeto nietzschiano, uma antidoutrina⁶⁷ que leva à “ausência de determinação essencial da potência incondicional”.

O Além-do-homem representaria “a ausência de determinação essencial da potência incondicional”, mesmo que Nietzsche não tenha “se expressado desse modo”. A potência incondicional seria “o puro sobrepujar enquanto tal, o ultrapassar, ser superior e poder mandar incondicionais, o único e supremo”. O além do Homem seria “enquanto sujeito supremo da subjetividade completa, a pura potência da vontade de potência”. Sua “determinação incondicional” residiria justamente na ausência de determinação de conteúdo. [...] O além-do-homem não pode querer a potência enquanto tal; se o pretendesse, tornar-se-ia desprovido de potência precisamente na situação concreta, pois aspiraria a nada. Sem dúvida, não se pode atribuir *estabilidade no dominar* a nenhuma de suas metas fácticas. **Para permanecer como o mais potente, o além-do-homem precisa mudar suas metas condutoras, pois só assim ele poderá ser justo com o processo da efetividade que se transforma.**

⁶⁶ “Do alto de sua solidão, Zaratustra ensina a superação do homem de até agora. Olhando a partir dela, não vê “ainda nenhum grande homem”. “Mas quem dentre vós for o mais sábio, esse será apenas uma ambiguidade e um híbrido de planta e fantasma”. Mas acima de tudo, ele mira mais ainda para cima e, ao mesmo tempo, antecipando o que virá. Ele anuncia o *além-do-homem*, que deve ser não apenas a meta e o sentido do ser humano, mas também “o sentido da Terra”. O próprio Zaratustra não é ainda além-do-homem. Somente “como sombra” chegou a ele “a beleza do além-do-homem”.” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 209).

⁶⁷ Cf. STEGMAIER, W. 2009. É antidoutrina por se tratar de um caminho para a dissolução, para a desintegração e para a morte.

Não é por ter deixado para trás os conteúdos tidos como secundários que sua meta é indefinível. Ao contrário, não pode haver a meta para ele, porque os mais distintos conteúdos no fluxo do tempo podem e precisam valer para ele como metas dominantes. Não é o ir além da ausência de conteúdos, mas é o uso alternado de um excesso de conteúdos que constitui a essência do além-do-homem. (MÜLLER-LAUTER. 2009, p. 210 – grifo nosso)

O que podemos vislumbrar nesta definição do além-do-homem, é a grande determinação incondicional como ausência de determinação. E esta indeterminação absoluta é a própria potência da vontade de potência, o enfim além-do-homem. Mas esta potência da potência é o *processo da efetividade que se transforma*. Nada pode haver no além-do-homem de identitário, de reconhecido, mas sim de transmutável num devir que lhe é próprio. Ao se alinhar à pretensão de superação do homem, o pensamento arqueológico está levantando em conta uma série de pressupostos nietzschianos. A superação da subjetividade tem em vista outra experiência infinita e indeterminada que é o ser da linguagem. Este ser do qual se trata não é o ser no qual se reconhece uma identidade e se afirma uma essência. É ele um ser fugidio, bruto, historicamente transmutável e essencialmente vazio. Seu murmúrio é o mistério que não se cala de uma transvaloração constante do ser que distribui à linguagem, à literatura e as coisas. A ontologia de que fala Foucault tem muito mais a ver com o além-do-homem e o eterno retorno do mesmo do que com qualquer metafísica clássica ou mesmo qualquer analítica existencial.

O projeto do além-do-homem, desde a *Tese Complementar*, foi o que de fato retirou Foucault do projeto antropológico e da analítica existencial que se desenhava em sua *Introdução à Binswanger*. É também o projeto do além-do-homem o plano geral para o qual Foucault procurou dar um caminho em *As Palavras e as Coisas*, bem como é o que torna fundamental a relação da arqueologia com a filosofia da diferença. No fundo de toda arqueologia, desde seu surgimento, sempre esteve em seu horizonte o além-do-homem e o eterno retorno do mesmo. Com eles se pode pensar a natureza da Diferença e da Repetição.

5.3 Retorno da linguagem, ocaso da literatura.

O vértice formado entre psicanálise e etnologia pode ainda se abrir para um ângulo poliédrico, ou seja, incorporar em suas relações uma terceira contraciência, e como tal apresentar uma nova configuração para a *epistémê* contemporânea. A linguística seria esta nova disciplina capaz de também pôr o homem em risco. Recobrando o espaço que possibilita tanto as positivities como a finitude, campos sobre os quais a etnologia e a psicanálise prescindem das representações levadas em conta pelas ciências humanas para lhes margear e definir seu limite exterior. Talvez seja melhor formular da seguinte maneira: a linguagem, cruzando perpendicularmente o mesmo ponto de reciprocidade entre psicanálise e etnologia, acaba com o elemento do representável (declarando o fim de um protosujeito organizador de toda experiência possível) para dar os modelos de formalização da exterioridade analisada nestas disciplinas do “além-do-homem”. “Com a linguística, ter-se-ia uma ciência perfeitamente fundada na ordem das positivities exteriores ao homem (pois que se trata de linguagem pura) e que, atravessando todo o espaço das ciências humanas, atingiria a questão da finitude (pois que é através da linguagem e nela que o pensamento pode pensar: de sorte que ela é, em si mesma, uma positividade que vale como fundamental)” (FOUCAULT, 1999, p. 527).

Uma coisa é ter a analítica da finitude como condição de possibilidade da investigação acerca do homem, que o afirma num jogo de paradoxos e define um limite à sua tendência ao fundamental. Outra completamente diferente é investigar sem mediações a região fundamental que possibilita a finitude, constituindo, pois, uma “contra-ciência” (para não se falar em metafísica). Formar uma nova teoria da linguagem, para Foucault, seria construir algo em que se pudessem visualizar as “formas-limite” das ciências humanas, inquietá-la, extravasá-la, tanto em sua positividade quanto em sua finitude, enfim, contestá-la de uma forma geral. Mas é justamente nesta relação fundamental com os inconscientes e as historicidades das ciências humanas, em que o homem pôde ser conhecido, que é possível agora expor ao ponto de colocá-lo em risco.

