

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO
GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

Richer Fernando Borges de Souza

***Relações Antropológico-Críticas na Arqueologia de Michel
Foucault:***

Da Antropologia de Kant à Morte do Homem

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do título de Doutor em Filosofia
pelo Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul.

Orientação: Prof.Dr.Norman Madarasz

Porto Alegre

2016

***Relações Antropológico-Críticas na Arqueologia de Michel
Foucault:***

Da Antropologia de Kant à Morte do Homem

Richer Fernando Borges de Souza

BANCA EXAMINADORA

Prof.Dr. Agemir Bavaresco-PUCRS

Prof.Dr. Alfredo Veiga-Neto-UFRGS

Prof.Dr. Castor Bartolomé Ruiz-UNISINOS

Prof.Dr. Edgardo Castro-UNSAM-AR

**Prof.Dr. Norman Madarasz-PUCRS
(Orientador)**

Porto Alegre

2016

Para Lourdes Souza Dias (In memorian) e

Iolanda Carvalho Silveira.

AGRADECIMENTOS

Meus mais profundos agradecimentos ao Prof.Dr. Norman Madarasz que orientou este trabalho dedicando muita atenção e colaborando por meio de suas aulas e de sua erudição com valiosas indicações de leitura. Boa parte dos esforços aqui empregados, procuram responder à confiança e à amizade cultivadas ao longo desta pesquisa.

Agradeço aos demais integrantes do Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS pelos ensinamentos que tive o privilégio de obter nesses anos de estudo.

Agradeço aos colegas e aos responsáveis pelo Curso de Graduação em Filosofia da Faculdade IDC, em especial ao Domingos Roberto Colpo e família e ao Paulo Postinguer, cujo acolhimento nos meus primeiros anos de estudo e agora de trabalho como professor permitiram que eu chegasse até aqui.

Agradeço aos familiares, irmãos e amigos: Guto dos Reis, Marcelo Krzyzaniak, Melissa Mello, Israel Borges, Karine Borges, Martina dos Reis e, em especial, à minha afilhada Mariana dos Reis.

Agradeço à colega Gabriela Jaquet pelas indicações bibliográficas e pelos estimulantes debates realizados sobre Foucault.

Agradeço ao Prof.Marcelo Villanova pela indicação à bolsa Capes-Udelar que me permitiu passar um ano dessa pesquisa na Universidad de la Republica del Uruguay.

Agradeço ao Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidad de la Republica del Uruguay pelos ensinamentos.

Agradeço à família Nicola Labrea, cuja inteligência e amizade marcaram todo este caminho.

Agradeço aos alun@s do Curso de Graduação em Filosofia da Faculdade IDC por também fazerem parte deste trabalho.

*Il vaut mieux hasarder de sauver un coupable que de condamner un innocent.
Voltaire.*

RESUMO

Relações Antropológico-Críticas na Arqueologia de Michel Foucault: Da Antropologia de Kant à Morte do Homem

O objetivo deste trabalho é o de traçar o percurso arqueológico foucaultiano a partir da sua tese complementar intitulada *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* até a publicação de *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Nosso fio condutor, será o da tentativa de compreender a maneira na qual Foucault problematizou as relações antropológico-críticas, ao longo dessas duas obras, a fim de sugerir que a sua tese acerca da iminente da morte do homem em nossa cultura poderia ser entendida como um diagnóstico do nosso próprio tempo.

Palavras-Chave: Foucault, Arqueologia, Kant, Antropologia, Crítica, Ciências Humanas, Morte do Homem.

ABSTRACT

Anthropological-Critical Relations in Foucault's Archaeology: From Kant's Anthropology to the Death of Man

The aim of this doctoral dissertation is to discuss Foucault's archaeological trajectory from his complementary thesis, Introduction to Kant's Anthropology, to the publication of The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences. Our guiding thread will be to show the way in which Foucault problematized anthropological-critical relations in these two works. What we suggest is that his thesis on the imminent death of man in our culture can be seen as a diagnosis of our own times.

Keywords: Foucault, Archaeology, Kant, Anthropology, Critique, Human Sciences, Death of Man.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	8
<u>I ARQUEOLOGIA DA ANTROPOLOGIA DE KANT</u>	11
<u>1.1 A APP e o período pré-Crítico</u>	15
<u>1.2 A APP e as Críticas</u>	20
<u>1.3 A APP, a Lógica e o OP</u>	26
<u>1.4 A APP e o nascimento da Antropologia</u>	32
<u>II ARQUEOLOGIA DA PRÉ-HISTÓRIA DO HOMEM</u>	39
<u>2.1 Renascença: a <i>epistémê</i> das semelhanças</u>	39
<u>2.2 Idade Clássica: <i>epistémê</i> da ordem</u>	44
<u>2.3. Gramática geral</u>	49
<u>2.4 História Natural</u>	54
<u>2.5 Análise das Riquezas</u>	60
<u>III O DESLOCAMENTO DO SER DO ESPAÇO DA REPRESENTAÇÃO</u>	68
<u>3.1 Trabalho, Organização e Flexão</u>	69
<u>3.2 A ruptura da <i>Máthêsis universalis</i></u>	74
<u>3.3 A historicidade profunda dos objetos</u>	77
<u>IV MODERNIDADE E O NASCIMENTO DO HOMEM</u>	89
<u>4.1 Analítica da Finitude: <i>epistémê</i> da história</u>	95
<u>4.2 Repetição do empírico no transcendental</u>	99
<u>4.3 Anatomia do <i>Cogito</i> Moderno e a Sombra do Impensado</u>	106
<u>4.4 Origem e Tempo</u>	110
<u>V ARQUEOLOGIA DAS CIÊNCIAS HUMANAS</u>	114
<u>5.1 Psicologia, Sociologia e Análises Literárias</u>	117
<u>5.2 História</u>	123
<u>5.3 Psicanálise, Etnologia e Linguística</u>	126
<u>VI DA TESE COMPLEMENTAR À ARQUEOLOGIA DE MC: CRÍTICAS E COMENTÁRIOS</u>	134
<u>6.1 Béatrice Han e a Tese Complementar sobre Kant</u>	135
<u>6.2 Jean-Paul Sartre, Georges Canguilhem e a recepção de MC</u>	139
<u>CONCLUSÃO</u>	156
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	160

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é o de traçar o percurso arqueológico foucaultiano a partir da sua tese complementar intitulada *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* até a publicação de *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Para tanto, iremos buscar compreender a maneira na qual o filósofo problematizou as relações antropológico-críticas, ao longo dessas duas obras, com o objetivo de entendermos o motivo pelo qual Foucault defendeu, em cada uma delas, a tese em favor da necessidade da superação do paradigma antropológico na filosofia através da sua anunciada iminente morte do homem em nossa cultura.

No primeiro capítulo, veremos que o autor, a partir de uma análise minuciosa da trajetória intelectual de Immanuel Kant, defenderá que a *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* não configura a verdadeira elaboração da questão antropológica ao longo da trajetória kantiana, tampouco deveria ser vista como um mero conjunto de observações empíricas desprovida, assim, de qualquer interesse para a compreensão da filosofia crítica. Mais bem, Foucault defenderá que essa obra responde a uma interrogação antropológica que teria orientado o desenvolvimento de toda a filosofia de Kant, inserindo-a, assim, numa relação estrutural cujo verdadeiro ponto de culminação teria sido o do desenvolvimento dos textos que compõem o *Opus Postumum* kantiano. À luz das análises aqui desenvolvidas, Foucault vai defender a necessidade de superação do horizonte antropológico predominante nas filosofias pós-kantianas, a fim de não incorrer nas circularidades que ele vê presente em todas as formas de reflexão que procuram encontrar desde a finitude os fundamentos de um conhecimento sobre a própria finitude.

No segundo capítulo, veremos, a partir de nossa leitura sobre *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, de que maneira Foucault elabora o início de sua investigação acerca de quais foram as condições de possibilidade históricas para o surgimento do conceito de homem, ao mesmo tempo, como sujeito e como objeto de conhecimento em nossa cultura. De saída, nosso autor toma os saberes desenvolvidos ao longo da Renascença a fim de investigar as relações estruturais que neles estariam igualmente presentes. Em seguida, Foucault analisa os saberes que se estabeleceram sobre o homem ao longo da Idade Clássica enquanto um ser vivo, um ser que estabelece relações econômicas e como um ser de linguagem, isto é, a história

natural, a análise das riquezas e a gramática geral. Sua aposta é a de que, em cada um desses períodos analisados, poderíamos encontrar um solo epistêmico comum, bem como relações estruturais recíprocas que, de modo inconsciente, teriam conferido as condições de possibilidade para o surgimento desses discursos.

No terceiro capítulo, avançaremos na arqueologia foucaultiana dos discursos clássicos a fim de compreendermos o papel que nosso autor concede ao surgimento dos conceitos de função, de trabalho e de flexão, para o consequente deslocamento dos saberes sobre o homem do domínio próprio das representações. A partir de uma ontologia histórica da linguagem, Foucault percebe um momento de transição, no qual esta não será tomada mais enquanto Discurso, isto é, um conjunto de signos representativos destinados à representação ordenada de nossas próprias representações. A emergência da filosofia crítica dará lugar à uma reflexão sobre as condições de possibilidade e sobre os limites de nossas próprias representações.

No quarto capítulo, analisaremos o papel de absoluta relevância que Foucault concede à emergência da filosofia transcendental kantiana para a reformulação geral do espaço epistêmico moderno. Nosso autor, vai interrogar a produção filosófica e científica que marcaram o início de nossa Modernidade a fim de localizar, exatamente nesse período, o nascimento do homem, a um só tempo, como sujeito e como objeto de conhecimento em nossa cultura. Veremos também, de que maneira Foucault, de certa forma, retoma as críticas já realizadas em sua tese complementar sobre Kant, em relação às circularidades presentes nas filosofias desse período que, segundo ele, partindo de uma analítica da finitude acabaram por confundir os domínios empírico e o transcendental de investigação.

No quinto capítulo, pretendemos mostrar que Foucault confere uma localização nômade às ciências humanas no espaço epistêmico moderno. A partir de sua arqueologia, nosso autor vai problematizar a inter-relação da psicologia, da sociologia e das análises literárias e mitológicas com os conceitos constitutivos da biologia, da economia e da filologia. Além disso, Foucault vai apresentar aquilo que chamou de contra-ciências humanas, isto é, a psicanálise, a etnologia e linguística como práticas realmente justificadas e privilegiadas à investigação sobre o domínio do homem, pois esses discursos, embora à primeira vista possa parecer paradoxal, permitem justamente a ultrapassagem da figura do homem que emergiu na Modernidade.

No último capítulo, apresentaremos nossa crítica à interpretação realizada por Béatrice Han acerca da tese complementar de Foucault sobre a *Antropologia* de Kant, bem como mostraremos a recepção de *As palavras e as coisas* no cenário da filosofia francesa contemporânea, através das críticas e dos comentários realizados por Jean-Paul Sartre e por Georges Canguilhem. Nossa hipótese é a de que a conclusão trágica acerca da morte do homem presente em *As palavras e as coisas* poderia ser retomada cinquenta anos depois de sua publicação como se fora ainda um excelente diagnóstico do nosso próprio presente.

I A ARQUEOLOGIA FOUCAULTIANA DA ANTROPOLOGIA DE KANT

“par anthropologie, j’entends cette structure proprement philosophique qui fait que maintenant les problèmes de la philosophie sont tous logés à l’intérieur de ce domaine que l’on peut appeler celui de la finitude humaine” Foucault, M. “Philosophie et psychologie”, DE, I, p.439.

Michel Foucault, com o objetivo de obter seu título de doutorado, sob orientação de Georges Canguilhem, submete à banca, no ano de 1961, sua tese principal *História da Loucura na Idade clássica*, na *École Normale Supérieure*, acompanhada de uma tese complementar que conforma sua introdução e tradução para a língua francesa da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de 1798, de Immanuel Kant.¹ Entretanto, essa introdução não fora imediatamente publicada, pois Jean Hyppolite e Maurice de Gandillac sugeriram que Foucault prosseguisse nessa investigação e a transformasse num livro posteriormente. A primeira publicação dessa tradução se deu em 1964, porém acompanhada apenas de uma brevíssima introdução intitulada “*Notícia Histórica*”, na qual ele anuncia que numa próxima obra irá tratar das *relações entre a antropologia e a filosofia crítica*.² Com efeito, essa obra prometida não é outra senão justamente *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, publicada em 1966.³

Como destacam os editores dessa tese complementar, o atual interesse acerca do trabalho de Foucault fez com que também aumentasse a curiosidade acerca da integralidade desse texto introdutório que até então permanecera acessível para consultas apenas na Biblioteca da Sorbonne.⁴ Assim, uma vez que esse material já estava de certa forma disponível ao público, Frédéric Gros, François Ewald e Daniel Defert entenderam que não estariam violando a determinação de Foucault de que não houvesse nenhuma publicação póstuma e empreenderam um trabalho de edição autorizando sua publicação sob o título *Michel Foucault-Introduction à l’Anthropologie de Kant, (Genèse et structure d’Anthropologie de Kant)*, em 2008.

¹ Doravante, APP.

² “1. Les rapports de la pensée critique et de la réflexion anthropologique seront étudiés dans un ouvrage ultérieur”. FOUCAULT, M. «Notice historique». *Dits et écrits I, (1954-1969)*. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p.293.

³ Doravante, MC.

⁴ Cf. “Leitores que consultavam por vezes o texto datilografado, depositado-come toda tese- e acessível, portanto público, na biblioteca da Sorbonne-referência W1961(11¹) 4-manifestavam-lhe surpresa com sua não-publicação”. FOUCAULT, M. *Genese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.10.

Já no Brasil, esse texto foi publicado sob os cuidados de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, no ano de 2011, e intitulado *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*.

É importante notar que a temática *antropológico-crítica* estava presente no trabalho de Foucault de forma preeminente já desde o início de seu trabalho.⁵ Os editores da publicação francesa chamam a atenção para o fato de que o primeiro texto filosófico de Foucault, que até o momento permanece inédito, se refere a um curso ministrado por ele na Universidade de Lille, em 1952-53, e que fora intitulado justamente “*Conhecimento do homem e reflexão transcendental*”.⁶ Além disso, essa atenção à questão antropológica encontra-se também em boa parte de seus textos iniciais como, por exemplo, na introdução escrita ao livro do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger, *O Sonho e a existência*, de 1954; no pequeno livro sobre psicopatologia, escrito sob encomenda de Louis Althusser, e intitulado *Doença mental e personalidade*,⁷ publicado nesse mesmo ano; bem como, no último capítulo da *História da Loucura*, chamado justamente de ‘*O círculo antropológico*’.⁸

Com efeito, antecipamos que em lugar de pretendermos realizar uma espécie de duplicação exegética da *APP*, de Kant, nosso interesse aqui mais bem é o de tão somente tentarmos compreender as razões que levaram Foucault a denunciar a ‘*ilusão antropológica*’ que acometeria as filosofias contemporâneas a partir da interpretação desse texto no qual encontramos sua primeira formulação mais extensamente

⁵ No último ano de sua vida, Foucault aceitou o convite de François Ewald, então seu assistente no *Collège de France*, para escrever um verbete para o *Dicionário dos Filósofos*, de Denis Huisman, onde encontramos uma visão retrospectiva de seu próprio trabalho, sob o pseudônimo de Maurice Florence. “[*Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant, e seria possível*] nomear sua obra *História Crítica do Pensamento*. ” FLORENCE, M. “*Foucault*”. In: FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.233. (*Ditos e escritos*; V). * Os trechos entre colchetes são de F. Ewald.

⁶ A partir da pequena biografia escrita por Daniel Defert, também podemos notar a importância dessa temática no trabalho inicial de Foucault. “Outubro, [1953] Foucault dá em Lille um curso sobre “*Conhecimento do homem e reflexão transcendental*”, e algumas aulas sobre *Nietzsche*. *O Nietzsche que o apaixonou é aquele dos anos 1880*. Em seu seminário da *Escola Normal*, ele explica Freud e a *Anthropologie de Kant*[...] Ainda como assistente de psicologia em Lille e professor auxiliar na *Escola Normal*, [1954] dá um curso sobre *antropologia filosófica*[...]”. Cf. FOUCAULT, M. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. (*Ditos e Escritos*;1), pp.08-9.

⁷ Posteriormente, reeditado, em 1962, sob o título de *Doença mental e psicologia*. Segundo Defert: “*Pressionado pelo editor para reeditar *Maladie mentale et personnalité*, Foucault reescreve inteiramente a segunda parte intitulada “*Les conditions de la maladie*”, a qual se torna “*Folie et culture*”, um resumo bem distante da *História da Loucura*, da *reflexão pavloviana* e da *antropologia existencial de 1954*. Doravante, seu título é *Maladie mentale et psychologie*.” Cf. Idem, p.14.*

⁸ Cf. FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, p.556. Doravante HF.

elaborada.⁹ Isso porque, acreditamos que a elucidação dessa questão será também decisiva para a compreensão das teses sustentadas por nosso autor em *MC*, pois esse mesmo diagnóstico negativo se repetirá cinco anos mais tarde. Ao comentar a importância de Kant e da *APP* na trajetória intelectual de Foucault, Edgardo Castro afirma que:

Su lectura es insoslayable, pues contiene una interpretación del horizonte intelectual que constituye el punto de partida de su pensamiento y, al mismo tiempo, como consecuencia de esta interpretación, nos permite encontrar la formulación de uno de los puntos neurálgicos de la filosofía foucaultiana, la idea de una analítica de la finitude [...] En el pensamiento de Foucault, la desilusión antropológica y kantiana no es, sin embargo, una desilusión respecto de Kant. Repetidas veces, en efecto, Foucault inscribirá su propio trabajo en la línea del filósofo de Königsberg. Para citar sólo un ejemplo, su anteúltimo curso en el Collège de France comienza, precisamente, con una larga lección sobre la respuesta de Kant a la pregunta por el Iluminismo. Desde esta perspectiva, puede decirse que la lectura de Kant abre y cierra el pensamiento de Foucault.¹⁰

Deste modo, as questões que nos orientam nesse primeiro capítulo são:

- 1) Qual é a importância e o verdadeiro lugar, segundo Foucault, da *APP* ao longo de toda a trajetória filosófica kantiana?;
- 2) Por que Foucault afirma, nessa tese complementar, que as filosofias pós-kantianas sofrem de ‘antropologismo’?;
- 3) E, enfim, por que essas mesmas filosofias teriam esquecido a verdadeira lição crítica de Kant?

Já no prefácio da edição preparada pela Academia de Berlim da *APP*, Foucault encontra uma nota indicando que essa obra seria o resultado dos cursos de inverno de Kant ministrados por aproximadamente trinta anos na Universidade de *Königsberg*. Contudo, ele afirma que é mais provável que estes cursos tenham iniciado nos anos de 1772-3 prolongando-se até 1796. Apesar de a questão antropológica ter acompanhado

⁹ Roberto Nigro, editor e co-tradutor dessa tese complementar em língua inglesa, chama a atenção para a influência dos debates realizados anteriormente no contexto alemão nas críticas ao humanismo que caracterizaram a filosofia francesa no período do pós-guerra: “*La mise en question de tout humanisme théorique, ce qu’on a pris l’habitude d’appeler, un peu hâtivement, l’émergence d’un courant antihumaniste dans la pensée française contemporaine, fait partie du deuxième épisode du grand questionnement anthropologique qui a eu lieu dans la philosophie du XX^e siècle; le premier ayant affaire à l’entreprise allemande qui se dessine dans les oeuvres de Max Scheler, Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, et Ernest Cassirer, entre autres*”. NIGRO, R. “*Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique*”. In: *Rue Descartes*, n° 75, pp.60-1, 2012/3. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3.htm> Acessado em: 07/02/2016.

¹⁰ CASTRO, E. *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014, pp.36-39.

todo esse período do trabalho acadêmico de Kant, a efetiva publicação da *APP* só se dá no ano de 1798, isto é, após a publicação das *Críticas* e logo depois de sua aposentadoria na Universidade, configurando assim o último texto publicado por ele em vida. Dessa maneira, para poder apontar o lugar da *APP* ao longo da filosofia kantiana, Foucault elabora duas hipóteses iniciais:

i) ou bem, já havia uma certa concepção antropológica que comandou ainda que à sombra o trabalho das *Críticas*, vindo à luz sem maiores modificações com a publicação da *APP*;

ii) ou bem, a longínqua interrogação antropológica foi sofrendo sucessivas modificações ao longo do desenvolvimento de toda a sua filosofia e, neste caso, as *Críticas* teriam influenciado decisivamente o texto da *APP*;

Para tentar elucidar essas hipóteses, Foucault propõe que a filosofia de Kant poderia ser lida a partir do desenvolvimento de três momentos distintos: o primeiro, seria o dos textos *pré-Críticos*; o segundo, o que circunscreveria a publicação das *Críticas*; e, o terceiro, comporia o período de publicação dos textos tardios encontrados na *Lógica* e no *Opus Postumum*.¹¹ Ademais, o filósofo se permite a também agregar em suas análises algumas anotações e reflexões publicadas sobre esses cursos ministrados por Kant; bem como, alguns textos publicados por outros autores no período contemporâneo à publicação da *APP*. A escolha desse método de leitura, que relaciona a *APP* com toda a produção filosófica kantiana, justifica o título dado pelos editores a essa introdução escrita por Foucault para sua tradução da *APP*, uma vez que ele pretende identificar justamente a *gênese e a estrutura*¹² que organizam as reflexões *antropológico-críticas* de Kant.

¹¹ Doravante, OP.

¹² A metodologia e o título indicado fazem alusão à famosa obra de Jean Hyppolite, professor e orientador dessa tese complementar, intitulada *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Ao assumir a cátedra de Jean Hyppolite, no *Collège de France*, em 1970, Foucault profere uma aula inaugural, na qual deixa claro sua dívida intelectual com esse autor: “É porque tomei dele, sem dúvida, o sentido e a possibilidade do que faço, é porque muitas vezes ele me esclareceu às cegas, que eu quis situar meu trabalho sob seu signo e terminar, evocando-o, a apresentação de meus projetos. É em sua direção, em direção a essa falta -em que experimento ao mesmo tempo sua ausência e minha própria carência -que se cruzam as questões que me coloco agora.” FOUCAULT, M. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp.78-9.

Aliás, poderíamos dizer que o próprio interesse específico de Foucault pela questão antropológica e pelo seu papel na filosofia moderna se insere diretamente no trabalho já iniciado por Hyppolite, como podemos ver nesta passagem, na qual o próprio Foucault afirma que: “O problema que o Sr. Hyppolite jamais deixou de tratar talvez seja o seguinte: qual é então essa limitação própria do discurso filosófico

1.1 A APP e o período pré-Crítico

Num primeiro momento, após verificar a troca de cartas de Kant com seus interlocutores e algumas notas veiculadas em jornais da época, Foucault afirma que embora a temática antropológica tenha feito parte da carreira de Kant na Universidade, o período efetivo de redação da *APP* poderia ser localizado “na primeira metade do ano de 1797”,¹³ ou seja, apenas um ano antes de sua publicação. Entretanto, logo em seguida ele parece vacilar e diz: “Esta precisão de data, em si mesma, nem é totalmente indiferente nem de todo decisiva”.¹⁴ Para tentar esclarecer esse ponto, Foucault vai então buscar relacionar a *APP* com alguns dos textos escritos no período que antecedeu a publicação das três grandes *Críticas*.

Segundo ele, alguns dos temas encontrados na *APP* poderiam ser o desenvolvimento de questões já tratadas nos textos *Observações sobre o belo e o sublime* e *Ensaio sobre as doenças do espírito*, ambos de 1764, portanto antes mesmo do início de seus cursos de antropologia. Porém, a referência mais importante poderia ser encontrada em *O Ensaio sobre as raças humanas*, de 1775.¹⁵ Já nesse texto, Kant atribuía a essa forma de conhecimento, então submetido à geografia física, um caráter cosmológico e *pragmático*, isto é, ele deveria estar orientado para a instrução da ação do homem em sua vida concreta. De maneira que, dizia Kant: “a Natureza e o Homem, não devem ser tomados como temas de notas rapsódicas, mas considerados de uma maneira cosmológica, isto é, na relação ao todo do qual fazem parte e no qual um e outro assumem seu lugar e se situam.”¹⁶ Na *APP*, contudo, embora o caráter pragmático do conhecimento continue presente, essa perspectiva cosmológica, que

e que o deixa, ou melhor, que o faz aparecer como palavra da própria filosofia? Em resumo: o que é a finitude filosófica? Se é verdade que, desde Kant, o discurso filosófico é antes o discurso da finitude do que do absoluto, talvez se pudesse dizer que a obra do Sr. Hyppolite -o ponto de originalidade e de sua decisão- foi a de duplicar a questão: a esse discurso filosófico que falava da finitude do homem, dos limites do conhecimento ou das determinações da liberdade, ele pediu explicações sobre a finitude que lhe é própria. Questão filosófica dirigida aos limites da filosofia.” FOUCAULT, M. “Jean Hyppolite” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp.154-5. (Ditos e escritos; II)

¹³ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.23.

¹⁴ Idem, p.24

¹⁵ Nomes de referências no pensamento foucaultiano como: Philippe Artières, Frédéric Gros, Mathieu Potte-Boneville, Judith Revel, Michel Sennelart etc. lideram um excelente trabalho coletivo na *ENS, de Lyon*, chamado *La Bibliothèque Foucauldienne. Michel Foucault au travail*, onde está em curso a catalogação e a cartografia das obras e dos textos consultados por Foucault para a redação de *MC*; nele, podemos novamente encontrar a presença desse livro de Kant na bibliografia antropológica utilizada pelo autor. Cf. *Dossier L’Homme*. <http://lbf-ehess.ens-lyon.fr/cdc.html> Acessado em 08/02/2016.

¹⁶ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.27. Nota 38.

inicialmente submetia a antropologia à geografia física, dá lugar a uma perspectiva cosmopolita. O mundo passa a ser visto mais como algo que o homem¹⁷ deve construir do que como uma natureza já dada.

Esse seria um indício selecionado por Foucault para confirmar a hipótese de uma origem longínqua senão da redação da *APP*, pelo menos da temática antropológica na filosofia de Kant. Porém, é claro que ele não configura um dado suficiente para apontar em definitivo o momento de sua gênese. Será preciso, então, comparar a *APP* com outros textos que foram escritos ao final da década de 90. Assim, Foucault volta agora sua atenção para algumas das cartas redigidas por Kant nesse período, bem como verifica a possível relação com a obra *Conflito das faculdades*, publicada no mesmo ano da *APP*. Sua questão inicial é: Quais seriam os problemas decisivos que poderiam ter motivado a redação da *APP* nesse período?

Em cartas trocadas por Kant com Jakob S. Beck,¹⁸ Foucault encontra algumas questões provenientes das *Críticas* como, por exemplo, acerca da unidade sintética da consciência, das relações entre o sentido interno e a apercepção, da ligação da sensibilidade com o entendimento etc. Sua hipótese é a de que algumas dessas questões levantadas por Beck teriam sido respondidas em parte na *APP* e em parte num manuscrito que, entretanto, não acompanhou a edição efetivamente publicada da obra.

Nesse manuscrito, Kant reelabora algumas noções presentes na *Crítica* e explica que a consciência de si pode se dar, de um lado, pela espontaneidade do entendimento que leva a apercepção do Eu apenas como uma unidade lógica dos pensamentos, de outro, o Eu é apreendido como conjunto (*Inbegriff*) dos objetos da percepção interna que, por sua vez, é definida como “consciência empírica.”¹⁹ Não obstante, Kant explica que não se trata de um duplo Eu, pois ao *Eu penso* produzido pelo entendimento não passa de um princípio formal das sínteses operadas pelo entendimento e pela intuição, de modo que essa forma da consciência de si não se refere a algum tipo de conteúdo intuitivo, tampouco a alguma determinação empírica. Já o Eu apreendido pelo sentido interno, aparece como o conjunto dos objetos da percepção interna enquanto mero

¹⁷ Destacamos que, assim como Foucault, nesse trabalho, utilizaremos o conceito de homem sem qualquer distinção de gênero.

¹⁸ Foucault destaca que a última carta que Kant endereça a Beck data de 1794. Porém, Beck remeteu outras cartas a Kant cujas datas são muito próximas da publicação da *APP*.

¹⁹FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.32.

fenômeno num fluxo temporal, jamais, portanto denotando a existência de alguma substância ou de uma alma.²⁰

Para nosso autor, a importância dessas questões suscitadas por Beck reside no fato de que talvez elas tenham ajudado a encaminhar o verdadeiro domínio que enfim será elaborada a sua antropologia. Entretanto, Foucault observa que para justificar essa antropologia, Kant teria que recorrer a “*uma reflexão transcendental*.”²¹ É importante destacar que este é um momento decisivo da leitura de Foucault e um dos que mais resistiu à nossa compreensão devido à ambiguidade que o filósofo empresta ao conceito de *transcendental*. Em nossa leitura, o que Foucault pretende mostrar é que, ao tentar responder às objeções de Beck, Kant teria vislumbrado o domínio no qual posteriormente veremos elaborada a sua verdadeira antropologia, a saber, o de um nível fundamental de reflexão que encontraremos somente no *OP*. A dificuldade encontrada aqui consiste em que Foucault concebe o *OP* como o ponto culminante de realização da filosofia transcendental.

Com efeito, quando nosso autor aponta, neste ponto, que a verdadeira antropologia de Kant seria realizada no âmbito de ‘*uma reflexão transcendental*’, defendemos que ele não está se referindo ao domínio das *Críticas*, mas sim justamente ao dos últimos textos que compõem o *OP*. Dada a importância dessa questão, voltaremos a ela um pouco mais adiante quando trataremos das possíveis relações da

²⁰ Nesta outra nota da *APP*, Kant explicita exemplarmente essas distinções entre as duas formas da consciência de si: “*Si nos representamos la íntima acción, la espontaneidade, por médio de la cual se hace posible un concepto (un pensamiento), la reflexión, y la receptividade, por médio de la cual se hace posible una percepción, esto es, una intuición empírica, la aprehensión, ambos actos con consciencia, puede dividirse la consciencia de sí mismo (apercepción) en la reflexión y la de aprehensión. La primera es una consciencia del entendimiento; la segunda, del sentido interno; aquélla es la apercepción pura; ésta, la empírica; por lo cual se llama erroneamente a aquélla el sentido interno. En la Psicología nos estudiamos a nosotros mismos en nuestras representaciones del sentido interno; en la Lógica, en lo que pone en nuestra mano la consciencia intelectual. Ahora bien, aquí nos parece el yo ser doble (lo que sería contradictorio): 1) el yo en cuanto sujeto del pensar (en la Lógica), que significa la pura apercepción (el mero yo que reflexiona) y del cual no hay absolutamente nada más que decir, sino que es una representación perfectamente simple. 2) el yo en cuanto objeto de la percepción, o sea, del sentido interno, el cual encierra una multiplicidade de determinaciones que hacen posible una experiencia interna. La cuestión de si en los variados cambios internos del alma (de su memoria o de los principios admitido por ella), el hombre, cuando es consciente de estos cambios, puede decir aún que es exatadamente el mismo (en cuanto al alma), es una cuestión absurda; pues el hombre sólo puede ser consciente de estos cambios representándose a sí próprio en los variados estados como uno y el mismo sujeto, y el yo del hombre es sin duda doble por su forma (por la manera de representárselo), pero no por su matéria (por el contenido representado).* KANT, I. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp.34-5.

²¹ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.33.

APP com a *Lógica* e o *OP*, na qual nos apoiaremos na leitura realizada por Frédéric Gros e Jorge D'Ávila especificamente sobre essa questão.

Em carta trocada com Christian G. Schutz, apenas um ano antes da publicação da *APP*, Kant procura responder a algumas objeções do primeiro como, por exemplo, acerca da possível reificação da esposa decorrente de um contrato matrimonial. Foucault percebe, nesse diálogo, outra possível influência na definição de Kant acerca do caráter pragmático da *APP*. Isso porque, Kant estava pensando num espaço de objetivação que não será 'prático', pois não tratará do homem somente no domínio da moral. Tampouco será jurídico, pois não o circunscreverá enquanto sujeito de direitos. Nesse horizonte, os âmbitos jurídico e moral, isto é, o 'universal concreto', estarão igualmente reconciliados desde um sujeito que embora esteja submetido às regras jurídicas, terá enquanto pessoa a lei moral universal. Esse domínio não seria outro senão aquele indicado logo no Prefácio da *APP*, no qual Kant afirma que terá como objeto determinar aquilo que “o homem faz - ou pode e deve fazer de si mesmo - enquanto *“freihandelnes Wesen [ser livre de ação]”*.²² Ou seja, de uma liberdade exercida num âmbito pragmático de ação.

Essa preocupação acerca de um conhecimento antropológico que articule o domínio da natureza com o da liberdade reaparece nas cartas trocadas com Hufeland, de 1796-97, bem como em algumas anotações extraídas do curso de antropologia publicadas pela Academia de Berlim (*Collegentwürfe-1779-80*). Com o primeiro, Kant demonstra uma série de preocupações de ordem médica e tenta refletir sobre um conhecimento que possa ser útil para prolongar a saúde.²³ Da mesma forma, nessas anotações Kant discute sobre a possibilidade de um conhecimento do homem que recolha da compreensão de sua natureza elementos úteis que possam ser usados com o intuito da preservação de si mesmo. De acordo com nosso autor, essa reflexão sobre a possibilidade de um conhecimento médico-filosófico (*Dietética*) articulado sob o conceito de *uso (Gebrauch)*²⁴ também teria sido importante para a definição do

²² Idem, p.38.

²³ Foucault observa que a temática da saúde reaparecerá na *Dietética*, terceira parte de *Conflito das Faculdades*, publicada no mesmo ano da *APP*.

²⁴ Neste artigo, Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail (tradutora de *MC*, no Brasil) apontam a possível reapropriação dos conceitos de jogo (*Spiel*) e uso (*Gebrauch*) nos textos tardios de Foucault, onde o autor voltou-se novamente a pensar a questão da liberdade a partir da análise das práticas de subjetivação na Grécia antiga. “*Voilà comment les notions de jeu et d’usage, dans cette dimension de l’exercice entre ce que l’homme “peut” et “doit” faire de lui-même en tant qu’il est dans le monde, permettent de mieux saisir le caractère pragmatique de la réflexion kantienne. Maintenant, tout cela suggère un rapprochement avec le noyau de la réflexion de Foucault sur l’éthique, telle qu’elle apparaît*

propósito pragmático da *APP*, pois nessa obra Kant dirá que: “*pragmático é o conhecimento se dele podemos fazer um uso geral na sociedade.*”²⁵

Eis, então, alguns dos indícios que nesse período poderiam ter influenciado na definição da elaboração de um conhecimento pragmático do homem. Vimos que Kant propõe um domínio de investigação, no qual o homem vai aparecer como cidadão do mundo, ou seja, como um jogo (*Spiel*) da natureza, mas que poderá também escapar desse determinismo natural e reafirmar-se como um ser livre. Logo, num conhecimento articulado de um ponto de vista pragmático, o homem jamais será dado em sua totalidade, pois tratar-se-á de um âmbito de objetividade elaborado a partir de uma espécie de jogo estratégico entre sua liberdade, sua pertença às determinações da natureza e seu aprendizado da normatividade oriunda do próprio mundo. Segundo nosso autor: “*na Antropologia, o homem nem é homo natura, nem sujeito puro de liberdade; ele situa-se nas sínteses já operadas de sua ligação com o mundo.*”²⁶

Uma vez delineada essa análise sobre o possível momento de gênese da *APP* a partir da comparação com textos pré-Críticos e com alguns textos contemporâneos à publicação da obra, nosso autor encaminhará agora outra interrogação que, sem dúvida, será a mais complexa, a saber: Seria possível encontrar alguma relação da *APP* com as *Críticas*? A dificuldade explícita nessa questão resulta não só do desafio de tentar relacionar a *APP* com a magnitude teórica das *Críticas*, mas também do que ela implicitamente insinua, isto é, a de que efetivamente possa haver alguma relação entre esse texto costumeiramente lido por boa parte da tradição exegética kantiana como se fora uma espécie de contradição de carne e osso em relação à toda elaboração da filosofia crítica que o antecedeu.²⁷

dans les derniers écrits. Nous pensons ici surtout aux deux derniers volumes de l'Histoire de la sexualité, respectivement L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi, de 1984, et aux cours du Collège de France des années quatre-vingt, avant tout L'Herméneutique du sujet, Le Gouvernement de soi et des autres et Le Courage de la vérité.” FONSECA, M. A. da; MUCHAIL, S.T. “*La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault*”. In: *Rue Descartes*, n° 75, p.09, 2012/3.

²⁵ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.46.

²⁶ Idem, p.48.

²⁷ Em relação a recepção da obra de Kant, Daniel O. Perez destaca que: “*Alguns comentadores kantianos consideram a Antropologia um mero escrito de aulas sem qualquer interesse sistemático (BRANDT, & STARK, 1997). Outros afirmam que o quê realmente importaria seria a lógica do funcionamento da razão elucidada nas três Críticas e não os exemplos ou as menções de Kant sobre a fisiologia do homem em textos menores, assim, a Antropologia ficaria nesse segundo grupo. Ainda outro grupo de estudiosos reconhece na antropologia um domínio de aplicação da razão prática pura, como se fosse o lado impuro, com elementos empíricos, da ética (LOUDEN, 2000). E, finalmente, outros sustentam que Kant pressupõe uma natureza humana em todo o seu sistema crítico e que uma Antropologia poderia ser entendida como essa condição de pressuposto (LONGUENESSE, 2005).*” PEREZ, D.O. “O

1.2 A APP e as Críticas

Neste ponto de sua investigação, Foucault encontra uma dificuldade importante. Isso porque, como vimos, o âmbito de investigação até então delineado para a APP seria aquele do homem enquanto cidadão do mundo. Todavia, na APP esse domínio de problematização praticamente não aparece. Na maior parte do texto, Kant se dedica à uma forma renovada de investigação acerca das faculdades interiores do ânimo (*Gemüt*)²⁸ que, por sua vez, já haviam sido delimitadas e problematizadas nas *Críticas*.

Com efeito, no período de elaboração das *Críticas*, Kant havia distinguido as faculdades do ânimo (*Gemüt*) em três: a faculdade de conhecer; a faculdade de desejar; e a faculdade de sentir, de modo que suas três grandes obras estavam orientadas pela investigação do funcionamento *a priori* de cada uma delas. Segundo Foucault, Kant agora visaria a repetição dessas análises *Críticas* no domínio antropológico, isto é, a descrever o funcionamento do conjunto dessas faculdades do ânimo (*Gemüt*) no âmbito empírico da APP. Assim, a intenção kantiana seria a de mostrar como se dá o uso concreto dessas faculdades a fim de também alertar para aquilo que elas trazem

significado de natureza humana em Kant”. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 75-87, jan.-jun., 2010.

²⁸ Dada a importância que esse conceito assume na interpretação foucaultiana de Kant, nos permitimos apresentar uma breve explicação de Valério Rohden, presente em nota de sua tradução da *Crítica da faculdade do juízo*, na qual ele visa a melhor compreensão do sentido atribuído por Kant a esse conceito. Assim como Foucault, ele aponta a necessidade de não confundir-lo com os sentidos atribuídos pelo filósofo alemão aos conceitos de alma (*Seele*) ou de *Geist* (espírito): “Kant adota o termo *Gemüt*, do qual fornece em ocasiões diversas equivalentes latinos *animus e mens*, para designar o todo das faculdades de sentir, apetecer e pensar (cf. tb. CFJ, LVII) e jamais só unilateralmente, como se fez depois dele, a unidade do sentimento (equivalente a *Herz e timós*). Ele adota *Gemüt* preferencialmente a *Seele* (anima) pela sua neutralidade face ao sentido metafísico desta última (cf. *Über das Organ der Seele*, A83). A tradução desse termo por “ânimo” e não por “mente” oferece a vantagem de não o reduzir, por outro lado, nem às faculdades cognitivas nem à atual “*philosophy of mind*”, entendida como filosofia analítica do espírito. Em muitas tradições e principalmente entre os franceses prevalece a tendência a confundir *Gemüt* (ânimo, faculdade geral transcendental) com *Geist* (espírito, faculdade estética produtiva) e *Seele* (alma, substância metafísica; cf. CFJ, § 49). Segundo Kant, o próprio *esprit* francês situa-se mais do lado do *Geschmack* (gosto), enquanto *Geist* situa-se mais do lado do gênio. (Cf. *Reflexões 930 e 944*, vol. XV). O termo “ânimo”, que em português tem menor tradição em seu sentido especializado, tendendo a confundir-se com disposição e coragem (*Mut*) tem também o sentido de vida (seu sentido estético). Originalmente em latim (cf. o dicionário latim-alemão *Georges*) ele teve o mesmo sentido de complexo de faculdades do *Gemüt*, o qual contudo o termo alemão expressa melhor: *muot* no *ahd* (antigo alto alemão) significou já faculdade do pensar, querer e sentir; o prefixo *ge* é por sua vez uma partícula integradora que remete às partes de um todo; daí que *gemüte* tenha tomado no *mhd* (médio alto alemão) esse sentido originário de totalidade das faculdades (cf. o dicionário *Wahrig*). A perplexidade causada pelo abuso do sentido desse termo, já denunciado por Goethe, deve-se em grande parte ao fato de o próprio Kant pouco ter se preocupado em aclará-lo.” KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p.48, nota 20.

consigo em *negativo*, ou seja, de demonstrar por meio de diversos exemplos cotidianos os possíveis enganos derivados de sua utilização num contexto prático.²⁹

Foucault alerta que, apesar de explorar o domínio antropológico desde a análise do uso empírico das faculdades do ânimo (*Gemüt*), isso não implica novamente em qualquer tipo de reducionismo. Na *APP*, para além dessas faculdades, Kant afirma que no homem há também a presença decisiva de um outro elemento que ele denomina de *Geist*.³⁰ Apesar de não se preocupar em definir o que exatamente é o *Geist*, Kant o apresenta como um *princípio vivificante* (*belebendes Prinzip*) que *age por meio de ideias*. Para tentar compreender o verdadeiro sentido do conceito de *Geist*,³¹ Foucault volta-se então a algumas definições já presentes na *Crítica da razão pura*, na qual Kant afirmara que, embora às ideias não lhes correspondam nenhum conteúdo empírico, isso não significa que elas não tenham nenhum papel no horizonte do conhecimento e da ação humana.

Sua interpretação é a de que Kant teria acrescentado esse novo elemento, para além daquelas três faculdades já exploradas nas *Críticas*, para novamente justificar a possibilidade de o homem não estar preso inapelavelmente às suas determinações naturais. O *Geist*, assim, seria algo que, através do movimento das ideias, daria à passividade primeira do ânimo “*a figura da vida*”.³² Contudo, Foucault não o interpreta como sendo um princípio vital, mas como algo que permite as faculdades do ânimo ‘viver’, isto é, habitar o domínio empírico, porém, vivificadas por meio de ideias.

²⁹ Como também destaca Ricardo Terra: “*Apesar de a distinção das faculdades ser a mesma, na Antropologia o que é privilegiado é sua fraqueza, a patologia, e não o que têm de positivo.*” TERRA, R. “*Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente.*” *Rev. Analytica*. Rio de Janeiro, vol.2.nº1, p.06, 1997.

³⁰ É importante notar que, nessa tese complementar, Foucault não traduz o conceito de *Geist* para a língua francesa. Em algumas passagens, nosso autor se refere ao conjunto das faculdades do ânimo empregando o conceito de *esprit*. A tradução brasileira optou em traduzir *esprit* utilizado por Foucault com letras minúsculas no texto em francês por *espírito*. É claro que a tradução não está incorreta, porém acreditamos que seria importante precisar que neste ponto do texto Foucault está na verdade se referindo às faculdades do ânimo (*Gemüt*) e não ao conceito de *Geist*, em língua alemã. Cf. “*On comprend que l’Anthropologie au fond ait rendu impossible une psychologie empirique, et une connaissance de l’esprit tout entière développée au niveau de la nature. Elle ne pourrait jamais rejoindre qu’un esprit ensommeillé, inerte, mort, sans son « belebendes Prinzip ».* Ce serait une « physiologie », moins la vie.” FOUCAULT, M. *Introduction à l’Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin, p.39. FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.55.

³¹ Frédéric Gros e Jorge D’Avila afirmam que o Foucault interpreta o conceito de *Geist* de maneira muito próxima aos princípios de transcendência que constituiriam o Dasein heideggeriano. Segundo eles, o *Geist* seria, então, uma espécie de abertura, isto é, um: “*princípio de libertad, en medio de la actividad concreta del espíritu[...]* desde el cual el conocimiento tomaría su volumen propio.” GROS, F.; DÁVILA, J. “*Michel Foucault, lector de Kant.*” In: Consejo de publicaciones. Mérida: Universidad de los Andes, 1996, p.12. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/14835/1/davila-foucault-kant.pdf>

³² FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.53.

Por conseguinte, o *Geist* seria esse elemento que permitiria elaborar um conhecimento antropológico não a partir do que o *homem é*, mas sim do que ele faz, pode e deve fazer de si mesmo como um *ser livre de ação*. Com isso, Kant justificaria, uma vez mais, a possibilidade de a *APP* afirmar-se como uma antropologia pragmática, pois o *Geist* seria este elemento que ultrapassa as determinações empíricas da faculdade do ânimo (*Gemüt*) e, assim, permite ao homem determinar a si mesmo, ou seja, as suas ações, por meio da ideia da liberdade.

Desse modo, as questões que surgem agora são: Em que medida a *APP* cujas análises se concentram na análise interna do *Gemüt*, se afasta e se distingue de uma análise meramente psicológica? E, de que maneira a própria *APP* se justificaria como um conhecimento fundado e, portanto, justificado acerca da finitude? Pois, como Foucault decisivamente sublinha nesta passagem que acreditamos poder sintetizar o problema central que o ocupa tanto nesta tese complementar quanto em *MC*: “*não há empreendimento crítico possível sobre a forma ou o conteúdo de uma antropologia*”³³, ficando claro que como “*reunião de observações empíricas, a Antropologia não tem ‘contato’ com uma reflexão sobre as condições da experiência.*”³⁴

Após afirmar que as faculdades do ânimo (*Gemüt*) são também animadas pelo *Geist*, o domínio de investigação antropológico desenvolvido na *APP* se distanciaria, então, de algum tipo de psicologia empírica, uma vez que essa, em suas palavras: “[...] só alcançará um espírito [ânimo] adormecido, inerte, morto sem seu “*belebendes Prinzip (princípio vivificante)*”³⁵. Da mesma forma, uma vez que o *Geist* não é a alma (*Seele*), a antropologia kantiana não se assemelha de nenhuma forma a uma metafísica racional, tampouco se constitui como se fora uma antropologia filosófica, pois não pretende estabelecer a definição de uma essência humana universal e atemporal. Esse domínio de análise antropológica, segundo Foucault, testemunharia que a *APP*, de alguma forma, se situaria em linha de continuidade com os trabalhos elaborados ao longo das *Críticas*.

Isso porque, na *Crítica da razão pura*, por exemplo, Kant já havia defendido que todas as tentativas de estabelecer uma psicologia racional ou uma metafísica do Eu

³³Idem, p.65.

³⁴Ibidem, p.58.

³⁵Ibidem, p.55.

sem antes realizar uma análise crítica, isto é, acerca das condições de possibilidade do conhecimento mesmo, recaíram em paralogismos e naquilo que chamou de ‘ilusão transcendental’. Elas ultrapassaram, assim, os limites da razão ao tentarem dar alguma determinação ontológica às nossas representações do Eu. Segundo Kant, essas teorias do Eu pré-Críticas não teriam percebido a necessidade de distinguirmos o domínio empírico de investigação do domínio transcendental descoberto por ele. Kant, assim, havia ensinado que é preciso separar claramente a consciência de si dada na apercepção pura, bem como a noção metafísica de alma (*Seele*), que surge ao postularmos erroneamente alguma substância permanente em meio a pluralidade das nossas representações do Eu.³⁶ Portanto, na *Crítica da razão pura*, o Eu se situa no âmbito transcendental no qual aparecerá como fundamento, isto é, como a unidade lógica das sínteses dos juízos que é o pressuposto formal de toda a experiência de objetos em geral.³⁷

De acordo com nosso autor, a saída de Kant será, mais uma vez, a de explorar o reverso das *Críticas*, isto é, sua negatividade, ao afirmar que nesse nível *originário* de investigação antropológica o que ocorre é a emergência de um ‘*Eu falado*’. A

³⁶ A definição destes conceitos aparece com algumas modificações em relação ao modo no qual eles são definidos na *Crítica da razão pura*. Kant, na Didática Antropológica da APP, afirma que: “*El sentido interno no es la pura apercepción, consciencia de lo que el hombre hace, pues ésta pertenece a la facultad de pensar, sino de lo que padece, en tanto es afectado por el juego de sus propios pensamientos. Su fundamento reside en la intuición interna, por conseguinte en la relación de las representaciones en el tempo (según sean simultáneas o sucesivas en él). Las percepciones de este sentido y la experiencia interna (verdadera o aparente) compuesta por su enlace, no es meramente antropológica, que es aquella en que se prescinde de si el hombre tiene o no una alma (como sustância incorpórea particular), sino psicológica, que es aquella en que se cree percibir una y se la toma representándosela como una mera facultad de sentir y de pensar, por una sustância particular que habita el hombre*”. KANT, I. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p.69.

³⁷ Nestas passagem sobre os *Paralogismos da razão pura*, Kant demonstra suas críticas às psicologias empíricas e às metafísicas da alma que procuram entendê-la enquanto substância: “*Ora como a proposição eu penso (considerada problemáticamente) contém a forma de todo o juízo do entendimento em geral e acompanha todas as categorias, como seu veículo, é claro que as conclusões extraídas dessa proposição só podem conter um uso simplesmente transcendental do entendimento, que exclui qualquer ingerência da experiência e de cujo progresso, depois do que anteriormente indicamos, não podemos previamente formar um conceito favorável... Assim, pela análise da consciência de mim mesmo, no pensamento em geral, nada se adianta quanto ao conhecimento de mim mesmo enquanto objeto. A exposição lógica do pensamento em geral é erroneamente considerada uma determinação metafísica do objeto. A grande e até mesmo a única pedra de escândalo contra toda a nossa crítica seria a possibilidade de demonstrar a priori que todos os seres pensantes são, em si, substâncias simples e que, enquanto tais (o que é uma consequência desse mesmo argumento), a personalidade lhes é, por conseguinte, inseparavelmente inerente e têm consciência da sua existência separada de toda a matéria. Porque, desse modo, teríamos dado um passo para fora do mundo dos sentidos, teríamos entrado no mundo do númenos e ninguém nos negaria mais o direito de nos estendermos nesse campo, de aí edificarmos e, se bafejados pela nossa boa estrela de tomarmos posse dele.*” KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5^o edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001, pp.356-66. B 406, A 348.

subjetividade na *APP* emerge então como um ‘já-aí’, não como uma substância imaterial ou permanente, mas sim como um Eu que vem à luz em um determinado momento temporal, cuja emergência se dá retrospectivamente desde o elemento empírico da *linguagem*.³⁸ Ou seja, em lugar de afirmar um Eu como pura forma das sínteses, como fizera nas *Críticas*, Kant vai agora encontrá-lo no nível *originário da existência* concreta do homem, cujo horizonte de exploração não será o psicológico, mas sim o linguístico no qual ele aparecerá, sobretudo, como um *ser de linguagem*. Isso porque, neste nível originário, explica Foucault:

ele é a forma empírica e manifesta na qual a atividade sintética do Eu aparece como figura já sintetizada, como estrutura indissociavelmente primeira e segunda: não é dado de imediato ao homem, em uma espécie de *a priori* da existência; mas, quando aparece, inserindo-se na multiplicidade de uma crônica sensível, oferece-se como já-aí, como o fundo irreduzível de um pensamento que só pode operar essa figura da experiência uma vez constituída: neste Eu o sujeito fará o reconhecimento de seu passado e a síntese de sua identidade.³⁹

Desta maneira, nosso autor põe em relevo o caráter aparentemente ambivalente da *APP*, pois apesar de a finitude pensada nessa obra ter partido dos caminhos já percorridos do domínio de investigação *a priori* das *Críticas*, contudo ela não reivindica para si esse mesmo caráter de justificação. Kant repete a investigação das faculdades do ânimo no nível empírico da *APP*, como se fossem elementos presentes originariamente e, portanto, a partir de uma existência já desde sempre situada no mundo e no tempo, mas jamais como se fossem estruturas dadas *a priori* que justificariam e garantiriam as condições formais de todo conhecimento de objetos possível. Em outras palavras, o que Foucault quer mostrar é que, apesar da influência das *Críticas* percebidas na *APP*, Kant, ele mesmo, jamais teria confundido os níveis

³⁸ César Candiotto precisa que a distinção kantiana entre os níveis de investigação *a priori* (das *Críticas*) e originário (da *APP*) confere uma nova significação ao conceito de tempo a fim de não apontar aos conteúdos extraídos do domínio empírico da *APP* o caráter de necessidade. “Na *Crítica*, o tempo assegura a atividade sintética como constitutiva e não como dispersão temporal; na *Antropologia*, o tempo é garantido por uma dispersão insuperável da própria atividade sintética. O sujeito humano, considerado pela dimensão do originário, se configura como “o verdadeiramente temporal” em lugar do “realmente primitivo”. O problema das antropologias pós-kantianas foi que deslocaram as estruturas *a priori* para o realmente primitivo, em direção a um começo; esquecem da lição kantiana de que a repetição do *a priori* no originário significa encaminhar-se para o verdadeiramente temporal.” CANDIOTTO, C. “Michel Foucault e o problema da antropologia”. *Revista Philosophica*, Valparaíso, Vol.29, p.193, (183-187), Semestre I, 2006.

³⁹ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, pp.58-9.

transcendental, o originário, e o fundamental de investigação sobre o homem ao longo de toda a sua obra.⁴⁰

Assim, uma vez que a *APP* não tem a pretensão *a priori* das Críticas, o conhecimento pragmático do homem, tal como mostra a seção intitulada Didática, da *APP*, se vê constantemente assombrado pela possibilidade do erro, do engano e da falsidade. Por isso também, a preocupação kantiana de explorar através de inúmeros exemplos justamente o lado negativo que o uso empírico das faculdades do ânimo (*Gemüt*) traz inevitavelmente consigo. Foucault sintetiza essa questão dizendo que na *APP*: “A experiência possível define, em seu círculo limitado, tanto o campo da verdade quanto o campo da perda da verdade”.⁴¹

Com efeito, para Foucault, o caráter ‘popular’ atribuído por Kant à *APP*, indicaria a possibilidade de extrair uma certa universalidade do conhecimento a partir de um conjunto de observações empíricas que, como vimos, não é dado a partir do horizonte psicológico, mas sim do homem enquanto ser de linguagem. Isso explica, o porquê de Kant ter apontado a literatura, os provérbios e os ditos populares como elementos valiosos ao conhecimento do homem articulado de um ponto de vista pragmático. A popularidade desse conhecimento extraído a partir da cultura teria, então, como objetivo final, a complementação do conhecimento recebido na Escola a fim de capacitar a formação do homem como um ser livre, isto é, enquanto cidadão do mundo.

Ademais, Foucault defende que o caráter ‘sistemático’ atribuído por Kant à *APP* se refere à repetição, no nível antropológico, de uma estrutura que teria comandado o trabalho das *Críticas*, além de ter sustentando todo o desenvolvimento da filosofia

⁴⁰ Como destaca Emmanuel Gripay: “Globalement, selon Foucault, on peut comprendre l’histoire des figures de la pensée comme une confusion quant au caractère intermédiaire de l’originnaire se manifestant dans l’empirique[...] Dans la mauvaise interprétation, c’est parce que l’originnaire trouvé dans l’empirique vaut à la fois comme condition de la connaissance de l’existence et comme structure fondamentale de l’existence humaine qu’il y a circularité. Le renvoi circulaire se fait d’une finitude à l’autre, de celle de l’existence à celle de la connaissance, avec le recul sans cesse réitéré d’une existence libre et d’une connaissance sans limite, c’est-à-dire le recul (mais qui est en même temps postulat) d’une ouverture fondamentale à l’expérience qui serait non finie. C’est bien ainsi que se lance le mouvement bavard d’une recherche orientée vers le toujours plus originnaire (qui vaudrait comme fondement de l’existence et comme condition de la connaissance), dans l’illusoire dépassement dialectique (toujours réitéré) des finitudes.” GRIPAY, E. “Les deux genèses du dispositif anthropologique: Foucault lecteur de Hegel et de Kant.” In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Bordeaux, n° 16, 2010/2, pp.81-106.

⁴¹ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.61.

kantiana. Segundo ele, ao perguntar pelas fontes, extensão e limites de um conhecimento pragmático, Kant encontrou como horizonte de exploração o homem com um ser já-aí no mundo. Além disso, essa sistematicidade se explicaria porque Kant teria repetido os domínios teórico e prático, já desvelado pelas *Críticas*, nesse nível originário da *APP*, a partir da análise do que o homem pode e deve fazer de si mesmo agora, porém, entendido como um cidadão do mundo.

Em vista disso, na *APP*, será no intercâmbio temporal permitido pela linguagem que Kant encontrará a possibilidade da emergência da verdade que, contudo, jamais se apresentará como totalidade daquilo que se pode saber sobre o homem.⁴² Nesse domínio pragmático, o homem se apresenta ao conhecimento sob a forma perpetuamente inacabada e, portanto, temporalmente situada como cidadão do mundo. De acordo com nosso autor, na *APP*: “*Sua residência no mundo é originariamente morada na linguagem[...] é ali igualmente que o homem desdobra sua verdade antropológica.*”⁴³

1.3 A APP, a Lógica e o OP

Ao deslocar sua atenção para os textos tardios que, segundo ele, indicariam uma terceira fase do pensamento de Kant, Foucault observa que na Introdução da *Lógica*, Kant defendeu a necessidade de submeter as três questões orientadoras das *Críticas*, isto é, *Que posso saber?*; *Que devo fazer?*; e, *Que me é permitido esperar?*;⁴⁴ à uma última questão que não é outra senão: *O que é o homem?* (*Was ist der Mensch?*). Em

⁴² Acerca dessa conciliação kantiana da verdade e da liberdade, no domínio originário da *APP*, Emmanuel Gripay explica que: “*Ce que rend possible l’intervention d’une telle liberté, c’est le temps. Encore fallait-il que ce temps soit un temps effectif, c’est-à-dire, pour citer Foucault, du “vraiment temporel”. Or c’est bien cela pour Foucault l’originnaire: une sorte d’élément toujours déjà là, comme l’est la dispersion temporelle véritable. Il ne s’agit pas de postuler un commencement de la synthèse qui serait comme le double, dans l’existence, du temps de la synthèse qu’opérait le sujet transcendantal de la Critique. L’originnaire, dans l’existence, c’est l’élément toujours déjà là, et non un temps retire et quasi intemporel. C’est la dimension vraiment temporelle dans laquelle la liberté se mêle à la constitution de la vérité.*” GRIPAY, E. “*Les deux genèses du dispositif anthropologique: Foucault lecteur de Hegel et de Kant.*” In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Bordeaux, n° 16, 2010/2, pp.81-106.

⁴³ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, pp.91-2.

⁴⁴ Idem, p.65. Cf. KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001, p.651. A805. B 833.

que sentido então, questiona, Kant afirma que essas três primeiras interrogações deveriam agora ser remetidas à questão antropológica?⁴⁵

Como vimos, para responder às três primeiras interrogações, Kant afastou-se do domínio antropológico, uma vez que o sujeito transcendental das *Críticas* jamais é dado à experiência. Assim, a questão que se apresenta é a de se com essa surpreendente inflexão presente na *Lógica*, Kant estaria entrando em contradição consigo mesmo e afirmando que a metafísica, a moral e a religião deveriam agora ser subsumidas e problematizadas a partir da dimensão empírica da antropologia?

Para responder a essas questões, a estratégia exegética de Foucault será a de voltar sua atenção aos textos do *OP* e apontá-los como o momento no qual Kant teria, enfim, encontrado o horizonte apropriado de investigação à onnipresente questão antropológica em sua filosofia. Para tanto, inicia afirmando que nesses escritos tardios, Kant finalmente desenvolveu sua *filosofia transcendental*, na qual ele problematizou o homem, para além do domínio estreito do originário, num nível existencial em que tematiza a questão antropológica em sua íntima relação com a questão de *Deus* e com o problema do *mundo*.

É importante destacar, mais uma vez, que neste ponto de sua argumentação, a atribuição do predicado *transcendental* não se refere ao nível de investigação das condições de possibilidade do conhecimento de objetos dadas a partir de um sujeito puro, tal como fora desenvolvido na fase das *Críticas*. De acordo com Foucault, Kant teria dado um novo sentido a este conceito presente no *OP*, no qual indicaria agora a pretensão de desvelar as *estruturas de transcendências* que relacionam o *homem* com *Deus* e com o *mundo*.⁴⁶ O que Foucault pretende defender é que Kant, após ter se dedicado à investigação do âmbito *a priori* das *Críticas* e do *originário* da *APP*,

⁴⁵ Roberto Nigro mostra que, embora influenciado, Foucault se distancia da leitura heideggeriana presente no livro *Kant e o Fim da Metafísica*, à medida que esse último defenderia que a empresa crítica estaria visando a fundamentação da metafísica a partir da antropologia. “*Pour Heidegger, la quatrième question kantienne “qu’est-ce que l’homme?” pose le problème de la finitude humaine. Heidegger explique que métaphysique est une interrogation sur l’homme, elle est anthropologie, dit Heidegger.*” NIGRO, R. “*Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique*”. In: *Rue Descartes*, n° 75, p.64, 2012/3. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3.htm> Acessado em: 07/02/2016.

⁴⁶ Nesta nota, o próprio Foucault destaca uma passagem que indica o novo sentido emprestado por Kant ao conceito de filosofia transcendental: “*System der Transc.Philosophie in drei Abschnitten: Gott, die Welt, universum, und Ich selbst der Mensch als moralisches Wesen[sistema da filosofia transcendental em três seções: Deus, o mundo, universum, e o próprio eu do homem como ser moral]*”. Apud. Kant *Schriften*, AK, p.27. In: FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, [nota 112], p.67.

procurou, ao final de sua obra, retomar a questão antropológica nesse nível mais abrangente que denominou de *fundamental*.

Nesse artigo seminal sobre a leitura de Foucault da *APP*, publicado antes mesmo da efetiva publicação dessa obra pela Editora Vrin, em 2008, Frédéric Gros e Jorge D'Ávila defendem a influência de Heidegger nessa interpretação de Foucault acerca do domínio da filosofia transcendental na obra de Kant.⁴⁷ Segundo eles:

*Foucault jamás define el término “transcendental” por sí mismo, pero resulta claro que está siendo usado en una acepción rigurosamente heideggeriana; en el sentido en que Heidegger, en sus primeros trabajos, designaba una filosofía que se da como tarea el estudio de las transcendencias que relacionan al Dasein con el mundo[...] Precisamente, la razón por la que se hace difícil la lectura de la Introducción a la Antropología, es que Foucault entiende allí por Filosofía Transcendental la descripción de las estructuras de transcendencia que relacionan el ser finito en el mundo; en otras palabras, el plano de lo fundamental.*⁴⁸

E, é justamente essa hipótese que o permitirá afirmar que a *APP* não configura o lugar no qual encontraríamos o real desenvolvimento da resposta à questão antropológica ao longo da produção filosófica kantiana. De um ponto de vista estrutural, ela demarcaria tão somente um *ponto de passagem* de uma interrogação que, por sua vez, não somente a antecedeu como também a ultrapassou encontrando o verdadeiro lugar de seu desenvolvimento somente nos últimos textos que compõem o *OP*. Em suas palavras: “*A referência da Lógica a uma antropologia que reconduziria*

⁴⁷ Nesta entrevista concedida pouco antes de sua morte, em 1984, para o filósofo André Scala, a pedido de Gilles Deleuze, Foucault ressalta a influência de Heidegger em seu pensamento: “*Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. Comecei a ler Hegel, depois Marx, e me pus a ler Heidegger em 1951 ou 1952; e em 1953 ou 1952 - não me lembro mais - li Nietzsche. Ainda tenho as notas que tomei sobre Heidegger no momento em que o lia - são toneladas! --, e elas são muito mais importantes do que aquelas que tomei sobre Hegel ou Marx. Todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Entretanto, reconheço que Nietzsche predominou. Não conheço suficientemente Heidegger, não conheço praticamente Ser e tempo, nem as coisas recentemente editadas. Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que o de Heidegger; mas não resta dúvida de que estas são as duas experiências fundamentais que fiz. É provável que se eu não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Já Nietzsche com Heidegger foi um abalo filosófico. Jamais escrevi sobre Heidegger, e escrevi sobre Nietzsche apenas um pequeno artigo; no entanto, são os dois autores que mais li.*” FOUCAULT, M. “*O Retorno da moral*”. In: *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.259. (Ditos e escritos; V). Influência também já destacada por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow. Cf. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

⁴⁸ GROS, F.; D'ÁVILA, J. “*Michel Foucault, lector de Kant*”. In: *Consejo de publicaciones Universidad de los Andes*. Mérida: Venezuela, 1998, pp.16-25, nota 40.

para si toda interrogação filosófica parece ser, no pensamento kantiano, apenas um episódio".⁴⁹

Nosso autor afirma que Kant, na *Lógica*, ao indicar que a questão antropológica deveria subsumir as três interrogações que orientaram as *Críticas*, estaria, num primeiro momento, demonstrando que estruturalmente a questão antropológica implica concomitantemente nas interrogações acerca das *fontes*, da *extensão* e dos *limites* do saber.⁵⁰ E assim, no nível *a priori* desenvolvido nas *Críticas*, fora exatamente essa estrutura que orientara as investigações acerca *do que posso saber*; *do que devo fazer*; e *do que me é permitido esperar*.

Foucault defende, então, que a quarta questão presente na *Lógica*, indicaria o momento de passagem à terceira fase da filosofia de Kant, na qual encontraríamos o ponto de culminação da filosofia transcendental. Após ter elaborado a questão antropológica, em sua estrutura tríplice, nos domínios *a priori* e *originário* de investigação, que respectivamente conformam as *Críticas* e a *APP*, Kant finalmente estaria visando a repeti-las em sua maior extensão, ou seja, para além desses domínios anteriormente trabalhados. Conforme explica Diogo Sardinha:

[...]o *was ist der Mensch?* da *Lógica* não teria assumido para Kant a importância que por vezes se lhe atribuiu: ele teria apenas sido investido de um valor estratégico e se dissipando logo após. Eis como, na argumentação de Foucault, a Introdução da *Lógica* desempenha o papel de termo intermédio que, pelo modo como formula o problema do homem, autoriza a passagem da *APP* a uma antropologia que toma em conta as regiões epistemológica, moral e religiosa.⁵¹

Essa hipótese interpretativa é realmente decisiva, pois é com ela que Foucault pavimenta o caminho para sustentar sua tese acerca da origem longínqua, da insistência e da prevalência da questão antropológica ao longa de toda a trajetória intelectual kantiana. Ao colocar a interrogação sobre o homem como sendo aquela que

⁴⁹ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, 77.

⁵⁰ “[O filósofo deve também ser capaz de determinar: 1-As fontes do saber humano; 2-A extensão do uso possível e natural* de todo saber; 3-e finalmente os limites da razão].” Os tradutores brasileiros destacam que nos textos consultados, em lugar de *natürlichen* (presente no texto de Foucault), está escrito *nützlich*, de modo que a tradução correta não seria “natural”, mas sim “útil”. Contudo, isso não resulta em nenhum prejuízo à interpretação. Cf. *Apud. Kant Schriften, AK, IX, 25. Logik, Cassirer VIII*, p.344. In: FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, notas 126 e 127, p.72.

⁵¹ SARDINHA, D. “Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática”. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v., n.2, p.43-58, jul. -dez., 2011, p.48.

animou todo o *Philosophieren* de Kant, Foucault, de certa forma, contraria a tradição exegética da filosofia kantiana e submete o próprio trabalho das *Críticas* à questão antropológica. Por essa razão, Diogo Sardinha afirma que: “*Foucault teria sido mais rigoroso se tivesse intitulado seu ensaio Introdução à filosofia de Kant de um ponto de vista antropológico.*”⁵²

Como vimos, Foucault afirma que, no nível de investigação do *OP*, a interrogação antropológica será problematizada a partir das estruturas fundamentais de transcendências que relacionam o *homem* com o *mundo* e com *Deus*. Mas, qual seria o sentido dado a essa relação? Segundo nosso autor, no *OP*, diferentemente da *APP*, o mundo não aparecerá como o horizonte cosmopolita de ação, isto é, como lugar no qual o cidadão do mundo deverá viver e construir um espaço de comunhão com as diversas liberdades. Embora Kant não tenha se preocupado em defini-lo rigorosamente, nosso autor aponta algumas distinções importante encontrada nesses últimos textos.

Ao contrário do conceito de universo, que indicaria uma totalidade, no *OP*, o *mundo* denotaria o “*conjunto dos seres existentes (Inbegriff des Daseins)*”, ou seja, um sistema de relações possíveis que circunscreveria toda a existência real.⁵³ Logo, o mundo não aparece como o domínio do necessário, mas “*um domínio onde um sistema de necessidade é possível.*” Além disso, o mundo surge como aquilo que conforma toda a experiência possível. Ou seja, para Foucault, com cada uma dessas três definições acerca do conceito de mundo, Kant estaria respondendo novamente à pergunta pelas fontes, pela extensão e pelos limites do conhecimento, desta vez, investigado desde o nível fundamental.

Desde uma análise estrutural da filosofia de Kant, seria possível perceber que, na primeira fase de seu pensamento, a questão antropológica o teria levado a simultaneamente perguntar sobre: *O que posso saber?*; *O que devo fazer?*; e, *O que me é permitido esperar?* Foram elas que responderam às perguntas pelas fontes, pela extensão e pelos limites do conhecimento. Já na segunda fase, Kant teria repetido a questão antropológica no domínio originário da *APP*. Aqui, o mundo apareceu como fonte, como extensão e como limite de um conhecimento do homem interrogado desde

⁵² Idem, p.50.

⁵³ Cf. “*Der Begriff der Welt ist der Inbegriff des Daseins [o conceito do mundo é o conjunto dos seres existentes].*” Apud. Kant *Schriften*, AK, p.36, nota 122. In: FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.71-2.

um horizonte pragmático e empírico de problematização. Por fim, na terceira fase de seu pensamento, Kant teria levado a questão antropológica ao nível fundamental e sistemático de investigação que, por sua vez, interrogaria agora o ‘conjunto dos seres existentes’.

No *OP*, Kant, finalmente, poderá encontrar os correlatos transcendentais entre o homem e o mundo que poderão justificar a correlação do domínio da verdade com o da liberdade. Isso porque, segundo Foucault, ao interrogar o conjunto dos seres existentes nesse nível ontológico e fundamental:

Percebe-se assim que o mundo não é simplesmente fonte para uma “faculdade” sensível, mas sobre o fundo de uma correlação transcendental passividade-espontaneidade; que o mundo não é extensão simplesmente para o conhecimento sintético, mas sobre o fundo de uma correlação transcendental necessidade-liberdade; que o mundo não é limite simplesmente para o uso das ideias, mas sobre o fundo de uma correlação transcendental razão-espírito (*Vernunft-Geist*). E deste modo neste sistema de correlações funda-se a transcendência recíproca da verdade e da liberdade.⁵⁴

Finalmente, argumenta que, no *OP* reencontraríamos novamente as três estruturas que comandaram a filosofia kantiana, pois o homem vai surgir, ao mesmo tempo, como um habitante do mundo, como um ser limitado diante de Deus e como um ser finito que dá unidade a Deus e ao mundo. Além disso, Foucault prossegue e afirma que essas três fases, que ele identifica ao longo do desenvolvimento da filosofia kantiana, podem ser lidas justamente a partir dessa tríplice estrutura. Em suas palavras:

[...]talvez pudéssemos compreender a partir delas o vínculo de uma *Crítica* e de uma *Antropologia*, e de uma *Antropologia* a uma *Filosofia Transcendental*. Interrogando-se sobre as relações entre passividade e espontaneidade, isto é, sobre o *a priori* uma *Crítica* coloca um sistema de questões que se ordena à noção de *Quellen*[fontes]. Interrogando sobre as relações entre a dispersão temporal e a universalidade da linguagem, isto é, sobre o originário, uma *Antropologia* situa-se em uma problemática que é a de um mundo já dado, de uma *Umfang*[extensão]. Buscando definir as relações entre a verdade e a liberdade, isto é, situando-se na região do fundamental, uma filosofia transcendental não pode escapar a uma problemática da finitude, dos *Grenzen*[limites].⁵⁵

⁵⁴ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.76.

⁵⁵ Idem, p.94. Os colchetes indicando a tradução dos termos foram colocados pelos editores brasileiros.

1.4 A APP e o nascimento da Antropologia

Mas, isso não é tudo. Após ter delineado essas três fases distintas da filosofia kantiana, Foucault finalmente está em condições de justificar suas críticas às filosofias contemporâneas. O grande problema, ou melhor, o ‘sono antropológico’ que as acomete residiria no fato de elas não atentarem justamente à necessidade de distinguirem os níveis *a priori*, o *originário* e o *fundamental* de investigação da finitude. Segundo ele: “*Será preciso um dia considerar toda a história da filosofia pós-kantiana e contemporânea do ponto de vista desta confusão mantida, isto é, a partir desta confusão denunciada*”⁵⁶

É por essa razão que Foucault vai defender que a filosofia acabou por prostrar-se no domínio letárgico da antropologia a partir do momento em que, por um esquecimento da lição kantiana, a finitude empírica foi tomada como sendo o domínio a partir do qual poderão ser desveladas as condições *a priori* do conhecimento ou o sentido de uma interrogação ontológica fundamental. Na Modernidade, será justamente esse horizonte antropológico que irá conformar todas as formas de investigação que se desenvolveram como analíticas da finitude. Para nosso autor, o despertar desse ‘sono antropológico’ se dará somente quando o homem finalmente deixar de tomar a própria finitude como ponto de partida necessário de suas reflexões. Por conseguinte, nessa tese complementar, ele conclui que a única maneira de as filosofias contemporâneas escaparem dessa ambiguidade, isto é, dessa disposição antropológica que as caracterizam, é a de radicalizarem a posição de Nietzsche e entenderem a morte de Deus como sendo correlata à morte do homem.

Para sustentar sua tese, Foucault agora se propõe a investigar a emergência da antropologia enquanto disciplina científica na Alemanha de Kant. Segundo ele, a antropologia surgiu ao final do século XVIII a partir da crescente autonomia que a fisiologia reivindicava em relação à física, pois essa encontrava cada vez mais obstáculos para circunscrever sua fronteira de atuação. Enquanto dotado de um corpo, certamente o homem é um ser da natureza, mas entre os seres vivos ele também é visto como o único dotado de algo que a transcende e, portanto, não poderia ser reduzido a um conhecimento de ordem estritamente naturalista. Isso porque, segundo ele, nesse

⁵⁶ Ibidem, p.95.

período: “o conhecimento do homem encontra-se entre a determinação de um privilégio metafísico, que é a alma, e o domínio de uma técnica, que é a medicina.”⁵⁷

A antropologia nasceu, então, como uma ciência do homem enquanto ser natural, mas também como uma ciência que, pela especificidade de seu objeto, é constantemente chamada a ultrapassar os limites desse mesmo conhecimento. Nesse mesmo período, Kant afirmava a necessidade da constituição de uma antropologia fisiológica, mas também de uma antropologia psicológica, uma antropologia histórica e uma antropologia moral. Ou seja, no momento de seu nascimento, enquanto disciplina científica, a antropologia oscila entre o domínio empírico e entre aquilo que no homem insiste em não se reduzir à natureza, isto é, entre o corpo e a alma ou, se quisermos, entre natureza e cultura. De maneira que, diz Foucault: “[...]enquanto ser natural o homem não funda seu próprio conhecimento senão limitando-o, inserindo-o em um jogo de natureza que só lhe dá possibilidade se ele lhe retira o valor.”⁵⁸

Em seguida, Foucault estende sua crítica também às antropologias filosóficas e às fenomenologias, uma vez que elas pretendem estabelecer um conhecimento da finitude a partir de uma reflexão enraizada na própria finitude positiva, isto é, desde um domínio que, ao fim e ao cabo, não é outro senão o do originário. O ‘sono antropológico’ pelo qual elas padecem decorre, então, justamente do fato de elas terem esquecido a lição kantiana e de confundirem os níveis *a priori*, o originário e o fundamental de investigação da finitude. Para nosso autor, a grande questão que essa disposição antropológica lega, então, à filosofia é: “*pode haver um conhecimento empírico da finitude?*”⁵⁹

Uma vez percorrido esse itinerário da exegese foucaultiana acerca do papel que a questão antropológica percebe ao longo da filosofia kantiana, a partir de sua leitura da *APP*, podemos agora encaminhar os problemas que abordaremos nos próximos capítulos desse trabalho.

Vimos que, ao contrário de uma parte boa parte da tradição exegética de Kant, Foucault sustenta que a questão antropológica teria orientado e determinado todo o desenvolvimento da filosofia kantiana. Após ter encontrado algumas ressonâncias

⁵⁷ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.101.

⁵⁸ Idem, p.103.

⁵⁹ Ibidem, p.105.

embrionárias dessa questão na fase pré-*Crítica*, a partir da comparação com alguns dos temas desenvolvidos na *APP*, nosso autor ousadamente afirma que o próprio trabalho das *Críticas* também resulta da interrogação antropológica. Para tanto, Foucault defende a existência de uma tríplice estrutura que estaria implicitamente presente ao longo de toda a obra kantiana e que seria justamente a partir dela que poderíamos renovadamente encontrar as ressonâncias e os desdobramentos da pergunta pelo homem. Essa estrutura não é outra senão aquela que interroga acerca das fontes, da extensão e dos limites de todo conhecimento. É ela, pois, que de um ponto de vista estrutural, teria orientado o desenvolvimento de sua filosofia no nível *a priori* das *Críticas*, no originário da *APP* e, enfim, no fundamental do *OP*.

Se é verdade que o objeto principal da análise é a *APP*, também é verdade que, para Foucault, esse nível originário de interrogação não configuraria o momento no qual, a rigor, Kant teria elaborado a questão antropológica. Segundo ele, essa obra indicaria um *ponto de passagem* onde encontraríamos a repetição da investigação das faculdades do ânimo (*Gemüt*), porém agora para demonstrar, inicialmente, toda a sorte de equívocos que está constantemente presente no uso empírico de cada uma delas. Ademais, a *APP* não teria nenhuma pretensão ontológica, mas sim o objetivo limitado de estabelecer um conhecimento pragmático, isto é, um saber através do qual o homem possa fazer o melhor uso possível como cidadão do mundo. Não há, na *APP*, um sujeito transcendental e constituinte que justificaria esse mesmo conhecimento, mas tão somente um Eu originário que se situa no domínio da linguagem. A verdade, assim, é temporalmente justificada através do intercâmbio da linguagem, no qual é a partir da troca das liberdades que o homem se constitui progressivamente como cidadão do mundo. O que é importante guardar é que, neste domínio originário de exploração do homem, não há uma subjetividade primeira, seja transcendental ou empírica, que garantiria a validade desse mesmo conhecimento.

Foucault oferece também uma nova interpretação sobre o motivo pelo qual Kant, na *Lógica*, afirma que as três interrogações que comandaram as *Críticas*, isto é, O que posso saber?; O que devo fazer?; e, O que me é permitido esperar?; deveriam ser relacionadas e submetidas a uma quarta que não é outra senão: O que é o homem? Todavia, nosso autor defende que o verdadeiro lugar no qual Kant teria finalmente desenvolvido a interrogação antropológica seria nos seus últimos escritos que compõem o *OP*. Nesse nível fundamental de investigação, a questão antropológica não percebe

nenhuma autonomia. Ao contrário, ela leva necessariamente a perguntar também pelas estruturas de transcendências que relacionam o homem, com o mundo e com Deus. A lição de Kant é a de que a interrogação antropológica, a rigor, jamais pode pretender desenvolver-se autonomamente, ou seja, a finitude jamais foi pensada a partir da própria finitude. Portanto, ao contrário do que sugere a *Lógica*, no pensamento kantiano a filosofia jamais poderia ser reduzida à antropologia.

Esta é a crítica foucaultiana às fenomenologias e às antropologias filosóficas, uma vez que elas confundiriam os níveis, *a priori*, o originário e o fundamental ao buscarem extrair os fundamentos do conhecimento a partir de análises que, ao fim e ao cabo, partem da finitude empírica e, portanto, do nível originário de investigação. Para nosso autor, o ‘sono antropológico’ das filosofias pós-kantianas consiste, assim, em que nelas: “[...]o homem oferece sua verdade como a alma da verdade”.⁶⁰

Delineamos, assim, a maneira na qual Foucault interpretou a filosofia kantiana a partir do acento antropológico. Veremos, doravante, de que forma nosso autor responde aos desafios encontrados nessa investigação que resultou de sua tese complementar. Em *MC*, reencontraremos o viés crítico kantiano na filosofia foucaultiana, porém agora sob a forma de uma arqueologia que pretenderá dar conta das condições de possibilidade históricas do surgimento das ciências e das filosofias, entretanto, sem tomar a subjetividade como ponto de partida. Com isso, ao recusar o nível transcendental kantiano, Foucault parece seguir o caminho indicado por Kant e será a partir da linguagem, mais especificamente, de uma ontologia histórica da linguagem, que Foucault encontrará o conjunto de regras históricas e, sobretudo, inconscientes que teriam ordenado a produção científica, filosófica e literária de cada uma das épocas por ele analisadas.⁶¹

⁶⁰ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.110.

⁶¹ Ferhat Taylan, da mesma forma, indica a possível influência desse domínio de investigação, delimitado e antecipado por Kant na *APP*, no horizonte posteriormente explorado por Foucault em *MC*. Pois, apesar de suas diferenças, tanto aqui como lá o horizonte de investigação antropológico não é outro senão justamente o da linguagem. “Mais, plus profondément, Foucault semble indiquer l’Anthropologie comme une des sources dissimulées de la conception structuraliste du langage, du moins des sciences humaines “formalisées”, bâties sur les modèle linguistique. Tout se passe comme si l’Anthropologie, en déstabilisant le projet critique par la question “qu’est-ce que l’homme?”, avait également esquissé un ordre langagier où le sujet se trouvait précédé par le discours. Seulement, lorsque chez Kant la région anthropologique du langage reste dépendante des déterminations empiriques, l’appui du structuralisme permettra à Foucault d’élever l’élément du langage qu’il définit comme le noyau de l’Anthropologie au statut d’un ordre transcendental, “l’invisible et visible réserve” dans laquelle les conditions discursives sont donnés.” TAYLAN, F. “Geist, Gemüt et Seele: les transformations des

Em lugar de uma subjetividade constituinte, encontraremos *epistémês*, isto é, sistemas sincrônicos que, de um ponto de vista arqueológico, a tornam já desde sempre prévia e historicamente condicionada.⁶² E ainda, Foucault vai retomar a problematização das consequências e, sobretudo, das aporias nas quais ficaram submetidas as filosofias pós-kantianas e as ciências humanas a partir da emergência dessa figura inédita em nossa cultura ocidental, isto é, do nascimento do homem considerado, ao mesmo tempo, como um duplo empírico e transcendental.