[...] a linguística arrisca-se a ter um papel muito mais fundamental. E por várias razões. Primeiro porque ela permite – esforça-se, ao menos, por tornar possível – a estruturação dos próprios conteúdos; não é, pois, uma retomada teórica de conhecimentos adquiridos alhures, a interpretação de uma leitura já feita dos fenômenos; não propõe uma “versão linguística” de fatos observados nas ciências humanas, é o princípio de uma decifração primeira; sob um olhar armado por ela, as coisas só acedem à existência na

medida em que podem formar os elementos de um sistema significante. A análise linguística é mais uma percepção que uma explicação: isso quer dizer que é constitutiva de seu objeto mesmo. (FOUCAULT, 1999, p. 528)

O que está ressurgindo com a questão linguística, de uma forma um tanto enigmática, é o retorno do ser da linguagem e com ele alguns dos problemas fundamentais de nossa cultura: “[...] é necessário doravante indagar o que deve ser a linguagem, para assim estruturar o que não é, todavia, por si mesmo, nem palavra nem discurso, e para articular-se com formas puras do conhecimento. Por um caminho muito mais longo e muito mais imprevisto, somos reconduzidos a esse lugar que Nietzsche e Mallarmé haviam indicado quando um deles perguntara: Quem fala? e o outro vira cintilar a resposta na própria palavra” (FOUCAULT, 1999, p. 529). O fascínio da literatura pelo ser da linguagem é, segundo Foucault, índice da “nervura” do nosso pensamento e saber. Num primeiro momento, a relação exata que se pode estabelecer entre literatura e saber passa pela reflexão acerca do desaparecimento do ser da linguagem do domínio dos saberes. Este movimento é concomitante ao surgimento da literatura. Mas ao passo em que o saber requisita o reaparecimento do ser da linguagem como tema central sobre o homem, acontece uma supressão dos limites entre o que se define saber literário, filosófico e certa empiricidade.

A proposta de uma linguagem pura, refletida sobre si mesma no elemento de sua exterioridade, não é uma descoberta irruptiva, uma descontinuidade abrupta no seio das ciências, mas um desdobramento rigoroso do que estava latente na cultura ocidental desde, no mínimo, a idade renascentista que é o limite inicial de *As Palavras e as Coisas*. Todo o saber ocidental, excetuando-se o saber moderno, girou em torno da questão da linguagem e sua experiência limítrofe e fundamental. Na modernidade, a linguagem teve que recuar, e no seu espaço surgiu o homem. Mal sabia o pensamento antropológico o quanto estava enredado num projeto crítico e num novo sono: as empiricidades e as ciências humanas, à medida que elaboram as condições existenciais do homem, a analítica de sua vida, seu trabalho e sua linguagem, recoloca a problemática ao nível da finitude fundamental do homem, o limite de seu conhecimento e a direção à qual nunca poderá alcançar. É a mesma inflexão que se pode fazer entre *Crítica e Filosofia Transcendental*. Mas o movimento disjuntivo que deu início à idade moderna separou três experiências que se achavam unidas no quadro

representativo: as ciências humanas encarregaram-se do elemento da representação na finitude, a filologia cuidou da teoria do discurso ao nível empírico e a literatura engendrou-se por meio do ser da linguagem então elidido. Então levantamos a questão: o que acontecerá quando a finitude, questionada ao nível de seu fundamento representativo se encontrar com o ser da linguagem e seu murmúrio incessante num esforço criador em prol de uma nova teoria do discurso?

Roberto Machado enaltece a literatura de Foucault como contradiscurso e transgressão⁶⁸. Faz-nos compreender que existe uma confusão entre duas acepções de literatura que Foucault usa sem muita propedêutica: uma na qual a literatura se faz como atividade normativa do saber, a qual não passaria de repetição do mesmo, e a outra sendo tomada como recurso ao infinito, em que se pode pensar a repetição do outro e sua relação fundamental com o vazio, com a morte e com a exterioridade. A literatura se constitui na mesma dobra que os saberes modernos e está sempre envolvida e fascinada com o seu próprio ser e com o ser da linguagem. Mas uma coisa é a linguagem como o sistema de pronunciamento e compreensão numa língua, ou a obra que, na conformação da linguagem, constitui um determinado domínio do saber, uma disciplina das obras. Outra coisa é o ser da linguagem, solo permanente da literatura moderna, onde se aprofundam os temas do vazio, da exterioridade e da morte.

Outro fator admirável de sua análise é a colocação do problema do caráter trágico da experiência ocidental e a relação de Foucault com o Nietzsche do nascimento da tragédia. Mas o que justifica o nexos entre *As Palavras e as Coisas* e a *Arqueologia do Saber* é o misterioso afastamento dos termos estruturalistas⁶⁹, em que o fato do desaparecimento da literatura da reflexão de Foucault aparece como constatação deste abandono sem que se aponte uma razão própria para esta mudança de posição. Parece existir uma lógica interna que passa necessariamente pela literatura para que uma mudança geral possa ocorrer. O desaparecimento da

⁶⁸ Cf. MACHADO, 2005, p. 14

⁶⁹. “[...] ele deixa claro que não pode ser assimilado ao que foi definido como estruturalismo, por não se interessar pelas condições formais de aparecimento do sentido. [...] Não estou com isso sugerindo que Foucault algum dia tenha sido estruturalista. Não é essa minha questão. Estou somente querendo assinalar que o momento em que ele se distancia terminologicamente do estruturalismo é um marco importante da distância que assume em relação ao privilégio antes concedido à linguagem literária”. (MACHADO, 2005, p.119). Na sequência do argumento, vemos o delineamento da diferença entre os dois períodos do pensamento de Foucault, como que cindidos, mas não há nenhuma lógica que explique intrinsecamente este movimento em relação à literatura.

literatura das reflexões genealógicas não acontece somente pelo afastamento dos termos estruturalistas em seu pensamento⁷⁰, mas por um passo essencial na articulação entre literatura e saber, onde a discussão sobre o ser da linguagem e a intransitividade da literatura recolocam uma série de questões capazes de reorganizar em absoluto a disposição e ordem dos saberes numa nova teoria da linguagem.

Foucault esclarece acerca do movimento geral de desaparecimento da literatura⁷¹: o ocaso da literatura é conjuntural e sistemático.

Cada novo ato literário – de Baudelaire, de Mallarmé, dos surrealistas – implica, ao menos, quatro negações, recusa, tentativas de assassinato: primeiro, recusar a literatura dos outros; segundo, recusar aos outros o próprio direito de fazer literatura, negar que as obras dos outros sejam literatura; terceiro, recusar, contestar a si mesmo o direito de fazer literatura; finalmente, recusar fazer ou dizer, no uso da linguagem literária, outra coisa que não o assassinato sistemático da literatura. (FOUCAULT, 2005, p. 143)

Tudo se passa como se os saberes tivessem agora retomando da literatura o ser hipotecado da linguagem, pois conforme o saber vai tendendo ao seu limite e se reencontrando com o seu *a priori*, com o fundamental da finitude, e deixa até mesmo de ser ciência, a literatura oferece um ser que não cessa de diluí-la, de desintegrá-la. A relação entre saber e literatura é fundamental para o domínio do porvir. E a reorganização deste novo domínio depende em grande parte de uma teoria do discurso e ser da linguagem, entre sintaxe e ontologia. Ao mesmo tempo, esta nova teoria implicará a supressão total da subjetividade, e com ela todo o âmbito das representações, da consciência primitiva do cogito até a subjetividade transcendental. Assim, uma nova teoria do discurso, uma ruptura realmente profunda no domínio dos saberes, necessita do ser da linguagem que a literatura carrega.