Será justamente a partir dessa questão que Foucault irá retomar suas críticas já elaboradas nessa tese complementar às filosofias contemporâneas. Merleau-Ponty, por exemplo, irá tentar desvelar as condições de possibilidade do conhecimento a partir das condições anátomofisiológicas do corpo ou do vivido, isto é, desde uma finitude que, ao fim e ao cabo, não é outra senão a empírica.⁶³ Nessas analíticas da finitude, ainda dominaria o esquecimento da lição de Kant, pois, como vimos, em que pese o brilhantismo dessas filosofias, não é possível extrair do nível originário do homem o valor de transcendental.

Veremos, em que medida a resignificação foucaultiana do conceito de *a priori histórico*, elaborado pela primeira vez por Husserl, em *A origem da geometria*, conseguirá efetivamente contornar a dificuldade aqui apontadas, isto é, a de não

figures kantienne de l'intériorité chez Foucault. " In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique.* Bordeaux, n° 16, 2010/2, pp.33-52.

⁶² Como destaca Béatrice Han, em *MC*: "[...] *la question pour Foucault sera de savoir s'il est possible de donner de la question des conditions de possibilité de la connaissance une transposition non anthropologique.* " HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendental.* Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998, p.53.

⁶³ Em que pese a crítica aqui estabelecida em relação ao projeto fenomenológico de Merleau-Ponty, poderíamos dizer que Foucault considera seu trabalho como se fora uma espécie de ponte entre a fenomenologia e o estruturalismo na filosofia francesa contemporânea. "*É preciso também não esquecer que, na França, durante o período de 1945 a 1955, a universidade francesa como um todo -eu não diria a jovem universidade francesa, para distingui-la do que foi a tradição da universidade -esteve muito preocupada, bastante ocupada mesmo em construir alguma coisa que era não Freud-Marx, mas Husserl-Marx, a relação fenomenologia-marxismo. Essa foi a aposta da discussão e dos esforços de uma série de pessoas; Merleau-Ponty, Sartre, indo da fenomenologia ao marxismo, tinham essa perspectiva, Desanti também[...] Ricoeur, que não era marxista, certamente, mas que era fenomenologista e estava longe de ignorar o marxismo. Então tentou-se inicialmente casar o marxismo com a fenomenologia, e a seguir, justamente quando toda uma certa forma de pensamento estrutural, de método estrutural começou a se desenvolver, viu-se o estruturalismo substituir a fenomenologia para fazer par com o marxismo. A passagem se deu da fenomenologia ao estruturalismo e essencialmente em torno do problema da linguagem; houve ali, penso um momento bastante importante, aquele em que Merleau-Ponty se deparou com o problema da linguagem. Você sabe que os últimos esforços de Merleau-Ponty foram nessa direção; lembro-me muito bem dos cursos em que Merleau-Ponty começou a falar de Saussure que, apesar de estar morto há quase 50 anos, era de fato desconhecido, não digo dos filólogos e linguistas franceses, mas do público erudito.*" FOUCAULT, M. "*Estruturalismo e Pós-Estruturalismo.*" In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, pp.310-1.

confundir os níveis empírico e o transcendental de investigação.⁶⁴ Em *MC*, a problematização foucaultiana das relações antropológico-críticas serão retomadas, porém, não mais a partir da filosofia kantiana, mas sim desde uma pretensão talvez desmedida de recolocá-las a partir de uma arqueologia da própria história da filosofia e das ciências humanas.

Analisaremos também como Foucault irá problematizar as condições de possibilidade de existência e o estatuto epistêmico das ciências humanas. Ao delimitar o espaço epistêmico da Modernidade, nosso autor irá relacionar as ciências humanas num triedro epistemológico, no qual as encontraremos num vértice relacionadas com a biologia, a economia e filologia; noutra, com as analíticas da finitude, que circunscrevem o domínio filosófico pós-kantiano; e, no último, com a matemática e a física. Por fim, veremos as razões pelas quais Foucault irá atribuir as disciplinas que ele chamou de ‘contra-ciências humanas’, a saber, a etnologia, a linguística e a psicanálise, o papel de superação das aporias e do sono antropológico pelo qual padecem todas as disciplinas empíricas e filosóficas que pretendem estabelecer um conhecimento desse objeto de existência epistemológica incerta chamado homem.

Por ora, destacamos que o anti-humanismo que caracterizará *MC* responde ao desafio já expressado pelo autor na conclusão dessa tese complementar, a saber, o da possibilidade de elaboração de uma crítica que possa ir além da finitude,⁶⁵ pois em suas palavras:

O empreendimento nietzschiano poderia ser entendido como um basta enfim dado à proliferação da interrogação sobre o homem. Com efeito, a morte de Deus não é manifestada em um gesto duplamente homicida que, pondo um termo ao absoluto, é ao mesmo tempo assassinio do próprio homem? Pois o homem, em sua finitude, não é separável do infinito do qual ao mesmo tempo é a negação e o arauto; é na morte do homem que se cumpre a morte de Deus.

⁶⁴ “*Le second renversement, lui, tient au caractère spécifiquement historique postulé par Foucault pour son a priori: comme on sait, la notion d’a priori historique est d’obédience husserliana et se trouve explicitée dans l’Origine de la géométrie*”. HAN, B. *L’ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l’historique et le transcendental*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998, p.12.

⁶⁵ Para a análise dessa arriscada aposta de pensar um transcendental histórico, sem com isso recair na confusão denunciada de confundir os níveis empírico e transcendental, seria muito importante consultar um dos primeiros textos escrito por Foucault para obter sua Licenciatura em filosofia e intitulado “*La constitution d’un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*”, de 1949, e assim como essa tese complementar, também foi supervisionado por Jean Hyppolite. Entretanto, esse trabalho, até o momento, permanece não publicado. Outro elemento que, sem dúvida, enriqueceria nossa análise seria a consulta dos manuscritos e das anotações de Jacques Lagrange referente ao curso ministrado por Foucault por volta dos anos de 1953-54-55, na ENS, e intitulado *Problèmes de l’Anthropologie*. Esse material encontra-se disponível no IMEC somente para consulta pessoal. No Brasil, encontramos na tese de Marcio Luiz Miotto defendida na UFSCar e intitulada *O problema antropológico em Michel Foucault*, de 2011, uma série de referências a estes textos.

Não seria possível conceber uma Crítica da finitude que fosse liberadora tanto em relação ao homem quanto em relação ao infinito e que mostrasse que a finitude não é termo, mas a curva e o nó do começo? A trajetória da questão *Was ist der Mensch?* No campo da filosofia se completa na resposta que a recusa e a desarma: der *Übermensch*[O além-do-homem]. ”⁶⁶

⁶⁶ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.111. Os colchetes indicam a tradução dos editores brasileiros.

II UMA ARQUEOLOGIA DA PRÉ-HISTÓRIA DO HOMEM

Da mesma maneira que já o fizera em *HF* e em *NC*, Foucault circunscreve *MC* a partir da investigação de três fases distintas de nossa cultura ocidental. Nessa obra, os textos indicados como pertencentes à Renascença são os que compreendem o século XVI e o início do século XVII. A Idade Clássica denota o que foi publicado ao longo dos séculos XVII e XVIII. Já a Modernidade inicia na passagem do século XVIII para o XIX. Vejamos agora, de que maneira Foucault irá mostrar, através de sua arqueologia, que havia um nível estrutural determinante e mais fundamental do que a consciência dos filósofos e dos cientistas e que, por sua vez, é a partir dele que poderemos encontrar as verdadeiras condições de possibilidade do conhecimento produzido nesse período. Esse gesto crítico-histórico, vai encontrar, na Renascença, um saber estruturado inconscientemente por relações de semelhanças entre as palavras e as coisas. Já na Idade clássica, o conhecimento vai se mover na direção do ordenamento das identidades e das diferenças no domínio da representação.

2.1 Renascença: a *epistémê* das semelhanças

Foucault destaca quatro noções principais que ordenaram estruturalmente o saber desse período. A primeira é a da *convenientia* que indicava uma relação espacial de proximidade entre todas as coisas. Era por meio dela que se explicava, por exemplo, a comunicação entre a alma e o corpo. Essa relação de conveniência natural permitia também acreditar na influência da vontade de Deus na terra e nos destinos do homem, pois essas cadeias de semelhanças permitiam a comunicação de suas propriedades.⁶⁷

A segunda noção que estruturava o saber de semelhança era a *aemulatio*. Era a partir dessa espécie de duplicação do ser que se explicavam as relações entre os astros e os homens, uma vez que a emulação natural do mundo possibilitava a influência à distância do céu nos seres da terra. Já a terceira noção é a da *analogia*, que permitia descrever inúmeras relações possíveis entre todas as coisas. O homem aparecia, assim, no horizonte do saber como um objeto no qual se poderia encontrar por analogia as propriedades de todas as outras coisas. Crollius, por exemplo, o comparava com a terra

⁶⁷ Foucault também publicou um esboço deste capítulo, no mesmo ano de publicação de *As palavras e as coisas*, na revista *Diogène*, nº53, sob o título de “*A prosa do mundo*”. Cf. FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, pp.10-29. (Ditos & Escritos II).

e dizia que: “[...]sua carne é uma gleba, seus ossos, rochedos, suas veias, grandes rios, sua bexiga é o mar e seus sete membros principais, os sete metais que se escondem no fundo das minas”.⁶⁸

A quarta noção é a da *simpatia* que, por sua vez, era equilibrada com a da *antipatia*. A primeira era vista como o princípio de mobilidade que levava todas as coisas no mundo a naturalmente se aproximarem e a se identificarem. Já a segunda explicava a permanência de suas diferenças, pois este princípio contrário permitia que o múltiplo não se reduzisse a um e ao mesmo. Como destaca Philippe Sabot:

*Le système du savoir renaissant que Foucault a décrit jusqu'ici permet donc de rendre compte de la manière dont peuvent s'établir les ressemblances (par convenance, par émulation, par analogie). Il reste à comprendre comment s'articulent les différents plans du semblable: la contiguïté spatiale, le reflet entre les lointants, le réseau des identités (mise en rapport, au sein de l'analogie, du contigu et du lointain, avec, au point de croisement des ces deux dimensions, l'homme comme foyer analogique). Cette articulation est assurée par le couple **sympathie/antipathie** dont Foucault pose le caractère structurant pour les autres formes de ressemblance.⁶⁹*

Foucault percebe que havia ainda uma noção muito importante no saber desse período que é a das *assinalações*. Será através das assinalações presentes em todas as coisas que o homem poderá encontrar os indícios dessa ordem de um mundo constituído pelas semelhanças. As assinalações se constituem como se fora a linguagem do mundo. Cabe ao homem, assim, aprender a ler e a interpretar essa linguagem natural escrita por Deus. Essas marcas, por sua vez, são visíveis justamente pelas semelhanças que elas trazem com aquilo que indicam como, por exemplo, a de que o fruto da noz serve como remédio para as dores de cabeça. Entre o visível e o dizível, o espaço do saber renascentista se caracteriza por partir de uma semiologia das assinalações em direção a uma hermenêutica que busca revelar o sentido que nelas se ocultam.⁷⁰

⁶⁸ Apud. Crollius. *Traité des signatures*. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.30. MC, p.37.

⁶⁹ SABOT, P. *Le Même et L'ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, p.27.

⁷⁰ Para o aprofundamento acerca dessa distinção entre o visível e o enunciável ao longo do trabalho de Foucault, sugerimos os excelentes trabalhos intitulados: *Foucault*, de Gilles Deleuze, e *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*, de Diogo Sardinha. Cf. DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005; SARDINHA, D. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2011.

Para as ciências contemporâneas, a estrutura epistemológica dos conhecimentos elaborados nesse período era ainda extremamente ingênua e inconsistente, pois ela permitia que práticas como a magia natural, a astrologia e a exegese de textos clássicos reivindicassem a possibilidade de acessarem à verdade. Ao procurar se situar num nível mais fundamental que o da história da ciência, Foucault vê que cada um desses saberes estava igualmente justificado, pois conhecer não era outra coisa senão interpretar os signos das semelhanças entre as palavras e as coisas.

Na Renascença, as palavras e as coisas ainda percebiam o mesmo estatuto ontológico. O mundo era visto como um texto a ser lido e as palavras como coisas a interpretar. Dessa forma, o conhecimento empírico, que caracteriza a prática científica contemporânea, se situava lado a lado com os saberes que buscavam a verdade através da leitura de um texto sagrado ou dos sábios antigos; das linhas das mãos de uma pessoa; ou ainda, do movimento dos astros. Isso porque, cada uma dessas práticas constituía uma maneira de conhecer através da interpretação. Uma vez que a natureza e a cultura ainda não estavam definitivamente separadas por uma visão estritamente naturalista do mundo, Foucault dirá que: “[...] *a natureza e o verbo podem se entrecruzar ao infinito, formando, para quem sabe ler, como que um grande texto único.*”⁷¹

Neste caso, uma ciência da linguagem deveria se constituir tal como se fora uma ciência da natureza. Ao voltar sua atenção ao trabalho de Pierre Ramus, nosso autor percebe que, em sua gramática, a etimologia visava a identificar as propriedades intrínsecas às próprias letras; já a sintaxe, às propriedades e as relações entre as palavras. Com isso, não há ainda qualquer tentativa de desvelar os conteúdos representativos ou os significados originários, tal como o farão os futuros estudos acerca da linguagem. O mito de Babel ainda explicava o porquê da existência de diferentes línguas. E, os estudos esotéricos não passavam de uma forma plenamente justificada de tentar interpretar a natureza enigmática que constituía esses signos.

Foucault observa que acontecimentos culturais como a reforma protestante, o surgimento da imprensa e a emergência de uma nova linguagem literária denotam exemplarmente essa maneira de lidar com a linguagem. A compreensão do sentido da Palavra de Deus, as informações cotidianas e as narrativas das desventuras dos homens

⁷¹ Idem, p.47. MC, p.49.

exigem agora uma linguagem escrita. Num mundo inteiramente constituído pela linguagem, o conhecimento vai se desenvolver através da multiplicação de comentários. Interpretam-se signos e estes, por sua vez, remetem sempre e indefinidamente para outros signos.

Aldrovandi, por exemplo, fazia história natural multiplicando tudo o que se via e, sobretudo, tudo o que se dizia sobre os animais, pois conhecer era justamente encontrar e interpretar a linguagem da natureza e a linguagem dos homens. Entretanto, em lugar de dizer que essa forma de saber testemunharia uma racionalidade ainda adolescente de nossa ciência, a arqueologia foucaultiana dirá que essa hermenêutica das palavras e, sobretudo, das coisas era uma forma de saber inteiramente fundada e justificada justamente por esse espaço do saber, isto é, pela *epistémê* das semelhanças que conformou sua condição de possibilidade.⁷² Foi ela, e não a genialidade ou a ingenuidade deste ou daquele autor que verdadeiramente determinou a produção científica e filosófica desse período.

Nesse trabalho infinito dos textos, a interpretação almejava um dia talvez encontrar e desvelar o verdadeiro sentido da Linguagem Primeira a partir da qual todas as outras formas de linguagem são derivadas. Já os saberes que visavam a conhecer a linguagem das próprias coisas encontraram nas noções de microcosmos e macrocosmos os horizontes que os delimitaram. Foucault se opõe à história da ciência e à história da filosofia que predominantemente apontam esse período da cultura ocidental como sendo aquele no qual o homem recuperou a centralidade do saber e, portanto, denotaria o renascimento da cultura humanista. Se é verdade que a compreensão do homem enquanto um microcosmo foi operante nos saberes renascentistas, também é verdade que, de um ponto de vista arqueológico, ela não passa de uma necessidade secundária de um saber construído fundamentalmente a partir da multiplicação de relações de semelhanças.

⁷² Sobre essa questão, Philippe Sabot diz que: “*On résume souvent l’analyse de Foucault en indiquant que, d’après lui, la Renaissance désigne cette époque historique du savoir où les mots et les choses s’entre-appartiennent. C’est trop peu relever selon nous que cette épistémè se déploie surtout sous la contrainte d’un système de ressemblance redoublée: les mots ressemblent aux choses (ce qui fonde la possibilité d’une connaissance de la nature) et les choses ressemblent aux mots (ce qui renvoie la possibilité de connaître ces choses au travail indéfini du commentaire).*” SABOT, P. *Le Même et L’ordre. Michel Foucault et le savoir à l’âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, p.39.

Ao final desse período, nosso autor percebe um acontecimento⁷³ decisivo no modo de ser da linguagem, cuja consequência foi a da reconfiguração geral do saber e a passagem de um saber ordenado desde a *epistémê* da semelhança para uma nova *epistémê* que, na Idade clássica, será a da representação. Isso porque, a linguagem deixa de ser tomada como alguma coisa desde sempre já inscrita no mundo. As palavras e as coisas encontraram um domínio próprio e absolutamente distinto. Com isso, os signos que até então manifestavam as relações entre significantes, significados e as assinalações que permitiam interpretá-los, perderão esta última característica.

Nos séculos XVII e XVIII um signo passará a ser investigado unicamente no domínio das representações a partir da análise do modo em que se dá a ligação de um significante com um significado. E, uma vez que a semelhança deixará de ser o código fundamental e ordenador do saber, o conhecimento, seja filosófico ou científico, abandonará o domínio da interpretação em direção a um método analítico, pois somente ele será capaz de, sobretudo, estabelecer as identidades e as diferenças entre as coisas. De acordo com Foucault:

A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. O primado da escrita está suspenso. Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o visto e o lido, o visível e o enunciável. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais do que ele diz.⁷⁴

Finalmente, o que é preciso reter da arqueologia foucaultiana é que, nessa época, o homem ainda não havia constituído para si um domínio epistemológico próprio no espaço do saber. Poderíamos dizer, então, por analogia, que na Renascença era o próprio homem que não passava de uma pequena *Aleph* de “*dos o tres centímetros*” no qual um saber exegético e esotérico almejava reencontrar todas as semelhanças e todos os mistérios que secretamente ordenavam o mundo. Entretanto, assim como Foucault, Borges já nos alertara que, ao olhar para essa pequena pedra,

⁷³ Sobre o uso do conceito de *acontecimento* no trabalho de Foucault sugerimos o excelente trabalho de Gabriela Jaquet, intitulado *A condução de si e dos outros através de uma acontecimentalização da história em Michel Foucault*. Disponível em:

<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/143133/000996179.pdf?sequence=1>

⁷⁴ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.59. MC, p.58.

sua personagem não se encontrou, pois nesse exato momento diz ela: “[...] *vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó*”.⁷⁵

2.2 Idade Clássica: *epistémê* da ordem

Para exemplificar essa ruptura e a passagem das *epistémês*, Foucault oferece uma leitura original do *Dom Quixote*, de Cervantes. A errância do personagem, que toma criadas por princesas, estalagens por castelos e moinhos de vento por dragões, indica justamente o momento no qual a semelhança entre as coisas não conduz mais à verdade, mas sim a todo o tipo de ilusões e enganos. A utopia do Quixote é a de tentar provar que os signos visíveis ainda são semelhantes aos signos legíveis. Entretanto, com a mudança do ser da linguagem e o conseqüente emudecimento do mundo, a identidade das coisas permanece agora alheia às palavras. As desventuras do personagem decorrem do fato de ele ainda pensar por meio das semelhanças e das analogias, de maneira que: “[...] *ele só é Diferente na medida em que não conhece a Diferença*.”⁷⁶

Foucault se dirige ao trabalho de Descartes e mostra como nele também já podemos perceber o abandono da semelhança como categoria fundamental do conhecimento.⁷⁷ O esforço cartesiano foi o de criar um método que, por meio da medida e da ordem, permitisse traçar a identidade e as diferenças entre os objetos comparados. A medida é o que torna possível atribuir relações de igualdades e desigualdades; enquanto a ordem permite relacionar os elementos comparados a partir de seus graus de diferenças, isto é, dos mais simples ao mais complexos. O homem, assim, não busca mais interpretar a ordem das coisas por meio de suas semelhanças, mas sim, é ele mesmo que, por meio da análise de suas representações, confere identidade e uma ordem às coisas comparadas.

⁷⁵ BORGES, J.L. “*El Aleph*”. In: *Obras completas.1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1984, p.625.

⁷⁶ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.67. MC, p.63.

⁷⁷ “*É um hábito frequente quando se descobrem algumas semelhanças entre duas coisas, atribuir tanto a uma como à outra, mesmo sobre os pontos em que elas são na realidade diferentes, aquilo que se reconheceu verdadeiro para somente uma das duas.*” Apud. DESCARTES. *Ouvres philosophiques*. Paris, 1963, t.I, p.77. In. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.70. MC, p.65.

Na Idade clássica, a busca das semelhanças dá lugar ao estabelecimento das diferenças. Nossa cultura entrou numa época em que o caminho à verdade vai exigir ideias claras e distintas. Com isso, a linguagem perde definitivamente sua consistência ontológica de coisa desde sempre disposta no mundo e passa a ser vista tão somente como um sistema de signos que deve representar de forma mais exata possível as nossas próprias representações das coisas.⁷⁸ É esse novo modo de ser da linguagem que nosso autor chama de *discurso*. A esse respeito Philippe Sabot nos diz que:

En l'occurrence, la disposition épistémologique du savoir que définit le régime de discursivité et de scientificité propre à l'âge classique relève en dernière instance d'un certain mode d'être de l'ordre et du langage que Foucault identifie comme discours [...] De cette manière, pensée et langage ne se recouvrent pas complètement, mais forment deux modes distincts de représentation dont l'articulation constitue discours. Ce dernier consiste donc dans le fait d'ordonner sous une forme successive des signes verbaux qui représentent la simultanéité de nos pensées.⁷⁹

Foucault vai buscar na *Lógica de Port-Royal* um exemplo da nova compreensão do signo no pensamento clássico. Nesta obra, um signo poderia ser visto como se fora um mapa ou um retrato. Com efeito, o significado de um retrato, isto é, seu conteúdo, já está explícito de maneira transparente no próprio retrato. Ademais, um retrato tem como função justamente a de representar essa significação. E, é esta a característica decisiva do signo clássico, a de ser uma representação duplicada, isto é, o significante deve manifestar em si mesmo sua ligação com o significado.⁸⁰ Doravante, não haverá mais signos no mundo, pois eles só se constituirão a partir de um pensamento cuja natureza é justamente a de representar objetos e a de constituir signos que os representem.

A comparação visa a atribuição de identidades e diferenças e essa operação supõe o estabelecimento de alguma medida e de alguma ordem. Segundo Foucault:

⁷⁸ Gary Gutting explica que: “*For Classical thought, by contrast, he holds that signs are ontologically separated from the world and instead exist in an ideal mental order. But Foucault also argues that, precisely because they are ontologically separated, Classical signs as such are directly related to what they signify, without any intermediary such as a resemblance to the signified.*” GUTTING, G. *Michel Foucault. Contributions in archaeology of scientific reason*. New York: Cambridge University Press, 1989, p.149.

⁷⁹ SABOT, P. *Le Même et L'ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, pp.90-1.

⁸⁰ “*O signo encerra duas ideias, uma da coisa que representa, outra da coisa representada; e sua natureza consiste em excitar a primeira pela segunda.*” Apud. *Logique de Port-Royal*. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.88. MC, p.78.

“*Existem duas formas de comparação e somente duas: a comparação da medida e a da ordem.*”⁸¹ Contudo, se toda medida também pode ser vista como uma maneira de impor uma ordem, então, nosso autor conclui que o código fundamental do saber clássico será justamente o da *ordem*.⁸² Todo conhecimento, seja empírico ou filosófico, buscará a verdade por meio do estabelecimento de uma ordem. Ao dirigir sua atenção ao espaço epistemológico no qual se desenvolveram esses saberes, nosso autor vai encontrar na análise dos signos representativos, na constituição de uma *máthêsis*, isto é, a configuração de uma ciência universal da medida e da ordem, e nas taxonomias classificatórias dos domínios empíricos, as características decisivas dos saberes desse período.

A partir dessa análise dos signos, Foucault vai reencontrar o papel da semelhança no saber clássico. Vimos que ela não é mais o código ordenador de todo o saber, uma vez que agora o conhecimento trata de estabelecer as identidades e diferenças. Contudo, toda comparação, seja por meio da medida ou da ordem, supõe que as coisas comparadas sejam de alguma forma minimamente similares. A semelhança, assim, percebe agora uma dupla função. De um lado, é uma condição da própria comparação e, portanto, do ato de conhecer. É ela também que vai permitir a comparação das nossas representações entre si, pois se cada impressão sensível proporcionasse sempre uma representação única e distinta, jamais poderíamos lembrar de experiência passadas, tampouco prever as futuras. Porém, de outro lado, ela se aloja no domínio empírico da natureza, pois afinal em meio a desordem da natureza não é possível negar que há coisas que se assemelham.

Com isso, as semelhanças das coisas passam a ter uma relação decisiva com a faculdade da imaginação. Essa vai aparecer num papel ambíguo. De um lado, será aquilo que garante a possibilidade do conhecimento, pois reconhece as semelhanças que permitem as comparações e o conseqüente estabelecimento de uma ordem. De

⁸¹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.72. MC, pp.66-7.

⁸² Sobre essa redução do saber clássico ao princípio de ordem, Philippe Sabot esclarece que: “*Or, Foucault souligne avec Descartes que ces deux types de comparaison se ramènent au fond à la possibilité d’établir un ordre. Ainsi, la mise en ordre des grandeurs selon la série graduelle des unités arithmétiques qui mesurent leur égalité ou leur inégalité peut et dans une certaine mesure doit être ramenée à la mise en ordre des différences selon la gradation qui va du plus simple au plus complexe.*” SABOT, P. *Le Même et L’ordre. Michel Foucault et le savoir à l’âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, p.59.

outro, porém, como o que pode levar ao erro e ao engano, pois está ligada à natureza humana e, portanto, ao domínio sensível do corpo. De acordo com Foucault:

O poder da imaginação é tão-somente o reverso ou a outra face de sua falha. Ela está, no homem, na juntura da alma com o corpo. Com efeito, é aí que Descartes, Malebranche, Spinoza a analisaram, ao mesmo tempo como o lugar do erro e o poder de aceder à verdade mesmo matemática; nela reconheceram o estigma da finitude, quer como signo de uma queda fora da extensão inteligível, quer como marca de uma natureza limitada.⁸³

Serão essas relações, segundo nosso autor, que também permitirão surgir as investigações de filósofos clássicos acerca da gênese do conhecimento. Estas, se voltarão justamente à análise de como as palavras se ligam às nossas ideias e de como elas podem ser ordenadas por meio desses signos arbitrários e transparentes que caracterizam a linguagem. Foucault encontra nesse pressuposto comum, isto é, a de que o conhecimento é dado por meio de representações, o ponto em comum dos filósofos desse período, sejam empiristas ou racionalistas.

Em que pese esses estudos acerca da natureza humana, Foucault não considera que eles tenham se constituído efetivamente como domínios epistemológicos autônomos acerca da finitude. Não há também questionamento sobre os limites da própria consciência de produzir representações, como o fará Kant mais tarde. Poderíamos dizer que no pensamento clássico o homem ainda se acreditava absolutamente ‘senhor de sua própria casa’. Não há ainda nenhum ‘impensado’ habitando o pensamento. Aqui, o papel do sujeito era o de tão somente representar ordenadamente a ordem de um mundo já dado. O que Foucault quer dizer é que, nessa época, não há ainda um sujeito verdadeiramente constituinte, seja transcendental ou fenomenológico.

Foucault afirma que o conceito de natureza humana era operativo para dar conta das relações e do “[...] *liame recíproco da imaginação e da semelhança*.”⁸⁴, mas não havia ainda, nessa época, um saber especificamente antropológico. O que nosso autor parece querer dizer é que o conceito de natureza humana era operativo para dar conta das operações mentais no processo de conhecimento, mas isso não significa que havia um domínio epistemológico empírico delimitado ou um domínio que buscasse

⁸³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.97. MC, p.84.

⁸⁴ Idem, p.98. MC, p.85.

estabelecer um saber acerca da essência humana cuja justificação seria dada a partir da própria finitude. Dada a importância central dessa questão, voltaremos a ela mais detidamente na arqueologia foucaultiana da Modernidade.

A *epistémê* da ordem se constitui, então, a partir da relação de três domínios de investigação, a saber, a *análise genética*, a *máthêsis* e a *taxinomia*. A análise genética vai tentar descrever a origem do conhecimento desde nossas representações sensíveis. Já a *máthêsis* buscará estabelecer, através da Álgebra, uma ordem matematizável no domínio de objetos compostos por naturezas simples. Por fim, a taxinomia visará, por meio da construção de signos arbitrários, ordenar os objetos de naturezas complexas.

Será a partir desses domínios que os saberes constituirão o que Foucault chama de quadro ordenado de identidades e de diferenças entre os seres na época clássica. E, será nesse espaço que, na idade clássica, se desenvolverão domínios epistemológicos como a *gramática geral*, a *história natural* e a *análise das riquezas*. Cada um deles irá constituir um saber sobre um domínio empírico específico do homem, respectivamente, do homem enquanto ser de linguagem; do homem enquanto ser vivo; e do homem enquanto ser social de desejos e de necessidades econômicas.

E, será para elas que a análise arqueológica irá agora se voltar com dois objetivos. Em primeiro lugar, Foucault vai tentar provar que cada um desses domínios empíricos estava efetivamente estruturado inconscientemente pela *epistémê* da ordem. Em segundo lugar, nosso autor vai tentar mostrar a total *descontinuidade* de cada um desses saberes em relação às ciências que a partir do início da Modernidade e, portanto, de uma nova *epistémê*, tomarão os domínios empíricos do homem como objeto, a saber, a *filologia*, a *biologia* e a *economia política*. A partir dessas últimas, veremos surgir ciências humanas como a *psicologia*, a *sociologia* e as *análises literárias*. Essa visão não teleológica da história faz com que a arqueologia desenvolvida em *MC* se diferencie e se afaste de uma visão positivista da história das ciências.

Ademais, a arqueologia foucaultiana não explica o desenvolvimento dos saberes desse período, quer pela predominância do racionalismo, quer pela possível influência determinante das descobertas deste ou daquele filósofo ou cientista. O que ela pretende mostrar é que a produção científica e filosófica, de ontem e de hoje, e se quisermos permanecer estruturalistas, porque não dizer futura, não encontra suas condições de

possibilidade no gênio deste ou daquele autor, mas sim numa estrutura inconsciente que determina previamente não só as regras de validação desses diferentes saberes, como também os próprios objetos que serão investigados.

Poderíamos então dizer que a arqueologia tenta responder aos desafios que resultaram de sua tese complementar e num gesto, a um só tempo, crítico, mas também heideggeriano e anti-humanista, busca encontrar as condições históricas de possibilidade do conhecimento antropológico a partir da desconstrução da crença moderna na qual o homem será entendido como se fora o *subjectum*, cuja consciência, seja transcendental, empírica ou fenomenológica, será a instância primeira na qual deveríamos encontrar os fundamentos e, portanto, a origem de todo o saber.⁸⁵ Isso porque, como vimos no capítulo anterior, Foucault defende que a lição kantiana esquecida pelas filosofias modernas é a de que a investigação sobre a finitude não pode ser fundamentada a partir da própria finitude.

Vejamos, então, de que modo os três domínios empíricos sobre o homem foram problematizados na idade clássica. A partir dessa análise comparativa, Foucault vai defender que cada um deles respondia igualmente as mesmas condições de possibilidade que não é outra senão a da *epistémê* da ordem. Para tanto, a arqueologia volta-se para o saber sobre a linguagem cujas investigações circunscreveram a gramática geral.

2.3 Gramática geral

Na Idade clássica, não há mais a existência de uma linguagem primeira que, sob a forma de assinalações, reivindicaria uma semiologia seguida de uma hermenêutica. Agora, a linguagem passa a existir somente no interior das próprias representações. O pensamento se representa a si mesmo por meio de uma palavra duplicada. Cabe então

⁸⁵ Segundo Heidegger: “O essencial não é que o homem se liberte de suas obrigações prévias para a sua própria liberdade, mas que a própria essência do homem se liberte, na medida em que ele se transforma em sujeito. Claramente, a palavra *subjectum* deve ser entendida como a tradução de grega *hupokeímenon*. A palavra nomeia o que se estende adiante[*vor-liegendes*], o que reúne o todo em si mesmo. Este significado metafísico do conceito de sujeito não tem, a princípio, nenhuma relação relevante com o homem, e menos ainda com o ‘eu’. Contudo, se o homem se transforma no sujeito primeiro e em sentido mais próprio, isto significa que o homem se transforma no ente sobre o qual se funda todo o ente no seu modo de ser e na sua verdade. O homem se transforma no centro de referência do ente enquanto tal. Mas isto também só é possível se a acepção do ente em sua totalidade também muda.” HEIDEGGER, M. “A época das imagens do mundo”. Tradução Claudia Ducker. pp.06-7. Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/Heidegger-A-%C3%89poca-das-Imagens-de-Mundo.pdf> Acessado em 19/02/2016.

analisar a maneira na qual as palavras se relacionam com as representações. Um conhecimento sobre a linguagem deverá descobrir e ajustar a ordem correta dessas relações. Em lugar de comentários duplicados e ciclicamente reduplicados em direção a um sentido primeiro, o *discurso*, isto é, esse novo modo de ser da linguagem, vai exigir um conhecimento analítico que buscará instaurar e ordenar signos transparentes e unívocos. Será, então, através da investigação do domínio do saber sobre a linguagem clássica, isto é, da gramática geral, que o arqueólogo tentará desvelar sua estrutura e suas condições de possibilidade.

Para a gramática geral, o que torna a linguagem um instrumento adequado para representar e ordenar nossas representações é o fato de que ela é composta por um conjunto de signos que podem representar diacronicamente o caráter sincrônico de nossos pensamentos. Foucault dirá que: “*Por objeto próprio, ela não tem, pois, nem o pensamento nem a língua: mas o discurso entendido como sequência de signos verbais.*”⁸⁶ Nessa época, a relação entre o signo e o significado não era investigada desde a relação da palavra com a coisa que ela significava, tampouco ainda se questionara sobre o modo no qual a consciência constituía a significação. O que se buscava era analisar e ordenar as relações das palavras com as próprias representações às quais elas estavam ligadas.

Daí surgiram os projetos de constituição de uma Língua universal que pretendia dar conta da constituição dos signos e de suas ligações recíprocas, isto é, a Característica e a Combinatória. Daí também, o projeto de elaboração de um Discurso universal que, sob a forma da Ideologia, tentou investigar a origem do conhecimento e a ordem correta de nossas representações. Bem como, filósofos franceses liderados por Diderot e D’Alembert viram no projeto de constituição de uma Enciclopédia a possibilidade de enraizar todo o conhecimento do mundo a partir da ordem linear da própria linguagem.

A representação é o domínio comum no qual o conhecimento clássico e a linguagem encontrarão suas condições de possibilidade. A existência de línguas distintas não é mais explicada pelo Mito de Babel, tampouco pela historicidade própria de cada uma delas, mas tão somente pelas diferentes maneiras nas quais elas ordenam e atribuem signos às suas representações, isto é, pelas suas diferenças sintáticas. A

⁸⁶ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.115. MC, p.97.

gramática geral vai, então, investigar e determinar o modo em que nossa linguagem deve se articular com nossos pensamentos a partir da análise e do ordenamento do conjunto de signos linguísticos tomados em suas relações intrínsecas com a ordem de nossas representações. Desse modo, ela se nos apresenta como um saber que busca estabelecer uma ordem clara e precisa do conjunto de signos linguísticos de que dispomos, isto é, como se fora uma taxonomia de nossa própria linguagem.

Do ponto de vista interno, a gramática geral vai investigar a ordem das proposições e dos verbos e o modo no qual palavras distintas se articulam e se representam mutuamente. Já do ponto de vista externo, isto é, do modo em que nossas palavras se relacionam diretamente com as nossas representações dará lugar às teorias da designação, que vão investigar a origem e a raiz das palavras, bem como às teorias da derivação que as abordarão por meio do estudo de seus desvios retóricos.

A gramática de Port-Royal vai encontrar na proposição a forma fundamental da linguagem clássica. Nessa época, os gritos ou as expressões pronunciadas solitariamente não bastam para constituírem uma forma de linguagem. O discurso clássico requer, assim, a presença de três elementos sem os quais não haverá linguagem, a saber, um sujeito, um verbo e um predicado. O verbo será visto como aquilo que permite a ligação entre os outros dois elementos sob a forma da proposição.⁸⁷ Todos os verbos podem ser subsumidos ao verbo ser, pois é ele que indica a possibilidade de um juízo e de uma atribuição, ou seja, em última análise é ele que permite a existência de uma proposição. Todas nossas lembranças e expectativas serão narradas, articuladas e subsumidas numa linguagem cuja forma mais essencial é a da presença do verbo ser.

Se, como vimos, na Renascença a linguagem estava imbricada desde sempre em meio ao ser, agora, destituída de sua materialidade, a linguagem passa a existir somente como um conjunto de signos ordenados numa proposição cuja presença oculta ou explícita do verbo ser permitirá ao homem julgar o ser das coisas. Entretanto, é preciso atentar que o ser ao qual o verbo se reporta não é ao ser das próprias coisas, mas sim ao ser de nossas representações das coisas. Dessa forma, a partir da

⁸⁷ “*Em toda proposição há três coisas a considerar: saber os dois nomes, sujeito e predicado e o liame ou a cópula. Os dois nomes despertam no espírito a ideia de uma única e mesma coisa, mas a cópula faz nascer a ideia da causa pela qual estes nomes foram impostos a esta coisa.*” Apud. HOBBS, T. *Logique, loc.cit.*, p.620. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.130. MC, p.108.

arqueologia, vemos que o que fundamenta e justifica a relação entre o ser e o pensamento é justamente a linguagem.

A linguagem, tomada enquanto discurso, não passa de um sistema de signos que se relaciona e representa nossas próprias representações. Com isso, o que a linguagem ou, mais especificamente, um juízo do tipo A é B afirma é a coexistência de duas representações. Como Foucault sublinha nesta passagem: “*O ser em direção ao qual ele transborda os signos não é nem mais nem menos que o ser do pensamento.*”⁸⁸ Na idade clássica, o domínio ontológico encontrar-se-á inteiramente encerrado no domínio de nossas representações onde ser não é outra coisa senão ser uma representação.

Uma proposição é também constituída por nomes. Cada palavra é vista como um nome que deve designar uma representação. Tal como Borges explorou de modo brilhante no conto *Funes*, Foucault destaca que, nessa época, os nomes, sejam substantivos ou adjetivos, devem apresentar também a característica da generalidade, sob pena de ter de haver uma pluralidade infinita de nomes para designar cada estado ou qualidade particular das coisas.⁸⁹ Assim, mesmo as preposições ou as conjunções também são vistas como nomes que substituíram os pequenos gestos longínquos nos quais os homens inicialmente utilizavam para ligar suas representações. Os nomes, assim, devem ser articulados na proposição de modo a representarem, como num espelho, as diferentes maneiras em que se articulam as próprias representações. Isso explica o caráter predominantemente nominalista de um saber em que, a um só tempo, conhecer e falar passam necessariamente pela tarefa primeira de nomear.⁹⁰

Ao se voltar para o modo no qual o problema da origem da linguagem foi pensado na idade clássica, Foucault percebe que ao lado dessa característica judicativa subsistia também nos estudos da linguagem análises que atentavam para um momento primeiro no qual um nome detinha uma tarefa de pura indicação. Daí surgiram as investigações sobre os radicais e sobre a linguagem de ação. Condillac e Destutt de Tracy, por exemplo, buscavam explicar, a partir da compreensão recíproca entre os

⁸⁸ Idem, p.133. MC, p.110.

⁸⁹ BORGES, J.L. “*Funes, el memorioso*”. In: *Obras completas.1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1984, pp.489-490.

⁹⁰ Quanto ao caráter nominalista do conhecimento clássico, Gary Gutting observa que: “*Of course, only propositional judgments, not names, are strictly true or false. But naming things properly is the key to formulating true propositions.*” GUTTING, G. *Michel Foucault. Contributions in archaeology of scientific reason*. New York: Cambridge University Press, 1989, p.161.

homens dos seus primeiros gestos e gritos, o surgimento dos signos verbais e o caráter arbitrário das palavras em relação às coisas. As semelhanças das raízes das palavras encontradas nas mais diferentes línguas são justificadas por elas encontrarem nessa linguagem comum a todos os homens o solo natural de seus desenvolvimentos.

Já as mudanças das formas e dos significados percebidas pelas palavras ao longo da história são explicadas pelas teorias da derivação. As transformações das formas encontram nos hábitos e nas diferenças climáticas as suas justificativas. Já as alterações de sentido são compreendidas, por exemplo, como resultantes das distintas grafias que cada povo escolheu para caracterizar sua língua. Foucault dirá que: “*Conhece-se dois grandes tipos de escrita: a que retraça o sentido das palavras; a que analisa e restitui os sons.*”⁹¹ Por conseguinte, são essas diferentes maneiras de simbolizar a linguagem que também justificam as oscilações de sentido com que jogam as figuras retóricas de linguagem. E, são elas que perigosamente autorizam ao pensamento a se perder nas analogias.

Vimos, então, as quatro maneiras principais de investigar a linguagem nessa época. A primeira, dizia que o que constitui uma proposição é a presença de no mínimo três elementos, o sujeito o verbo e o predicado. O verbo, por sua vez, passou a ser visto como a condição de possibilidade e a essência da própria linguagem, uma vez que é na ação judicativa que se reconhece a presença da razão humana. A segunda, afirmava através das teorias da articulação a natureza genérica dos nomes e a ordem que eles deveriam seguir nas proposições para representarem temporalmente a ordem simultânea de nossos pensamentos. Já a terceira, que compõe as teorias da designação, apontava para o momento de surgimento da linguagem no qual os nomes ainda percebiam o papel de uma primeira indicação das coisas. Por fim, os estudos sobre as derivações das palavras explicaram as mudanças nas formas e nos sentidos sofridas por elas ao longo do tempo atentando para aspectos culturais como os diferentes modos nos quais a linguagem escrita foi simbolizada.

E, são esses conjuntos de discursos e essas formas de investigação sobre a linguagem que delineiam o espaço do saber clássico que Foucault chama justamente de: “*quadrilátero da linguagem*”.⁹² Será esse quadrilátero que também irá conformar

⁹¹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.156. MC, p.126.

⁹² Idem, p.163. MC, p.131.

o espaço epistêmico dos outros dois domínios empíricos do homem que doravante iremos explicitar, isto é, o da história natural e o da análise das riquezas.

Essa configuração espacial se constitui como um elemento importante para a compreensão da arqueologia foucaultiana desenvolvida em *MC*, pois nosso autor irá reencontrar em sua arqueologia do saber sobre a linguagem na Modernidade um *quadrilátero filológico* que, da mesma forma, também irá determinar as demais ciências empíricas, neste caso, a biologia e a economia política. E ainda, nessa nova *epistémê*, Foucault reencontrará no âmbito de desenvolvimento das analíticas da finitude, isto é, das filosofias pós-kantianas, outro quadrilátero conformador desses discursos que, desta vez, será denominado de *quadrilátero antropológico*.⁹³

Por ora, vejamos então como nosso autor investiga o domínio empírico da história natural na idade clássica.

2.4 História Natural

Assim como o fizera em relação ao saber da linguagem, Foucault argumenta em favor da descontinuidade existente entre as investigações levadas a cabo pela história natural e os saberes que, de alguma forma, objetivaram os seres vivos na Renascença. Vimos que, nessa época, se acreditava que os seres naturais traziam consigo uma assinalação, isto é, uma marca que deveria ser localizada e interpretada a fim de descobrir seu significado. Entretanto, com a reconfiguração do modo de ser da linguagem e do estatuto do signo, que passa a ser visto como um simples instrumento neutro que deve representar nossas representações, não há mais essa linguagem natural e primeira a ser interpretada.

Inexiste, assim, a necessidade de sobrepor todo o conjunto de narrativas que historicamente se acumularam sobre determinado ser natural. O comentário dá agora lugar a um saber analítico e nominalista. Em que pese o nome desse domínio

⁹³ Em relação ao uso dessas metáforas geométricas, Edgardo Castro destaca que: “*Foucault se sirve de diversas figuras geométricas con la finalidad de representar espacialmente la configuración de las diversas épistémès y observa una rigurosa simetria descriptiva, la misma figura, el cuadrilátero, sirve para describir tanto la épistémès clásica cuanto la épistémè moderna[...]En razón del isomorfismo de la épistémè, todos los saberes pertenecientes a una misma época presentan la misma conformación[...]*” CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueologia del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p.43.

epistemológico, o historiador da natureza não buscará no passado ou nos arquivos as fontes de seu saber, mas sim na observação e na descrição do que há de visível nas próprias coisas. Com isso, a história natural, uma vez que encontra suas condições de possibilidade na *epistémê* da ordem, vai constituir-se como um saber sobre os seres vivos no qual os signos que os indicam passam a existir unicamente no domínio da representação. Será preciso, então, estabelecer um saber taxonômico das identidades e diferenças entre os seres naturais e cujo nome que se lhes atribuem seja capaz de representar seu próprio ser.

Contudo, para a arqueologia foucaultiana, esse acontecimento não é explicado pela influência do mecanicismo cartesiano, tampouco asseguraria a possibilidade de afirmar um progresso da racionalidade, mas indica, a rigor, uma nova maneira de articular as palavras com as coisas. Em suas palavras ela aponta à emergência de: “[...] *um novo modo de vincular as coisas ao mesmo tempo ao olhar e ao discurso. Uma nova maneira de fazer história.*”⁹⁴ Da mesma forma, nosso autor argumenta que não seria possível entendê-la como um pré-configuração da biologia, pois o próprio domínio específico da vida ainda não existia na época clássica. Voltaremos a esse ponto na arqueologia dos saberes empíricos da Modernidade.

A história natural fora um saber eminentemente morfológico ligado a visibilidade dos seres. Porém, não é a visibilidade sensitiva de que se trata. É preciso depurar as semelhanças existentes entre as plantas e entre os animais a partir da observação da extensão que constitui suas qualidades primárias, isto é, de suas formas, quantidades, modos e grandezas.⁹⁵ Isso porque, são esses elementos estruturais que poderão garantir a universalidade e a objetividade desse saber classificatório, bem como a definição do seu Caráter. Acerca da importância da definição do Caráter, Philippe Sabot afirma que:

Pour qu'un tableau ordonné des identités et des différences entre les êtres naturels soit possible, pour qu'une classification des espèces donc soit possible, il faut recourir au caractère qui est à la structure ce que le nom commun est au nom propre, à savoir un opérateur de généralisation qui

⁹⁴ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.180. MC, p.143.

⁹⁵ “Toda nota deve ser tirada do número, da figura, da proporção, da situação.” Apud. Lineu. *Philosophie botanique*. § 299. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.184. MC, p. 147.

*permet d'affiner l'identification de certains êtres (leur place sur le tableau general, leur genre prochain) en les différenciant d'autres êtres.*⁹⁶

A *epistémê* da ordem determina e condiciona ao surgimento de um saber sobre os seres vivos em que cada um desses elementos observados e medidos deverá também ser ordenado tal como segue a ordem de nossas representações. Nessa época, o saber dos seres vivos ainda não buscava seu objeto na profundidade das funções que corresponderiam a cada um dos seus órgãos, pois havia tão somente um saber descritivo daquilo que se dá a partir do plano superficial das visibilidades quantitativas. A atribuição de um nome particular a partir da descrição de sua estrutura visível equivale assim a uma designação.⁹⁷

Contudo, é preciso também garantir a possibilidade de uma designação genérica a fim de ultrapassar a particularidade e constituir um quadro de identidades e diferenças entre os seres naturais desde suas espécies, gêneros, famílias, ordem etc. Daí surge a teoria do caráter que pretenderá garantir simultaneamente a possibilidade dessas designações e derivações. Foucault encontra duas técnicas taxonômicas rivais que pretenderam dar conta desse problema. De um lado, havia a teoria do sistema e, de outra, a teoria do método.

O Sistema, cujo representante maior era Lineu, buscava, a partir da escolha de um elemento específico, por exemplo, a forma dos órgãos sexuais das plantas, estabelecer uma comparação abrangente entre os vegetais enumerando, assim, a partir de suas recorrências, os graus de identidade e de diferenças entre eles. Com isso, a partir de um determinado caráter escolhido, o nome próprio de um ser natural deveria ser duplo, isto é, ser capaz de designar sua especificidade e a sua pertença a grupos maiores através da designação simultânea de sua espécie e de seu gênero.⁹⁸

⁹⁶ SABOT, P. *Le Même et L'ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, pp.119-20.

⁹⁷ “Conhecer as plantas é saber precisamente os nomes que se lhes deu em relação à estrutura de algumas de suas partes[...] A idéia do caráter, que distingue essencialmente as plantas umas das outras, deve ser invariavelmente unida ao nome de cada planta.” Apud. Tournefort. *Éléments de botanique*, pp.1-2. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.191. MC, p.151.

⁹⁸ Da mesma forma, Philippe Sabot diz que: “*Le Système, conçu et défendu principalement par Linné, consiste à choisir un groupe limite d'éléments (une structure) dont on étudie les variations chez tous les êtres qui présentent à l'observation. Lorsqu'on trouve des éléments identiques chez deux individus distincts, on leur donne un nom commun: ils appartiennent à la même espèce. C'est ainsi la structure privilégiée au départ qui constitue le caractère de référence.*” SABOT, P. *Le Même et L'ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, p.121.

Já o método, cujo nome maior era o de Buffon, buscava, desde a eleição de uma determinada espécie estabelecer sua descrição exaustiva e a partir dessa iniciar uma comparação com uma segunda espécie que, por sua vez, não poderá compartilhar em sua subsequente descrição nenhuma das características da primeira. E assim, sucessivamente o método percorre suas designações das espécies naturais a partir de um ordenamento linear de suas diferenças. Bem como, as semelhanças em que gêneros e espécies distintas apresentam em relação às grandes famílias às quais pertencem são subsumidas justamente às pequenas diferenças presentes sob a o abrigo dessas grandes semelhanças.⁹⁹

Apesar das diferenças patentes entre essas duas metodologias de atribuição do caráter aos seres naturais e, portanto, da definição de suas identidades, para a análise arqueológica uma e outra encontram na *epistémê* da ordem sua mesma condição de possibilidade. Como vimos, não há mais aqui uma marca ou uma assinalação que aponte para a identidade dos seres naturais. De maneira que, assim como futuramente também nos dirá a linguística saussuriana a respeito do signo, Foucault afirma que a história natural definia a identidade dos seres naturais a partir da enumeração de suas diferenças. Em suas palavras: “[...] *no saber clássico o conhecimento dos indivíduos empíricos só pode ser adquirido sobre o quadro contínuo, ordenado e universal de todas as diferenças possíveis.*”¹⁰⁰

Em que pese esse sistema classificatório estar fundado na ordem das diferenças, a designação de um nome comum também vai exigir a existência de algumas semelhanças entre os seres e, portanto, a crença na existência de uma certa continuidade na natureza. O surgimento, o desaparecimento, a imbricação e as diferenças entre as espécies são explicadas ora por catástrofes naturais, ora por uma certa propensão da matéria para a preservação e para a variação, ora por uma capacidade de variabilidade já presente na própria origem das espécies etc. De maneira

⁹⁹ “Dividiremos cada um dos três reinos em várias famílias que reunirão todos os seres que têm entre si relações evidentes, passaremos em revista todos os caracteres gerais e particulares dos seres contidos nessas famílias[...] poderemos estar seguros de reportar todos esses seres às suas famílias naturais; é assim que, começando pela fuinha e pelo lobo, pelo cão e pelo urso, conheceremos suficientemente o leão, o tigre, a hiena, que são animais da mesma família.” Apud. ADANSON. *Cours d’histoire naturelle*, 1772 (edição de 1845), p.17. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.197. MC, p.155.

¹⁰⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.199. MC, p.157.

que, todas as diferenças elencadas nesse sistema taxinômico dizem respeito mais a nossa maneira de conhecer as espécies do que a elas mesmas.

Contudo, a temporalidade é somente um elemento auxiliar dessas teorias que ajuda a explicar as mudanças decisivas do próprio meio no qual os seres naturais se encontram. Ela justifica, por exemplo, através da existência de diferentes períodos geológicos, os motivos pelo quais encontramos espécies absolutamente distintas habitando um mesmo espaço geográfico, mas jamais é vista como uma categoria explicativa de seus próprios desenvolvimentos enquanto seres vivos.¹⁰¹ Para a arqueologia foucaultiana, um ser vivo, na história natural, ainda não é visto como portador de uma historicidade própria que explicaria suas mutações, sua existência ou sua extinção. Porém, dessa concepção continuísta da natureza não decorre que a história natural assumia, em definitivo, um matiz fixista.

Alguns autores como Charles Bonnet e Maupertuis admitiam que as espécies, tais como as conhecemos, são o resultado de um longo processo histórico de transformações. Contudo, segundo Foucault, essas posições também não poderiam ser vistas como uma pré-configuração de uma teoria evolucionista. Isso porque, esse processo de ‘evolução’ das espécies ainda era explicado por eles a partir de uma relação teleológica e em cadeia, na qual o aperfeiçoamento de uma determinada espécie necessariamente seria acompanhado pelo aperfeiçoamento sincrônico de todas as demais.¹⁰² O otimismo naturalista desses autores -ao estilo leibniziano dirá Foucault-, admitia que apesar de não serem perfeitas, essas eram as melhores espécies possíveis.

Já Benoît de Maillet explicava a identidade e as diferenças entre as espécies pela capacidade de variabilidade que poderia ser localizada a partir de uma única espécie. Para ele, as aves, por exemplo, não passavam de peixes cujas barbatanas viraram asas.

¹⁰¹ “[A natureza]... é uma mistura confusa de seres que o acaso parece ter aproximado: aqui, o ouro está mesclado com outro metal, com uma pedra, com uma terra; ali, a violeta cresce ao lado do carvalho. Entre essas plantas vagueiam igualmente o quadrúpede, o réptil e o inseto; os peixes se confundem, por assim dizer, com o elemento aquoso onde nadam e com as plantas que crescem no fundo das águas[...] Essa mistura é tão geral até e tão multiplicada que parece ser uma das leis da natureza.” Apud. ADANSON. *Cours d’histoire naturelle*, 1772 (ed. Paris, 1845), pp.4-5. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.204-5. MC, p.161.

¹⁰² “O mundo inteiro foi larva; ei-lo crisálida; um dia, sem dúvida, tornar-se-á borboleta.” Apud. BONNET. *Contemplation de la nature*, 1ª parte. In: *Oeuvres complètes*, t.IV, pp.34 ss. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.211. MC, p.165.

Todavia, ainda que resultem da forma na qual os seres vivos se relacionavam, ou melhor, habitavam o meio ambiente, Foucault defende que essas modificações não eram explicadas diretamente pela interação desses organismos com o meio, mas sim por um acontecimento natural qualquer, como uma grande seca, que teria auxiliado a manifestação dessa capacidade intrínseca de variação e o surgimento desse novo caráter.

Esse parece ser um argumento sutil e bastante difícil de aceitar, mas acreditamos que o que nosso autor quer dizer é que a história natural ainda não pedira nem à vida ela mesma, nem ao tempo, a explicação última de suas transformações. Para além das diferenças aparentes e gritantes existentes entre todas as espécies, a arqueologia também encontra na descrição do fóssil, por exemplo, o testemunho dessa visão continuísta da natureza, pois ele demonstraria a ligação entre os minerais e os animais e, portanto, reafirmaria a permanência longínqua das semelhanças sob o fundo manifesto das diferenças. Ou seja, nesse domínio epistemológico não há um lugar à parte à vida, tampouco ao homem, que não passa de uma espécie como qualquer outra a ser classificada em meio à cadeia ininterrupta dos seres naturais. Em suas palavras: “*O naturalista é o homem do visível estruturado e da denominação característica. Não da vida.*”¹⁰³

Na idade clássica, todo e qualquer discurso com pretensão de verdade sobre os seres naturais encontrava na história natural o seu *a priori* histórico. Foi ele que definiu o espaço de visibilidades dos seres, isto é, aquilo que deveria ser minuciosamente observado e nomeado e aquilo que deveria ser descartado. Foi ele também que determinou as regras que todo discurso deveria obedecer para que pudesse reivindicar sua validade; nele, encontramos as condições de possibilidade de surgimento de determinados objetos, bem como a maneira na qual esses objetos deveriam ser descritos e representados a partir de um sistema de signos que, por sua vez, representavam a ordem de nossas representações. Dada a importância desse conceito para a compreensão das apostas da arqueologia, vejamos como o autor o descreve com suas próprias palavras:

Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser de seus objetos que aí aparecem, arma

¹⁰³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.223. MC, p.174.

o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro. O *a priori* histórico que, no século XVIII, fundou as pesquisas ou os debates sobre a existência dos gêneros, a estabilidade das espécies, a transmissão dos caracteres através das gerações, é a existência de uma história natural: organização de um determinado visível como domínio do saber, definição de quatro variáveis da descrição, constituição de um espaço de vizinhanças onde todo o indivíduo, qualquer que seja, pode vir localizar-se. A história natural, na idade clássica, não corresponde à pura e simples descoberta de um novo objeto de curiosidade; recobre uma série de operações complexas que introduzem, num conjunto de representações, a possibilidade de uma ordem constante. Constitui como descritível e ordenável ao mesmo tempo todo um domínio de empiricidade. O que a aparenta às teorias da linguagem a distingue do que nós entendemos, desde o século XIX, por biologia e a faz desempenhar no pensamento clássico um certo papel crítico.¹⁰⁴

2.5 Análise das Riquezas

Assim como nos domínios anteriores, Foucault argumenta em favor da existência de uma descontinuidade epistêmica nos saberes que tomaram como objeto de conhecimento nossas relações e atividades econômicas. Para a arqueologia, não é possível entender o domínio clássico de análise das riquezas como se fora a continuidade das reflexões econômicas da Renascença, tampouco como um pré-configuração da economia política. Isso porque, conceitos aparentemente comuns a estes saberes como moeda, trabalho e valor só poderiam ser analisados a partir da estrutura epistêmica na qual eles realmente emergiram e ganharam algum sentido.

Na Renascença, as reflexões econômicas estavam basicamente circunscritas ao problema dos preços e ao da substância monetária. Há aqui, questões como a da relação dos preços com as desvalorizações das moedas; a consequência inflacionária da chegada de metais preciosos do novo continente americano; ou ainda, o problema da natureza do material utilizado como moeda e, portanto, como representante do valor das mercadorias. Do ponto de vista arqueológico, Foucault encontra estas questões como estando ligadas ao modo de ser da linguagem e, mais especificamente, à compreensão do signo desse período.

A necessidade de que a moeda fosse constituída de metais preciosos está relacionada à teoria das assinalações, pois a moeda deveria trazer em si mesma um

¹⁰⁴Idem, p.219. MC, p.171.

signo aparente de seu valor.¹⁰⁵ É a partir dessa característica mais fundamental que os metais preciosos vão assumir as funções de medida universal entre as mercadorias e de substituição no processo de troca. Seja nos debates acerca do conhecimento da natureza e dos astros, seja naqueles que procuravam pensar os processos econômicos, uns e outros estavam ligados a uma mesma estrutura mais fundamental que não é outra senão a da *epistémê* da semelhança.¹⁰⁶

A partir da Idade clássica e com a reconfiguração do modo de ser da linguagem, a teoria das assinalações que até então fundava a reflexão sobre a moeda dá lugar a uma reflexão sobre o caráter representativo da moeda, porém agora ela é pensada tão somente a partir de sua eventual capacidade de representação das riquezas.¹⁰⁷ É por sua capacidade de representar as riquezas nos processos de trocas entre as mercadorias que a moeda encontrará seu valor e não mais a partir de um signo intrínseco que assinalava essa propriedade. No mercantilismo, a moeda será, então, um signo que vai representar e analisar as riquezas, isto é, nossos objetos de desejo, assim como um signo verbal deverá ser capaz de representar e analisar nossas representações.

Neste caso, o valor conferido ao ouro decorre menos de seu valor substancial e mais de sua utilidade como instrumentos de representação das riquezas. É apenas dentro desse sistema de circulação de riquezas que a moeda vai adquirir valor.¹⁰⁸ E, se o ouro e a prata ainda são utilizados como instrumentos de representação das riquezas é porque eles têm características físicas importantes para tal como a de serem

¹⁰⁵ Como destaca Philippe Sabot: “*La question des prix se trouve ainsi étroitement corrélée à celle de la nature de la monnaie: celle-ci ne permet d’apprécier la valeur des choses qu’en étant elle-même précieuse, qu’en portant, visiblement, la marque intrinsèque de sa préciosité. La monnaie fonctionne donc ici comme une juste mesure des richesses puisque’elle constitue, en elle-même, par sa masse et sa qualité métallique, une richesse. Et c’est par le jeu des ressemblances que peuvent s’évaluer les choses: acheter quelque chose, c’est alors échanger des richesses équivalentes, la réalité matérielle de la monnaie permettant la mesure de cette équivalence.*” SABOT, P. *Le Même et L’ordre. Michel Foucault et le savoir à l’âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, p.137.

¹⁰⁶ “*O valor essencial das espécies de moedas e de ouro e de prata é fundado sobre a matéria preciosa que contêm.*” Apud. LA PIERRE, Antoine. *(De la necessite du pèsement) (s.l.n.d.)*. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.239. MC, p.186.

¹⁰⁷ Sobre essa modificação do caráter representativo da moeda, Philippe Sabot afirma que: “*Elle est désormais ce medium arbitraire qui permet de représenter les richesses, et de fixer par là les conditions de la circulation des marchandises et donc de l’échange économique.*” SABOT, P. *Le Même et L’ordre. Michel Foucault et le savoir à l’âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, p.139.

¹⁰⁸ “*O ouro é apenas o signo e o instrumento usual para pôr em prática o valor das coisas; mas a verdadeira estimação desse valor tem sua origem no juízo humano e nessa facultade a que se chama estimativa.*” Apud. GRAMMONT, Scipion de. “*Le dernier royal, traité curieux de l’or et de l’argent.*” Paris, 1620, p.48. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.241. MC, p.187.

imperecíveis, de poderem ser analisados em pequenas partes etc. Com isso, Foucault vai de encontro com as leituras tradicionais que justamente imputam ao mercantilismo o erro de ter estimado a riqueza de uma nação na relação direta com a quantidade de metais preciosos que ela possui. A corrida pela acumulação dos metais teria, para nosso autor, como verdadeiro fim o de fomentar e, sobretudo, possibilitar a circulação entre as mercadorias e com isso estimular o comércio.

Foucault observa que a teoria quantitativa da moeda formulada por Locke que relaciona o preço das mercadorias à quantidade de moeda em circulação, isto é, que o maior número de moedas circulante produz inflação e que o seu inverso ocasiona uma deflação geral nos preços já era de conhecimento de autores renascentistas como Bodin e Davanzatti. Entretanto, Locke não a estabelece a partir de uma possível desvalorização intrínseca da moeda preciosa, mas sim, desde sua capacidade de representação das riquezas. Será preciso então estabelecer um ordenamento representativo das moedas de tal forma que ele represente, de modo mais adequado possível, a ordem das riquezas tais como elas se dão neste ou naquele determinado país.¹⁰⁹

Cantillon vai pensar essa relação representativa entre a quantidade de moedas necessárias e as riquezas a partir do próprio caráter produtivo da terra, pois, ao fim e ao cabo, é dela que surgem todas as riquezas que estão disponíveis para o comércio. Segundo ele, há um ciclo natural e progressivo de enriquecimento e empobrecimento dos Estados. Isso porque, os Estados em que os preços das mercadorias estão mais baixos que os demais acabam por atrair o investimento estrangeiro e, assim, a quantidade de metal em circulação aumenta levando ao enriquecimento desses Estados. Porém, num segundo momento, esse mesmo enriquecimento levará essas pessoas a investirem em outros Estados onde os preços se encontram mais acessíveis, de modo que o ciclo de empobrecimento novamente se instalará.¹¹⁰

¹⁰⁹ “Supondo-se que só houvesse um bem no mundo, todo o ouro da terra estaria aí para representá-lo; e, inversamente, se os homens todos só dispusessem de uma peça de moeda, todas as riquezas que nascem da natureza ou saem de suas mãos deveriam repartir-se por suas subdivisões.” Apud. MONTESQUIEU. *L'esprit des lois*. Liv.XXII, cap.VII. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.254. MC, p.197.

¹¹⁰ “A excessiva abundância de dinheiro que faz, enquanto dura, a potência dos Estados, lança-os insensível e naturalmente na indigência.”. Apud. CANTILLON. *Essai sur la nature du commerce en general*. 1952, p.73. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.259. MC, p.199.

Todavia, como o movimento das populações se dá no sentido contrário, isto é, dos Estados mais pobres para os mais ricos, esse ciclo acaba por se inverter e, assim, os Estados mais pobres tendem ao agravamento da miséria, enquanto os mais ricos ao progressivo enriquecimento. Dessa forma, para estabelecer o ordenamento representativo das moedas com as riquezas será preciso levar em consideração o sentido e a velocidade desses processos de deslocamentos, de aumento ou diminuição da moeda e da população. A análise das riquezas, assim, procura responder ao modo no qual as riquezas representam a si mesmas e se analisam através de signos representativos que, por sua vez, não são outros senão a própria moeda.

Quanto a formação do valor, Foucault destaca que os fisiocratas o pensavam a partir dos processos de trocas e do consumo. Para eles, os bens que eventualmente a natureza me proporciona só serão considerados como riquezas a partir do momento em que eu os submeto a um processo de trocas.¹¹¹ Porém, para que um bem se torne riqueza será preciso também consumir outros bens nesse processo de constituição de valor como, por exemplo, os gastos com o transporte, com salários ou com o armazenamento desses produtos. Assim, os fisiocratas concluem que a produção, isto é, a atividade do comércio e da indústria não são capazes de produzir um aumento geral na quantidade de riqueza de um país, pois nelas a formação do valor decorre do aumento das despesas e do consumo de outros bens implicados nesses processos.

Por isso, o privilégio dado pelos fisiocratas à atividade agrícola. Isso porque, o trabalho empregado na terra é retribuído com uma quantidade de bens que excede as necessidades de subsistência. Para eles, entretanto, não é a própria atividade do trabalho agrícola que constitui a riqueza, mas sim, a renda fundiária, pois ela designa aquilo que ultrapassou os custos de formação do valor, seja do trabalho empregado, seja dos custos gerais implicados nessa mesma produção. Foucault conclui que, assim como os gramáticos investigavam a origem da linguagem a partir das raízes e da linguagem de ação, os fisiocratas procuravam analisar a origem do valor desde os bens

¹¹¹ “O ar que respiramos, a água que obtemos do rio e todos os outros bens ou riquezas superabundantes e comuns a todos os homens não são comerciáveis, são bens, não riquezas.” Apud. QUESNAY. “Hommes”. In: *Les physiocrates*. p.42. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.265. MC, p.205.

disponíveis pela natureza e que, ocasionalmente, poderiam ingressar num sistema de trocas e de riquezas.¹¹²

Já a outra corrente, composta por nomes como Condillac, Graslin e Turgot vai defender que a formação do valor se dá somente a partir do momento em que se estabeleça um determinado juízo de estimação ou apreciação acerca da utilidade desta ou daquela mercadoria. Em lugar de enraizar suas reflexões a partir dos custos de produção dos bens disponíveis na natureza, essa escola chamada por Foucault de utilitaristas, vai buscar nas necessidades dos homens e nos juízos efetuados sobre a utilidade desses bens o ponto fulcral do processo de formação dos preços.¹¹³ Ou seja, para eles, mesmo que um determinado bem ainda não tenha ingressado numa relação comercial, isso não significa que ele não perceba nenhum valor, pois bastará que o estimemos como tendo alguma utilidade para nós para que ele tenha algum valor.¹¹⁴

Para os utilitaristas, o próprio processo de trocas também contribui para a formação dos valores, pois ele pode conferir utilidade às coisas que, do ponto de vista das necessidades mais imediatas, não as teriam. Foucault vai buscar o exemplo sobre uma pedra de diamante que, por si só, não é capaz de responder às necessidades de alimentação ou abrigo. Entretanto, bastará que os homens queiram lisonjear as mulheres por meio delas para que o dono dessa pedra a perceba como possuindo um valor de troca.¹¹⁵ Já o juízo apreciativo será o responsável para equilibrar o sistema dos preços e das riquezas, pois à medida em que se criam novos objetos de desejo e, portanto, novas riquezas, os primeiros que respondem às necessidades imediatas tendem à deflacionarem.

Por fim, acreditamos que Foucault reivindica, ainda que veladamente, a diferença dessa investigação arqueológica em relação às análises marxistas que

¹¹² “A Agricultura é uma manufatura de instituição divina, em que o fabricante tem por sócio o Autor da natureza, o próprio Produtor de todos os bens e de todas as riquezas.” Apud. MIRABEAU. *Philosophie rurale*.p.33. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.270. MC, p.208.

¹¹³ Vale observar que não se trata da filosofia utilitarista da moral fundada por Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

¹¹⁴ “Dizer que uma coisa vale é dizer que ela é ou que nós a estimamos boa para algum uso. O valor das coisas está, pois, fundado em sua utilidade ou, o que dá o mesmo, no uso que delas podemos fazer.” Apud. CONDILLAC. *Le commerce et le gouvernement*. In: *Ouvres*, t.IV, p.10. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.272.

¹¹⁵ “[...] o valor desse objeto é para ele um valor de troca.” Apud. GRASLIN. *Essai analytique sur la richesse*, p.24. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.275. MC, p.212.

procuram explicar a emergência e a produção dessas teorias econômicas a partir de um viés ideológico. Ou seja, a arqueologia não explica as teorias fisiocratas pelo fato de ela atender aos então proprietários de terras, tampouco as utilitaristas pelo fato de atenderem aos interesses das classes de comerciantes ou industriários da época. Isso porque, de acordo com nosso autor:

[...] se o fato de pertencer a um grupo social pode sempre explicar que este ou aquele tenha escolhido um sistema de pensamento de preferência ao outro, a condição para que este sistema tenha sido pensado não reside jamais na existência desse grupo. É preciso distinguir com cuidado duas formas e dois níveis de estudos. Um seria uma pesquisa de opiniões para saber quem, no século XVIII, foi fisiocrata e quem foi anti-fisiocrata; quais os interesses em jogo; quais os pontos e os argumentos da polêmica; como se desenrolou a luta pelo poder. O outro, sem levar em conta personagens nem sua história, consiste em definir as condições a partir dos quais foi possível pensar, em formas coerentes e simultâneas, o saber “fisiocrático” e o saber “utilitarista”. A primeira análise seria pertinente a uma doxologia. A arqueologia só poderá reconhecer e praticar a segunda.¹¹⁶

O que a arqueologia foucaultiana nos mostrou é que as experiências dos seres naturais e dos objetos de necessidades foram ordenadas seguindo a mesma ordem da experiência da linguagem clássica e, sobretudo, que cada um desses domínios empíricos seguiu a ordem de análise das representações. Em cada um deles, o que se buscava era a construção de um sistema ordenado de signos que pudesse garantir a designação, a articulação, a derivação e a atribuição desses determinados objetos de investigação. Os domínios empíricos da gramática geral, da história natural e da análise das riquezas encontraram na ordem das representações o verdadeiro espaço no qual eles puderam se constituir. Embora seja um período racionalista determinado pelo projeto de construção de uma *máthêsis universalis*, Foucault defende que esses domínios empíricos se constituíram como saberes eminentemente taxonômicos que buscavam ordenar a experiência desses objetos a partir da constituição e da análise de signos representativos.

Daí surgiram os projetos de constituição de uma Língua universal, a *Ars combinatoria*, de um Discurso universal e de uma Enciclopédia, pois seria preciso justamente controlar esse jogo de derivações das palavras e das diferentes línguas naturais a partir da construção de um sistema de signos universal que pudesse garantir sem equívocos a verdade e a certeza desses saberes. Ademais, vimos que a história

¹¹⁶ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.278. MC, pp.213-4.

natural operava com a concepção da existência de um ‘*continuum*’ da natureza, de modo que o ser se alojava sem intervalos ou rupturas inteiramente no domínio das representações. Na Idade clássica, ser é fundamentalmente ser representado. A descrição dos seres naturais é realizada a partir da designação de um nome e, em seguida, de uma taxonomia geral. Embora se tratasse de um domínio empírico, o campo de visibilidade desses seres naturais estava ordenado por valores objetivos como a descrição de suas formas, extensões, grandezas etc.¹¹⁷

O que é importante guardar da arqueologia foucaultiana da história natural é que, nesse domínio, o homem aparece como um ser qualquer ao lado dos demais seres vivos, sem constituir com isso um domínio à parte no horizonte do conhecimento clássico. E ainda, o homem não aparece em nenhum desses demais saberes empíricos articulados desde o modo de ser da linguagem tomada enquanto discurso. Assim, poderíamos dizer que, paradoxalmente, a arqueologia dos saberes empíricos clássicos do homem se configura como uma pré-história do homem no domínio do saber ocidental.

A partir do século XIX, Foucault percebe que essa concepção continuísta do ser não conseguirá mais se sustentar. Os domínios da vida, do trabalho e da linguagem vão adquirir uma autonomia em relação à representação e uma historicidade própria. Dessa forma, a biologia, a economia política e a filologia, de um ponto de vista arqueológico, não serão saberes que se constituirão em linha de continuidade com a história natural, a análise das riquezas e a gramática geral, mas sim, como ciências que se situarão em domínios ainda inexistentes para os saberes clássicos. Essa ruptura profunda marca justamente o fim da *epistémê* da ordem, que determinou o espaço no qual os saberes clássicos se constituíram, e a emergência de uma nova *epistémê* que igualmente irá determinar os saberes da Modernidade.

Foucault afirma que, com o desaparecimento desse espaço do saber clássico, a filosofia moderna tentará pensar os momentos de atribuição e de articulação dos seres a partir das relações entre a apofântica e a ontologia formal. Já os momentos de

¹¹⁷ Como destaca Philippe Sabot: “Or, de ce point de vue archéologique, ce qui est premier et nouveau à l’âge classique, ce n’est pas Descartes ni le cartésianisme, mais bien un rapport fondamental à la mathesis comme science universelle de l’ordre[...]Foucault souligne combien le rapport de toute connaissance positive à la mathesis ne se réduit pas au principe d’une mathématisation des phénomènes naturels mais se constitue plutôt comme un rapport essentiel à l’ordre.” SABOT, P. *Le Même et L’ordre. Michel Foucault et le savoir à l’âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, pp.62-3.

designação e de derivação serão pensados desde os problemas do sentido originário e o da história. A primeira forma de reflexão dará lugar aos problemas da formalização do discurso filosófico. Já a segunda, permitirá surgirem os debates em torno da questão da interpretação e da historicidade. Desse modo, nosso autor dirá que:

O que o pensamento moderno vai colocar fundamentalmente em questão é a relação do sentido com a forma da verdade e a forma do ser: no céu de nossa reflexão, reina um discurso- um discurso talvez inacessível- que seria a um tempo uma ontologia e uma semântica. O estruturalismo não é um método novo; é a consciência desperta e inquieta do saber moderno.¹¹⁸

Da mesma forma que a linguagem literária de Cervantes teria manifestado a passagem do ser da linguagem renascentista ao modo de ser da linguagem clássica, Foucault aponta os textos de Sade como aqueles nos quais poderíamos encontrar o prenúncio de uma nova transformação e o fim da linguagem considerada enquanto discurso. Isso porque, Sade, com *Justine e Juliette*, teria mostrado a necessidade da presença obscura do desejo, da sexualidade, da violência e da morte no jogo de nossas representações. A Modernidade surge, então, com a profunda desconfiança acerca de presença de um impensado que habitaria secretamente em nossa própria consciência.¹¹⁹

Vejamos, agora, como Foucault irá escavar a *epistémê* da Modernidade através da análise das condições de possibilidade de existência das ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem, isto é, da biologia, da economia política e da filologia. Em seguida, veremos de que modo nosso autor vai analisar a emergência do homem, ao mesmo tempo, como sujeito e objeto no domínio do saber moderno desde a arqueologia das filosofias e das ciências humanas.

¹¹⁸ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.287. MC, pp.220-1.

¹¹⁹ Para Philippe Sabot, a importância da obra de Sade para Foucault reside em que: “*C’est que justement elle marque la limite du discours représentatif, voué à la mise en ordre méticuleuse des choses dans l’élément du langage, en manifestant au sein même de ce langage l’émergence de forces extra-représentatives (violence, mort, sexualité).*” SABOT, P. *Le Même et L’ordre. Michel Foucault et le savoir à l’âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, p.159.

III O DESLOCAMENTO DO SER DO ESPAÇO DA REPRESENTAÇÃO

A arqueologia foucaultiana localiza o deslocamento do ser do espaço da representação no período de passagem do século XVIII para o século XIX. Com as análises realizadas desde os conceitos de trabalho, organização e flexão, os domínios da linguagem, das riquezas e dos seres vivos começam a contestar o âmbito restrito das representações e gradualmente passam a ser problematizados a partir da irreduzibilidade empírica e da historicidade que determinam e caracterizam a existência de cada um desses objetos. Desse modo, nossas representações deverão buscar sua justificação desde um domínio alheio ao das próprias representações, isto é, nos níveis empíricos e transcendental que as tornam possíveis.¹²⁰

Como vimos, durante a Idade clássica, o espaço do saber estava delimitado por relações de identidades e diferenças e por sistemas classificatórios nos domínios empíricos que se davam, sobretudo, por meio da criação de um sistema ordenado de signos que pudessem duplicar de modo transparente a ordem mesma de nossas representações. E, é justamente a erosão desse espaço de ordem, que determinava uma continuidade entre os seres e as nossas representações, que permitirá o surgimento da nova *epistémê da história*. A partir de agora, a história irá substituir a ordem como o novo princípio de inteligibilidade dos seres e será ela que irá definir as condições de possibilidade de existência dos discursos científicos e filosóficos na Modernidade.¹²¹

¹²⁰ Gary Gutting esclarece que: “*A thing is what it is not because of its place in real history. The order of concretely existing things is from now on determined not by ideal essences outside them but by the historical forces buried within them. Corresponding to this new conception of order, there is, Foucault maintains, a new conception of the sign, one that displaces the central role the Classical Age gave to representation. He therefore speaks of modernity as closely tied to a “decline” or “failure” of representation. In this regard, however, it is crucial to keep in mind that Foucault does not mean that the modern epistémê eliminates representation as a function of thought. Representation still has a crucial place in the modern conception of signs (as well as of language and of knowledge). His point is just it is no more unquestioned, self-justifying starting point; it is no longer simply accepted as a function identical to thought itself. Rather, representation must be understood and grounded in terms of something other than itself.*” GUTTING, G. *Michel Foucault’s archaeology of scientific reason*. New York: Cambridge University Press, 1989, pp.181-2.

¹²¹ Edgardo Castro explica essa continuidade clássica entre os seres e as representações da seguinte maneira: “*Podríamos decir que el rol del sujeto consiste en reproducir el orden del mundo y no en producirlo. En este sentido, no existe ninguna actividad humana en cuanto tal, una actividad que pueda calificarse de transcendental. El orden del mundo es preexistente al sujeto e independiente de él y, por ello, la única actividad del sujeto, del ego cogito, es la de alcanzar la claridade de los conceptos y la certeza de las representaciones. Entre el mundo y el hombre, entre el ser y el pensamiento, entre el je suis y el je pense existe un nexo establecido por el discurso, por la transparência de los signos lingüísticos y por la función nominativa del lenguaje[...] Dios es la garantía de esta correlación entre representaciones-representantes y las representaciones-representadas, entre el discurso y el mundo, entre el pensamiento y los seres. Hemos afirmado que “podríamos decir”, puesto que para respetar el*

É importante destacar que o predicado que caracteriza a *epistémê* moderna não se refere a História enquanto ciência empírica e particular dos acontecimentos, mas sim ao modo de ser específico de tudo aquilo que irá se oferecer como objeto de conhecimento. A partir dessa ruptura epistemológica, toda e qualquer pretensão de reduzir o ser ao âmbito das representações será considerada como mera especulação metafísica infundada e contestada a partir desse novo espaço empírico e incessantemente mobilizado pelas correntes do fluxo temporal.

Segundo Foucault, esse esgotamento da representação e da *epistémê* da ordem se dá a partir de dois momentos decisivos cujos abalos podem ser localizados entre os anos de 1775 e 1825. O primeiro momento testemunharia modificações importantes em cada um desses domínios empíricos, contudo sem com isso provocar uma saída em definitivo do âmbito das representações. Já o segundo momento irá evidenciar o limiar de passagem da *epistémê* da ordem e das representações em direção à história e à empiricidade, bem como irá testemunhar o nascimento de novos objetos como a vida, o trabalho e a linguagem que, por sua vez, determinarão o surgimento da biologia, da economia política e da filologia. Vejamos então, segundo a arqueologia foucaultiana, como se deu este primeiro momento.

3.1 Trabalho, Organização e Flexão

Foucault afirma que os historiadores da ciência costumam apontar Adam Smith como sendo aquele que possibilitou o surgimento da economia política a partir do momento em que introduziu nas reflexões sobre as riquezas o conceito de trabalho. Com isso, ele teria permitido que o valor de troca e a medida das riquezas de uma nação fosse determinado a partir da quantidade de trabalho que efetivamente fora empregado na produção desta ou daquela mercadoria.¹²² Entretanto, a arqueologia

lenguaje foucaultiano deberíamos afirmar, más bien, que el sujeto en cuanto tal no existía en la Época Clásica. En efecto, para Foucault, el ego cogito ni se ubica en la línea de una filosofía trascendental ni puede ser considerado un sujeto en términos fenomenológicos. Ahora bien, que la filosofía clásica de la representación implique una metafísica del infinito aparece claramente a través de la necesidad de recurrir a Dios como garantía de nuestras ideas y como aval de la correlación entre ellas y el mundo. La prueba ontológica de Descartes es sólo uno de los ejemplos más emblemáticos. CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, pp.96-7.

¹²² “O trabalho anual de uma nação é o fundo primitivo que fornece ao consumo anual todas as coisas necessárias e cômodas à vida; e essas coisas são sempre o produto imediato deste trabalho ou

foucaultiana nos mostra que essa leitura não está correta, pois, ao menos desde Cantillon, Quesnay e Condillac, o trabalho também já era utilizado como medida do valor de troca.