⁷⁰ Esta parece ter sido uma questão feita em resposta à cidadela científica que questionava seu novo saber muito mais do que uma lógica inerente ao seu pensamento. Foucault tece muitos elogios a Levi Strauss e não deixa de dar extrema importância a Lacan desde 53. A preocupação da arqueologia nunca foi o rigor de uma análise estrutural, mas sim o seu *a priori histórico*, a sua epistémê.

⁷¹ “[...] nos diversos rituais que fazem parte das instituições literárias existe implícita a repetição do gesto pelo qual a literatura “nasceu”, separando-se da exigência absoluta de justificação perante a lei que se desdobra em leis do conhecimento ou da moral [...] Se o literário não existe em si como tal, é porque é preciso sempre outra palavra que o diga. O que não significa que uma obra seja incompleta, inacabada, no sentido de lhe faltar algo. Não lhe falta nada: a outra palavra vem sempre suprir uma falta que não existe como tal. Daí o fato de essa outra palavra, aquela que legitima a obra como literária, aparecer em certa literatura (Bataille, Blanchot, Artaud...) como desnecessária, o que coloca explicitamente em literatura a ideia do fim da instituição, a do fim da designação “literatura””. LOPES, S. R. **A Legitimação em Literatura**. Lisboa: Edições Cosmos, 1994. p. 476.

A partir de Mallarmé, viu-se surgir uma literatura em que a linguagem é recusada como discurso para ser tomada em sua intransitividade radical, numa região informe, muda e não significativa. Como a linguagem não podia manifestar estas formas (a morte, a repetição, a finitude), foi alojada no interior da loucura. É o caso de Artaud e de Roussel: “[...] em Artaud, a linguagem, recusada como discurso e retomada na violência plástica do choque, e remetida ao grito, ao corpo torturado, à materialidade do pensamento, à carne; em Roussel, a linguagem, pulverizada por um acaso sistematicamente manejado, conta indefinidamente a repetição da morte e o enigma das origens desdobradas” (FOUCAULT, 1999, p. 530). O espaço de nossa reflexão ainda está nas formas da finitude e nas empiricidades da economia, biologia e filologia. Mas Foucault não hesita em declarar que algo novo está em vias de começar em face do acabamento e da sensação de fim da ordem antropológica.

Mais que a morte de Deus – ou antes, no rastro desta morte e segundo uma correlação profunda com ela, o que anuncia o pensamento de Nietzsche é o fim de seu assassino; é o esfacelamento do rosto do homem no riso e o retorno das máscaras; é a dispersão do profundo escoar do tempo, pelo qual ele se sentia transportado e cuja pressão ele suspeitava no ser mesmo das coisas; é a identidade do Retorno do Mesmo e da absoluta dispersão do homem. (FOUCAULT, 1999, p. 533)

5.4 Teoria do Mesmo: a crítica das\às representações e o fim da subjetividade

Quando se esclarecem as condições de surgimento do homem e com ele a modernidade, ficam evidentes também as formas pelas quais ele está em vias de desaparecer. Dadas as condições dos duplos antropológicos, reduplicação crítica entre o positivo e o fundamental, entre a empiricidade e a finitude, vê-se de que forma, o elemento representável, desde a analítica da finitude até as positivities, pode ser questionado agora fora de uma teoria do discurso.

O problema da representação no classicismo é a imagem em espelho da linguagem, que se dobra sobre si mesma no quadro. O quadro representativo clássico é intransitivo, pois refere a todo confim dos saberes sua teoria discursiva. É representativo na medida em que reflete a teoria do discurso em todo domínio do saber, como o *a priori* metafísico da epistémê clássica. A crítica aboliu o regime da representação, pois colocou em questão o fundamento metafísico e o discurso que o sustentava. Mas o postulado dos limites do conhecimento instaurou outro princípio

que fez as vezes deste discurso: a subjetividade transcendental e a reduplicação antropológico-crítica.

Na modernidade, o problema da representação reaparece no momento em que a linguagem elidida volta ao centro da questão do ser do homem. O ser da linguagem, algo de um passado clássico fundamental que na modernidade foi preservado no domínio da literatura, inaugurando-a, volta a ser questionado na contemporaneidade. Mas este ser que é imediatamente dado na literatura moderna, só pode voltar ao regime dos saberes por uma mediação inusitada: as representações. Assim, quando o ser da linguagem se tornou evidente e autônomo (ante a psicanálise e a etnologia), mais a representação retornou no elemento da (contra) cientificidade, mas agora desprovido de qualquer teoria do discurso como seu *a priori*. Nas ciências humanas, as representações voltaram a ser pensadas na dimensão das positivities e da finitude, na indagação do inconsciente, do fundamental e da origem. O elemento das representações nas análises do ser do homem é exatamente a região na qual se encontram as ciências humanas: pensar como a finitude se dá à representação, como o nível do fundamental se manifesta num código, numa linguagem.

A crítica das representações é a forma pela qual o pensamento pode recolocar a linguagem ao nível do fundamental, e com isso desestabilizar completamente a *epistémê*. Com a etnologia e a psicanálise, pode-se reencontrar uma dimensão do saber que não é exatamente uma ciência, mas também não é pré-científica. Não se trata de uma nova metafísica da linguagem, mas de uma região a qual a literatura já havia apontado com maestria uma região que a literatura já havia indicado: a exterioridade do além-do-homem.

A crítica ao sono antropológico passa ao menos por três momentos: a instauração das positivities fundadas na analítica da finitude, a retomada das representações agora na analítica do homem e o reencontro do ser da linguagem não apenas no *a priori* histórico dos saberes, mas no nível do fundamental, da condição de possibilidade da própria finitude, sua margem e sua transgressão. Neste último movimento, o retorno do elemento da representação nas ciências humanas, foi a condição para que todo saber se encontrasse elidido. A volta das representações preparou o retorno da linguagem, entretanto, em última instância, as representações perderam completamente o “domínio do fato”, perderam o caráter