Com efeito, no início da idade clássica, as necessidades e o valor de uso das coisas serviam como referências mais fundamentais ao valor de troca das mercadorias. A especificidade e a importância das análises de Adam Smith residiriam, assim, no fato de que ele, pela primeira vez, não relacionou o valor de troca, em última instância, às necessidades básicas dos trabalhadores tal como o fizeram os teóricos clássicos. A partir de Adam Smith o trabalho aparece como sendo a medida exclusiva do valor de troca de todas as mercadorias, de maneira que a medida das riquezas passa a ser aferida sem nenhuma relação com o valor de uso das coisas que, até então, era definido pelas necessidades que essas representavam como, por exemplo, a capacidade de atenderem às necessidades alimentares daqueles que nelas empregavam seu labor.

Com efeito, ainda que as necessidades e as trocas continuem a ser os elementos determinantes da economia, contudo a medida do valor de troca das mercadorias deverá ser definida unicamente pela quantidade de trabalho empregado na produção. Dessa maneira, Foucault observa uma primeira e importante modificação na forma de análise no domínio das riquezas, uma vez que a partir de agora será o *tempo*, isto é, a quantidade de trabalho empregado que passará a definir a medida do valor de troca e não mais o desejo ou os apetites dos homens que, por sua vez, estão circunscritos ao domínio da representação.

Portanto, as riquezas não representam mais as nossas representações, isto é, nossos desejos e necessidades, mas sim algo que lhes escapam que não é outra coisa senão justamente o esforço empregado através da jornada de trabalho. Há aqui, o nascimento de uma nova temporalidade na análise dos processos econômicos, inteiramente independente da consciência dos homens, uma vez que eles responderão à historicidade própria do capital e aos diferentes regimes de produção, pois o que circula nos processos econômicos não são mais as representações de nossas

*compradas de outras nações com esse produto[...] O valor de uma mercadoria qualquer, para aquele que a possui e que não pretenda pessoalmente dela fazer uso ou consumi-la, mas que tem a intenção de trocá-la por outra coisa, é igual à quantidade de trabalho que essa mercadoria lhe permite comprar ou encomendar[...] O trabalho é a medida real do valor permutável de toda mercadoria.” Apud. SMITH, A. *Recherches sur la richesse des nations*. Trad. Francesa. Paris, 1843, p.1. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.304. MC, p.234.*

necessidades, mas sim nosso trabalho, nosso esforço e nosso tempo investido. Elementos que, segundo Foucault, passam a exigir que as reflexões econômicas considerem os limites que caracterizam a nossa própria finitude.

No domínio da história natural, o primeiro deslocamento do âmbito das representações se dá ao final do século XVIII. Neste momento, a taxonomia dos seres vivos vai buscar o elemento definidor do caráter e, portanto, seu princípio classificatório, para além da superfície de visibilidade desses seres num nível de profundidade onde encontrar-se-ão as funções essenciais que condicionam determinados órgãos e que, por sua vez, constituirão sua *organização* interna.

Foucault oferece alguns exemplos de como a organização passou a ser o princípio taxonômico dos seres vivos. No primeiro deles, dado que a reprodução foi considerada a função mais importante nas plantas, o caráter passou a ser estabelecido a partir do número de embriões presentes nos diferentes vegetais. Já no segundo, a escolha da função alimentar foi vista como a mais decisiva para a classificação dos animais, isto é, como carnívoros, herbívoros ou onívoros, de maneira que as estruturas dentárias e digestivas, por exemplo, passaram a ser os elementos mais importantes para a definição do caráter devido às relações de subordinação que elas mantinham justamente com essas funções alimentares.¹²³

Nosso autor observa que, com isso, a noção de vida começou a se destacar nos sistemas classificatórios dos seres naturais. Isso porque, ela remete a atenção do naturalista justamente para um nível de organização mais profundo no qual as funções essenciais dos seres vivos se relacionam com suas estruturas visíveis. O caráter deverá agora reportar o que há de visível nos seres ao domínio de invisibilidade primeira que verdadeiramente o condiciona e o justifica. A organização interna dos seres passou, então, a definir preliminarmente quais seriam as estruturas visíveis dos seres naturais que seriam utilizadas como elementos classificatórios e, portanto, como definidores do caráter. Uma consequência destaca por nosso autor é a de que Lamarck, por exemplo, já não vai mais classificar os seres naturais a partir de um sistema estritamente

¹²³ “[...] relações constantes existem entre a estrutura dos dentes dos carnívoros e a de seus músculos, de seus dedos, de suas unhas, de sua língua, de seu estômago, de seus intestinos.” Apud. D’AZYR, V. “Discours préliminaire.” *Système anatomique des quadrupèdes*. 1792, p. LXXXVII. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.313. MC, p.240.

nominalista como o fora até então. Isso porque, a nomenclatura da história natural estava estritamente ligada e limitada ao domínio das estruturas visíveis dos seres.

Doravante, a atribuição das identidades e das diferenças deverá ultrapassar o domínio limitado do discurso e ir em direção ao espaço de profundidade no qual se encontra a organização interna dos seres naturais. Com isso, esse novo domínio da vida começa a contestar a possibilidade de um conhecimento natural encerrado unicamente ao domínio estreito das representações. Vick D’Azyr, por exemplo, passou então a defender a existência de somente dois reinos na natureza, a saber, o orgânico da vida e o inorgânico cujo domínio não passa do inerte ou, se quisermos, da morte.¹²⁴

Contudo, é preciso destacar que diferentemente da história da ciência, a arqueologia foucaultiana não explica o nascimento dessas novas problematizações acerca da vida pelo possível esgotamento da visão mecanicista ou pela emergência da temática vitalista no horizonte do saber clássico, mas sim por essas modificações mais fundamentais nos modos de observação e de descrição que levaram o sistema classificatório em direção ao domínio de profundidade das funções e da organização dos seres naturais. Ultrapassando as análises que se restringem às relações havidas entre um sujeito e um objeto, a arqueologia foucaultiana defende que são essas primeiras modificações que mais fundamentais entre o que é visto e o que dito que verdadeiramente prenunciam a possibilidade do surgimento da biologia, cujo objetivo será o de justamente estabelecer-se como uma ciência empírica do domínio da vida. Conforme explica Vera Portocarrero:

Para a arqueologia, o que importa é explicar as mutações que permitirão a radicalização da divisão entre o orgânico e o inorgânico e que possibilitarão ao saber contornar o espaço ideal da representação, estabelecendo outra forma de saber. Sua nova configuração funda-se não mais no olhar de superfície -da estrutura visível a ser ordenada no quadro-, mas num outro tipo de olhar, o de profundidade, que busca, no interior do corpo vivo, o elemento a ser classificado. Não é a oposição do mecanicismo ao vitalismo que importa, mas a do orgânico ao inorgânico, pois é esta última que, ao se tornar fundamental, impõe uma outra divisão, num outro nível e num outro espaço[...] a história natural corresponde à constituição de um domínio de empiricidade que pode ser ordenado e descrito, especialmente, através do quadro. Já a biologia corresponde ao estabelecimento de um domínio de empiricidade que pode ser descrito, não mais através do quadro, mas de acordo com sua historicidade.¹²⁵

¹²⁴124 “Só há dois reinos na natureza, um que usufruiu a vida e outro que dela está privado.” Apud. D’AZYR, V. “Premier discours anatomique.” 1786, pp.17-8. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.319. MC, p.244.

¹²⁵ PORTOCARRERO, V. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2009, p.108 e p.165.

O caráter nominalista da linguagem que predominou ao longo da Idade clássica começa a perder força à medida em que vão ocorrendo algumas modificações decisivas no modo de ser da representação. Num primeiro momento, a comparação entre as diferentes línguas ainda permanece destinada à análise dos significados a partir da identificação de um possível momento primeiro quer mitológico quer silvestre de designação. A análise dos radicais, por exemplo, continua ainda ligada à ideia da existência de uma língua primitiva a partir da qual todas as demais não passariam de derivações.

Entretanto, ao final do século XVIII, Foucault observa que as investigações sobre a linguagem acabaram por descobrir um novo elemento que modificou a maneira na qual se dava a análise dos conteúdos representativos das palavras, a saber, o *sistema de flexões*. A partir de agora, não se buscará mais desvelar os significados das palavras a partir da comparação e da identificação da possível permanência de elementos constantes e quase que invariáveis nas diferentes línguas como, por exemplo, a dos seus radicais. Willian Jones, ao comparar as modificações formais do verbo ser no sânscrito, no grego e no latim vai mostrar que, na verdade, foram as raízes que se modificaram na passagem de uma língua à outra, enquanto as flexões eram as que guardavam ainda algumas similaridades.

Com isso, os conteúdos representativos das palavras não serão mais buscados unicamente desde um momento primitivo de designação, na qual a análise das raízes nos conduziria diretamente aos sentidos originários que nelas se ocultavam. O estudo comparativo das línguas terá então que considerar o tempo da ação e o sistema de modificações que constituem as flexões, isto é, as conjugações, declinações etc. que, por sua vez, não respondem mais diretamente à ordem de nossas representações. E, será justamente a partir dessas novas formas de análises da linguagem que não a considera mais enquanto discurso, ou seja, um sistema de signos ordenados que representa de modo transparente a ordem mesma de nossas representações que o elemento constitutivo da historicidade irá se infiltrar e protagonizar os estudos modernos acerca do domínio empírico da linguagem.¹²⁶

¹²⁶ Acerca dessa questão, Philippe Sabot esclarece que: “*Ahora bien, esa función de análisis espontáneo de las representaciones que recibe el lenguaje en la época clásica de alguna manera se encuentra desplazado en relación consigo mismo a partir de que el lenguaje deja de poder replegar*

Ao final do século XVIII, Foucault percebe, nesses três domínios empíricos, um conjunto simultâneo de transformações que, contudo, não deveria ser visto como sendo o testemunho de um possível progresso da nossa racionalidade. Num nível arqueológico, esse acontecimento é explicado pela modificação inicial havida no modo de ser das nossas representações, uma vez que a representação começou a perder a capacidade de se duplicar, de se ligar e de estabelecer uma ordem entre os elementos representados a partir de si mesma. Embora ainda obedeçam ao domínio das representações, o surgimento desses novos objetos como o trabalho, a organização e os sistemas flexionais evidenciam as primeiras contestações advindas de um espaço exterior às próprias representações, isto é, o de um domínio empírico, interno e restrito às próprias coisas.

Assim, nesse período ambíguo, vemos esboçados os primeiros movimentos que marcaram a saída da *epistémê* da ordem e, portanto, da configuração epistemológica que determinou as condições de possibilidade dos saberes da idade clássica. Segundo nosso autor, a partir de agora, as relações entre nossas representações e as coisas representadas começam a se modificarem, pois em suas palavras:

[...]haverá coisas, com sua organização própria, suas secretas nervuras, o espaço que as articula, o tempo que as produz; e, depois, a representação, pura sucessão temporal, em que elas se anunciam sempre parcialmente a uma subjetividade, a uma consciência, ao esforço singular de um conhecimento, ao indivíduo “psicológico” que, do fundo de sua própria história, ou a partir da tradição que se lhe transmitiu, tenta saber. A representação está em via de não mais poder definir o modo de ser comum às coisas e ao conhecimento. O ser mesmo do que é representado vai agora cair fora da representação.¹²⁷

3.2 A ruptura da *Máthêsis universalis*

Como vimos, Foucault defendeu que o projeto de constituição de uma *máthêsis universalis* foi importante para explicar boa parte da produção do saber na idade clássica, porém os domínios empíricos da história natural, da gramática geral e da

rigorosamente la representación sobre sí misma y se abre a la dimensión interior, histórica y formal, de una constitución gramatical de las lenguas basada en el conjunto de flexiones que afectan sus propios elementos representativos (sonidos, sílabas, raíces).” SABOT, P. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p.67.

¹²⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.330. MC, p.252-3.

análise das riquezas não responderam ao âmbito estrito do matematizável, mas sim ao do ordenável. Isso porque, de um ponto de vista arqueológico e, logo, daquilo que foi estruturalmente determinante, a unidade epistêmica de cada um desses três discursos com o discurso filosófico se deu pelo fato de que cada um deles pretendia estabelecer um sistema ordenado de identidades e diferenças no âmbito restrito das representações. Mais do que saberes matematizados, na realidade o que os unificou foi a relação de cada um desses discursos com a ordem, isto é, o estabelecimento de um sistema ordenado de identidades e diferenças a partir da análise de nossas representações

Com o início do processo de ruptura desse sistema unificado do saber clássico, determinado pelo domínio ordenado das representações, surgem então duas novas formas de reflexão que se desenvolverão na Modernidade. Kant vai marcar justamente esse momento em que nosso pensamento estabelece uma interrogação decisiva sobre os fundamentos e os limites de direito das nossas representações. Entretanto, a filosofia crítica não a faz a partir da análise das próprias representações ou da investigação sobre o modo e sobre a ordem na qual elas se relacionam entre si, mas sim desde um questionamento acerca daquilo que torna possível toda e qualquer representação em geral. A distinção kantiana entre o nível empírico e o transcendental de investigação demonstra a ruptura no domínio comum que unificava epistemicamente os discursos filosóficos e os científicos que não era outro senão o da representação. Como explica Gilles Deleuze:

No racionalismo dogmático, a teoria do conhecimento fundava-se na ideia de uma correspondência entre o sujeito e o objeto, de um acordo entre a ordem das ideias e a ordem das coisas. Este acordo tinha dois aspectos: implicava em si mesmo uma finalidade; e exigia um princípio teológico como fonte e garantia dessa harmonia, dessa finalidade. Mas é curioso verificar que, numa perspectiva muito diferente, o empirismo de Hume recorria a um expediente semelhante: para explicar que os princípios da Natureza estivessem de acordo com os da natureza humana, Hume era forçado a invocar implicitamente uma harmonia preestabelecida. A ideia fundamental do que Kant denomina a sua “revolução copernicana” consiste no seguinte: substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto (acordo final) pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito.¹²⁸

Doravante, teremos, de um lado, o domínio empírico das coisas ou, se quisermos, dos fenômenos, cuja existência é independente de nossas representações e,

¹²⁸ DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, p.21.

de outro, o nível do sujeito transcendental que vai determinar as condições formais de possibilidade de nossas representações em geral. Em *MC*, Foucault define a interrogação de tipo transcendental como sendo aquela em que:

[...] o sujeito, que jamais é dado à experiência (pois não é empírico), mas que é finito (pois não tem intuição intelectual), determina na sua relação com um objeto= x todas as condições gerais da experiência em geral; é a análise do sujeito transcendental que extrai o fundamento de uma síntese possível entre as representações.¹²⁹

Com efeito, para nosso autor, os discursos que tomarão para si os objetos empíricos vão tentar interrogar as sínteses objetivas de nossas representações a partir do espaço definido pelos próprios objetos representados. Isto é, veremos surgir um tipo de reflexão que vai buscar definir as condições de possibilidade da experiência a partir de uma interrogação sobre as condições de possibilidade de existência dos objetos mesmos. De maneira que, paradoxalmente, os objetos como a vida, o trabalho e a linguagem vão aparecer nos discursos empíricos como sendo o domínio de investigação das próprias condições de um conhecimento possível acerca da vida, do trabalho e da linguagem. Contudo, devido à especificidade empírica que caracteriza o modo de ser de cada um desses objetos haverá algo neles como a força da vida, a potência do trabalho e expressividade da linguagem que sempre contestará a possibilidade de querer encerrá-los no domínio das representações. É por essa razão que Foucault vai se permitir chamá-los de “*transcendentais-objetivos*”.¹³⁰

E, é justamente esse limite que, segundo a arqueologia, também explicaria o nascimento simultâneo de reflexões metafísicas como, por exemplo, a de Bergson, que vão tentar pensar justamente sobre aquilo que haveria de oculto e, no entanto, de fundamentalmente mais determinante nos domínios da vida, do trabalho e da linguagem. Da mesma forma, essas novas reflexões enraizadas no espaço empírico dos objetos explicariam o surgimento de uma filosofia de cunho positivista que, por sua vez, vai abrir mão da busca dos fundamentos últimos desses objetos como, a de defini-los em termos de substâncias ou essências, em direção à tarefa menos especulativa que visará a simples descrição das leis que regulam determinados fenômenos empíricos.

¹²⁹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.335. *MC*, p.256.

¹³⁰ *Idem*, p.337. *MC*, p.257.

Foucault destaca ainda que esse acontecimento de ruptura da unidade epistemológica vai provocar uma separação mais acentuada entre o domínio das ciências formais e analíticas e o domínio das ciências empíricas, no qual as relações formais só aparecerão em pontos muito específicos. Contudo, logo no início do século XIX, ele observa também que já começaram a surgir as primeiras tentativas de restituição dessa unidade perdida através das metodologias que visavam a formalização das ciências empíricas, mas que foram imediatamente contestadas devido à possível irreducibilidade do domínio da vida à matematização e à formalização. De maneira que, conclui nosso autor:

As conseqüências mais longínquas e, para nós, as mais difíceis de circunscrever, do acontecimento fundamental que sobreveio à *epistémê* ocidental por volta do fim do século XVIII, podem assim se resumir: negativamente, o domínio das formas puras do conhecimento se isola, assumindo ao mesmo tempo autonomia e soberania em relação a todo o saber empírico, fazendo nascer e renascer indefinidamente o projeto de formalizar o concreto e de constituir, a despeito de tudo, ciências puras; positivamente, os domínios empíricos se ligam a reflexões sobre a subjetividade, o ser humano e a finitude, assumindo valor e função de filosofia, tanto quanto de redução da filosofia ou de contrafilosofia.¹³¹

3.3 A historicidade profunda dos objetos

É importante destacar que a arqueologia não explica essa ruptura epistêmica quer pela descoberta de novos conceitos quer por um possível aperfeiçoamento da racionalidade ou dos métodos empregados pela história natural, pela análise das riquezas e pela gramática geral. Foucault afirma que o fator realmente decisivo se dá na disposição do próprio saber, isto é, num nível ainda mais fundamental que os discursos científicos e filosóficos. O que ele quer mostrar é que o esgotamento do domínio da representação como único espaço constitutivo do saber clássico se deu a partir do momento em que o tempo da produção, a profundidade da vida e a historicidade da linguagem passaram a ser as formas mais fundamentais e, portanto, o novo espaço constitutivo das reflexões e dos conceitos que posteriormente se realizaram na economia política, na biologia e na filologia.

¹³¹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.342. MC, p.261.

Como vimos, nas reflexões de Adam Smith o trabalho apareceu como sendo a medida constante e única do valor entre as mercadorias. Contudo, o filósofo britânico via o trabalho como sendo a atividade de produção, mas também como uma mercadoria em circulação entre as demais, pois ele também fazia parte daquilo que poderia ser comprado ou vendido. Esta segunda maneira de compreender o trabalho dava margem à uma certa ambiguidade, já que como medida constante do valor, ele não poderia também estar submetido às precificações flutuantes determinadas pelo próprio mercado. Foucault defende que essa forma da análise econômica ainda estava determinada e limitada pelo espaço da representação. Isso porque, no processo de circulação das riquezas, o trabalho representava as mercadorias e essas, por sua vez, deveriam igualmente representar o trabalho que nelas fora investido.

Com efeito, para a arqueologia, fora Ricardo aquele que, pela primeira vez, dissolveu a ambiguidade presente nessas duas concepções smithinianas acerca da noção de trabalho. A partir de suas reflexões haverá, de um lado, o trabalho como sendo aquilo que deverá ser retribuído pela força e pelo tempo que se compra dos trabalhadores sob a forma de salários. De outro, haverá o trabalho entendido como a força que será efetivamente empregada nas atividades de produção. E, será somente esta última concepção sobre o trabalho que será vista como o verdadeiro responsável pela formação do valor das mercadorias e, portanto, como sua medida constante. Assim, Ricardo, com essa nova compreensão acerca do trabalho, abriu caminho ao nascimento da economia política, pois submeteu a determinação da formação do valor à investigação das condições históricas que determinam as formas de produção e, sobretudo, à análise da maneira na qual a finitude humana se encontra implicada nessa mesma atividade.¹³²

Foucault destaca ainda que, na idade clássica, a noção de raridade estava diretamente relacionada às nossas necessidades. Porém, se acreditava que a própria terra ou o trabalho nela empregado pelo homem poderiam superar uma situação de carência qualquer. Isso porque, a terra teria uma capacidade ilimitada para responder

¹³² Como destaca Philippe Sabot: *“Esta disociación de la formación (productiva) y de la representatividad del valor (en el cambio) y la clara subordinación de esta a aquella marcan con nitidez la ruptura con la economía del siglo XVIII. Por lo menos, esto es lo sostiene Foucault al insistir sobre los efectos más destacables de esta ruptura, los que inscriben la economía del siglo XIX bajo la doble ley-decididamente moderna- de la historicidade de sus procesos y de la finitude del hombre en el trabajo.”* SABOT, P. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p.85.

às nossas necessidades. Vimos que os fisiocratas, por exemplo, reportavam o aumento das riquezas à renda fundiária, uma vez que essa derivava justamente da capacidade ilimitada da terra de oferecer tanto os produtos mais imediatos de nossas necessidades, quanto aquelas mercadorias que, por excederem essas necessidades básicas, poderiam então fazer parte das relações comerciais.

Entretanto, Ricardo modifica essa leitura e afirma que, em lugar de uma abundância infinita, na verdade o que a terra oferece aos homens é uma situação de carência fundamental. Para ele, a atividade do trabalho surgiu somente no momento em que os homens não encontravam mais na natureza os alimentos que poderiam atender às suas necessidades mais básicas. Logo, para ele, é a própria finitude humana e essa carência originária que explicam a atividade do trabalho e o nascimento dos processos econômicos. Segundo Foucault, a ruptura evidenciada nas análises Ricardo se deve ao fato de que:

Não é mais nos jogos da representação que a economia encontra seu princípio, mas do lado dessa região perigosa onde a vida afronta a morte. Ela remete, pois, a essa ordem de considerações bastante ambíguas a que se pode chamar antropológicas: reporta-se, com efeito, às propriedades biológicas de uma espécie humana, acerca da qual Malthus, na mesma época que Ricardo, mostrou que tende sempre a crescer caso não se lhe traga remédio ou coerção; reporta-se também à situação desses seres vivos que se arriscam a não encontrar na natureza que os rodeia aquilo com que assegurar sua existência; ela designa enfim o trabalho e a dureza mesma desse trabalho como único meio de negar a carência fundamental e triunfar por um instante sobre a morte. A positividade da economia se aloja nesse vão antropológico. O *Homo oeconomicus* não é aquele que se representa suas próprias necessidades bem como os objetos capazes de as saciar; é aquele que passa, usa e perde sua vida escapando da iminência da morte.¹³³

Ademais, Ricardo não acreditava que o desenvolvimento econômico pudesse levar algum dia à emancipação definitiva do homem desse estado de carência originária proporcionado pela escassez da natureza. Isso porque, o contínuo processo de aumento populacional acabaria levando igualmente a um severo aumento dos custos de produção, de maneira que, em algum momento, a ascensão do ciclo econômico tenderia à estagnação impondo, com isso, um freio no crescimento demográfico. Nessa visão pessimista de Ricardo, num tempo futuro, o trabalho voltaria

¹³³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.353. MC, p.269.

então a responder tão somente às necessidades mais básicas dos homens mediante a distribuição das riquezas.

Segundo Foucault, as análises de Marx teriam justamente invertido essa visão ricardiana entre o desenvolvimento histórico dos ciclos econômicos e a finitude humana. Marx acreditava que o desenvolvimento dos ciclos de produção acabaria por levar a alienação crescente do trabalho, ao rebaixamento dos salários e ao aumento contínuo da mais-valia e do desemprego. Com isso, seria preciso então um acontecimento que pudesse interromper esse processo histórico a fim de possibilitar o florescimento das características mais caras à própria essência humana. Dessa maneira, ao contrário de Althusser,¹³⁴ Foucault afirma que as reflexões marxianas não teriam promovido um verdadeiro corte epistemológico no saber econômico,¹³⁵ pois, desde um ponto de vista arqueológico, as reflexões de Marx repousariam sobre as mesmas condições de possibilidade desse mesmo solo epistemológico inicialmente sinalizado por Ricardo, isto é, a de uma reflexão cujo fundamento escapa ao domínio das representações em direção à empiricidade própria da História e da finitude

¹³⁴ Julien Copin, neste excelente artigo, defende que apesar dessa discordância aparente entre Althusser e Foucault, em relação ao corte epistemológico que teria ou não provocado o pensamento de Marx, poderíamos ver mais influências e compatibilidades entre eles do que o contrário, pois o verdadeiro alvo de um e de outro seria o pensamento humanista que, por sua vez, representaria tão somente a fase inicial dos trabalhos de Marx: *“Il serait probablement exagere de dire que Foucault a écrit les pages qu’il consacre à Marx dans le but de s’opposer à Althusser. Il n’est certes pas impossible que Foucault ait lu, dans la Nouvelle critique, la Pensée ou Esprit, un ou plusieurs des articles de son ancien maître, caïman de philosophie à l’Ecole normale. On sait en tout cas qu’il les a lus en 1965, rassemblés dans Pour Marx, em même temps que les textes de Lire ‘Le Capital’, alors qu’il mettait la dernière main au manuscrit des Mots et les choses[...] Althusser pouvait-il accueillir autrement qu’avec irritation des pages consacrées à disposer Marx au sein d’une configuration théorique définie par Ricardo, au moment même où il s’efforçait de l’en défaire? Ce que Foucault semble nier chez Marx, c’est en effet ce qu’Althusser entreprend d’exhiber: une “coupure réelle”. Cette opposition sommaire n’est cependant qu’apparent. Ou plutôt elle ne doit masquer une certaine communauté entre les deux démarches[...] L’historicisme n’est pas seulement l’objet d’une critique en acte, mais aussi d’une critique théorique par laquelle l’archéologie établie ce qui lie intimement à l’humanisme de toute pensée dialectique[...] Althusser ne nie pas qu’il chez Marx une pensée humaniste, il affirme simplement qu’il existe aussi un autre Marx, radicalement différent. Et c’est pour le restituer qu’il met en évidence ce qu’il appelle une “coupure épistémologique” entre le vrai Marx de la maturité, celui du Capital, et le Jeune Marx, humaniste et feuerbachien. Dès lors, et pour des chefs d’accusation identiques, ce sont les mêmes qui sont les cibles désignées par Foucault et Althusser: Sartre, Garaudy. Calvez, Goldmann et les lukàsiens. Qui ne voit dès lors que l’opposition apparente cache en réalité une profonde communauté?”* Cf. “Marx dans Les Mots et les Choses et L’Archeologie du savoir. Un parcours de Michel Foucault.” COPIN, J. *Revue Actuel Marx en Ligne*. N°19, (28/03/2003). Disponível em: <http://actuelmarx.u-paris10.fr/indexm.htm> Acessado em: 04/06/2016.

¹³⁵ Para mais informações sobre a recepção crítica feita por Althusser a respeito da posição de Foucault sobre Marx realizada em MC, sugerimos o capítulo X (*O passado dura muito tempo*), da biografia escrita por Didier Eribon. Cf. ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

humana.¹³⁶ A finitude humana, assim, aparece intimamente ligada ao tempo e, é a partir disso, que veremos nascer uma série de reflexões de viés dialético e antropológico.

Foucault se detém, agora, no trabalho de Cuvier para mostrar o momento de início do predomínio da organização interna dos órgãos e, sobretudo, das funções que os determinam como, por exemplo, a respiratória, a circulatória ou a digestiva, como novo espaço classificatório dos seres vivos. Isso porque, em lugar de tentar delimitar as identidades e diferenças a partir do espaço de visibilidade dos seres naturais, Cuvier vai estabelecer uma nova taxonomia, cujo fundamento deverá ser buscado naquilo que não se oferece imediatamente ao olhar, de maneira que, segundo ele, será preciso agora voltar-se: “*mais para as próprias funções que para os órgãos.*”¹³⁷ . Com isso, a tarefa de descrição morfológica dos órgãos de um animal qualquer, que comandava a história natural, passa a ser secundária com relação àquilo que lhe será mais primordial, isto é, a identificação das funções às quais eles estarão diretamente subordinados.¹³⁸

Ademais, uma vez que o funcionamento adequado de um órgão qualquer dependerá do bom funcionamento de todos os outros órgãos do corpo, a organização dos seres vivos passará a ser decisiva para a sua classificação, de maneira que a função respiratória, por exemplo, poderá servir como uma unidade funcional mais decisiva do

¹³⁶ Sobre essa diferença entre a leitura de Foucault e de Althusser a respeito da obra de Marx, Philippe Sabot afirma que: “*En efecto, en un primer nivel de análisis Foucault parece tomar sus distancias con la lectura althusseriana de Marx, de la que había tomado conocimiento a partir de Para leer El Capital y, sobre todo, de La Revolución teórica de Marx, dos obras aparecidas en 1965. Afirmer, en efecto, que el marxismo no representa ningún “corte real” en el seno del saber occidental significa rechazar la tesis del “corte epistemológico” formulada por Althusser en La revolución teórica de Marx, según la cual es la propia obra de Marx que la habría desplazado desde la ideología hacia la epistemología, rompiendo con las categorías de la alienación, de sujeto, de esencia humana para elaborar en El Capital, una verdadera ciencia de las transformaciones históricas de los modos de producción. Ahora bien, Foucault excluye manifiestamente cualquier alcance científico original del marxismo, al que rebaja, por el contrario, hacia esa “disposición del saber donde figuran a la vez la historicidad de la economía (en relación con las formas de producción), la finitud de la existencia humana (en relación con la escasez y el trabajo) y el cumplimiento de un fin de la Historia, ya sea por disminución indefinida o trastocamiento radical.*” SABOT, P. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, pp.89-90.

¹³⁷ Apud. CUVIER, G. “*Leçons d’anatomie comparée.*” In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.363. MC, p.276.

¹³⁸ Edgardo Castro esclarece que: “*Desde el momento que la clasificación se funda en los aspectos funcionales, no perceptibles de los seres vivientes, el concepto de vida será necesario. A través de éste se introduce, en el dominio de los seres vivientes, la historicidad y la finitud o, más precisamente, a partir de cuanto el concepto de vida implica en el pensamiento de Cuvier la incompatibilidad biológica, las relaciones de los elementos exteriores con las condiciones de existencia, etc.) la continuidad entre los seres vivientes deja de ser una graduación progresiva o un perfeccionamiento ininterrompido y depende de una historicidad interna a la organización de los seres vivientes, de la fuerza de la vida y de la amenaza de la muerte.*” CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p.80.

que a descrição das aparentes diferenças existentes entre os pulmões e as brânquias. Essa relação de interdependência existente entre as funções exercidas pelos diferentes órgãos vai propiciar também o surgimento de uma classificação hierárquica, na qual o sistema nervoso será considerado por Cuvier como sendo o mais vital nos animais.¹³⁹

Desse modo, a definição de identidades e diferenças entre os seres naturais será realizada para além de seus aspectos superficiais, pois os princípios taxonômicos deverão agora ser encontrados no espaço interior e de profundidade da organização interna e das funções que verdadeiramente os determinam. Segundo Foucault, este novo domínio mais fundamental não será outro senão justamente o da vida, pois é sob o abrigo da vida que se encontrarão as funções que determinarão os órgãos e cuja recorrência servirá de unidade e princípio para a classificação das espécies.¹⁴⁰ O surgimento desse novo domínio específico da vida, que se oculta na profundidade dos seres naturais, provocou o esgotamento do projeto clássico da história natural, restrito ao espaço das visibilidades, e definiu as condições de possibilidade para o surgimento da biologia.

Portanto, para a arqueologia foucaultiana, o nascimento da biologia não se deve ao surgimento das filosofias vitalistas deste mesmo período, mas sim a esse deslocamento do saber do espaço da ordem e do domínio das representações, em direção a esse novo domínio empírico e de profundidade que circunscreve o âmbito da vida. Caberá, então, as tarefas de investigação e de classificação dos seres naturais a partir da identidade ou da semelhança de suas funções mais determinantes, bem como de suas organizações internas. Daqui para frente, os sistemas taxonômicos verão o domínio contínuo da natureza, ou seja, os gêneros, as espécies etc., como sendo algo de secundário com relação a esse novo espaço mais fundamental e profundo que será definido pela noção de vida. Apesar dessa descontinuidade estabelecida por Cuvier, será possível investigar a natureza como sendo o lugar no qual um determinado ser

¹³⁹ “*Ele é, em essência, todo o animal: os outros sistemas só estão lá para servi-lo e mantê-lo.*” Apud. CUVIER, Georges. “*Second mémoire sur les animaux à sang blanc.*” 1795. In: *Magasin encyclopédique*, II, p.441. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.367. MC, p.279.

¹⁴⁰ Como observa Vera Portocarrero, o trabalho de Cuvier evidencia que: “*Há um deslocamento, no final do século XVIII, das estruturas visíveis dos seres vivos para o invisível, enunciado pelo conceito de organização, que faz com que a determinação do caráter dependa da organização interna do vivo que escapa do nível da representação e remete o conhecimento para o volume, a espessura constituída de órgãos e funções, que desde então se chamará vida.*” PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2009, p.118.

vivo buscará estabelecer um conjunto de interações a fim de manter as suas funções vitais e, portanto, a sua própria sobrevivência ao longo do tempo.¹⁴¹

Com isso, Foucault afirma que história da ciência se equivoca ao apontar Cuvier como sendo uma espécie de último contraponto fixista ao desenvolvimento do pensamento evolucionista, cujos primeiros indícios poderíamos encontrar em Lamarck. Isso porque, desde uma leitura arqueológica do saber, poderíamos perceber que com a definição do âmbito específico da vida como o espaço mais fundamental dos sistemas classificatórios a historicidade passou a constituir o modo de ser dos seres naturais. De maneira que, em suas palavras:

Todo o *a priori* histórico de uma ciência dos seres vivos acha-se assim abalado e renovado. Considerada na sua profundidade arqueológica e não ao nível mais aparente das descobertas, das discussões, teorias, ou das opções filosóficas, a obra de Cuvier tende de longe para o que viria a ser o futuro da biologia. Frequentemente, opõem-se as intuições “transformistas” de Lamarck, que parecem “prefigurar” o que será o evolucionismo, e o velho fixismo, todo impregnado de preconceitos tradicionais e de postulados teológicos, no qual se obstina Cuvier[...] Este introduziu na escala clássica dos seres uma descontinuidade radical; e, por isso mesmo, fez surgir noções como as de incompatibilidade biológica, de relações com os elementos exteriores, de condições de existência; fez surgir também uma certa força que deve manter a vida e uma certa ameaça que a pune com a morte; aí se acham reunidas várias das condições que tornam possível alguma coisa como o pensamento da evolução. A descontinuidade das formas vivas permitiu conceber um grande fluxo temporal, que não autorizava, apesar das analogias de superfície, a continuidade das estruturas e dos caracteres.¹⁴²

A arqueologia foucaultiana defende que esse conjunto de transformações simultâneas no modo de ser dos objetos também pode ser encontrado nos trabalhos realizados por Bopp, Grimm e Schlegel acerca da linguagem nesse mesmo período. Isso

¹⁴¹ Nesta conferência proferida em 1970, Foucault reafirma essa mesma leitura acerca da modificação epistemológica explicitada pelo trabalho de Cuvier: “O limiar ontológico espécie-gênero encontra-se apagado. A homogeneidade ontológica vai, desde então, do indivíduo à espécie, ao gênero, à ordem, à classe, em uma continuidade ininterrupta. Por outro lado, a articulação das categorias na taxonomia clássica era a articulação característica de um quadro classificatório. Mas, em Cuvier, haverá uma articulação anatomofisiológica de todas essas categorias com seu suporte interno. Nós a encontramos no próprio indivíduo -ou seja, é o indivíduo, no seu funcionamento real, que vai trazer em si e no seio de seu mecanismo toda a sobreposição, todas as determinações, os comandos, as regulações, as correlações que poderiam existir entre as diferentes instâncias do quadro. Para Cuvier, o indivíduo será construído por uma articulação de estruturas anatomofuncionais, que vão constituir seu filo, sua classe, sua ordem e seu gênero. O conjunto dessas estruturas que estão presentes nele, que nele se organizam pacientemente e se comandam fisiologicamente, vai definir, em parte, suas condições de existência.” FOUCAULT, M. “A posição de Cuvier na História da Biologia.” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. (Ditos e escritos; II), pp.196-7.

¹⁴² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.378-9. MC, pp.287-8.

porque, com eles, os valores representativos das palavras escapam ao domínio estrito da representação e passam a ser investigados desde a organização gramatical à qual as palavras estão diretamente inseridas e a partir das modificações que elas sofrem em decorrência da temporalidade que é própria à cada uma das diferentes línguas.¹⁴³ E, são essas modificações no modo de ser da linguagem que conformam as condições de possibilidade para o surgimento da filologia.

Schlegel, a partir da análise comparativa das línguas, vai defender que elas não se diferem pela maneira nas quais relacionam, analisam e ordenam as nossas representações, mas sim pelo modo no qual relacionam entre si os diferentes elementos verbais, nominais e sonoros, isto é, pela sua organização interna. Com isso, inaugura-se um novo campo de investigação no qual os conteúdos significativos das palavras se mostram determinados, sobretudo, pelas regras internas que são constituintes dos sistemas gramaticais e cada uma das línguas. Esses conjuntos de regras combinatórias e de flexões são determinados por novos elementos, até então considerados como secundários pela gramática geral, como, por exemplo, as transformações fonéticas e silábicas das palavras.

Assim, em oposição às análises realizadas na idade clássica, a filologia nascente vai privilegiar o âmbito da fala e a sonoridade da linguagem em detrimento de sua dimensão escrita.¹⁴⁴ Por esse motivo, Foucault observa que ocorre uma retomada do interesse pelas linguagens não-escritas e pelos dialetos que ainda não estavam normatizados gramaticalmente. Outra modificação importante é a de que a análise da linguagem levada a cabo por Bopp não vai descrever as palavras como sendo representações duplicadas de nossas representações dos objetos. Isso porque, para ele, a permanência de algumas das raízes das palavras demonstra que a linguagem designa de modo mais primordial as próprias ações do sujeito, isto é, a vontade, o querer e a força daquele que fala.¹⁴⁵

¹⁴³ Gary Gutting afirma que, para a arqueologia, a importância do trabalho de Bopp consiste em que: *“For Bopp words do, of course, have representative functions; we can and do use them to express what we mean. But these functions no longer define their basic reality as words. Rather, words are understood as first of all elements of a grammatical system defined by rules governing their use. Their power to represent derives entirely from their roles in the system.”* GUTTING, G. *Michel Foucault’s archaeology of scientific reason*. New York: Cambridge University Press, 1989, p.193.

¹⁴⁴ *“Todo o ser da linguagem é agora sonoro.”* In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.394-5. MC, p.298.

¹⁴⁵ *“A linguagem “enraíza-se” não do lado 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*

Dessa maneira, os estudos da linguagem desse período testemunham uma modificação decisiva no modo de ser da linguagem, na qual ela deixa de ser vista como um mero instrumento de análise de nossas representações. Para Humboldt, por exemplo, a importância da linguagem reside mais bem em seu valor expressivo, bem como pela capacidade que ela tem de manifestar o próprio espírito de um povo. E, para nosso autor, é justamente por isso que a linguagem também é vista, nessa época, como uma questão política, pois uma vez que ela passa ser vista como estando intimamente ligada à vontade ao querer, por essa mesma razão, ela também é capaz de manifestar a liberdade humana.¹⁴⁶

Foucault observa ainda que essa saída do domínio das representações possibilitou que a historicidade penetrasse nos estudos da linguagem. A partir do momento em que as palavras não respondem mais diretamente às coisas que elas representam ou à ordem mesma de nossas representações, foi possível investigar os processos diacrônicos que determinaram as modificações internas nos sistemas gramaticais próprios de cada uma das línguas. Como vimos, a gramática geral supunha a existência de uma língua primitiva à qual todas as outras teriam derivado. Já a filologia põe em segundo plano essa historicidade comum que unificaria à todas as línguas e vai tentar compará-las a partir de seus sistemas gramaticais característicos, cujas modificações respondem às temporalidades que lhes são próprias. É por essa razão que, diferentemente de Schlegel, Bopp vai poder dizer que o sânscrito não é a língua primitiva e comum da qual derivaram o latim, o grego, o alemão etc., mas sim tão-somente uma língua irmã de cada uma dessas.¹⁴⁷

Essa ruptura no modo de ser da linguagem provocou ainda outras consequências não menos importantes e cujos efeitos podemos perceber ainda presentes em nossos dias. A arqueologia mostra que a partir do momento em que a linguagem deixou de ser tomada enquanto discurso, isto é, como um instrumento que deveria representar, analisar e ordenar de modo transparente as nossas representações

reduplica a representação.” In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.400-01. MC, p.302.

¹⁴⁶ *Apud.* GRIMM, J. “A linguagem é humana: à nossa plena liberdade deve sua origem e seus progressos; ela é nossa história, nossa herança.” *L’origine des langues*, p.50. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.402.

¹⁴⁷ “A língua indiana era a mais antiga, e as outras (latim, grego, línguas germânicas e persas) eram mais modernas e derivadas das primeiras.” *Apud.* SCHLEGEL, F. *Essai sur la langue et la philosophie des indians*. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.404. MC, p.305.

e se tornou um objeto de conhecimento empírico que possui uma consistência e uma historicidade própria, nossa cultura produziu novas técnicas para tentar lidar com essa linguagem que agora assume o estatuto de linguagem-coisa.¹⁴⁸

A lógica simbólica, de Boole, visava a criação de uma linguagem capaz de escapar justamente desse novo estatuto ontológico da linguagem moderna através da criação de elementos simbólicos que fossem capazes de recuperar, de alguma forma, aquela capacidade perdida, na qual a linguagem clássica aparecia como um conjunto de signos universais e inequívocos de representação do pensamento. Já a retomada das técnicas de interpretação ocorridas no início do século XIX, vão tentar imergir na profundidade das palavras em busca do sentido que, sob sua espessura, insiste em se ocultar. Foucault afirma que, nesse período, Marx buscava traçar uma exegese do valor no livro I do Capital. Freud tentara encontrar o sentido do inconsciente através da linguagem articulada nos sonhos, nos atos falhos ou nos chistes. Já o trabalho de Nietzsche, poderia ser lido como a tentativa de interpretação do sentido histórico dos vocábulos gregos.