ordenador da epistémê. Talvez isso se deva ao fato de que, numa modalidade peculiar de ceticismo, a representação fez aparecer uma tautologia no cerne da teoria sobre o homem, e com isso dissolveu-a. A representação funciona como uma “crítica da razão” na medida em que toma por objeto da investigação aquilo que é sua própria condição de possibilidade, o seu *a priori*⁷². A representação se dá a análise da finitude no elemento da consciência. Mas a subjetividade transcendental, a entidade negativa do limite, *a priori* da analítica da finitude, sendo um desdobramento crítico, só poderá ser revogada no elemento da representação. Daí a relação fundamental entre ciências humanas e a representação clássica. O que interessa a Foucault é o movimento no qual a representação entrou em cena para elidir o sujeito que condicionava os saberes, e nesta elisão se reencontrou com a experiência fortuitamente literária do ser da linguagem. O ser da linguagem, por sua vez, nada deve à representação, muito pelo contrário, abole-a da sua experiência que é totalmente direcionada ao elemento exterior, ao vazio da linguagem, a transgressão da finitude. É este curto circuito⁷³ no qual a representação que está sendo investigada é o próprio fundamento da investigação, e a representação que investiga toma como objeto a própria representação. Mas este cão que caça o próprio rabo é tão sutil quanto o enunciado da *Crítica da Razão Pura*. Estamos dizendo que ao mesmo tempo em que a razão critica, é ela criticada. A crítica da razão pura é também a crítica à razão pura (algo entre a condicionalidade recíproca e a comutabilidade dos elementos: o sujeito da operação, oculto, critica a razão e ao mesmo tempo é criticado por ela; dá a origem na subordinação recíproca, mas ao mesmo tempo dá a circunstância na qual este pertencimento se encontra: só critica na medida em que é criticado). De modo semelhante, a crítica contemporânea das ciências humanas, agenciada pelas representações, não demora a se reverter numa crítica às representações. Acontece que as ciências humanas, que criticam os saberes por meio das representações, acabam por ultrapassar seus limites e entram

⁷² Cf. SOUZA, 2008, p. 62 e *Op. Cit.* p.121, grifo.

⁷³ A metáfora do curto circuito é interessante. No momento em que a resistência entre duas cargas de grandezas diferentes se torna zero, a diferença de potencial entre estas cargas tende ao infinito. Este é o modelo do cálculo integral, em que a razão entre uma grandeza e o nada se manifesta a rigor como tendência ao infinito. É tendência porque jamais atinge integralmente o infinito, porque a resistência nunca permanece anulada por muito tempo. Eis que o cálculo diferencial é requisitado, pois, como problema sem solução, como paradoxo, libera a Diferença neste processo de embate entre as potências. Outra metáfora interessante é a do quadro de Chirico qual quadro?, que faz o quadro redesenhar o próprio quadro sem qualquer jogo de espelhos, mas sim na remissão ao infinito, projeção do quadro material dentro do quadro desenhado. É uma nova disposição da relação que Velásquez tinha apresentado como imagem da representação clássica. A reflexão sobre *Isto não é um cachimbo*, de Magritte, também pode ser revista nesta senda, mas é um trabalho porvir.

numa região de tautologia na qual se criticará o estatuto das representações nas ciências humanas, mas somente pelo espaço aberto pelas próprias representações. Nesta grande confusão, realizar-se-á uma crítica das representações às representações.

Diante das três facetas da modernidade, filologia, ciências humanas e literatura, a contemporaneidade pôde realizar um reencontro entre teoria do discurso, representação e o ser da linguagem. No entanto, o elemento da representação parece ser o intermediário efêmero, inesperado e fundamental à crítica da subjetividade, pois deu a dimensão na qual puderam se estabelecer as contraciências da contemporaneidade. Agora, no âmbito destas contraciências, podemos estabelecer uma nova relação entre a teoria do discurso e o ser da linguagem, haja vista que o domínio da subjetividade fora totalmente revogado. Ao passo que a experiência contemporânea desvencilha-se da representação em seu fundamento no ser humano, a teoria do discurso e o ser da linguagem podem reencontrar de certo modo uma experiência pré-clássica, onde a teoria do discurso não se aloja na reduplicação da linguagem sobre si própria, representando-a. Este é o âmbito da sintaxe de Foucault e o reencontro teórico de seu objeto com o seu método. O que havia na análise de Foucault acerca da sintaxe⁷⁴ que autorizava a ordem dos seres? No campo dos saberes modernos, nada mais remonta à experiência do ser da linguagem, que fez parte das representações, embora fosse completamente subordinada a elas, e se manifestou em estado bruto nas similitudes renascentistas. Foucault ressalta que a experiência do ser da linguagem no âmbito da modernidade, só encontra espaço na literatura. O contemporâneo, ao contrário, irrompe deste ser e, assim como as ciências humanas guardavam sua relação com a idade clássica, o teor das análises contemporâneas acerca da linguagem também deve algo à época renascentista em que as similitudes eram índices da própria existência⁷⁵. Ora, uma nova teoria do discurso deve levar em conta esta relação fundamental entre uma ontologia da linguagem e a própria linguagem no nível do fundamento das positivities e da finitude. Para que esta nova teoria da linguagem venha avalizar a psicanálise e a etnologia e recolocá-las ao nível de um saber

⁷⁴ *Op. Cit.* p. 45.

⁷⁵ No momento não temos condição de analisar em profundidade esta questão, mas temos delineado um trabalho futuro no qual se tomará como objeto o ser da linguagem e o espaço literário em que ele se encontra. Neste trabalho futuro, acreditamos seguir um pouco mais o fio de Ariadne para dentro do labirinto.

anterior ao nível do paradigma moderno de cientificidade é preciso que se esconjure por completo as representações onde, no limite, não haverá nem mesmo sujeito.

Na *Arqueologia dos saberes*, o ser da linguagem tem duas facetas: as práticas discursivas e a experiência da exterioridade. Assim se delineia uma teoria do *outro* em que o *mesmo* foi levado a pensar a alteridade. Loucura, morte, vazio, exterioridade, enfim, são todas elas experiências íntimas à linguagem e os lugares nos quais é possível pensar a Diferença.

5.5 Teoria do Outro: o *espaço literário* e a filosofia da diferença

Temos agora, no arremate final das ideias de Foucault, condições de avaliar a devida relação entre subjetividade e literatura. Na *Introdução à Binswanger*, se desenhava um destino comum entre análise da expressão poética e analítica da existência humana. Ambas cruzavam-se para formar, em seu vértice, um projeto de analítica antropológica. Mas quando surgiu a *História da Loucura* e a *Tese complementar*, este projeto pré-arqueológico teve que ser invertido. A investigação literária tomou a maior distância possível da analítica da existência humana e a incidência de sua subjetividade. Entretanto, subjetividade e literatura obedecem um mesmo e intrigante movimento de pulverização e esfacelamento. A literatura é a evidência do incessante desaparecimento do homem e renascimento do ser da linguagem nas teorias contemporâneas. Quando o ser da linguagem está no centro da temática literária, a própria literatura desvanece, ou melhor, revela que seu ser nunca fora evidente como os livros de uma biblioteca, mas sim o murmúrio de uma região inacessível. A nova teoria do discurso almejada por Foucault, relacionada ao ser da linguagem, não pode ser dada sem que, por um lado, o sujeito entre num processo indefinido de desvanecimento e, por outro, a literatura esteja constantemente em vias de desaparecer. Ainda que por razões absolutamente diferentes, a liberação do ser da linguagem pela literatura, o esfacelamento do sujeito pela crítica da representação nas ciências humanas, e a possibilidade de uma nova teoria da linguagem num movimento de formalização constituem o *a priori* da *Arqueologia do Saber*.