Entretanto, Foucault observa que isso não significou uma retomada da concepção Renascentista da linguagem. Como vimos, nesse período, a linguagem também possuía um estatuto de coisa, porém ela era vista como algo desde sempre já inscrito no próprio mundo por Deus. O conhecimento, então, deveria primeiro identificar os signos divinos presentes nas próprias coisas, isto é, as suas assinalações e, em seguida, interpretar, a partir de relações de semelhanças, o que eles verdadeiramente queriam dizer. E, uma vez que as palavras recebiam o mesmo estatuto ontológico das coisas, os homens poderiam procurar a Verdade seguindo o caminho da experimentação dessa linguagem inscrita no próprio mundo ou o da

¹⁴⁸ Ivan Domingues, ao falar sobre essa leitura de Foucault acerca desse novo modo de ser da linguagem, nos diz que: “*Aberto ao empírico e à história, a este novo modo de conhecimento corresponde um novo modo de ser. Do lado do empírico, o ser da linguagem adquire matéria e forma próprias -a matéria é a positividade sonora do significante; a forma é o gramatical puro e sua disposição interior. Do lado da história, o ser da linguagem além do empírico descobre – que a ordem do tempo atravessa toda a espessura de seu ser. Enraizando-se não do lado das coisas percebidas, mas do sujeito agente, a linguagem, a exemplo da ação, exprime um querer e uma vontade fundamental. A um tempo obra do indivíduo e expressão do “gênio” da comunidade dos falantes, a linguagem não é um érgon mas uma energia, um veículo de comunicação e não um instrumento de conhecimento. Por isso, consistindo num falar e não num conhecer, a arte de falar não é uma arte de pensar e o seu ser deve ser apreendido lá de onde se encontra: na fala e na positividade sonora do significante.*” DOMINGUES, I. *O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas*. Belo Horizonte: Edições Loyola, 1991, pp.341-2.

exegese dos textos clássicos e sagrados. Num e noutro método, era a Verdade de Deus que se buscava encontrar oculta sob as palavras e as coisas.

Já na Modernidade, a linguagem não remete mais para esse Autor primeiro. O que há é uma linguagem tomada em sua espessura própria, em sua historicidade, em sua fragmentação, e que, portanto, deve ser investigada assim como esses novos objetos empíricos que são justamente a vida e o trabalho. Com isso, as técnicas de exegese vão ter que responder à problemas como, por exemplo, o da circularidade da interpretação; da incapacidade de encontrar a última palavra; das forças que são capazes de impor esta ou aquela interpretação etc. Bem como, as técnicas de formalização serão contestadas justamente por aqueles momentos que antecedem a própria atividade de formalização, isto é, pela impossibilidade de escapar inteiramente à interpretação.

Para a arqueologia, foi justamente este solo epistêmico que possibilitou também o surgimento do estruturalismo e da fenomenologia. Cada uma dessas correntes visava responder a essa dicotomia entre formalização e interpretação por meio da incorporação e, talvez, de uma espécie de simbiose teórica que pudesse dar conta dessas duas vias aparentemente inconciliáveis. De modo que, para nosso autor:

Trata-se, de fato, de duas técnicas correlativas, cujo solo comum de possibilidade é formado pelo ser da linguagem, tal como se constitui no limiar da idade moderna. A relevância crítica da linguagem, que compensava seu nivelamento ao objeto, implicava que ela fosse reaproximada, ao mesmo tempo, de um ato de conhecer isento de toda fala, e daquilo que não se conhece em cada um dos discursos. Era necessário, ou torná-la transparente às formas do conhecimento, ou entranhá-las nos conteúdos do inconsciente. Isso explica bem a dupla marcha do século XIX em direção ao formalismo do pensamento e à descoberta do inconsciente -em direção a Roussel e a Freud. E explica também as tentações para inclinar uma para outra e entrecruzar essas duas direções: tentativa por trazer à luz, por exemplo, as formas puras que, antes de qualquer conteúdo, se impõem ao nosso inconsciente; ou ainda esforço para fazer chegar até nosso discurso o solo da experiência, o sentido do ser, o horizonte vivido de todos os nossos conhecimentos. O estruturalismo e a fenomenologia encontram aqui, com sua disposição própria, o espaço geral que define o seu lugar-comum.¹⁴⁹

Por fim, para a arqueologia, a linguagem literária desse mesmo período surge como uma espécie de contestação a esse novo modo de ser assumido pela linguagem moderna afim de afastar-se de um saber filológico. O rompimento com a estética do

¹⁴⁹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.413-4. MC, p.312.

belo; a temática da violência e da morte com Sade; o imbricamento dos gêneros literários; seriam exemplos de uma forma específica de linguagem que visaria tão-somente a afirmação de seu próprio ser. A linguagem literária nascente é o que vai, então, resistir a redução da linguagem à mero objeto do saber. De maneira que, a própria atividade da escrita literária aparece como afirmação da possibilidade de outras formas de nos relacionarmos com esse objeto que, a um só tempo, se oferece e se oculta ao saber nascente.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Segundo Roberto Machado: “[...] o ser da linguagem da literatura moderna é também elisão do sujeito, da alma, da interioridade, da consciência, do vivido, da reflexão, da dialética, do tempo, da memória... No momento em que a linguagem escapa da representação clássica e é tematizada como significação na modernidade, a palavra literária se desenvolve, se desdobra, se reduplica a partir de si própria, não como interiorização, psicologização, mas como exteriorização, passagem para fora, afastamento, distanciamento, diferenciação, fratura, dispersão com relação ao sujeito, que ela apaga, anula, exclui, despossui, fazendo aparecer um espaço vazio: o espaço de uma linguagem neutra, autônoma. O aparecimento ou reaparecimento do ser da linguagem é o desaparecimento do sujeito.” MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p.115.

IV MODERNIDADE E O NASCIMENTO DO HOMEM

Foucault defende que, na Modernidade, o modo de ser da linguagem deixa de ser visto enquanto Discurso, isto é, como um conjunto de signos destinados à representação transparente da ordem mesma de nossas representações. A partir do início do século XIX, a linguagem perde esse caráter unitário que percebia ao longo da Idade clássica e passa a ser vista de maneira fragmentária. Para os filólogos, a linguagem vai aparecer como objeto de investigação desde o horizonte histórico que constituiu as palavras. Para a literatura, a linguagem vai surgir como uma atividade cuja finalidade não deverá ser buscada para além da afirmação autônoma do próprio ato de escrever. E ainda, para uns, a linguagem vai se mostrar como objeto de interpretação que visará o desvelamento do sentido que se esconde sob as palavras. Para outros, como objeto de formalização, cuja finalidade será justamente a de tentar escapar do caminho circular da interpretação em direção à criação de uma linguagem constituída inteiramente de símbolos formais, inequívocos e, portanto, universais.

Esse novo caráter múltiplo da linguagem fez com que ela tivesse uma relação marginal com o discurso filosófico na maior parte do século XIX. Segundo sua arqueologia, o trabalho de Nietzsche testemunharia então o momento de reaproximação do discurso filosófico com a linguagem. Em sua reflexão sobre a moral, por exemplo, em lugar de tentar definir o que são em essência os conceitos de bem e de mal, Nietzsche questionou acerca de quem falava, isto é, quem detinha o poder do discurso para impor os sentidos de bem e de mal.¹⁵¹ De outra parte, os textos literários de Mallarmé e de Blanchot tentaram apagar essa referência última ao sujeito do discurso, a fim de sustentar uma forma de linguagem cujo sentido e propósito não remetam para além das próprias palavras.¹⁵²

¹⁵¹ Foucault não apresenta *ipsis litteris* sua referência extraída da *Genealogia da moral*, de Nietzsche, seguindo no texto apenas uma indicação ao final dessa frase. “Para Nietzsche, 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.” Apud. NIETZSCHE. *Généalogie de la morale*, I, § 5. In: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.421. Na edição francesa: “Pour Nietzsche, il ne s’agissait pas de savoir ce qu’étaient en eux-mêmes le bien et le mal, mais qui était désigné, ou plutôt qui parlait lorsque, pour se designer soi-même, on disait *Agathos*, et *Deilos* pour designer les autres.” FOUCAULT, M. MC, p.316.

¹⁵² Nesta entrevista, concedida no mesmo ano de publicação de MC, Foucault reforça a importância da linguagem literária para a superação das filosofias antropológicas: “A partir de *Igirtur*, a experiência de Mallarmé (que era contemporâneo de Nietzsche) mostra bem como o jogo próprio, autônomo, da linguagem vem alojar-se ali precisamente onde o homem vem a desaparecer. Ademais, pode-se dizer

Foucault afirma que o espaço que delimita nossas reflexões contemporâneas sobre a linguagem fora aberto no momento em que esses dois autores retomaram uma reflexão radical acerca do modo de ser da linguagem. Essa forma de pensamento que em nossos dias visa ao estabelecimento de uma ontologia da linguagem só fora possível devido justamente ao fim do caráter unitário da linguagem que, ao longo da Idade Clássica, a fazia aparecer sob a forma representativa do Discurso.

Dessa forma, a questão decisiva que nosso autor nos oferece é a de que se essa tentativa contemporânea de restituir a unidade perdida da linguagem não poderia nos levar diretamente a uma forma de pensamento que predominara ao longo dos dois séculos anteriores ao de nossa Modernidade? Ou ainda, seria possível, a partir de uma nova reflexão sobre a linguagem, constituirmos uma forma de pensamento absolutamente inédita em nossa cultura? Foucault, ele mesmo, deixa essas questões em aberto. Porém, destaca que é a arqueologia e, mais particularmente, a atenção destinada à constituição histórica dos domínios empíricos da vida, do trabalho e da linguagem que o permite saber por que essas questões hoje nos interpelam. E, é por isso que ele vai dizer que: “*Somente aqueles que não sabem ler se espantarão de que eu o tenha aprendido mais claramente em Cuvier, em Bopp, em Ricardo, do que em Kant ou Hegel.*”¹⁵³

Em seguida, Foucault retoma a análise que fizera no capítulo I, de *MC*, sobre o quadro *Las Meninas*, de Diego Velázquez, na qual assevera que o mesmo poderia servir como um exemplo paradigmático da *epistémê* clássica. A tese inicial que ele sustenta aqui é a de que, assim como no espaço clássico do saber, o sujeito mesmo dessa representação, isto é, o pintor, não poderia representar a si mesmo durante o ato da representação. Com efeito, o objeto real dessa representação seria o casal real, o rei Felipe IV e sua esposa Mariana, cuja existência só a descobrimos a partir do reflexo de um espelho presente ao fundo da tela. Assim, o espaço que verdadeiramente ordenaria

que a literatura é o lugar onde o homem não cessa de desaparecer em benefício da linguagem. Onde ‘isso fala’, o homem não existe mais. Obras tão diferentes quanto as de Robbe-Grillet e de Malcom Lowry, de Borges e de Blanchot dão testemunho desse desaparecimento do homem em benefício da linguagem. Toda a literatura tem uma relação com a linguagem que, no fundo, é aquela mantida pelo pensamento com o saber. A linguagem diz o não sabido da literatura.” FOUCAULT, M. “O homem está morto?” In: FOUCAULT, M. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p.155. (Ditos e escritos; 7)

¹⁵³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.423. *MC*, p.318.

toda a representação que encontramos no quadro só existe como um elemento ideal, pois está localizado fora do espaço que realmente vemos representado na própria tela.

É a partir desse espaço vacante que podem se sobrepor, a um só tempo, a presença-ausente do sujeito, do objeto real da representação e dos espectadores que eventualmente a observam. Na imagem realmente presente na tela, esses três elementos que compõem uma representação estariam representados, inicialmente, pela figura do próprio Velázquez, pelo reflexo do casal real e pela imagem do homem que, sobre as escadas, observa atentamente a cena que se desenrola num dos ambientes do Palácio Escorial. O que Foucault quer mostrar com essa leitura é que, na Idade clássica, o homem ainda não havia surgido como um domínio autônomo no horizonte dos saberes, ou seja, nem verdadeiramente como sujeito, nem tampouco como um objeto específico.¹⁵⁴

Como vimos, nosso autor realizou uma arqueologia da história natural, da gramática geral e da análise das riquezas, porém, segundo ele, nenhuma dessas formas de saberes empíricos poderiam ser vistas, seja como uma pré-configuração das ciências humanas, seja como saberes orientados especificamente pelo domínio antropológico. Foucault concede que havia uma série de investigações acerca de elementos que são próprios ao homem como, por exemplo, sobre o funcionamento da imaginação, da memória, sobre as características das diferentes raças, sobre o desejo que faz surgir as necessidades etc. Entretanto, segundo ele, isso não significa que: “*havia consciência epistemológica do homem enquanto tal.*”¹⁵⁵

Para justificar essa posição, nosso autor defende que o elemento intermediário que realmente assegurava a ligação entre o domínio do ser e o domínio de nossas representações era o próprio Discurso, isto é, o modo de ser unitário, ordenado e transparente que a linguagem percebia na Idade Clássica.¹⁵⁶ De maneira que, nossa cultura teve que esperar o surgimento da filosofia crítica de Kant para, enfim,

¹⁵⁴ “Mas aí, nessa dispersão que ela reúne e exhibe em conjunto, por todas as partes um vazio essencial é imperiosamente indicado: o desaparecimento necessário daquilo que a funda – daquele a quem ela se assemelha e daquele a cujos olhos ela não passa de semelhança. Esse sujeito mesmo -que é o mesmo- foi elidido. E livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação.” FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.20-1. MC, p.31.

¹⁵⁵ Idem, p.425. MC, p.320.

¹⁵⁶ “[...] no ponto de encontro entre a representação e o ser, lá onde se entrecruzam natureza e natureza humana -nesse lugar onde hoje cremos reconhecer a existência primeira, irrecusável e enigmática do homem -o que o pensamento clássico faz surgir é o poder do discurso.” FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.428. MC, p.321.

estabelecer uma interrogação sobre as próprias condições de possibilidade de toda representação em geral, isto é, acerca do modo no qual os objetos representados estariam necessariamente submetidos a um sujeito transcendental.¹⁵⁷ A partir de Kant, que assinala o limiar da Modernidade, o conhecimento vai se dar através da síntese das nossas representações, na qual seus conteúdos empíricos deverão ser extraídos necessariamente de nossa experiência(*a posteriori*) contingente dos fenômenos que compõem a multiplicidade sensível. Já os juízos sintéticos *a priori*, elaborados pela geometria, pela matemática e pela física, somente serão possíveis porque o filósofo desloca a estrutura do espaço-tempo para o nível determinante do próprio sujeito, de maneira que eles agora vão aparecer como sendo as formas puras da intuição e, por conseguinte, da própria subjetividade.

Em sua obra magna, Kant chamou de ilusão transcendental (*Transzendentaler Schein*) a toda e qualquer tentativa de estabelecermos um conhecimento acerca dos principais objetos tratados pela metafísica dogmática -a psicologia racional, a cosmologia racional e a teologia racional-, isto é, a alma, o mundo e Deus. Para ele, essa ilusão, decorria da impossibilidade de encontrarmos *a priori* ou na experiência qualquer conteúdo, ou melhor, qualquer intuição sensível que possa encontrar correspondência com essas ideias regulativas que nos são provenientes de nossa própria razão.¹⁵⁸ A ilusão antropológica que caracteriza o pensamento moderno, determinado por essas reflexões assentadas sobre a analítica da finitude, seria uma espécie de prolongamento irrefletido e dogmático dessa mesma ilusão metafísica que

¹⁵⁷ Como assevera Gary Gutting: “Accordingly, Velázquez’s painting can be regarded as a Classical effort to represent representation. As such, it does successfully portray all the separated elements that are involved in representation. But it fails -not through any inadequacy of Velázquez’s art but because of the logic of the situation -to represent any of these elements in its precise role in the process of representation. Foucault’s suggestion is that this corresponds to an essential feature of the Classical Age: There was in principle no way of “thematizing” (explicitly representing) the act of representation itself.” GUTTING, G. *Michel Foucault’s archaeology of scientific reason*. New York: Cambridge University Press, 1989, p.153.

¹⁵⁸ “Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado aos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão, que agora estamos por considerar, são pois ideias transcendentais. [...] Se agora lançarmos o olhar ao objeto transcendental da nossa ideia, vemos que não podemos pressupor a sua realidade em si, com base nos conceitos de realidade, substância, causalidade, etc., porque estes conceitos não tem a menor aplicação a algo completamente diferente do mundo dos sentidos. Assim, a suposição da razão acerca de um ser supremo, como causa primeira, é só relativa e pensada com vista à unidade sistemática do mundo dos sentidos, é um simples algo na ideia acerca do qual não possuímos nenhum conceito sobre o que seja em si. Deste modo, se esclarece também, porque é que, em relação ao que os sentidos dão como existente, temos a necessidade da ideia de um ser originário necessário em si, mas sem nunca podermos ter o mínimo conceito acerca deste e da sua necessidade absoluta.” KANT. I. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp.343-568. B 384; B 568.

aprisionava o pensamento pré-Crítico. Agora, porém, essa nova forma de aparência ilusória (*Schein*) se transformou na tentativa de conferir valor transcendental à conteúdos extraídos diretamente dos domínios positivos do homem.

O que é importante guardar para compreendermos a leitura foucaultiana é que, a partir da *Crítica*, a finitude humana vai buscar reencontrar desde a própria finitude, isto é, sem o auxílio último à uma metafísica do Infinito ou ao desdobramento natural das representações sob a forma da linguagem, as condições e os limites do conhecimento.¹⁵⁹ A esse respeito, Frédéric Gros afirma que:

*Hasta Kant, según Foucault, el pensamiento sólo era finito contra un fondo de infinito. La revolución antropológica consistiría en que la experiencia de la finitude se produjera como repetición de lo 'Mismo' (siempre se trata de finitud), aquí como positividad empírica y allá como estructura fundamental.*¹⁶⁰

Nesta passagem do texto de *MC*, podemos identificar um prenúncio para o desenvolvimento do argumento decisivo de Foucault acerca da ilusão antropológica que caracteriza o pensamento moderno, pois veremos ao longo desse capítulo de que maneira ele vai sustentar que o homem só apareceu verdadeiramente no espaço do nosso saber a partir do momento em que ele passou a ser visto, ao mesmo tempo, como sujeito transcendental e como objeto empírico, cujo conhecimento deveria ser buscado justamente desde uma investigação positiva dos domínios em que ele se manifesta que

¹⁵⁹ Nesta interpretação em que identifica a Modernidade com essa disposição antropológica do pensamento, Foucault parece estar profundamente influenciado pela posição assumida por Heidegger em *A época das imagens do mundo*. Entretanto, para Heidegger, a Modernidade já iniciara com a filosofia de Descartes, enquanto para Foucault, ela só começa a partir de Kant: “O entrelaçamento decisivo para a época moderna de ambos os processos -a transformação do mundo em imagem e do homem em sujeito -lança ao mesmo tempo uma luz sobre o processo fundamental da história moderna, à primeira vista bastante contraditório. Quanto mais completamente e amplamente o mundo é conquistado e fica à disposição, mais objetivo fica sendo o objeto, mais subjetivamente, isto é, insistentemente ergue-se o sujeito e mais irresistivelmente a consideração do mundo e a doutrina do mundo se transforma em doutrina do homem, em antropologia. Não é nenhuma surpresa que o humanismo surja quando da transformação do mundo em imagem. Do mesmo modo, porém, como uma imagem de mundo seria impossível na época superior do mundo grego, tampouco ele poderia dar legitimidade ao humanismo. Em sentido estrito, o humanismo não é nada além de uma antropologia estético-moral. O título de antropologia não designa nenhuma pesquisa pertencente às ciências naturais. Também não designa a doutrina estabelecida no contexto da teologia cristã sobre a criação, queda e redenção do homem. Ele assinala a explicação do homem que explica e avalia a totalidade do ente a partir do próprio homem e a ele retorna.” HEIDEGGER, M. “A época das imagens do mundo”. Tradução Claudia Ducker. pp.01-17. Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/Heidegger-A-%C3%89poca-das-Imagens-de-Mundo.pdf> Acessado em 04/06/2016.

¹⁶⁰ GROS, F. *Foucault y la locura*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000, p.97.

não são outros senão os da vida, do trabalho e da linguagem.¹⁶¹ E, nesse período, sobre cada um desses domínios particulares de objetos empíricos irão se alojar respectivamente a biologia, a economia política e a filologia. A esse respeito, Dreyfus e Rabinow observam que:

Sem dúvida, segundo a leitura de Foucault, o tema de *Las Meninas* é a representação. O que esta tela representa são as representações dispostas de um modo organizado no quadro, neste caso, a pintura propriamente dita. O que é representado são as funções da representação. O que não é representado é um sujeito unificado e unificador que faz estas representações, tornando-as objeto. Na opinião de Foucault, este sujeito emergirá com o surgimento do homem de Kant.¹⁶²

Foucault argumenta ainda que os estudos realizados acerca da natureza humana durante a Idade clássica não constituíram um domínio específico do homem nesse espaço do saber.¹⁶³ Isso porque, a natureza humana era vista tão somente como aquilo que garantia -quer pela imaginação, quer pela memória-, a possibilidade de estabelecer representações ordenadas e relações de identidades a partir do domínio contínuo das diferenças que constituía os seres da natureza. Ademais, essa capacidade de duplicação de nossas representações era assegurada justamente pelo Discurso, uma vez que era através da linguagem e, mais especificamente, por meio da atividade de nomear os seres representados que a natureza humana estabelecia sua ligação com a própria natureza. O que é mais importante guardar como especificidade dessa leitura é que, na Idade Clássica, a ligação entre o domínio do ser e o domínio de nossas representações

¹⁶¹ Philippe Sabot mostra que, de acordo com a arqueologia foucaultiana, na Modernidade, esse lugar vazio e exterior ao quadro, mas que, no entanto, ordena toda a representação de Velázquez vai então ser ocupado justamente pela figura epistemológica do homem. “Según Foucault, lo propio del pensamiento moderno es convertir esa ausencia en presencia, colmar el vacío del lugar del Rey mediante la plenitud de un objeto (empírico) representado que también se da como el sujeto (transcendental) de esta representación, con el hombre apareciendo entonces justamente en esta “posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce.” SABOT, P. *Para ler Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p.127.

¹⁶² DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.27.

¹⁶³ Edgardo Castro explica que Foucault considera o *Tratado na Natureza Humana*, de Hume, e o empirismo inglês como filosofias igualmente representantes da Idade Clássica, pois: “Para Foucault, en efecto, la crítica de las ideas innatas no se opone a la metafísica del infinito o, mejor, ésta es posible a partir de las mismas condiciones de posibilidad, es decir, de la primacía de la representación y, particularmente, del carácter probable de la relación entre idea representante e idea representada.” CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p.97.

encontrava sua garantia e justificativa no interior da própria linguagem.¹⁶⁴ Deste modo, para nosso autor:

[...] a consequência essencial é que a linguagem clássica como discurso comum da representação e das coisas, como lugar comum em cujo interior natureza e natureza humana se entrecruzam, exclui absolutamente qualquer coisa que fosse “ciência do homem”. Enquanto a linguagem falou na cultura ocidental, não era possível que a existência humana fosse posta em questão por ela própria, pois o que nela se articulava eram a representação e o ser. O discurso que, no século XVII, ligou um ao outro o “Eu penso” e o “Eu sou” daquele que o efetivava -esse discurso permaneceu, sob uma forma visível, a essência mesma da linguagem clássica, pois o que nele se articulava, de pleno direito, eram a representação e o ser. A passagem do “Eu penso” ao “Eu sou” realizava-se sob a luz da evidência, no interior de um discurso cujo domínio e cujo funcionamento consistiam por inteiro em articular, um ao outro, o que se representa e o que se é.¹⁶⁵

4.1 Analítica da Finitude: *epistémê* da história

Essa disposição inteiramente nova do espaço do saber vai dar origem à todas as formas de analíticas da finitude que serão determinantes no discurso filosófico da Modernidade. Como vimos, a partir do momento em que os domínios da vida, do trabalho e da linguagem escaparam ao domínio estreito da representação, nosso saber foi investigar as condições de possibilidade dos seres vivos, as leis que determinam a produção e as regras históricas das gramáticas e do discurso em geral a partir da própria especificidade empírica que caracteriza a finitude humana em meio aos domínios da vida, do trabalho e da linguagem. Com esse deslocamento, nossas representações passaram a ser vistas tão somente como efeitos, pois o ser mesmo desses objetos, de certa forma, ganhou autonomia e anterioridade em relação às nossas representações. Foucault afirma que, neste momento de nossa cultura: “[...] a

¹⁶⁴ Philippe Sabot também destaca que o argumento central da leitura de Foucault sobre o quadro de Velázquez reside em mostrar que, nessa época, ainda não havia surgido uma interrogação sobre as condições de possibilidade das representações em geral. “*Cette analyse, proposée à l’ouverture des Mots et les Choses, et en guise d’introduction, se trouve reprise et achevée en quelque sorte dans la deuxième partie de l’ouvrage (précisément, dans la chapitre IX) lorsque Foucault montre comment, suite à l’émergence de la réflexion critique, la représentation en vient à être pensée en rapport avec ses conditions de possibilité et comment, à partir de là, les positivités empiriques, au lieu de s’épuiser dans la seule analyse discursive de la représentation, viennent s’articuler à la dimension fondatrice et constituante d’un transcendantal.*” SABOT, P. *Le Même et L’ordre. Michel Foucault et le savoir à l’âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015, p.11.

¹⁶⁵ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.429. MC, p.322.

representação deixou de valer para os seres vivos, para as necessidades e para as palavras, como seu lugar de origem e a sede primitiva de sua verdade. ”¹⁶⁶

Emerge assim, no espaço de nosso saber moderno, pela primeira vez, essa figura epistemológica ambígua que é justamente o homem. Essa ambiguidade se caracteriza pelo fato de que, de um lado, ele vai ser visto como um ser empírico que também já está desde sempre determinado pelas leis próprias que constituem os domínios da vida, do trabalho e da linguagem. E assim, somente será possível conhecê-lo a partir da investigação desses domínios positivos nos quais sua existência finita se revelará historicamente constituída e, portanto, jamais dada numa forma definitiva. Entretanto, Foucault observa que, de outro lado, essas investigações somente serão possibilitadas a partir de uma interrogação sobre as características naturais que lhe são mais próprias, isto é, através de seu corpo, de seu desejo e de sua linguagem.

O que é patente nessa ambiguidade é que o conhecimento da finitude empírica do homem só lhe aparecerá possibilitado e enraizado desde sua própria finitude que, por sua vez, também ela é vista como empírica. De maneira que, o possível acesso ao modo de ser da vida, do trabalho e da linguagem que o determinam vai surgir já desde sempre condicionado e limitado pela mesma finitude de carne e osso que o caracteriza. Roberto Machado explica essa relação da seguinte maneira:

A filosofia moderna é uma analítica da finitude. A finitude que já se manifestava nas empiricidades a partir do exterior, dominada pelas determinações da vida, do trabalho e da linguagem, é, na filosofia, pensada mais fundamentalmente porque atinge a própria consciência do homem e assinala ao conhecimento suas formas limitadas. E se Foucault chama essa antropologia filosófica de analítica é porque sua principal característica é a repetição, isto é, a identidade e a diferença entre o empírico e o transcendental. A finitude fundamental apresentada pela filosofia é a mesma e é outra que a descoberta pelas empiricidades.¹⁶⁷

Em outras palavras, o conhecimento das leis que o constituem e o determinam como ser vivo somente vai aparecer desde a finitude de seu próprio corpo. O domínio do trabalho e as leis de produção que desde sempre o determinam e o alienam somente poderão emergir desde o seu próprio desejo. Bem como, a linguagem, cujas regras e cuja historicidade se antecipam ao seu próprio pensamento, somente vai aparecer a

¹⁶⁶ Idem, p.431. MC, pp.323-4.

¹⁶⁷ MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória arqueológica de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, p.140.

partir dos limites de sua própria linguagem.¹⁶⁸ Para nosso autor, essa circularidade existente entre a finitude positiva e a finitude fundamental revelaria o nascimento de uma nova concepção da finitude que é inteiramente nova no espaço de nosso saber. Isso porque, essa finitude fundamental do corpo, do desejo e da linguagem, que possibilita o conhecimento da finitude positiva que determina as formas concretas de sua existência, não remete à mesma compreensão da finitude que tínhamos, ao menos desde a Idade Clássica, uma vez que essa ainda era vista como uma finitude negativa, isto é, como uma inadequação do homem ao Infinito.¹⁶⁹

Como vimos no capítulo anterior, nessa época, a finitude do homem explicava tanto o porquê de ele não ser capaz de ter um entendimento infinito, como também o motivo pelo qual sua existência estava ligada aos objetos investigados pela análise das riquezas, pela gramática geral e pela história natural. O que está em jogo nesse argumento de Foucault é que, na Modernidade, a finitude do homem estará, de um lado, limitada pelas formas positivas e exteriores nas quais sua existência se manifesta. E, de outro, a finitude se verá limitada em sua própria capacidade de conhecer esses objetos, uma vez que essa finitude fundamental será vista como uma e a mesma. Desligada de uma metafísica do Infinito, a Modernidade então vai tentar estabelecer a fundamentação e a positividade do conhecimento a partir dos próprios limites que caracterizam a finitude empírica humana.¹⁷⁰ Conforme esclarece Edgardo Castro:

A partir de Kant analizar significa determinar sobre qué elementos pueden y deben fundarse las representaciones. Son los límites del conocimiento los

¹⁶⁸ Para Philippe Sabot: “*El cuerpo, el deseo, el lenguaje del hombre son, pues, al mismo tiempo las formas positivas y las formas fundamentales de su finitude. A partir de los límites espaciales de su cuerpo le es dado el modo de ser de la vida, tal como le prescribe (hasta la muerte) sus formas actuales de existencia; a partir de la abertura de su deseo se le presenta el modo de ser de la producción, en tanto determina (hasta la alienación) su existencia como agente económico; en el tiempo de su lenguaje, finalmente, le es dado el modo de ser del lenguaje, con la sedimentación histórica de cada una de sus palabras.*” SABOT, P. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p.131.

¹⁶⁹ Edgardo Castro destaca que: “*Ciertamente, como lo señalan Foucault y Heidegger, no ha sido la modernidad quien ha inventado o descubierto la finitude o -si queremos utilizar un lenguaje más clásico- la contingencia. La novedad no reside en la introducción de la idea de finitude, sino en la manera de pensarla. Durante la Época Clásica el espacio de la finitude era definido negativamente, es decir, como limitación respecto del infinito; la modernidad en cambio piensa la finitude a partir de la finitude misma, la finitude positiva de la vida, del trabajo y del lenguaje a partir de la finitude fundamental del ser del hombre y la finitude fundamental del ser del hombre a partir de la finitude de la vida, del trabajo y del lenguaje.*” CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p.99.

¹⁷⁰ “*A cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio[...]O “Humanismo” do Renascimento, o “racionalismo” dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem.*” FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.438-9. MC, p.329.

*que fundan positivamente el saber; el pensamiento encuentra su fundamento en la finitude del hombre. La analítica de la finitude define este espacio de oscilación entre lo positivo y lo fundamental, de la cual la oscilación entre lo empírico y lo transcendental, tal como se presenta en Kant, es sólo una de sus formas.*¹⁷¹

Assim, para a arqueologia, foi exatamente essa nova disposição do homem no espaço do saber moderno, no qual ele aparece, a um só tempo, como finitude positiva e como finitude fundamental, ou seja, simultaneamente como objeto de conhecimento empírico e sujeito empírico desse mesmo conhecimento, que possibilitou a emergência de todas as filosofias que se caracterizaram como analíticas da finitude. Foucault afirma que a primeira característica dessa oscilação será justamente a da repetição, na qual os saberes vão buscar retomar os domínios positivos do homem e tentar problematizá-los desde o nível que caracteriza a sua finitude fundamental. De maneira que, em suas palavras:

É nesse espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude -tão ligada ao destino do pensamento moderno -vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir o seu recuo; é aí que se afirmará, a partir dele próprio, um pensamento do Mesmo irreduzível à filosofia clássica.¹⁷²

Para Foucault, filosofias como o vitalismo, por exemplo, teriam fracassado, pois o fim da metafísica está intimamente ligado ao aparecimento do homem como essa figura ambígua que conforma as analíticas da finitude, isto é, ao mesmo tempo, como objeto do saber e como sujeito de conhecimento. E, como Kant já havia nos mostrado na *Crítica da razão pura*, “ [...] *não pode haver metafísicas medidas pelas finitudes humanas.* ”¹⁷³ Seu argumento é o de que o homem só pôde verdadeiramente emergir em nossa cultura, como figura epistemológica, a partir do momento em que a finitude começou a ser pensada desde a nossa própria finitude positiva e, portanto, inteiramente desligada de qualquer metafísica do Infinito. E, é justamente por essa razão que Foucault vai poder dizer que o homem não existia em nossa cultura até o

¹⁷¹ CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueologia del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p.101.

¹⁷² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.435. MC, p.326.

¹⁷³ Idem, p.437. MC, p.328.

limiar da nossa Modernidade. A partir dessa leitura arqueológica do saber, seria possível perceber que:

Sem dúvida, ao nível das aparências, a modernidade começa quando o ser humano começa a existir no interior de seu organismo, na concha de sua cabeça, na armadura de seus membros e em meio a toda a nervura de sua fisiologia; quando ele começa a existir no coração de um trabalho cujo princípio o domina e cujo produto lhe escapa; quando aloja seu pensamento nas dobras de uma linguagem, tão mais velha que ele não pode dominar-lhe as significações, reanimadas, contudo, pela insistência de sua palavra. Porém, mais fundamentalmente, nossa cultura transpôs o limiar a partir do qual reconhecemos nossa modernidade, no dia em que a finitude foi pensada numa referência interminável a si mesma. Se é verdade, ao nível dos diferentes saberes, que a finitude é sempre designada a partir do homem concreto e das formas empíricas que se podem atribuir à sua existência, ao nível arqueológico, que descobre o *a priori* histórico e geral de cada um dos saberes, o homem moderno -esse homem determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante- só é possível a título de figura da finitude. A cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio.¹⁷⁴

4.2 Repetição do empírico no transcendental

Neste ponto do texto de *MC* podemos, enfim, retomar de maneira ainda mais explícita os problemas centrais que apresentamos no primeiro capítulo desse trabalho onde mostramos de que maneira Foucault articulou sua crítica à disposição antropológica do pensamento moderno em sua tese complementar intitulada *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Como vimos, cinco anos antes da publicação de *MC*, nosso autor já havia feito severas críticas às filosofias contemporâneas, uma vez que elas teriam esquecido a lição maior de Kant e, assim, estariam confundindo os níveis empírico e o transcendental de investigação.

Vimos que nessa tese sobre a obra de Kant, Foucault defendera que a reflexão desenvolvida no nível empírico e originário da *APP* não passou de um ponto de passagem de uma interrogação antropológica, cujo verdadeiro ponto de desenvolvimento se deu somente ao final do pensamento kantiano, ou seja, nos textos que compõem o *OP*. Com essa leitura, nosso autor absolveu expressamente a filosofia kantiana desse equívoco e afirmou que, ao contrário das filosofias pós-kantianas que conformam o pensamento moderno, o filósofo de Königsberg, ele mesmo, jamais teria

¹⁷⁴ Ibidem, p.438. *MC*, pp.328-9.

confundido o nível empírico e o transcendental de investigação ao longo de toda a sua obra.

Dessa forma, neste capítulo IX de *MC*, Foucault retoma cinco anos depois essa mesma crítica que já estava presente em sua tese complementar sobre Kant.¹⁷⁵ Acreditamos que a questão central que ligaria uma e outra forma de investigação é a de que as filosofias modernas estariam acometidas de uma espécie de ‘sono antropológico’, que se revela justamente por meio dessas reflexões que se constituíram como analíticas da finitude. Em nossa própria investigação, podemos perceber, então, que o projeto de desenvolver uma arqueologia das ciências humanas está intimamente ligado ao questionamento dessa ilusão antropológica já denunciada em sua tese complementar. Tanto nesse texto como em *MC*, o que nosso autor põe em relevo é que não é possível conferir valor de transcendental aos conteúdos extraídos do nível empírico, pois a filosofia crítica de Kant já mostrara a necessidade de estabelecermos de maneira clara e precisa essa distinção entre esses dois níveis de investigação.

A partir da análise arqueológica de *MC*, Foucault afirma que essa disposição antropológica está necessariamente ligada à descoberta dessa nova figura epistemológica no espaço do saber moderno que é justamente a do homem, agora, entendido ontologicamente como um duplo empírico-transcendental, isto é, ao mesmo tempo, como sujeito e objeto de conhecimento. O problema central destacado por nosso autor é que, com o surgimento dessa nova forma de compreensão da finitude - agora sob a forma positiva-, as filosofias pós-kantianas buscaram equivocadamente encontrar justamente a partir desses três níveis empíricos do homem a dimensão *a priori* do transcendental. Ou seja, para nosso autor, as filosofias pós-kantianas teriam esquecido a lição mais importante de Kant e se constituíram como analíticas da finitude, pois tentaram desvelar as condições de possibilidade do conhecimento desde o próprio nível empírico do homem.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Já no Prefácio de *MC* podemos observar que o objetivo que está por trás desse projeto de traçar uma arqueologia das ciências humanas é o de denunciar essa disposição antropológica que condiciona e determina o discurso filosófico da modernidade, pois segundo nosso autor: “*Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma “antropologia”, entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem.*” Cf. FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. XXI. *MC*, p.15.

¹⁷⁶ Essa circularidade presente nas analíticas da finitude, provocada pelo surgimento do homem como duplo empírico-transcendental, é descrita por Sergio Paulo Rouanet da seguinte forma: “*O homem é por consequente ao mesmo tempo empírico e transcendental; objeto de conhecimento e fundamento de todo o saber. Como ser empírico, o homem é dado através da análise da vida, do trabalho, da língua; como ser transcendental, é a fonte fundadora da biologia, da economia e da filologia. O fracasso das várias*

Podemos reconhecer essa mesma inquietação de Foucault, presente neste trecho de seu diálogo travado com Jean Hyppolite em que também participaram Alain Badiou, Dina Dreyfus, Georges Canguilhem e Paul Ricoeur, em 1965 e, portanto, um ano antes da publicação de *MC*:

[Jean Hyppolite]: -Isso vai mais longe. Penso que poderíamos dizer que, assim como a essência da técnica não é a técnica, a essência da verdade não é uma verdade. Enquanto, para Kant, por exemplo, a analítica transcendental representava um tipo de verdade, não é nem verdadeiro para nós hoje. Estamos em uma antropologia que se ultrapassa, não estamos nunca em um transcendental. [Foucault]: -Sim, mas mesmo o antropológico sobre o qual refletimos infelizmente com muita frequência é precisamente um transcendental que se pretendia verdadeiro no nível natural. [Jean Hyppolite]: -Mas que não pode sê-lo. [Foucault]: -Que não pode sê-lo: mas, a partir do momento em que se tenta definir uma essência do homem que poderia enunciar-se a partir dela própria e que seria, ao mesmo tempo, o fundamento de todo o conhecimento possível e de todo limite possível do conhecimento, estamos em pleno paralogismo.¹⁷⁷

Gilles Deleuze explica de modo exemplar essa leitura de Foucault acerca da emergência dessa nova forma de finitude da seguinte maneira:

A mutação consiste nisto: as forças do homem entram em relação com novas forças de fora, que são forças de finitude. Essas forças são a Vida, o Trabalho e a Linguagem: tripla raiz da finitude, que vai provocar o nascimento da biologia, da economia política e da linguística. E certamente nos habituamos a essa mutação arqueológica: frequentemente se faz remontar a Kant uma tal revolução em que a “finitude constituinte” vem substituir o infinito originário. Que a finitude seja constituinte, o que haveria de mais incompreensível para a idade clássica? Foucault, todavia, traz para esse esquema um elemento bastante novo: enquanto nos diziam apenas que o homem toma consciência de sua finitude, sob causas historicamente determináveis, Foucault insiste na necessidade de introduzir dois momentos muito distintos. É preciso que a força do homem comece a enfrentar e agarrar as forças da finitude enquanto forças de fora: é fora de si que ela deve se agarrar com a finitude. Em seguida, é só em seguida, num segundo tempo, ela passa a vê-las como sua própria finitude, ela toma necessariamente consciência delas como de sua própria finitude. O que significa dizer que só quando as forças no homem entram em relação com forças de finitude vindas de fora, só então, o conjunto das forças compõem a forma-Homem (e não mais a forma-Deus). *Incipit Homo*.¹⁷⁸

Daí a importância, para nós, de começarmos essa investigação sobre as teses mais importantes oferecidas por Foucault em *MC* a partir justamente de sua tese

tentativas feitas, no interior da epistémê moderna, para fundar o saber do homem a partir do homem está ligado à ambivalência dessa situação.” FOUCAULT, M.; ROUANET, S.P. [et al.] *O homem e o discurso. (A arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p.123.

¹⁷⁷ FOUCAULT, M. “*Filosofia e Verdade*.” In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos, volume X: filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, pp.04-5.

¹⁷⁸ DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005, p.135.

complementar, pois é nela que podemos já encontrar de maneira mais desenvolvida não somente a sua leitura da filosofia de Kant, como também essa mesma crítica acerca do sono antropológico ao qual estariam acometidas as filosofias modernas. Daí também, a importância concedida por Foucault para um texto como a *APP* que, até então, fora visto como marginal entre boa parte dos comentadores da filosofia kantiana, pois, como vimos, foi a partir dessa leitura realizada em sua tese complementar que ele pôde absolver Kant, ele mesmo, de ter confundido os níveis empírico e o transcendental de investigação sobre o homem.

Para continuar sustentando sua denúncia acerca da circularidade presente nas analíticas da finitude, nosso autor se volta, então, em *MC*, ao positivismo de Comte, ao materialismo histórico de Marx e à Fenomenologia.¹⁷⁹ Isso porque, apesar do lapso temporal, essas diferentes filosofias exemplificariam uma posição teórica ainda pré-Crítica, já que elas não teriam conseguido estabelecer a distinção necessária entre os dois níveis de investigação delimitados por Kant. A partir da análise arqueológica, poderíamos ver que isso ocorreu justamente porque, com a saída do conhecimento do espaço da representação e com a emergência da finitude positiva, as condições de possibilidade do conhecimento passaram circularmente a serem buscadas a partir do próprio nível empírico do homem que agora passou a ser visto constitutivamente como um duplo empírico-transcendental. Nesta passagem, podemos ver claramente a sua posição acerca da emergência da Modernidade, pois ele afirma que: “[...] o limiar da nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental.”¹⁸⁰

A partir desse momento, segundo Foucault, surgiram filosofias reducionistas que poderiam ser entendidas como uma espécie de prolongamento da estética transcendental, porém, diferentemente de Kant, agora elas buscaram encontrar as condições de possibilidade do conhecimento desde uma série de reflexões sobre as condições naturais e anatomofisiológicas presentes no próprio corpo do homem.¹⁸¹

¹⁷⁹ Embora, neste ponto, ele não os nomeie expressamente, Foucault parece endereçar suas críticas a Husserl e a Merleau-Ponty.

¹⁸⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.439. *MC*, pp.329-0.

¹⁸¹ Dreyfus e Rabinow destacam que nessas filosofias reducionistas: “A natureza da forma do saber foi estudada por pensadores que tentaram assimilar o transcendental ao empírico. Eles desenvolveram a linha de pensamento sugerida pela estética transcendental de Kant. Se concordamos que a forma da nossa sensibilidade fornece as condições de possibilidade do saber, por que não dar uma base empírica

Houve também filosofias, como as de Hegel ou Marx por exemplo, que se desenvolveram a partir do caminho já aberto pela dialética transcendental, mas que buscaram encontrar esse nível transcendental de determinação a partir da investigação das condições históricas, econômicas e sociais que determinariam o sujeito e, portanto, o próprio conhecimento. Ou seja, desde a arqueologia, poderíamos perceber o nascimento, no espaço do saber moderno, de diferentes filosofias em que os conteúdos dados no conhecimento, quer sejam extraídos de nossa própria natureza, quer de nossa história ou de nossa cultura em geral, poderiam, ao mesmo tempo, oferecer as formas *a priori*, isto é, universais e necessárias desse mesmo conhecimento.¹⁸² Foucault vê, então, nesse movimento do pensamento ocidental uma espécie de desvio e de esquecimento da filosofia crítica de Kant.

Acreditamos que essa leitura de Foucault se deve ao fato de que o materialismo histórico de Marx, chamado por ele de escatologia, vai partir da ação humana para analisar o desenvolvimento dos diferentes modos de produção e das condições concretas do trabalho para demonstrar os processos históricos que são responsáveis pela alienação da própria consciência humana. Partindo de uma análise dialética da história, Marx poderá então antecipar as condições de possibilidade da futura libertação da essência humana alienada a partir da nomeação do agente histórico capaz dessa transformação que não será outro senão justamente o proletariado, uma vez que somente ele será capaz de expressar a consciência universal da espécie humana.

Embora Foucault não deixe claro a especificidade de sua crítica a Marx, ela resulta do enraizamento desse pensamento nessa figura do homem entendido, ao mesmo tempo, como um duplo empírico-transcendental.¹⁸³ Isso porque, em Marx, o

para toda a ciência empírica, investigando a estrutura específica de nossos sentidos? Houve inúmeras variações desse sonho naturalista-reducionista. Cada uma dessas variações fundamentaria todo o conhecimento na teoria empírica da observação.” DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.35.

¹⁸² “[...] agora que o lugar da análise não é mais a representação, mas o homem em sua finitude, trata-se de trazer à luz as condições do conhecimento a partir dos conteúdos empíricos que nele são dados.” FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.439. MC, p.329.

¹⁸³ A posição de Foucault em relação ao trabalho de Marx é profundamente ambivalente. Apesar das críticas realizadas aqui em MC, posteriormente, veremos Foucault realizar uma série de tentativas de amenizá-las e de mostrar que, na realidade, ele visava atingir mais ao marxismo do que ao próprio pensamento de Marx. Dada a necessidade de limitação desse trabalho, oferecemos apenas algumas indicações de leituras que poderiam confirmar esse movimento posterior de nosso autor que sugere algum tipo de reaproximação com o próprio pensamento de Marx. Cf. “Entrevista com Michel Foucault” In: FOUCAULT, M.; ROUANET, S.P.; MERQUIOR, J.G.[et al] *O homem e o discurso*. Rio de Janeiro:

homem vai aparecer, simultaneamente, como um ser cuja consciência está determinada pelos processos histórico-econômicos que são capazes de o alienar de si mesmo, mas também como um ser que seria capaz de interromper esse mesmo processo histórico de alienação, desvelar as formas desse conhecimento e, assim, recuperar sua essência num tempo porvir.¹⁸⁴

Desde a arqueologia, a Fenomenologia surgirá, então, como um discurso que vai pretender conjurar a ambiguidade patente nessas filosofias positivistas e escatológicas que, partindo da finitude positiva, acabaram por confundir os níveis empírico e o transcendental de investigação. Entretanto, a posição de Foucault é, da mesma forma, extremamente crítica em relação as pretensões fenomenológicas.¹⁸⁵ Isso porque, a análise do vivido (*analyse du vécu*), de Merleau-Ponty, pretendeu encontrar, desde uma análise enraizada no corpo próprio, uma dimensão intermediária em que as formas originárias e os conteúdos empíricos e históricos da experiência seriam simultaneamente dados ao sujeito. A pretensão desse discurso seria, então, a de superar essa contradição encontrada nos discursos antropológicos através da elaboração de uma nova teoria do sujeito, cuja consciência já estaria desde sempre ligada à facticidade.¹⁸⁶ Todavia, esse projeto fenomenológico tampouco se sustentaria, pois de acordo com nosso autor:

Edições Tempo Brasileiro, 1996. Cf. FOUCAULT, M. “*Les mailles du pouvoir*” In: *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001, pp.1001-1020.

¹⁸⁴ Peter Singer mostra essa ambiguidade ao explicar o conceito marxiano de alienação: “*What is important is that Marx’s theory of history is a vision of human beings in a state of alienation. Human beings cannot be free if they are subject to forces that determine their thoughts, their ideas, their very nature as human beings. The materialist conception of history tells us that human beings are totally subject to forces they do not understand and cannot control. Moreover the materialist conception of history tells us that these forces are not supernatural tyrants, for ever above and beyond human control, but the productive powers of human beings themselves. Human productive powers, instead of serving human beings, appear to them as alien and hostile forces. The description of this state of alienation is the materialist conception of history.*” SINGER, P. *Marx: a very short introduction*. New York: Oxford University Press Inc., 2000, p.46.

¹⁸⁵ Essa posição crítica de Foucault em relação às análises do vivido e à Fenomenologia também é destacada por Béatrice Han, que afirma: “*The analysis of lived experience, at the end of the Analytic of Finitude, is thus doubly interesting: Firstly, it gathers the two trajectories born of the Copernican turn by questioning human finitude under both its empirical and transcendental aspects; secondly, it seeks to articulate them in such a way as to escape the traps in which the previous forms of thought were caught (the bypassing and forgetting of the transcendental, or hypertranscendentalism). However, Foucault’s conclusion yet again takes the form of a condemnation: The analysis of lived experience, like other phenomenological developments, fails because it once again repeats the anthropological confusion between the empirical and the transcendental.*” HAN, B. “*The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity*” In: GUTTING, G. (Edit.). *The Cambridge companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2005, p.186.

¹⁸⁶ Acerca dessa pretensão da Fenomenologia, Edgardo Castro diz que: “*Entre estas dos posiciones, entre el análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento a partir de la naturaleza humana o a partir de la historia, entre una verdade del orden del objeto y una verdade del orden del discurso, la*

O vivido, com efeito, 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 da história, seja primeiramente experimentada no imediato das significações sedimentadas[...]Portanto, não faz mais que preencher, com mais cuidado, as exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu valer, no homem, o empírico pelo transcendental.¹⁸⁷

Com isso, Foucault vai defender então que a verdadeira ultrapassagem dessa disposição antropológica que caracteriza o pensamento moderno, marcado pela descoberta da finitude positiva do homem e pela confusão dos níveis empírico e transcendental de investigação, somente seria possível se perguntássemos se esse homem, no qual se enraíza toda e qualquer filosofia, realmente existe. Com efeito, para ele, teria sido Nietzsche aquele que já anunciara para nossa cultura a possibilidade desse novo pensamento através justamente do conceito de super-homem (*Übermensch*).¹⁸⁸

Podemos perceber, nesta passagem de *MC*, a mesma posição já anunciada em sua tese complementar. Tanto aqui como lá, Foucault aponta a filosofia de Nietzsche como a possibilidade de ultrapassarmos as contradições presentes em todas as filosofias que se desenvolveram como analíticas da finitude. Neste caso, poderíamos dizer que a noção de *Übermensch* é interpretada por nosso autor como um chamado para a filosofia contemporânea ir Além-do-Homem, isto é, como a indicação acerca da possibilidade desenvolvermos uma nova forma de reflexão filosófica que não tomasse esse duplo empírico-transcendental, que caracteriza a compreensão da noção de

fenomenologia de Merleau-Ponty, la fenomenologia del analyse du vécu se presenta como una teoria del sujeto, es decir, como una analítica transcendental capaz de superar la oscilación, sin reconciliación, entre la naturaleza y la historia, entre la naturaleza y la cultura, restaurando la dimensión auténtica de lo transcendental. CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p.104.

¹⁸⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.443. *MC*, p.332.

¹⁸⁸ “Compreende-se o poder e o abalo que pôde ter e que conserva ainda para nós o pensamento de Nietzsche, quando anunciou, sob a forma do acontecimento iminente, da Promessa-Ameaça, que bem logo, o homem não seria mais -mas, sim, o super-homem; o que, numa filosofia do Retorno, queria dizer que o homem, já desde muito tempo, havia desaparecido e não cessava de desaparecer, e que nosso pensamento moderno do homem, nossa solicitude para com ele, nosso humanismo dormiam serenamente sobre sua retumbante inexistência.” FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.444. *MC*, p.333.

homem na Modernidade, como ponto de partida necessário e inultrapassável de suas reflexões.¹⁸⁹ Em suas palavras:

Talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está votado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche: através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar [...] em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido.¹⁹⁰

4.3 Anatomia do *Cogito* Moderno e a Sombra do Impensado

Na Idade Clássica, Descartes meditou a fim de encontrar uma fundamentação para o conhecimento. Neste processo, definiu a si mesmo como sendo um *cogito* (*res cogitans*), isto é, como uma substância imaterial cuja essência era a de ser puro pensamento. Portanto, a consciência definida por Descartes era entendida, inicialmente, como uma coisa que existe de modo distinto e independente de seu corpo.¹⁹¹ Foucault volta-se, então, para ver quais foram as implicações para a nossa compreensão acerca da consciência de si depois do acontecimento que produziu a

¹⁸⁹ Ao comentar a trajetória intelectual de Foucault e o modo no qual ele problematizou a questão da finitude, Gérard Lebrun destaca a importância dessa questão para o desenvolvimento posterior de seu trabalho: “É necessário escolher. Ou ficamos nessa “finitude”, que permite a continuação das exegeses, das investigações constitutivas e das dialéticas. Ou então saímos dela, isto é, invertamos 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 (ou melhor, as verdadeiras identidades) 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. Já não nos contentaremos, neste caso, com perguntar de maneira vaga: como é que o homem é sujeito na vida? como é sujeito de uma linguagem mais antiga do que ele? O que os filósofos chamam, tão laconicamente, de Sujeito ou “homem” resulta de milhares e milhares de trabalhos que divergem ou se entrecruzam.” LÉBRUN, G. “Transgredir a Finitude”. In: RIBEIRO, R.J. (Org.) *Recordar Foucault. Os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p.22.

¹⁹⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.472-3. MC, p.353.

¹⁹¹ Vale destacar que a antropologia cartesiana vai recuperar e reintegrar o corpo (*res extensa*), como um elemento que também faz parte de seu ser, nos § 23 e § 24, da 6ª Meditação. “Ora, nada há que esta natureza me ensine mais expressamente, nem mais sensivelmente do que o fato de que tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede, etc. E, portanto, não devo, de modo algum duvidar que haja nisso alguma verdade(...) Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre espírito e corpo.” DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p.144. (Pensadores XV)

emergência do homem entendido como um duplo empírico-transcendental na Modernidade.

A primeira delas, é a de que o surgimento da concepção de uma finitude positiva implicou na impossibilidade de o homem encontrar-se a si mesmo, isto é, a dimensão de sua autoconsciência, nessa transparência absoluta e distinta que caracterizava o *cogito* cartesiano. Isso porque, a imediatez primeira dada pelos elementos que o constituem como um ser natural o levará, a partir de agora, a questionar acerca das determinações empíricas e ocultas que possivelmente estariam latentes em sua própria consciência. Por outro lado, Foucault ressalta que as abordagens meramente naturalistas também serão contestadas, uma vez que se acredita que a singularidade do homem, em relação aos demais seres naturais, é justamente a de poder escapar ao nível dessas determinações e de tentar explicitá-las a partir de sua própria consciência.

E, é por essa razão, que Foucault vai notar um deslocamento da reflexão transcendental kantiana -que perguntava sobre as condições de possibilidade de estabelecermos juízos verdadeiros acerca da natureza-, em direção a uma série de investigações cujo objeto será o próprio modo de ser do homem. Essas pesquisas, por sua vez, vão buscar encontrar os elementos subterrâneos que determinariam a consciência humana, a partir justamente de um questionamento sobre os modos de ser do homem que estão diretamente implicados nos domínios empíricos da vida, do trabalho e da linguagem.

Dessa maneira, Foucault afirma que o *cogito* moderno é muito diferente do *cogito* cartesiano, uma vez que, a partir de agora, toda reflexão sobre a autoconsciência levará necessariamente a uma interrogação sobre aquilo que não é imediatamente pensamento, mas que, no entanto, também o determinaria desde um nível ainda mais fundamental. Na Idade clássica, a intuição do Eu penso levou Descartes à inferência imediata do Eu sou, isto é, da sua própria existência. Já na Modernidade, a afirmação de que Eu penso reivindicará, em seguida, uma investigação ontológica sobre os modos de ser do homem, bem como sobre as maneiras nas quais a minha finitude positiva está já desde sempre também determinada pelas leis que regulam a vida, pelas leis da produção que determinam meu trabalho e pelas regras históricas que determinam o sistema de linguagem a partir do qual eu falo e por meio do qual eu penso. Edgardo Castro esclarece essa transformação moderna do *cogito* da seguinte maneira:

*Así, Foucault comienza estableciendo la distancia que separa nuestra reflexión acerca del cogito de la reflexión kantiana acerca del trascendental y del cogito cartesiano. Para nuestro autor, la cuestión esencial no es como es posible que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios sintéticos a priori?, sino como es posible que el hombre piense lo que constituyéndolo en su ser no es pensamiento? Cómo es posible, por ejemplo, que el hombre sea el sujeto de un lenguaje que se há formado sin él y cuyo sistema lo trascende? Para Descartes, por ejemplo, se trataba de mostrar que el pensamiento verdadeiro, claro y distinto, era la forma general de todas las otras formas de pensamiento, aun del error y de la ilusión. Para nosotros, los modernos, se trata en cambio de hacer valer la distancia que separa el pensamiento, la autoconsciência, la presencia de sí, de lo que no es pensamiento y sobre lo cual se funda el pensamiento. No se trata de reducir el ser al pensamiento, el je suis al je pense, sino de mostrar la relación entre el cogito y el ser del hombre.*¹⁹²

É justamente por essa razão que Foucault vai poder dizer que, a partir de agora, as questões filosóficas mais fundamentais e mais importantes passaram a ser sobre o modo de ser do homem:

[...] que é preciso eu ser, eu que penso e que sou meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que meu pensamento seja o que não sou? Que é, pois, esse ser que cintila e, por assim dizer, tremeluz na abertura do *cogito*, mas não é dado soberanamente nele e por ele? Qual é, pois, a relação e a difícil interdependência entre o ser e o pensamento? Que é o ser do homem, e como pode ocorrer que esse ser, que se poderia tão facilmente caracterizar pelo fato de que “ele tem pensamento” e que talvez seja o único a possuí-lo, tenha uma relação indelével e fundamental com o impensado? Instaura-se uma forma de reflexão, bastante afastada do cartesianismo e da análise kantiana, em que está em questão, pela primeira vez, o ser do homem, nessa dimensão segundo a qual o pensamento se dirige ao impensado e com ele se articula.¹⁹³

A partir dessa análise arqueológica, nosso autor vai defender que o projeto de constituição da fenomenologia, por parte de Husserl, não passaria também de uma consequência justamente desse acontecimento radical na história de nosso saber que não é outro senão o da descoberta da finitude positiva, pois foi ela que possibilitou o deslocamento da reflexão de matiz transcendental para o nível *a posteriori* no qual se desenvolveram as reflexões sobre a autoconsciência. Com esse movimento, Husserl pôde então pensar em aplicar o ideal da redução transcendental, a fim de encontrar um nível de reflexão no qual a consciência fenomenológica estabeleceria previamente relações de sentido com os objetos intencionados, bem como pôde interrogar o que

¹⁹² CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueologia del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p.111.

¹⁹³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.448. MC, pp.335-6.

havia de sedimentado, de implícito, enfim, o que havia de impensado sob o *cogito* moderno. Como destaca Philippe Sabot:

*La reconstrucción filosófica propuesta por Foucault se orienta, en consecuencia, a circunscribir el campo teórico de un transcendentalismo poskantiano, capaz de renovar profundamente el tema clásico del cogito, adosándolo a esta dimensión de lo impensado que es como la sombra de la empiricidad humana en la reflexión transcendental. La apuesta de esta reconstrucción es claramente polémica: en efecto, se trata (una vez más) de situar arqueológicamente la empresa de la fenomenología relacionándola con sus condiciones históricas de posibilidad antes que con su programa explícito. Foucault toma aquí sobre todo lo contrario de las afirmaciones de Husserl en la *Krisis*, según las cuales la fenomenología transcendental realizaría el destino de la ratio occidental operando la unión entre ‘el tema cartesiano del cogito y el motivo transcendental’ kantiano.¹⁹⁴*

Apesar desses esforços, Foucault afirma que a fenomenologia de Husserl também acabou ficando presa na mesma circularidade e nas mesmas contradições presentes nas outras filosofias que se conformaram como analíticas da finitude. Isso porque, a reflexão sobre a consciência pura fenomenológica acabou por levá-la também a investigar sobre aquilo que a ela escapa, isto é, ao modo de ser do homem e ao nível empírico que determina aquilo que nela há de impensado.¹⁹⁵ A esse respeito, Patrice Maniglier nos diz que:

[...] one of the main interests and certainly the original intention of OT is to prove that no version of transcendental turn in philosophy -he was certainly thinking of phenomenology, dominant in France after the war through Sartre and Merleau-Ponty- can escape the anthropological circle. Not only does Foucault clearly state that transcendental philosophy became possible thanks to the particular “torsion” characteristic of the “three empiricities” (The new positivity of the life, language and economics is in correspondence with the founding of a transcendental philosophy” OT, 265; FMC, 257), but he also affirms that it didn’t solve the problem. Rather, transcendental philosophy simply reformulated the duplication at work in these three odd objectivities as a difference between “empirical” and “transcendental”.¹⁹⁶

¹⁹⁴ SABOT, P. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p.139.

¹⁹⁵ “É por isso que a fenomenologia -ainda que se tenha esboçado primeiramente através do antipsicologismo, ou, antes, na medida mesma em que, contra este, tenha feito ressurgir o problema do a priori e o motivo transcendental -jamais pôde conjurar o insidioso parentesco, a vizinhança ao mesmo tempo prometedor e ameaçante com as análises empíricas do homem; é por isso também que, embora se tenha inaugurado por uma redução ao cogito, ela foi sempre conduzida a questões, à questão ontológica.” FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.449. MC, pp.336-7.

¹⁹⁶ MANIGLIER, P. “The Order of Things”. In: FALZON, C.; O’LEARY, T.; SAWICKI, J. (Edit.) *A companion to Foucault*. Oxford: Blackwell Publishing Limited, 2013, p.112. (A sigla OT, deve ser lida como a abreviação, na língua inglesa, do título da obra em questão -*The order of things*- que optamos ao longo desse trabalho em abreviar desde as iniciais da língua francesa por MC).

Por fim, Foucault destaca que também poderíamos encontrar essa circularidade na qual a reflexão sobre a autoconsciência levou necessariamente a uma interrogação sobre o que nela havia de impensado em outras filosofias desse mesmo período. Apesar de não se aprofundar no desenvolvimento dessas críticas, ele apenas cita como exemplos a filosofia de Schopenhauer, em sua reflexão sobre a Vontade e o inconsciente (*Unbewusste*); bem como, a filosofia de Hegel, que afirmara a necessidade de transformar o Em-si(*An sich*) em Para-si(*Für sich*);¹⁹⁷ e ainda, o materialismo histórico de Marx, na qual a suspeita acerca desse impensado o levava a uma reflexão crítica imanente sobre as diferentes maneiras em que se processava historicamente a alienação da consciência e da essência humana. Vejamos agora de que maneira Foucault identifica a terceira forma de circularidade das filosofias modernas que também teriam ficado presas à analítica da finitude.

4.4 Origem e Tempo

A terceira é última forma de circularidade presente nas filosofias que se constituíram como analíticas da finitude é, segundo Foucault, a do recuo e do retorno da origem. Como vimos, na Idade Clássica a origem do conhecimento era problematizada no domínio das representações. A partir da Modernidade, o conhecimento vai exigir que a síntese de nossas representações, isto é, dos fenômenos que apreendemos a partir da multiplicidade sensível, seja dada a partir de nossa experiência desses objetos. De maneira que, os domínios da vida, do trabalho e da linguagem vão adquirir uma certa autonomia na qual cada um deles passará a ser visto como que constituído de uma historicidade própria e inteiramente independente de nossas representações. Com isso, toda e qualquer reflexão antropológica sobre sua

¹⁹⁷ Nessa passagem de uma entrevista realizada por José Guilherme Merquior e por Sergio Paulo Rouanet, podemos notar que Foucault retoma essa mesma questão ao falar sobre a filosofia contemporânea: “Agora se verifica um estreitamento do campo filosófico. Uma espécie de deslocamento. O que havia de comum entre a filosofia de Hegel e de Sartre, e entre todas as tentativas de pensar a totalidade do concreto, é que todo esse pensamento se articulava em torno do problema: “Como é possível que tudo isso aconteça a uma consciência, a um ego, a uma liberdade, a uma existência?” Ou, inversamente: “Como é possível que o ego, a consciência, o sujeito ou a liberdade tenham emergido no mundo da história, da biologia, da sexualidade, do desejo?” FOUCAULT, M.; ROUANET, S.P. [et al.] *O homem e o discurso. (A arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p.28.

origem deverá responder a dificuldade apresentada pela historicidade primeira constitutiva desses domínios que, de alguma forma, desde sempre o determinam e a ele mesmo se antecipam.

Isso porque, a historicidade da vida se mostra como que anterior a própria emergência do homem enquanto ser natural. A historicidade do trabalho, o revela como um ser cuja atividade mais incipiente e longínqua já deveria estar minimamente regulada por uma certa institucionalização social. Bem como, a investigação sobre o homem como ser de linguagem demonstra a impossibilidade de determinar o momento preciso no qual teria havido o surgimento de sua própria linguagem. Para nosso autor, o que essas pesquisas realizadas em torno à origem revelam é justamente a impossibilidade de o homem determiná-las. Pois, em cada um desses domínios, o momento de origem insiste em recuar à toda e qualquer forma de determinação positiva, de maneira que o homem moderno se vê já desde sempre inserido no fluxo de uma historicidade que o caracteriza, mas que também lhe escapa. Em suas palavras, esse recuo da origem se dá porque:

[...] o originário no homem é aquilo que, desde o início, o articula com outra coisa que não ele próprio; 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. Paradoxalmente, o originário no homem não anuncia o tempo de seu nascimento, nem o núcleo mais antigo de sua experiência: liga-o ao que não tem o mesmo tempo que ele; e nele libera tudo o que não lhe é contemporâneo.

198

Por outro lado, o homem, por meio de uma singularidade existencial que só a ele pertence, vai poder aparecer também numa certa posição de recuo em relação a essas mesmas determinações empíricas e temporais. E assim, apesar de sua existência estar estreitamente ligada à natureza e ao tempo que o atravessam e o determinam, o homem vai aparecer também como sendo o domínio originário no qual e desde o qual a própria natureza e a temporalidade das coisas vão poder emergir como um campo possível de reflexão. José Ternes esclarece esse ponto da seguinte maneira:

Parece-me que a impossibilidade de aceder à origem encontra, num primeiro nível, a mesma raiz das outras duas duplicidades. Trata-se da cisão fundamental instaurada na ordem do saber moderno, a partir de Kant, autorizando, ao mesmo tempo, a existência dos objetos empíricos e a do

¹⁹⁸ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.457-8.MC, p.342.

sujeito transcendental. Em seu comércio com as empiricidades, o homem, com efeito sempre se encontra recuado em face do originário. Em sua experiência concreta, depara-se sempre com o já feito. Nasce no interior de uma sociedade já constituída, com uma linguagem estruturada há anos, com uma herança genética determinada. Impossível acesso à origem disso que, efetivamente, constitui o seu ser. Todavia, se nos colocarmos na perspectiva do sujeito, não se observará nada de fundamentalmente novo. Em vez de constatarmos que a origem das coisas se encontra sempre recuada em relação ao homem, podemos verificar que o próprio homem pode aparecer como um ser sem origem, ‘que não tem pátria nem data’, lembra Foucault.¹⁹⁹

Foucault está pensando a ambivalência presente nessa terceira forma de analítica da finitude a partir de sua leitura das filosofias dialéticas, mas, também da fenomenologia, uma vez que ele vai dizer que nesta forma de circularidade o homem vai aparecer também como um ser que “já está aí”, como uma “abertura”²⁰⁰, isto é, justamente como um ser cuja experiência originária lhe permitiria compreender sua relação circular com a temporalidade de cada um desses domínios que o constituem.²⁰¹ Sobre a influência de Heidegger nessa leitura realizada por Foucault, Edgardo Castro nos mostra que:

La ambivalencia de la reflexión acerca del origen, acerca de su retorno y de su sustracción, aparecen explícitamente en la reflexión heideggeriana sobre la temporalidad: por un lado, el hombre se presenta como formando parte de un mundo y de una temporalidad que ya han comenzado y en los cuales se inserta; por otro lado, el hombre se descubre como el fundamento del mundo y de la historicidad del mundo. Por un lado, el Dasein es siempre un in-der-Welt-sein y su historicidad se funda en las modalidades del ya-estar-en-el-mundo, por otro lado, la historicidad no es posible sino porque el Dasein y el mundo se encuentran en la Lichtung[clareira, abertura] del Ser.²⁰²

Segundo nosso autor, esse quadrilátero antropológico composto pelo surgimento da finitude positiva e por essas três formas de analíticas da finitude delimitam o espaço no qual se desenvolvem os discursos científicos e filosóficos da

¹⁹⁹ TERNES, J. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: Ed. da UCG: Ed. Da UFG, 2009, p.171.

²⁰⁰ Idem, p.458.

²⁰¹ Habermas explica essa condição originária, ao mesmo tempo de enraizamento histórico e de abertura, na analítica existencial do ser-aí heideggeriano, da seguinte maneira: “Segundo essa compreensão pré-ontológica do Ser, o homem está originalmente envolvido na relação de mundo e ocupa um lugar privilegiado perante todos os entes intramundanos restantes. O homem é aquele ente que pode ser encontrado não apenas no mundo; graças ao seu modo particular de ser no mundo, o homem está de tal modo entrelaçado com os processos da abertura do mundo formadores de contexto, doadores de espaço e temporalizadores, que Heidegger caracteriza sua existência como ser-aí, o qual “deixa-ser” todo ente, na medida em que se relaciona com ele. O aí (Da) do ser-aí (Da-sein) é o lugar em que se abre a clareira do Ser.” HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.208.

²⁰² CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueologia del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p.112. Tradução entre colchetes de nossa responsabilidade.

Modernidade. Entretanto, em cada uma dessas formas de reflexão modernas, nosso autor vê a mesma circularidade insuperável presente nas analíticas da finitude, onde o homem aparece simultaneamente como domínio positivo e fundamento transcendental. Foucault conclui dizendo que:

Assim, de Hegel, a Marx e a Spengler, desenvolveu-se o tema de um pensamento que, pelo movimento em que se realiza -totalidade alcançada, retomada violenta no extremo despojamento, declínio solar -curva-se sobre si mesmo, ilumina sua própria plenitude, fecha seu círculo, reencontra-se em todas as figuras estranhas de sua odisseia e aceita desaparecer nesse mesmo oceano donde emanara; em oposição a esse retorno que ainda que não seja feliz é perfeito, delineia-se a experiência de Hölderlin, de Nietzsche e de Heidegger, em que o retorno só se dá no extremo recuo da origem -lá onde os deuses se evadiram, onde cresce o deserto, onde a *tékhne* instalou a denominação de sua vontade; de maneira que não se trata aí de um fechamento nem de uma curva, mas antes dessa brecha incessante que libera a origem na medida mesma de seu recuo; o extremo é então o mais próximo.²⁰³

²⁰³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.461. MC, p.345.

V ARQUEOLOGIA DAS CIÊNCIAS HUMANAS

Em lugar de descrever a emergência das ciências humanas como sendo um testemunho do progresso de nossa racionalidade no domínio do conhecimento do homem, Foucault defende que esse acontecimento na história da nossa cultura se deve justamente ao seu aparecimento no espaço do saber sob a figura de um ser duplo empírico-transcendental.²⁰⁴ Com isso, o homem apareceu, ao mesmo tempo, como um objeto empírico para um conhecimento científico e como um domínio a partir do qual se pretendeu encontrar e desvelar as condições de possibilidade deste mesmo conhecimento. Desde uma análise arqueológica da história do saber, poderíamos perceber que esse espaço antropológico que circunscreve a *epistémê* moderna foi possível devido ao deslocamento do ser do domínio das representações.

A partir do momento em que a vida, o trabalho e a linguagem adquiriram uma certa autonomia em relação às nossas representações, vimos então nascerem ciências empíricas que tomaram a cada um desses domínios como seu objeto próprio, isto é, a biologia, a economia e a filologia. Nesse mesmo período, que data do início do século XIX, o homem aparece, pela primeira vez, como objeto de um discurso científico que se constituiu, inicialmente, sob a forma da psicologia, da sociologia e das análises literárias e mitológicas. Contudo, nosso autor destaca que essa saída do saber do domínio das representações também implicou na necessidade de interrogarmos acerca do modo de ser do homem, uma vez que ele passou a ser visto simultaneamente como a figura a partir do qual poderíamos encontrar os fundamentos de todos esses novos discursos positivos.

Foucault vê nessa emergência simultânea das ciências humanas, ao lado da biologia, da economia e da filologia, uma das razões para as posteriores discussões que se realizaram e que ainda se fazem acerca da fundamentação, da metodologia e da possível falta de objetividade de cada um desses discursos. Isso porque, uma vez que o homem vai aparecer como o domínio fundamental a partir do qual irão se constituir cada um desses discursos positivos, haverá o risco de eles estarem permanentemente

²⁰⁴ “O campo epistemológico que percorrem as ciências humanas não foi prescrito de antemão: nenhuma filosofia, nenhuma opção política ou moral, nenhuma ciência empírica, qualquer que fosse, nenhuma observação do corpo humano, nenhuma análise da sensação, da imaginação ou das paixões, jamais encontrou, nos séculos XVII e XVIII, alguma coisa como o homem; pois o homem não existia (assim como a vida, a linguagem e o trabalho).” Ibidem. P.476. MC, p.355.

já acometidos de alguma forma de relativismo, isto é, de psicologismo, de sociologismo ou de historicismo. Como vimos, na Idade clássica, a arqueologia foucaultiana encontrou um espaço do saber plano e unitário cujo objetivo era o do estabelecimento de um sistema ordenado de signos que representasse igualmente a ordem de nossas representações. Entretanto, na *epistémê* moderna, que se caracteriza pela emergência da história como princípio ordenador dos seres e pelo aparecimento do homem como um duplo empírico-transcendental, esse antigo projeto de constituição de uma *máthêsis universalis* se desfaz inteiramente dando lugar a um novo espaço do saber que, segundo nosso autor, agora assumirá uma configuração de três dimensões.

Foucault vê nascer um espaço triangular e de profundidade, no qual as matemáticas e a física ocupariam uma de suas pontas; as ciências empíricas como a biologia, a economia e a linguística se situariam noutra extremidade; e, os discursos filosóficos se localizariam na terceira ponta desses vértices.²⁰⁵ As tentativas de relacionar o primeiro ângulo com as ciências empíricas explicariam os diversos projetos de matematização dos domínios qualitativos da vida, do trabalho e da linguagem. Já as tentativas de relacionar o plano filosófico com essas ciências empíricas teriam dado lugar às filosofias da vida, da alienação e das formas simbólicas, bem como às ontologias regionais que se desenvolveram acerca de cada um desses domínios. Enquanto os projetos de formalização, responderiam às tentativas de relacionar os discursos filosóficos com o vértice matemático.

O que é importante guardar dessa análise arqueológica é que as ciências humanas seriam, de certa forma, saberes nômades nesse espaço do saber moderno. Isso porque, elas ocupariam justamente ou, se quisermos, indevidamente, o espaço oscilante e de profundidade desse triângulo epistemológico. Isso explicaria, para nosso autor, as inúmeras tentativas ambíguas de relacionar as ciências humanas tanto com o eixo matemático quanto com o filosófico. Veremos também a psicologia, a sociologia e a análise literária e mitológica aplicarem em seus próprios domínios modelos teóricos

²⁰⁵ Vale destacar que, subitamente, Foucault não nomeia a Filologia e passa a se referir à Linguística como uma ciência da linguagem moderna. Em seguida, veremos o papel unificador que ele atribuiu à essa última ciência em relação à Psicanálise e a Etnologia. “*Essas duas primeiras dimensões definem entre si um plano comum: aquele que pode aparecer, conforme o sentido em que é percorrido, como campo de aplicação das matemáticas a essas ciências empíricas, ou o domínio do matematizável na linguística, na biologia e na economia.*” Ibidem, p.479. Certamente, não se trata de um possível equívoco de tradução. “*Ces deux premières dimensions définissent entre elles un plan commun: celui qui peut apparaître, selon le sens dans lequel on le parcourt, comme champ d’application des mathématiques à ces sciences empiriques, ou domaine du mathématisable dans la linguistique, la biologie et l’économie.*” FOUCAULT, M. MC, p.358.

e conceitos que, na verdade, seriam oriundos de ciências empíricas como a biologia, a economia, a linguística e a filologia.²⁰⁶

Devido à essa posição inter-relacional, veremos também as ciências humanas tentarem aplicar os modelos matemáticos a fim de atingirem algum limiar de objetividade. E ainda, surgirão discursos empíricos sobre o homem que se pretenderão valer tal como os discursos filosóficos realizados sobre a finitude humana. É por essa razão que Foucault vai dizer que: “A *“antropologização”* é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber.”²⁰⁷ Para a arqueologia, é essa instabilidade das ciências humanas, no espaço do saber moderno, que explica as dificuldades de elas se constituírem verdadeiramente como ciências e não a suposta singularidade absoluta de seu objeto.

Com efeito, as dificuldades epistemológicas das ciências humanas não são explicadas por nosso autor a partir de um possível déficit de matematização dessas disciplinas, tampouco pelo horizonte de compreensão que o estudo do homem poderia exigir, mas sim pelas relações múltiplas e indefinidas que elas estabelecem com as ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem e com os discursos filosóficos que se constituíram como analíticas da finitude. Sem dúvida, que as ciências humanas têm por objeto um ser que vive, que trabalha e que fala, mas nem a biologia, nem a economia e nem a filologia poderiam serem consideradas como ciências humanas.

²⁰⁶ Louis Althusser, em conferência pronunciada na *École Normale Supérieure*, no Seminário intitulado *Lacan y el psicoanálisis*, de 1963-64, aponta que uma das razões da instabilidade epistemológica da psicanálise reside no fato de Freud ter importado conceitos de outras ciências como a biologia, a física e a economia política, e aponta o trabalho de Jacques Lacan como aquele que teria justamente refletido e transformado esses conceitos originalmente importados dando, assim, uma base epistemológica renovada à psicanálise. “*Esta resistencia toma para nosotros una forma muy precisa: la forma de la inadecuación entre los conceptos que Freud emplea en sus textos y el contenido que estos conceptos están destinados a pensar. Esta inadecuación puede ser expresada de una manera extremadamente precisa, diciendo lo siguiente: los conceptos de Freud son conceptos importados, en el sentido kantiano. Dicho de outro modo, Kant opone los conceptos que una ciencia há producido por ella misma, por su próprio desarrollo, que le pertenecen orgánicamente, de los que puede rendir cuentas, a conceptos que declara importados, es decir a conceptos que una ciencia utiliza, puesto que tiene necesidad de ellos, que necesariamente tiene necesidad de utilizar, pero que no ha producido por ella misma, en su próprio desarrollo orgánico, que ha importado a disciplinas existentes fuera de ella. Este es muy exactamente el caso de Freud. Freud, expone su teoría analítica em conceptos importados, que han sido tomados prestados a la biología por una parte, a la teoría energética de la física por otra, y, finalmente, a la economía política[...] Hasta la aparición de Lacan, es decir hasta una tentativa de transformación de los conceptos importados en conceptos domésticos, existe para todo lector de Freud una contradicción entre los conceptos de Freud, de una parte, y el contenido concreto de o que designa el psicoanálisis de otra.*” ALTHUSSER, L. “*Primera Conferencia. El lugar del psicoanálisis en las ciencias humanas.*” In: *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias*, p.03. Tradução de Alejandro Arozamena. Fonte: Arquivos Althusser, presentes no IMEC. (sem data)

²⁰⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.481. MC, p.359.

Segundo Foucault, essas últimas se diferenciam em relação às ciências empíricas pelo fato de que elas recusam uma abordagem meramente naturalista e se dirigem ao homem justamente enquanto um ser que forma representações sobre as leis da vida, sobre as leis do trabalho e sobre as leis da linguagem.²⁰⁸

As ciências humanas, assim, se constituíram como uma espécie de duplicação das ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem, numa posição que nosso autor vai chamar de “*metaepistemológica*” ou ainda “*ana- [ou] hipoepistemológica*”.²⁰⁹ Ao tomarem para si o domínio das representações, as ciências humanas, embora constituídas na *epistémê* moderna, acabaram visando ao domínio que determinou o horizonte do saber ao longo da Idade clássica. E, uma vez que é o próprio homem que visa a conhecer esse ser que elabora representações de si mesmo enquanto um ser vivo, um ser que tem necessidades e desejos e um ser que fala, todas as suas reflexões interrogam o modo de ser do homem e, com isso, também se dirigem ao âmbito próprio elaborado pelas analíticas da finitude. Em razão dessa instabilidade epistemológica constitutiva que Foucault vai dizer que:

Aqui as ciências humanas, quando reduplicam as ciências da linguagem, do trabalho e da vida, quando, na sua fina extremidade, se reduplicam a si mesmas, não visam a estabelecer um discurso formalizado: ao contrário, elas embrenham o homem que tomam por objeto no campo da finitude, da relatividade, da perspectiva -no campo da erosão indefinida do tempo.²¹⁰

5.1 Psicologia, Sociologia e Análises Literárias

Foucault passa, então, a verificar a constituição epistemológica das ciências humanas a partir da importação dos pares conceituais que seriam originariamente constitutivos da biologia, da economia e da filologia. Segundo ele, a psicologia teria buscado estabelecer sua positividade desde a aplicação dos conceitos de função e de norma que são característicos da biologia. A sociologia, por sua vez, teria buscado se afirmar como ciência a partir da utilização de conceitos oriundos da economia, como

²⁰⁸ “*Vê-se que as ciências humanas não são uma análise do que o homem é por natureza; são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalha, fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar.*” Idem, p.488. MC, p.364-5.

²⁰⁹ Ibidem, pp.490-1. MC, p.366.

²¹⁰ Ibidem, p.491. MC, p.366.

os de conflito e de regra, em seu domínio de investigação. Já as análises literárias e mitológicas, teriam se apropriado dos conceitos de significação e sistema diretamente da filologia e da linguística. Todavia, nosso autor chama a atenção para o fato de que essas regiões epistêmicas não se constituíram como espaços estritamente delimitados e autônomos, já que cada uma dessas ciências humanas poderá também aplicar em seu próprio domínio de investigação os demais pares conceituais.