Em *Linguagem e Literatura*, nota-se que a consciência crítica acerca da literatura foi introduzida ao saber tardiamente, já quando se processavam a rarefação e o esgotamento da obra⁷⁶, mas a relação de autoimplicação e o questionamento do que afinal ela é está presente desde o seu nascimento moderno.

[...] a literatura é um terceiro ponto, diferente da linguagem e da obra, [...] que, por isso, desenha um espaço vazio, uma brancura essencial onde nasce a questão “O que é a literatura?”, brancura essencial que, na verdade, é essa própria questão. Por isso, a questão não se superpõe à literatura, não se acrescenta a ela por obra de uma consciência crítica suplementar: ela é o próprio ser da literatura originariamente despedaçado e fraturado. (FOUCAULT, 2005, p. 141)

Foucault ressalta que há uma ideia pré-concebida da própria literatura em que se julga a si própria um texto feito de palavras, mas palavras escolhidas de um modo tal que nelas transpasse algo inefável. Para ele, a literatura é fábula no sentido originário do termo: rigorosamente não-inefável, algo que pode e deve ser dito, mas que é dito em uma “linguagem de ausência, assassinato, duplicação, simulacro”⁷⁷. A literatura reproduziu um discurso, por centenas de anos, em que se refere ao silêncio, ao segredo, ao indizível, e às modulações do coração, mas todas elas não passariam de prestígios de uma subjetividade em que até mesmo a crítica esconde sua inconsistência. A literatura de fato não é algo que se deixa aos poucos penetrar pela questão da sua essência e existência na rede de sentidos estabelecida, mas sim de uma distância infinita aberta no interior da linguagem. “O que faz com que a literatura seja literatura, que a linguagem escrita em um livro seja literatura, é uma espécie de ritual prévio que traça o espaço da consagração da palavra”⁷⁸ (FOUCAULT, 2005, p. 142). Este ritual prévio é o que permite conceitualizar a literatura no espaço do fora, sem que esteja submetida ao domínio normativo da língua ou das instituições que imobilizam a linguagem, como a gramática. A memória, o saber e a retórica são, para Foucault, o retrato do

⁷⁶ Cf. FOUCAULT, 2005, p. 141. A célebre questão “O que é literatura?”, tão pujante na primeira metade do séc. XX, apareceu apenas quando os processos desintegradores já haviam se instaurado na atividade literária.

⁷⁷ Cf. FOUCAULT, 2005, p. 142.

⁷⁸ “Por conseguinte, quando a página em branco começa a ser preenchida, quando se começa a transcrever palavras nessa superfície ainda virgem, cada palavra se torna de certo modo absolutamente decepcionante com relação à literatura, pois não há nenhuma palavra que pertença por essência, por direito de natureza, à literatura. De fato, desde que uma palavra esteja escrita na página em branco, ela deixa de ser literatura. Quer dizer que cada palavra real é de certo modo uma transgressão da essência pura, branca, vazia, sagrada da literatura que faz de toda obra não a realização da literatura, mas sua ruptura, sua queda, seu arrombamento. Qualquer palavra, prosaica ou cotidiana, sem status ou prestígio literário é um arrombamento, mas qualquer palavra desde que esteja escrita é, igualmente, um arrombamento” (FOUCAULT, 2005, p. 142).

acolhimento da linguagem de uma consciência crítica e reflexiva na obra. Literatura, pelo contrário, é a abertura radical e transgressiva em que a linguagem é tomada no momento de gestação da obra, o que remete ao nível de seu ser: o espaço vazio da linguagem na brancura essencial do papel. Isso nada tem a ver com a consciência.

Para Foucault, existem duas figuras paradigmáticas da literatura: a transgressão e a morte. A primeira é a figura da interdição da linguagem que segue o modelo do enclausuramento de Sade, que busca profanar toda página em branco. A segunda figura é o espaço dos livros que se acumulam nas bibliotecas, que repetem infinitamente o céu dos livros possíveis, como em Chateaubriand. As figuras da transgressão e da morte se inserem num sistema de relações que remonta a Édipo e Orfeu. O espaço da literatura moderna encontra-se na distância entre o que se fala para Jocasta e o que se fala para Eurídice. Mas existe ainda outra figura a se analisar.

Pode-se portanto, afirmar que a literatura é uma linguagem ao mesmo tempo única e submetida à lei do duplo. Acontece com a literatura o que acontece com *O duplo* de Dostoiévski: na distância de uma noite de bruma, um vulto que o caminhante não cessa de ultrapassar, nas esquinas, mas que também vem incessantemente ao seu encontro, até levá-lo ao pânico, revelando-se ser seu duplo, no exato momento em que se depara com ele. É um jogo semelhante ao que se realiza entre a obra e a literatura. A obra vai, sem fim, ao encontro da literatura que é uma espécie de vulto que passeia diante da obra. A obra jamais a reconhece, embora a esteja sempre cruzando. O que sempre falta, no caso, é o momento do pânico, que se encontra em Dostoiévski. Na literatura, não há encontro absoluto entre a obra e a literatura. A obra jamais encontra seu duplo finalmente dado. Por isso ela é a distância que há entre a linguagem e a literatura, uma espécie de espaço de desdobramento. Esse espaço especular é o que se poderia chamar de simulacro.

Nada mais pode responder pelo ser da literatura a não ser o simulacro. E Foucault evoca Proust para ilustrar sua afirmação. *Em busca do tempo perdido* mostra este simulacro fundamental que constitui a literatura. Em primeiro lugar, narra-se o momento em que a vida real é interrompida e suspensa para se dobrar sobre si mesma. A obra vai abrir o seu próprio espaço, mas a vida real de Proust jamais é cortada na obra. Em seguida, é negado o acesso à própria obra, pois a narrativa conta como é que ela vai ser feita, mas jamais é dada em seu corpo e só começará na última linha. Fechou-se o tempo da vida, longínquo e irrecuperável. Fechou-se o tempo da obra, sempre atrasada, mesmo quando termina, pois ainda não começou. O único tempo disponível é justamente o da memória involuntária, flutuante, acronológico, entre a linguagem cotidiana e a linguagem da obra, mas que

só pode ser redescoberto como que por pepitas de ouro. E ainda sim, o tempo foi perdido no momento em que foi redescoberto. Desta maneira, o que consideramos como sendo sua obra e classificamos como literatura, não é nem obra nem literatura, mas um espaço de simulacro, virtual, intermediário e que dá o volume da obra de Proust. “[...] o ato literário que realizou quando escreveu sua obra, não tem realmente nenhum ser determinável, não pode ser situado em nenhum lugar da linguagem ou da literatura. De fato, só se pode encontrar o simulacro, o simulacro da literatura” (FOUCAULT, 2005, p. 149). Ademais, há que se ressaltar o caráter aparente em sua obra, pois tanto a dispersão e o definimento quanto a identidade e a felicidade da memória são a “projeção interna” da distância entre obra e linguagem, ou seja, do simulacro, o qual constitui o espaço literário.

Entretanto, simulacro, morte ou transgressão não são suficientes para definir a literatura. Há transgressão, morte e simulacro no espaço virtual da troca entre obra e literatura, mas não na literatura em si. E mais ainda, quando Joyce repete Ulisses para fazer um romance, faz a linguagem se redobrar sobre si mesma e com isso revele não uma linguagem “cotidiana”, mas o surgimento da própria literatura.

Joyce faz com que se abra, no interior de sua narrativa, de suas frases, das palavras que emprega, da narrativa infinita do dia de um homem comum numa cidade comum, algo que seja tanto a ausência de literatura quanto sua iminência; algo que seja o fato de a literatura estar, ao mesmo tempo, presente absolutamente, porque se trata de Ulisses, e distante, se quiserem, na maior proximidade possível de seu afastamento. Daí, sem dúvida, essa configuração que é essencial ao *Ulisses* de Joyce: por um lado figuras circulares, o círculo do tempo que vai da manhã à noite de um dia; por outro, o círculo do espaço que dá a volta à cidade, com o passeio do personagem. Além dessas figuras circulares, há uma espécie de relação perpendicular e virtual, uma correlação perfeita, uma relação biunívoca entre cada episódio do *Ulisses* de Joyce e cada aventura da *Odisseia*. Por essa referência, a cada momento, as aventuras do personagem de Joyce não são duplicadas e superpostas, mas, ao contrário, abertas por essa presença ausente do personagem da *Odisseia*, que é o detentor, mas o detentor absolutamente longínquo, jamais acessível, da literatura. (FOUCAULT, 2005, p. 151)

Por fim, a experiência de Mallarmé atesta a intransitividade radical da linguagem, seu fechamento em si. O seu *Livro* póstumo, mas nunca escrito, foi, segundo Foucault, o primeiro livro da literatura. Um projeto sonhado que buscava uma explicação órfica para a Terra em que o acaso das palavras pudesse se ligar ao mistério do próprio cosmos. “O *Livro* de Mallarmé, que quer ao mesmo tempo repetir e aniquilar todos os outros livros, livro que, em sua brancura, roça o ser

definitivamente fugidio da literatura, responde ao grande livro mudo, mas cheio de signos, que a obra clássica procurava recopiar, representar” (FOUCAULT, 2005, p. 153). É por estar no mundo da representação que a obra clássica se encontra no espaço do teatro, como Shakespeare ou Racine. Mas, segundo Foucault, a linguagem moderna sai do espaço clássico do teatro e vai para o espaço do livro. A essência da literatura “faz de conta” que é uma série de livros, quando na realidade será sempre o simulacro dele. “A literatura [...] é uma linguagem transgressiva, mortal, repetitiva, reduplicada: a linguagem do próprio livro. Na literatura só há um sujeito que fala, o livro” (FOUCAULT, 2005, p. 154).

Delineados os termos da intransitividade da linguagem, podemos esboçar o que seria o *pensamento do exterior*⁷⁹. A negação de uma dimensão interior, como a que é feita pela crítica à subjetividade, exige que se dê conta do problema da linguagem e do pensamento. Devemos notar a impossibilidade de uma conceitualização definitiva da exterioridade, já que estamos no domínio do além-do-homem. Assim, devemos primeiramente notar como o discurso literário foi capaz de abandonar a relação entre pensamento e linguagem tida como expressão de uma subjetividade para pensar sua relação com o outro que lhe é externo. A literatura é, na irrupção de seu tempo e na projeção de seu espaço, uma passagem para fora. Não há que se falar num centro unificador ou qualquer coisa que assegure uma coesão aos modos de pensamento, pois o que a literatura traz é o vazio, a dispersão, a ociosidade do ser e a morte. Este é o espaço literário. A experiência nua da linguagem, indo ao encontro do além-do-homem, é definida pela indeterminação e pela abertura que dissolve a interioridade. A psicanálise, a etnologia e a linguística foram capazes de desconstruir o sujeito clássico ao encontrar estruturas autônomas que não dependiam dele. Aproximaram-se portanto do pensamento do exterior.

Franklin Leopoldo e Silva⁸⁰ se dedicou a analisar generosamente esta questão, elucidando que o exterior não é o contrário do interior, mas sim o limite do pensamento interior. Na dispersão do afastamento de si, o sujeito se perde e cai numa região onde reinam o vazio e o silêncio: eis o campo fundamental onde as

⁷⁹ Cf. FOUCAULT, 2009, p. 219. Artigo publicado em junho de 1966 na revista *critique*, n.229, em que comenta Blanchot.

⁸⁰ Cf. SILVA, Franklin L. *O filósofo lê romances*. Curso ministrado de 20 a 23 de janeiro de 2014, Centro Universitário Maria Antônia.

palavras se desenrolam infinitamente. Não se trata do vazio como contrário do pleno, mas sim do puro exterior onde se confirma uma alteridade radical, região das heterotopias, das ideias solapadas agora presas junto ao Érebo⁸¹. Não que não haja plenitude na exterioridade, muito pelo contrário, a exterioridade infinita onde as palavras se desenrolam é também um espaço infinito de erosão das palavras sempre já começado e já constituído, portanto, anterior ao sujeito. A exterioridade pura é o momento em que a linguagem é possuída pela Diferença, em que o espaço vazio é o mesmo espaço da alteridade absoluta. O momento do desvelamento do ser da linguagem apresenta um risco de ofuscamento na entre filosofia e literatura. Com o desaparecimento do homem, aquilo que se fundou sobre ele começa a se desestabilizar, acha-se na heterotopia, no vazio, na exterioridade como que num *naufrágio em mar aberto*, o sujeito afunda-se na linguagem. Como que num deserto, o vaguear nômade. Procurar fora da filosofia o ser da linguagem leva o filósofo à transgressão, à errância no vazio infinito onde se desenrolam as palavras.

⁸¹ Na teogonia de Hesíodo, Érebo é o filho do Caos e irmão de Nix, a noite, ele reina na escuridão profunda e sobre o Vácuo. Conta-se que Erebus desceu até o Tártaro para libertar os filhos de Géia, mas foi impedido por Zeus e Hades (Auxiliados por sua irmã Nix) e lançado nas profundezas do rio Aqueronte que justamente é a fronteira entre os dois mundos.

CONCLUSÃO

Enquanto a introdução é a parte do texto na qual relatamos brevemente o processo em que foi desenvolvido o trabalho, seus pontos de partida, seus pontos altos e baixos, mediações, hipóteses refutadas ou corroboradas, enfim, as limitações de um projeto e no que se pôde triunfar, a conclusão é o ponto culminante onde se encontra a tese ideal de todo trabalho, aquela que almejamos mesmo antes de começar a escrever. Queria este projeto uma visão mais completa possível da noção de literatura no período arqueológico da obra de Foucault. No limite, queríamos mostrar que a literatura não é simplesmente um indutor do pensamento ou um antecipador do desdobramento histórico do saber com um caráter não sistemático, como salientam Renato Janine Ribeiro⁸² e Roberto Machado⁸³, mas uma faceta de seu pensamento sem a qual o desenvolvimento de uma teoria do discurso na *Arqueologia do Saber* seria possível. O desaparecimento da literatura no rigor desta obra é de certa forma aparente, pois o seu problema é a articulação do discurso com o ser da linguagem. Nossa leitura queria dar este passo adiante, fazendo entrever como a literatura está no cerne da teoria arqueológica e da tese de Foucault não numa relação de emulação ou conveniência, mas de condição de possibilidade de instauração de um novo pensamento e de uma nova teoria da linguagem. A superação de uma era estaria diretamente ligada a esta vivacidade autônoma da linguagem revelada de um lado pela literatura, de outro pela etnologia e pela psicanálise. Para se pensar o ser da linguagem, a contemporaneidade teria necessariamente que se encontrar com a literatura. O filósofo, segundo a sugestão de Franklin Leopoldo e Silva⁸⁴, deve ler romances. Há,

⁸² “Mas o importante não é a citação de Borges, nem a análise de Velásquez: é que o próprio Foucault arme seu discurso de recursos literários, para pô-lo a serviço do pensar. [...] As historietas, imagens e metáforas, o *talvez*, a surpresa e o *suspense* – todos esses elementos literários, em vez de interromperem ou degradarem o discurso, sustentam-no, dão-lhe gume. Ao contrário de uma tradição filosófica forte, que desconsiderou o literário como forma de conhecimento, Foucault incorporou-o no seu próprio texto, como um indutor de pensamento” (RIBEIRO, 1985, p. 33-34).

⁸³ “Porque não se pode desconsiderar essa reflexão sobre a literatura quando se quer compreender a filosofia de Foucault? Pelo menos por dois motivos. Em primeiro lugar, porque seu trabalho com a literatura acompanhou os deslocamentos temáticos de suas pesquisas, seguindo de perto as inflexões das análises arqueológicas. [...] Em segundo lugar, esse seu interesse pela literatura significou um complemento de suas análises arqueológicas, na medida em que, ao valorizá-lo como contestação do humanismo das ciências do homem e das filosofias modernas, revelou mais claramente o aspecto positivo, afirmativo, o lado que diz sim, para retomar a expressão de Nietzsche, de um pensamento filosófico que em suas pesquisas sobre as ciências ou pseudociências mostrou-se profundamente negativo, crítico, demolidor” (MACHADO, 2005, p. 12)

⁸⁴ *Op. Cit.* nota, 87.

portanto, uma questão ontológica crucial a ser resolvida, e dependendo de sua solução, uma nova teoria da linguagem inaugurará a *epistémê* do próximo século. A esta audácia cremos não ter respondido com vigor, pois faltaram vários passos na análise, várias lacunas que não demos conta. Em grande medida concordamos com as leituras propostas por Ribeiro, Machado e Silva, embora continuemos o seu desenvolvimento na tentativa de provocar as pequenas diferenças que possam fazer do comentário um esboço de um pensamento próprio.

Para pensar no papel da literatura, foi preciso redesenhar toda a análise do quadro dos saberes. Foucault desenhou um quadro de três dimensões, as quais se sobrepõem três triedros: o das empiricidades (ligadas à historicidade dos objetos nos quais o homem se reconhece), o das ciências humanas (em que se passa a colocar os objetos da empiricidade no lado que tendem à representação), e as contraciências humanas (que cessam a análise da representação para se colocar no nível que fundamenta tanto a positividade quanto a finitude no cerne das empiricidades e das ciências humanas). Os modelos de transição são geometricamente impossíveis de se pensar, mas todos eles ainda são variáveis de uma mesma teoria do discurso de certa forma preservada no interior de uma teoria do homem. É somente ao derrubar o obstáculo antropológico e despertar de seu sono que as condições de possibilidade das formações discursivas e, por conseguinte, a proliferação dos saberes poderão ser profundamente alteradas. Enquanto o paradigma de ser humano estiver em voga, não se poderá questionar seriamente o nível dos fundamentos, de uma ontologia a partir da exterioridade. Nesta nova imbricação entre etnologia e psicanálise, constitui-se tarefa do porvir elaborar os modelos de formalização sobre os quais seja possível pensar um novo regime de dados e de experiência, no qual o ser humano esteja dissolvido em face da potência do incondicionado. O além-do-homem só é acessível por meio do ser bruto da linguagem que se encontra alojado na literatura.

Aquele ceticismo de que falava o texto de Borges na introdução de *As palavras e as coisas* se reencontra com a suspeita abissal da investigação sobre a determinação dos saberes. É possível entrever uma nova teoria da linguagem suficientemente aberta ao incondicionado que possa dar conta de modelos de formalização de objetos singulares, indeterminados, diferenciais ao passo em que as heterotopias se dão ao conhecimento. Esta nova teoria da linguagem deve dar

contorno ao além-do-homem em seu dinamismo, em sua reversibilidade avassaladora, e é sob este crivo que insistimos na leitura do que se produz a partir de *A Arqueologia do Saber*.

Que filosofia deve responder a esta nova configuração epistêmica? Os projetos de uma filosofia das ciências humanas ou uma filosofia da psicanálise estão completamente atrelados a uma perspectiva da filosofia da diferença que seja capaz de dar conta da exterioridade anunciada pela literatura. Não é à toa que o século será deleuziano, ao menos deveria fazer algum sentido para nós o sentido de um além-do-homem. Todo esse pensamento que, se de algum modo se unifica no elemento exterior, numa ontologia da Diferença, não se envolve numa universalidade, mas se dissolve na singularidade radical, na capacidade de afirmação do indeterminado e programando-se para comportar todo o devir que advém do dinamismo das forças.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Foucault:

Arqueologia do Saber. Tradução: Luiz Neves. 7ª Ed. São Paulo, Forense Universitária, 2008 a.

As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução Salma Tannus Muchail. 8ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

De Language y Literatura. Tradução e introdução Angel Gabilondo. Paidós, 1996.

Ditos e Escritos I. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2006.

Ditos e Escritos II. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2008b.

Ditos e Escritos III. Org. Manoel Barros da Motta. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2009.

Dits et Écrits I, 1964-1969. Paris: Gallimard, 1994.

Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant. Tradução: Márcio Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo, Loyola, 2011.

História da Loucura na Idade Clássica. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012.

Introduction à l'antropologie, In: Kant, E. **Antropologie du point de vue pragmatique.** Traduction et introduction par Michel Foucault. Paris: Vrin, 2008c.

Les mots et les choses. Paris, Gallimard, 1966.

Linguagem e Literatura. In: MACHADO, R. **Foucault, a filosofia e a literatura.** 2ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. p. 139-175, 2005.

Bibliografia Secundária:

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do Sujeito.** 2ª ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

ARTIÈRES, Philippe. (org.) **Michel Foucault, la littérature et les arts.** Paris: Éditions Kimé, 2004.

BACH, Augusto. *Foucault e a Literatura: Arqueologia da loucura e escrita literária.* **Revista Dissertatio**, nº31. Pelotas, RS, inverno de 2010, p. 133 – 156.

BACHELARD, Gaston. **A Formação do Espírito Científico**: Contribuições para uma psicanálise do conhecimento. Trad. Estrela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Rocco, 2011.

BORGES, Jorge Luiz. **Outras Inquisições**. Trad. Sérgio Molina. São Paulo: Globo, 2000.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. **História e subjetividade no pensamento de Michel Foucault**. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2007. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-20122007-133438/pt-br.php>> Acesso em 12\07\2012.

CASTELO BRANCO, G.; PORTOCARRERO, Vera. (orgs.) **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

CHAUI, Marilena. *Um anacronismo interessante*. In: MARTINS, André, SANTIAGO, Homero, e OLIVA, Luís César. (Orgs.). **As Ilusões do Eu**: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, v. 1, p. 321-348.

CHARLES, Sebastien. **Foucault leitor de Sade**: da infinidade do discurso à finitude do prazer. Trad. Paulo J. L. Piva. Revista Filos. v.19 nº 25. 2007. p. 333 -344.

DÁVILA, Jorge & GROS, Frédéric. **Michel Foucault, lector de Kant**. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, 1998. Disponível em: <www.plusformacion.com/Recursos/r/Michel-Foucault-lector-Kant>, Acesso em 27\07\2012.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Trad. Luis Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Trad. Luis Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. Revisão de tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FAVARETTO, Antônio Carlos. **Subjetividade e problematização do transcendental em Michel Foucault**. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Educação da UNICAMP. Campinas, SP: 2010. Disponível em: <www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000773653> Acesso em: 05\03\2013.

FONSECA, Marcio Alves. **Michel Foucault e a Constituição do Sujeito**. São Paulo: EDUC, 2003.

FREUD, Sigmund. **O Mal-estar na civilização**, novas conferências introdutórias e outros textos. Trad. Paulo Cezar Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GROS, Frédéric. **Foucault et la Folie**. Paris: Plon, 1997.

GROS, Frédéric. **Foucault: le courage de la vérité**. Paris: [PUF](#), 2002.

GROS, Frédéric. **Michel Foucault**. Paris:, 1996.

KANT, Emmanuel. **Antropologie du point de vue pragmatique**. Tradução e introdução de Michel Foucault. Paris: Vrin, 2008.

KRAEMER, Celso. **Ética e Liberdade em Michel Foucault, uma leitura de Kant**. Tese de doutorado apresentada à PUC-SP. São Paulo, 2008. Disponível em: <http://biblioteca.universia.net/html_bura/ficha/params/id/33807503.html> Acesso em: 29\02\2012.

LEBRUN, Gerárd. **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LEBRUN, Gerárd. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LOPES, Sílvia Rodrigues. **A Legitimação em Literatura**. Lisboa: Edições Cosmos, 1994.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

MALLARMÉ, Stéphane. *L'après-midi d'une faune*. In: **Mallarmé**. Trad. Décio Pignatari. 3ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.

MALLARMÉ, Stéphane. *Un Coup de Dés Jamais n'Abolira Le Hasard*. In: **Mallarmé**. Trad. Haroldo de Campos. 3ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente**. São Paulo: Editora Loyola, 2004.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**. Trad. Claudemir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras Incompletas**. Seleção e textos de Gerard Lebrun; Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho, 3º Ed. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1999. (Coleção "Os Pensadores").

NOTO, Carolina de Souza. Da ilusão transcendental à ilusão antropológica: Foucault em defesa de Kant. Cadernos de Ética e Filosofia Política. nº18, 1/2011, pp.73-88.

OROPALLO, Maria Cristina. **A presença de Nietzsche no discurso de Foucault**. Dissertação de Mestrado Apresentada à Universidade São Judas Tadeu. São Paulo, 2005.

PINHO, Luiz Celso. *A presença de Nietzsche na obra de Foucault*. In: **Princípios**. Revista de Filosofia da Universidade Federal do Rio grande do Norte. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Natal, V.16, n. 26, jul.\dez. 2009.

POPPER, Karl Raimund. **A lógica da pesquisa científica**. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny da Mota. São Paulo: Cultrix, 1972.

PRADO Jr., Bento. **Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise**. 2.ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

QUEIROZ, André. CRUZ, Nina Velasco e (org.). **Foucault Hoje?** Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

RAGO, Margareth & VEIGA-NETO, Alfredo. (orgs.). **Figuras de Foucault**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

REVEL, Judith. **Le vocabulaire de Foucault**. Paris: Ellipses, 2002.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Trad. Maria do Rosário, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: experiences de la pensée**. Paris: Bordas, 2005.

RIBEIRO, Renato Janine (org.). **Recordar Foucault – os textos do colóquio Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SILVA, Adilson Xavier da. **Michel Foucault e os limites da representação: a história e o homem**. Disponível em: <http://www.unisete.br/publicacoes/arquivos/Maestria_n2_2004.pdf#page=89> Acesso em: 29\02\2012.

SOUZA, Fabiane Marques de Carvalho. **Da Arqueologia à Genealogia: a questão do sujeito no percurso filosófico de Michel Foucault**. Tese de doutorado apresentado à PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/13360/13360_1.PDF>

SOUZA, Sandra Coelho de. **A Ética de Michel Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência**. Belém: Cejup, 2000.

STEGMAIER, Werner. *Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra, de Nietzsche*. In.: **Cadernos Nietzsche**, nº 25, ano 2009. Disponível em <<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/en/editorial/item/141-antidoutrinas-cena-e-doutrina-em-assim-falava-zaratustra-de-nietzsche>>. Acesso em 12\02\2014.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **Ensaio de filosofia ilustrada**. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.

VAZ, Paulo. **Um pensamento infame: História e Liberdade em Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

VEYNE, Paul. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.