A psicologia visa a ultrapassar uma abordagem estritamente naturalista do homem e o objetiva desde o momento no qual ele passa a elaborar representações de si mesmo como ser vivo. Da mesma forma, a sociologia buscou conhecer o homem enquanto um ser que constitui representações de si mesmo como um ser social que trabalha, que consome, que estabelece relações com o sagrado etc. E ainda, as análises literárias e dos mitos visaram a ultrapassar as investigações das leis que constituem a linguagem, em direção ao estudo das diversas formas de manifestações verbais que o homem constitui a partir de suas próprias representações.

Um dos problemas apontados por Foucault, é o de que apesar de originariamente terem se constituído como ciências do homem, enquanto um ser que elabora representações, na verdade, cada uma delas teve imediatamente que enfrentar a questão acerca da existência de mecanismos e de processos inconscientes que permitiriam e condicionariam a produção dessas mesmas representações.²¹¹ Ou seja, embora tenham buscado se afirmar, por excelência, como ciências da consciência, a rigor, as ciências humanas passaram a serem instigadas a ultrapassarem os domínios definidos e delimitados pelas análises da própria consciência.²¹²

²¹¹ A esse respeito, podemos ver que Foucault assume a mesma posição já defendida por Althusser que, nesse mesmo Seminário sobre Lacan, já destacado, afirmara que: “[...] *la psicología*[...] *que está en la búsqueda de sí en el dominio de las ciencias humanas, existe y existe ya, pero la psicología no lo sabe. La psicología ya ha sido fundada y nadie se ha enterado. Ha sido fundada por Freud. Basta, pues, que la psicología actual tome consciencia de que su esencia ha sido definida por Freud para constituirse, que tome consciencia y que saque las consecuencias*[...] *la psicología no puede desarrollarse sino a condición de tomar consciencia de la esencia del objeto que debe desarrollar; ahora bien, la esencia del objeto que debe desarrollar es la, la esencia de lo psíquico, es el inconsciente. Dicho de outro modo esto tomaría esta forma distraída: el objeto de la psicología es el inconsciente. Es solamente definiendo por esta esencia el objeto de la psicología como lo inconsciente, como la psicología puede desarrollarse.*” ALTHUSSER, L. “Primera Conferencia. El lugar del psicoanálisis em las ciencias humanas.” In: *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias*, p.03. Tradução de Alejandro Arozamena. Fonte: Arquivos Althusser, presentes no IMEC. (sem data)

²¹² “*Ela deixa, porém, na íntegra, dois problemas fundamentais: um concerne à forma de positividade que é própria às ciências humanas (os conceitos em torno dos quais elas se organizam, o tipo de racionalidade ao qual se referem e pelo qual buscam constituir-se como saber); outro, à sua relação com a representação (e a este fato paradoxal de que, embora tendo lugar somente onde há representação, é a mecanismos, formas, processos inconscientes, é, em todo caso, aos limites exteriores*

Ao se apropriarem dos pares constituintes da biologia, da economia e da filologia, as ciências humanas nascentes vão tomar o homem como objeto de investigação enquanto um ser que tem funções, isto é, um ser cuja existência está desde sempre determinada por estímulos fisiológicos e sociais e cujas normas vão regular a sua melhor adaptação ao meio. Como objeto social, marcado intimamente pelas necessidades e pelo desejo, o homem vai surgir como um ser que vive em meio a uma série de conflitos e de regras, através dos quais deverá buscar estabelecer os meios de sua subsistência. Já como um ser de linguagem, o homem vai aparecer com um ser no qual seu comportamento e seus artefatos históricos já expressam continuamente algum tipo de sentido ou algum sistema de significação.²¹³ Como esclarece Sergio Paulo Rouanet:

No início do século XIX, a ênfase era posta no primeiro termo de cada par: função, conflito e significação. Mais tarde, houve um deslocamento no interior de cada par, e o acento foi posto no segundo termo: norma, regra, sistema. Com esse deslocamento, a dimensão do inconsciente foi integrada nas ciências humanas. Tanto a norma, como a regra e o sistema são dados à representação, mas não necessariamente à consciência. A consciência ingênua pode perfeitamente exercer funções vitais sem se dar conta da existência da norma; entrar em conflitos sociais sem perceber explicitamente a regra que permite resolvê-los; gerar significações sem perceber o sistema que as rege. Com a vitória do ponto de vista da norma, da regra e do sistema sobre o ponto de vista da função, do conflito e da significação, a *epistémê* moderna se aproxima de uma nova configuração, que se desenha de forma ainda indecisa no horizonte do saber.²¹⁴

Com efeito, para a análise arqueológica, a importação desses três pares constitutivos por parte das ciências humanas também ajuda a explicar a dificuldade de cada uma delas de delinear com clareza o seu objeto próprio de investigação, bem como de definir com rigor a sua própria metodologia de análise, pois eles poderão ser utilizados em cada um desses discursos particulares indistintamente. Foucault vai dizer, então, que o que caracterizará a especificidade de cada uma dessas regiões epistemológicas será a prevalência determinante de um desses pares constitutivos seguida da escolha do par secundário. Ou seja, o critério de delimitação epistemológica de uma investigação empírica acerca do homem será definido mais bem pela ordem de

da consciência que elas se dirigem).” FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.492. MC, p.367.

²¹³ “Assim, estes três pares, função e norma, conflito e regra, significação e sistema, cobrem, por completo, o domínio inteiro do conhecimento do homem.” Idem, p.494. MC, p.369.

²¹⁴ ROUANET, S.P. “A gramática do homicídio.” In: FOUCAULT, M.; ROUANET, S.P.; MERQUIOR, J.G.[et al] *O homem e o discurso*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996, pp.128-9.

aplicação desses pares constitutivos, do que pela particularidade efetivamente escolhida como alvo de investigação.

Além disso, nosso autor destaca que as discussões realizadas acerca da existência ou não de um limiar de passagem da natureza à cultura, que permeiam as discussões no domínio antropológico, se devem justamente à escolha e à ênfase dada à cada um desses pares categoriais. Isso porque, as análises que vão na direção da continuidade partem do privilégio dado às funções, aos conflitos e às significações sociais. Já as investigações que enfatizam a descontinuidade existente entre o domínio da natureza e o âmbito da cultura vão privilegiar justamente as normas, as regras e os sistemas significantes. Foucault chega a defender que seria possível compreendermos o desenvolvimento histórico das ciências humanas a partir das escolhas que foram efetivamente realizadas acerca de cada um desses modelos constitutivos de análise, isto é, inicialmente, do modelo biológico, em seguida, do econômico e, mais recentemente, do modelo filológico-linguístico. Isso porque, em suas palavras:

[...] eles cobriram todo o seu devir, pois que se pode seguir, há mais de um século, a dinastia de seus privilégios: primeiro, o reino do modelo biológico (o homem, sua psique, seu grupo, sua sociedade, a linguagem que ele fala existem, na época romântica, enquanto vivos e na medida em que de fato vivem; seu modo de ser é orgânico e é analisado em termos de função); depois, vem o reino do modelo econômico (o homem e toda a sua atividade são o lugar de conflitos de que constituem, ao mesmo tempo, a expressão mais ou menos manifesta e a solução mais ou menos bem-sucedida); enfim – assim como Freud vem após Comte e Marx -começa o reino do modelo filológico (quando se trata de interpretar e de descobrir o sentido oculto) e linguístico (quando se trata de estruturar e de trazer à luz o sistema signifiante). Um amplo declive conduziu, pois, as ciências humanas de uma forma mais densa em modelos vivos a uma outra mais saturada de modelos tirados da linguagem.²¹⁵

O momento freudiano, para nosso autor, marcaria esse movimento decisivo de deslocamento das ciências humanas em direção ao privilégio concedido ao segundo polo de cada um dos pares conceituais. Desta maneira, em lugar de partir de análises em termos de funções, conflitos e significados, os trabalhos de autores como, por exemplo, Mauss e Dumézil também testemunhariam justamente essa inflexão às análises efetuadas em termos de normas, de regras e de sistemas.²¹⁶ Segundo nosso

²¹⁵ Ibidem, pp.497-8. MC, p.371.

²¹⁶ Todavia, vale antecipar que, apesar de denunciar a instabilidade epistemológica das ciências humanas, isso não significa necessariamente uma invalidação *tout court* desses modelos de análises acerca do homem. Foucault se refere elogiosamente ao trabalho realizado, por exemplo, por um de seus principais mestres, Georges Dumézil, como podemos notar nesta passagem na qual ele diz que: “*Sabe-se com que precisão admirável se pôde conduzir o estudo das mitologias indo-europeias utilizando,*

autor, uma das principais consequências dessa passagem teria sido a do apagamento dos limites que definiam algumas alteridades que, no domínio dos discursos das ciências humanas, ainda se expressavam em termos negativos como os de “*consciência mórbidas*”, “*mentalidades primitivas*” ou de “*discursos não-significantes*”.²¹⁷ Ademais, se, no primeiro momento, as ciências humanas buscaram se afirmar como ciências da consciência, a psicanálise freudiana marcaria, então, o ponto decisivo de passagem no qual o horizonte antropológico passou a ser interrogado, sobretudo, desde o domínio de análise de nossas representações inconscientes. Será possível, assim, passarmos a questionar preementemente acerca das normas, das regras e dos sistemas que, de maneira inconsciente, seriam responsáveis pela determinação de nossas funções, de nossos conflitos e de nossos significados.²¹⁸

Na Modernidade, todos os discursos que, de alguma forma, tomaram algum domínio antropológico como objeto de conhecimento estariam delimitados a partir da escolha e das combinações possíveis entre esses três pares constituintes. Isso porque, se inicialmente eles foram operativos na biologia, da economia e da filologia e, em seguida, apropriados pelas ciências humanas, num segundo momento, eles também teriam sido utilizados nas analíticas da finitude. Além disso, Foucault defende que eles também permitiram a distinção, nos discursos modernos sobre o homem, do domínio das representações conscientes e daquilo que, de alguma forma, é dado à representação, mas não de maneira necessariamente consciente, pois em suas palavras esses conceitos:

Definem a maneira como as empiricidades podem ser dadas à representação, mas sob uma forma que não está presente à consciência (a função, o conflito, a significação constituem, realmente, a maneira como a vida, a necessidade, a linguagem são reduplicados na representação, mas sob uma forma que pode ser perfeitamente inconsciente); por outro lado, definem a maneira como a

com base numa análise dos significantes e das significações, o modelo sociológico.” Ibidem, p.496. Para o estudo da influência do trabalho de Georges Dumézil na obra de Foucault, sugerimos o excelente artigo gentilmente concedido por Edgardo Castro à publicação na *Revista Cultura e Fé*. Cf. “*Arqueología del poder e ideología indoeuropeia: Dumézil, Foucault, Agamben.*” CASTRO, E. In: *Revista Cultura e Fé*, v.32, nº 127, out./dez. 2009, pp.493-536. Sugerimos também o capítulo III (*A ascendência Dumeziliana*), da biografia escrita por Didier Eribon. Cf. ERIBON, D. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

²¹⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.499. MC, p.372.

²¹⁸ Vale observar que, embora não se dirija à essa questão, nos parece claro que poderíamos perceber, neste ponto da análise foucaultiana, uma das condições de possibilidade para o próprio surgimento das análises estruturalistas -e, é claro, do próprio esforço desenvolvido por nosso autor aqui em MC-, pois esse é justamente um dos elementos característicos a partir do qual poderíamos reconhecê-las, isto é, o de investigação acerca dos sistemas inconscientes que determinariam previamente a todo e qualquer conteúdo significativo e representativo.

finitude fundamental pode ser dada à representação sob uma forma positiva e empírica, mas não transparente à consciência ingênua (nem a norma, nem a regra, nem o sistema são dados à experiência cotidiana: atravessam-na, dão lugar a consciências parciais, mas não podem ser inteiramente aclarados senão por um saber reflexivo). De sorte que as ciências humanas só falam no elemento do representável, mas segundo uma dimensão consciente-inconsciente, tanto mais acentuada quanto se tente trazer à luz a ordem dos sistemas, das regras e das normas. Tudo se passa como se a dicotomia do normal e do patológico tendesse a esvaecer-se em proveito da bipolaridade da consciência e do inconsciente.²¹⁹

Em que pese a relevância dada às representações inconscientes nessas análises antropológicas, nosso autor defende que, ao fim e ao cabo, a representação ainda assim se constitui como o domínio mais próprio de investigação das ciências humanas. Isso implica em que, diferentemente dos discursos empíricos e filosóficos que se constituíram na *epistémê* moderna, o domínio de análise das ciências humanas estaria ainda delimitado por um espaço do saber que, como vimos, caracterizou a *epistémê* da ordem, isto é, da Idade clássica. O problema destacado por nosso autor é o de que, com isso, as ciências humanas tomaram como objeto de investigação o mesmo âmbito que define as suas próprias condições de possibilidade. E é justamente essa a razão de sua circularidade, ou seja, elas têm a pretensão de se constituírem como saberes antropológicos cuja característica é a de serem, a um só tempo, um domínio positivo e um discurso crítico. Com esse diagnóstico, Foucault percebe que as ciências humanas repetem as mesmas aporias em que recaem as analíticas da finitude, isto é, tomam como objeto de investigação a figura moderna do homem que se constituiu sob a forma simultânea de um duplo empírico-transcendental.²²⁰

Apesar da pretensão de neutralidade da análise arqueológica, Foucault afirma que esse estatuto epistemológico ambíguo das ciências humanas implica, então, em que não deveríamos considerá-las efetivamente como ciências. Isso porque elas jamais conseguiriam atingir um verdadeiro limiar de objetividade e de sistematicidade exigido de um discurso científico. Contudo, para ele, tampouco deveríamos considerá-las como meras ideologias ou pseudociências completamente irrelevantes ao saber. Desde uma

²¹⁹ Ibidem, p.502. MC, p.374. Sobre a leitura de Georges Canguilhem acerca da relação existente entre os pares função e norma, sugerimos o excelente trabalho de NICOLA LABREA, intitulado *A troca informacional entre o modelo fisiológico de organismo e concepções de organização político-social. Política, técnica e ciências da vida de Georges Canguilhem*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

²²⁰ “[...] as ciências humanas, ao tratarem do que é a 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.” FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.503. MC, p.375.

análise arqueológica, poderíamos ver que a positividade das ciências humanas se encontraria justamente na disposição da *epistémê* moderna que, por sua vez, só foi possível a partir do surgimento do homem ao mesmo tempo como um domínio positivo e transcendental do saber. De modo que, em suas palavras, seria de todo: *“Inútil, pois, dizer que as “ciências humanas” são falsas ciências; simplesmente não são ciências; a configuração que define a sua positividade e as enraíza na epistémê moderna coloca-as, ao mesmo tempo, fora da situação de serem ciências.”*²²¹

5.2 História

Resta ainda saber qual é o papel conferido à História na arqueologia das ciências humanas. Inicialmente, Foucault concede que a História talvez tenha sido o mais antigo saber a se constituir acerca do homem, de maneira que sua origem não poderia ser datada ao lado das demais ciências humanas. Contudo, ele afirma que as narrativas históricas dos estoicos ou dos cristãos, por exemplo, buscavam reintegrar numa cronologia uniforme o destino dos homens e o destino do mundo. Já a visão da história que emerge na Modernidade e, portanto, no mesmo período das ciências humanas, teria rompido justamente com essa compreensão uniforme e linear.

A partir de uma análise arqueológica, seria possível vermos que, a partir do início do século XIX, houve uma fragmentação dessa visão contínua e linear da história permitindo que as narrativas se multiplicassem em diferentes historicidades. Ao atentar para os três domínios empíricos nos quais o homem passou a estar em questão, nosso autor percebe que a natureza e os diferentes seres vivos passaram a serem percebidos como portadores de uma historicidade própria. O domínio do trabalho, da mesma forma, passou a ser visto como contendo um conjunto de leis, de ciclos de produção e de acumulação do capital, cuja historicidade se constituiu de maneira relativamente autônoma em relação ao tempo próprio dos homens. E ainda, o campo epistemológico da linguagem passou a ser visto como determinado pelas leis internas que constituem as regras gramaticais e fonéticas, mas não por possíveis influências externas como, por exemplo, os ciclos históricos das migrações.

²²¹ Idem, p.507. MC, p.378.

Uma das consequências iniciais dessa nova compreensão da História é a de que o homem vai aparecer, inicialmente, como um ser “*desistoricizado*”,²²² pois os únicos meios de acesso ao conhecimento do homem passaram a ser justamente esses domínios empíricos da vida, do trabalho e da linguagem que, por sua vez, passaram a possuir diferentes historicidades cujas cronologias se desenvolveriam de maneira independente dele mesmo. Entretanto, Foucault chama a atenção para o fato de que o homem, logo em seguida, passará também a ser reivindicado como uma figura determinante dessas próprias empiricidades, uma vez que por meio da consciência e da liberdade que o singularizam ele poderá se colocar numa espécie de recuo em relação a essas mesmas determinações e, assim, dispô-las como objetos de conhecimento. Deste modo, o homem surgirá também como uma figura cuja abertura possibilitará o próprio aparecimento dessas diferentes historicidades.

As sucessivas tentativas da História e das ciências humanas de escaparem às determinações históricas de suas narrativas, e assim atingirem um limiar de objetividade, testemunhariam justamente o enraizamento de cada uma delas nesse espaço epistemológico moderno incessantemente movido pelo fluxo temporal. Com a emergência dessa nova forma da finitude, não é só o objeto das ciências humanas que estará submetido ao tempo, pois o próprio sujeito desse mesmo conhecimento inapelavelmente também o estará.²²³ E, será essa nova compreensão da finitude humana e da História, mais uma das razões que explicariam a insuficiência e a instabilidade epistemológica dessas ciências, pois de acordo com nosso autor:

Uma vez que o homem histórico é o homem que vive, trabalha e fala, todo conteúdo da História, qualquer que seja, concerne à psicologia, à sociologia ou às ciências da linguagem. Mas, inversamente, uma vez que o ser humano se tornou, de ponta a ponta, histórico, nenhum dos conteúdos analisados pelas ciências humanas pode ficar estável em si mesmo nem escapar ao movimento da História.²²⁴

²²² Ibidem, p.510. MC, p.380.

²²³ Como assinala Gary Gutting: “[...] *precisaly because of this-and because each human science is itself a historical entity – history also limits the scope of the human science and destroy any claim they might make to universality. Thus, the perspective of history results in fundamental limitations on the knowledge of the human sciences. (Foucault, adds, that, as a human science itself, history too is subject to these limitations.)*.” GUTTING, G. *Michel Foucault’s archaeology of scientific reason*. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1989, p.214.

²²⁴ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.513. MC, p.382.

Desta maneira, Foucault vê aparecerem dois limites à investigação positiva sobre o homem, a saber, o do inconsciente e o da História. Isso porque, o primeiro, assinalaria a necessidade de ultrapassar o âmbito das representações a fim de desvelar o que afinal haveria de impensado sob a consciência dos homens. Já o segundo limite, o da História, imporia restrições a qualquer pretensão de universalidade às ciências humanas, obrigando-as a se enraizarem num tempo determinado e numa geografia específica sobre a qual cada uma delas desenvolveria suas investigações. Poderíamos dizer que, na *epistémê* da história, todo o esforço realizado pelas ciências humanas que pretendesse vencer suas determinações temporais, talvez pudesse ser visto como o trabalho de alguém que, revirando intermitentemente uma ampulheta de areia, pensasse que, com isso, estivesse conseguindo deter o fluxo temporal.²²⁵

Portanto, nosso autor defende que poderíamos ver que o historicismo demonstraria justamente essa relação da História com as ciências humanas, na qual o sujeito e objeto do conhecimento estão igualmente submetidos à compreensão da finitude e da história que emerge na *epistémê* moderna.²²⁶ Da mesma maneira, veríamos que os projetos de constituição de uma analítica da finitude responderiam às tentativas de ultrapassar essas formas de análise em direção à interrogação de um nível ainda mais fundamental de investigação, onde poderíamos desvelar as reais condições de possibilidade de um saber antropológico. Todavia, desde uma análise arqueológica,

²²⁵ A recusa de Foucault ao historicismo e ao relativismo, também é descrita por Paul Veyne da seguinte maneira: “*Pelo menos, diferentemente de Spengler, Foucault não poderia ser e não foi relativista porque, à falta de totalidades e de verdades adequadas, de coisas em si, ele pretendia, apesar de tudo, alcançar uma certa cientificidade e atingir verdades empíricas perpetuamente provisórias. O relativismo -se alguma vez existiu como algo mais que uma couraça a rasgar-era, apenas o nome uma doutrina que aspirava, ingenuamente, à verdade total. Isto distinguia-o do historicismo, para o qual a verdade importava menos do que a riqueza e a diversidade da Vida, contava menos do que essa “solenidade do devir” de que fala Simmel -para este pensador tão simpático e sugestivo existia um a priori psicológico, da mesma maneira que, para Foucault, existia um a priori histórico; cada tipo de espírito engendrava uma certa visão de mundo.*” VEYNE, P. *Foucault. O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia Lda, 2009, pp.92-3.

²²⁶ Poderíamos dizer que a arqueologia das ciências humanas, desenvolvida por Foucault, em MC, se insere justamente numa tradição que buscou recusar qualquer forma de relativismo ou de historicismo. Ivan Domingues descreve o trabalho desses pensadores da seguinte maneira: “*A saída buscada contra os descaminhos do relativismo e do historicismo consistirá, pois, em restabelecer o padrão, mostrando que por trás da diversidade cultural e do devir histórico há constâncias e regularidades, as quais serão procuradas nas sociedades humanas, no corpo, na ação, na linguagem, e na mente, e que serão vistas como alicerces da cultura e do mundo humano (regras, pulsões, disposições, estruturas): Jung: arquétipos; Freud: estrutura do aparelho psíquico; Marx: economia e modo de produção=infraestrutura/sistema de normas e representações=superestrutura; Durkheim: morfologia social; Saussure e Chomsky: estrutura da linguagem e gramática profunda; Lévi-Strauss: estruturas elementares do parentesco. Lei da interdição do incesto e estrutura do córtex; Neurociências e psicologia cognitiva: disposições do cérebro, redes neurais e processos fisiológicos.*” Cf. DOMINGUES, I. “*A filosofia, as ciências e a questão antropológica*”. In: *Revista Analytica*, vol.15, nº 1, 2011, pp.13-48.

uma e outra forma de análise remetem, assim, à compreensão moderna da finitude, isto é, simultaneamente à uma finitude positiva e à uma finitude fundamental. Isso porque, conclui nosso autor:

Ser finito seria, muito simplesmente, ser tomado pelas leis de uma perspectiva que, ao mesmo tempo, permite uma certa apreensão -do tipo da percepção ou da compreensão -e impede que esta jamais seja intelecção universal e definitiva. Todo conhecimento se enraíza numa vida, numa sociedade, numa linguagem que têm uma história; e, nesta história mesma, ele encontra o elemento que lhe permite comunicar-se com outras formas de vida, outros tipos de sociedade, outras significações: é por isso que o historicismo implica sempre uma filosofia ou, ao menos, uma certa metodologia de compreensão viva (no elemento da *Lebenswelt*), da comunicação inter-humana (sobre o fundo das organizações sociais) e da hermenêutica (como retomada, através do sentido manifesto de um discurso, de um sentido ao mesmo tempo segundo e primeiro, isto é, mais escondido porém mais fundamental).²²⁷

5.3 Psicanálise, Etnologia e Linguística

Foucault localiza a psicanálise e a etnologia numa posição especial do espaço epistemológico moderno.²²⁸ Segundo ele, esses discursos possibilitam a circulação de novos conceitos, a realização de novas experiências, bem como acabam por exercer uma espécie de “*função crítica*”²²⁹ ainda mais radical em relação às demais ciências humanas.²³⁰ Isso porque, a psicanálise toma para si, a partir de um discurso articulado

²²⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.516. MC, p.384.

²²⁸ Foucault não se refere explicitamente aos nomes de Lacan e de Lévi-Strauss, mas nos parece claro que é ao trabalho realizado por cada um desses autores que ele se refere neste ponto de terminal de MC. Podemos ver esta mesma interpretação, por exemplo, nesta passagem de Patrice Maniglier: “*Foucault sketches an alternative to the anthropological paradigm at the end of the book, in particular in his analysis of the three “counter-sciences” -ethnology, psychoanalysis, and the “pure theory of language”.* In spite of Foucault’s later denials, his contemporaries were right to take OT as a structuralist masterpiece. We know that Foucault wanted to subtitle his book an “archaeology of structuralism” and it is clear that, by “psychoanalysis”, one must recognize Lacan, and by “ethnology” Lévi-Strauss, whilst the “pure theory of language” alluded more vaguely to structural semiotics. All according to Foucault, have the power to “dissolve man”. (OT, 413; FMC, 391).” MANIGLIER, P. “*The Order of Things*”. FALZON, C.; O’LEARY, T.; SAWICKI, J. (Edit.) *A companion to Foucault*. Oxford: Blackwell Publishing Limited, 2013, p.114. (A sigla OT, deve ser lida como a abreviação, na língua inglesa, do título da obra em questão -*The order of things*- que optamos ao longo desse trabalho em abreviar desde as iniciais da língua francesa por MC).

²²⁹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.518. MC, p.385.

²³⁰ Chama a atenção o fato de que Foucault repete aqui, mais uma vez, um dos diagnósticos já realizados por Althusser, no que diz respeito ao papel crítico e subversivo que os dois autores acabam por atribuir à psicanálise lacaniana em relação às demais ciências humanas. Como podemos ver nesta passagem, na qual Althusser afirma que: “*Si la tentativa de Lacan está fundada, y acabo con esto, nos interessa en el más alto grado, desde un punto de vista teórico, por razones absolutamente capitales. Y es que todo el dominio que hemos considerado a propósito de las relaciones entre el psicoanálisis por una parte, y la*

no nível da consciência, o propósito de atingir diretamente o domínio do inconsciente, de maneira que ela possibilita que se relacione o domínio das representações que, apesar de tudo, ainda é o domínio privilegiado de investigação das ciências humanas, com uma região ainda mais fundamental de investigação que não é outra senão justamente essa da finitude humana descoberta na Modernidade.

A psicanálise pode, então, relacionar os conceitos de Morte, Desejo e Lei, respectivamente, com as funções e as normas que nos determinam enquanto seres vivos, com os conflitos e as regras sociais, e com os significados e os sistemas que determinam nossa linguagem. Foucault afirma que esses três conceitos psicanalíticos apontam diretamente às “*próprias formas da finitude*”²³¹ e, portanto, se constituem como condições de possibilidade de um saber antropológico que visa a objetivar-nos enquanto seres que elaboram representações. Isso porque, a morte aparece como se fora um limite constitutivo de uma finitude empírica; o desejo, se revela como sendo o domínio do impensado que habita a todo e a qualquer pensamento; e a lei, se configura como um sistema, no qual a significação encontraria a sua verdadeira origem e cujo processo analítico se esforçaria por fazer retornar à claridade da consciência.²³² Sobre o emprego desses conceitos psicanalíticos por parte de Foucault, Gary Gutting esclarece que:

*Earlier, Classical system of representation (described by natural history, analysis of wealth, and general grammar) were found by the modern empirical to depend by the forces of life, labor, and language. Similarly, the unconscious representations of these forces are now found to depend on the deeper “metapsychological” principles of Death, Desire, and Law (Lacan’s formulations of Freud’s death instinct, libido, and incest taboos. These are, for the modern epistémê, the profoundest roots of human finitude, the conditions of possibility for the reality of man and for our knowledge of him.*²³³

*psicología por outra, brevemente, todo el dominio de las ciencias humanas en el cual se plantea el problema de lo que es el psicoanálisis, es todo esto dominio lo que está en cuestión, lo que está en causa[...] Lo que nos interesa a nosotros es la cuestión teórica que nos planteamos: cuál es la relación, no efectiva, concreta, actual, sino la relación teórica, la relación de derecho, y vuelvo al comienzo de lo que decía, entre el psicoanálisis y el mundo de las ciencias humanas? Para ello es necesario definir la esencia del psicoanálisis[...] es eso lo que nos da Lacan.” ALTHUSSER, L. “Primera Conferencia. El lugar del psicoanálisis en las ciencias humanas.” In: *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias*, p.03. Tradução de Alejandro Arozamena. Fonte: Arquivos Althusser, presentes no IMEC. (sem data)*

²³¹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.519. MC, p.386.

²³² “É bem verdade que nem esta Morte, nem este Desejo, nem esta Lei podem jamais encontrar-se no interior do saber que percorre em sua positividade o domínio do empírico do homem; mas a razão disto é que designam as condições de possibilidade de todo o saber sobre o homem.” Idem, p.519.

²³³ GUTTING, G. *Michel Foucault’s archaeology of scientific reason*. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1989, p.214.

Ademais, Foucault vê na etnologia um caminho virtuoso ao conhecimento do homem semelhante ao da psicanálise. Isso porque, a delimitação sincrônica a qual visaria o saber etnológico constituiria uma ferramenta metodológica suficientemente capaz de contornar os riscos do historicismo que, como vimos, assombram e fragilizam epistemicamente todas as demais ciências humanas. E ainda, a etnologia analisaria os sistemas estruturais que possibilitariam, à maneira de transcendentais inconscientes, as relações sociais efetivamente estabelecidas numa determinada cultura e numa determinada geografia. Nesta entrevista concedida por Foucault, no mesmo ano de publicação de *MC*, podemos notar a influência de Lévi-Strauss e de Lacan no desenvolvimento da arqueologia, bem como na sua tentativa de superar as filosofias centradas na subjetividade:

O ponto de ruptura situou-se no dia em que Lévi-Strauss, no que concerne às sociedades, e Lacan, em relação ao inconsciente, nos mostraram que o sentido provavelmente não passava de uma espécie de efeito de superfície, um reflexo, uma espuma, que somos profundamente atravessados por algo, algo que ali estava antes de nós, que nos sustentava no tempo e no espaço, e que esse algo era o sistema[...] O que é esse sistema anônimo sem sujeito, o que é que pensa? O 'eu' explodiu (veja a literatura moderna). Trata-se da descoberta do 'há' (*Il y a*). Há um 'se' (*on*). De certo modo, retorna-se ao ponto de vista do século XVII com a seguinte diferença: não colocar o homem no lugar de Deus, mas, sim, um pensamento anônimo, um saber sem sujeito, um teórico sem identidade[...]"²³⁴

Na realidade, segundo nosso autor, a etnologia trabalharia diretamente com o segundo termo de cada um dos pares que perpassam os estudos antropológicos e, assim, procuraria desvelar, sobretudo, as normas que determinam as funções biológicas; as regras que condicionariam as relações de trocas; e os sistemas, pelo qual responderiam as estruturas linguísticas e que, por sua vez, possibilitariam as significações. A etnologia, assim, faz surgir as condições de possibilidade das representações que cada uma das culturas analisadas fez de si mesma enquanto seres vivos, seres que trabalham e seres dotados de sistemas simbólicos.

Neste caso, o privilégio dado por Foucault à psicanálise e à etnologia se explica pelo fato de que esses saberes tomam como objeto de investigação essa região mais fundamental que caracteriza a finitude humana e que, por sua vez, configura as

²³⁴ FOUCAULT, M. "Entrevista com Madeleine Chapsal." In: FOUCAULT, M. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, pp.146-7.

verdadeiras condições de possibilidade de um saber antropológico.²³⁵ A esse respeito, Philippe Sabot nos diz que:

*Ahora bien, para Foucault la etnología debe justamente su posición singular en el dispositivo de conjunto de las ciencias humanas al hecho de que vuelve problemático ese juego de representaciones, trayendo a luz más bien aquello que deja impensado, a saber, las modalidades estructurales de su constitución histórica y simbólica.*²³⁶

Entretanto, segundo ele, nem a psicanálise, nem a etnologia teriam a pretensão de se estabelecerem como se fossem ciências rigorosamente objetivas ou como uma espécie de antropologia filosófica, pois elas se situariam como investigações de um âmbito anterior e exterior à própria consciência. Para a arqueologia, a psicanálise e a etnologia se constituem no espaço epistemológico moderno como “*contra-ciências*”²³⁷ humanas, uma vez que elas acabam por apagar essa figura da finitude moderna que é o verdadeiro objeto das ciências humanas.²³⁸ É por essa razão que nosso autor afirma que: “*Pode-se dizer de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: elas dissolvem o homem.*”²³⁹

De acordo com Foucault, o desenvolvimento da linguística poderia, então, se constituir como uma ciência verdadeiramente rigorosa, abrangente e crítica, uma vez que ela tomaria a linguagem como objeto de investigação, mas num plano estritamente formal que, a um só tempo, delimitaria as reais condições de possibilidade de nossas

²³⁵ A esse respeito, Gary Gutting afirma que: “*Just as Kant’s raising the question of the conditions for the possibility of representation led to decline of representation, so the raising of a similar question about man by psychoanaly and ethnology is a sign of the collapse of his hegemony in our thought.*” GUTTING, G. *Michel Foucault’s archaeology of scientific reason*. New York: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1989, p.215.

²³⁶ SABOT, P. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p.172.

²³⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.525. MC, p.391.

²³⁸ Posteriormente à publicação de MC, nesta entrevista concedida a José Guilherme Merquior e a Sergio Paulo Rouanet, Foucault concede em também atribuir ao marxismo esse mesmo estatuto dado à psicanálise e à etnologia: “*Sim, não estou longe de concordar com isso. Acho que o marxismo, à psicanálise e a etnologia têm uma função crítica em relação ao que se convencionou chamar de ciências humanas, e nesse sentido são contra-ciências. Mas repito: são contra-ciências humanas. Não há nada no marxismo ou na psicanálise que nos autorize a chamá-los contra-ciências, se entendemos por ciências a matemática ou a física. Não, não vejo porque devemos chamar de ciências o marxismo e a psicanálise. Isto significaria impor a essas disciplinas condições tão duras e tão exigentes que para o seu próprio bem seria preferível não chamá-las de ciências.*” Cf. “*Entrevista com Michel Foucault*” In: FOUCAULT, M.; ROUANET, S.P.; MERQUIOR, J.G.[et al] *O homem e o discurso*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996, p.35.

²³⁹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.525. MC, pp.390-1.

representações e reaproximaria o conhecimento antropológico do campo da matematização.²⁴⁰ Isso porque, tal como a psicanálise e a etnologia, o âmbito de investigação da linguística extrapolaria o domínio da consciência e constituiria um saber que mais bem acabaria por fazer se dissipar essa figura do homem que se constituiu como objeto das ciências humanas. Além disso, Foucault destaca que a linguística, ao investigar as estruturas formais da linguagem, também teria possibilitado que nossa cultura tivesse retomado uma interrogação sobre o ser da linguagem que, como vimos, foi completamente fracionado com o início da *epistémê* moderna.

Nesta passagem, de uma entrevista concedida em 1968, Foucault esclarece a importância que concedeu à linguística, uma vez que, assim como as demais ‘contraciências humanas’ ela teria conseguido superar o domínio da consciência e, portanto, o espaço da representação:

A linguística, por exemplo, assentou-se por longo tempo em uma psicologia implícita que se acreditava constituir a consciência universal dos homens, suas necessidades e suas formas de expressão quando falavam. Mas a linguística só pôde tornar-se ciência quando essa consciência humana foi esquecida e se compreendeu a necessidade de a linguística ser despsicologizada. E acredito que isso seja verdade para todas as ciências que tomaram o homem como objeto. Enquanto essas ciências se referirem à consciência do homem, enquanto se referirem a ele como sujeito, elas permanecerão psicologizantes e incertas. Elas só podem tornar-se ciências sob a condição de cessarem de ser submissas à psicologia.²⁴¹

Nosso autor vê nesse reaparecimento de uma interrogação sobre o ser da linguagem mais um indício acerca do possível desaparecimento do homem, dessa figura do homem específica que se constituiu como sujeito e objeto de conhecimento, na cultura moderna, pois em suas palavras: “*Tendo o homem se constituído quando a linguagem estava votada à dispersão, não vai ele ser disperso quando a linguagem*

²⁴⁰ “*De um lado aparecem, com que subitamente, muito próximas de todos estes domínios empíricos, questões que pareciam, até então, bastante afastada deles: estas questões são aquelas de uma formalização geral do pensamento e do conhecimento; e no momento em que se julgava que elas ainda estavam votadas tão-somente à relação entre a lógica e as matemáticas, eis que elas se abrem à possibilidade e também à tarefa de purificar a velha razão empírica, pela constituição de linguagens formais, e de exercer uma segunda crítica da razão pura, a partir de formas novas do a priori matemático.*” Idem, pp.530-1. MC, p.394.

²⁴¹ FOUCAULT, M. “*Entrevista com Michel Foucault.*” In: FOUCAULT, M. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p.166.

se congrega?”²⁴² Isso porque, como vimos, a arqueologia encontrou, na Idade clássica, um saber inteiramente estruturado por uma linguagem unitária caracterizada pelo Discurso, isto é, um conjunto de signos transparentes destinados a representarem ordenadamente as nossas representações.

Desse modo, não havia sequer a possibilidade da emergência de um saber verdadeiramente antropológico que só se constituiu com a emergência da figura da finitude moderna, na qual o homem apareceu ao mesmo tempo como um duplo empírico-transcendental. Com a emergência da linguística, nosso autor vê, então, a retomada dos projetos clássicos que tentaram estabelecer uma formalização geral dos domínios empíricos a partir de uma interrogação sobre o modo de ser da linguagem.²⁴³

Da mesma forma, segundo nosso autor, a literatura moderna teria retomado essa interrogação acerca do ser da linguagem, mas seu objetivo não residiria em estabelecer um pensamento formal, mas sim o de interrogar uma das formas mais fundamentais que caracterizam a nossa finitude. Autores como Artaud, Rousset, Blanchot²⁴⁴ e Bataille,²⁴⁵ por exemplo, exemplificariam uma nova forma de reflexão

²⁴² FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.535. MC, p.397.

²⁴³ Sergio Paulo Rouanet observa ainda, que a importância concedida por Foucault à Linguística se deve ao fato de que: “A linguística vai além, e pretende estruturar os próprios conteúdos; não se limita a dar uma leitura linguística dos fatos humanos, mas busca constituir esses fatos, pois na perspectiva de um deciframento linguístico as coisas só acedem à existência na medida em que podem formar os elementos de um sistema significante. Graças à linguística, o projeto de formalização e matematização das ciências humanas pode ser pensado de forma mais coerente. Não se trata mais de quantificar resultados, ou de inserir os comportamentos humanos em probabilidades mensuráveis: trata-se de desprender as estruturas próprias a cada domínio empírico, e dar tratamento matemático a essas estruturas, o que representaria o princípio da unificação das ciências do homem, numa linguagem formal que exclui o sujeito empírico.” ROUANET, S.P. “A gramática do homicídio.” In: FOUCAULT, M.; ROUANET, S.P.; MERQUIOR, J.G. [et al] *O homem e o discurso*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996, p.131-2.

²⁴⁴ Nesta passagem de um artigo publicado na revista *Critique*, no mesmo ano de publicação de MC, ao falar sobre o trabalho de Blanchot, Foucault descreve de maneira exemplar sua concepção acerca do papel da linguagem literária na dissolução dessa figura da finitude moderna: “A abertura para uma linguagem da qual o sujeito está excluído, a revelação de uma incompatibilidade talvez irremediável entre a aparição da linguagem em seu ser e a consciência de si em sua identidade são hoje uma experiência que se anuncia em pontos bastante diferentes em nossa cultura: no simples gesto de escrever com nas tentativas de formalizar a linguagem, nos estudos dos mitos e da psicanálise, na busca desse Logos que constitui uma espécie de nascimento de toda razão ocidental. Eis que nos deparamos com uma hiância que por muito tempo permaneceu invisível para nós: o ser da linguagem só aparece para si mesmo com o desaparecimento do sujeito.” Cf. FOUCAULT, M. “O pensamento do exterior”. (*Critique*, nº 229, junho de 1966, pp. 523-546.) In: FOUCAULT, M. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, pp.221-2. (*Ditos e escritos, III*).

²⁴⁵ Nesta entrevista, publicada na *Revista Telos*, em 1983, Foucault reafirma a importância desses autores para sua tentativa de estabelecer uma crítica ao paradigma do sujeito e à fenomenologia: “[Raulet, G] - Em todo caso, Nietzsche representou uma experiência determinante para abolir o ato fundador do sujeito. [Foucault] - Exato. E é nisso que escritores franceses como Blanchot e Bataille foram importantes para nós. Dizia há pouco que eu me perguntava por que havia lido Nietzsche. Mas

sobre a linguagem na qual ela poderá então aparecer, seja através das características materiais que ultrapassam a dimensão da formalização, seja por meio de novas experiências como do apagamento do autor, ou da tentativa de, por outros meios, pensar justamente o que há fora da subjetividade, em outras palavras, o domínio do impensado.²⁴⁶

Se filósofos como Hegel, Feurbach e Marx testemunhariam um tempo no qual nossa cultura tomou o horizonte antropológico como tarefa, diante de um mundo cada vez mais desdeificado, Foucault acredita que as reflexões filosóficas contemporâneas - e aqui poderíamos, sem dúvida, localizar o movimento estruturalista, responderiam mais bem a um momento que já fora anunciado por Nietzsche no qual a morte de Deus deveria ser compreendida como o correlato da morte do homem, pois em suas palavras:

Em nossos dias, e ainda aí Nietzsche indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem (este tênue, este imperceptível desnível, este recuo na forma da identidade que fazem com que a finitude do homem se tenha tornado seu fim); descobre-se então que a morte de Deus e o último homem estão vinculados: não é caso o último homem que anuncia ter matado Deus, colocando assim sua linguagem, seu pensamento, seu riso no espaço do Deus já morto, mas também se apresentando como aquele que matou Deus e cuja existência envolve a liberdade e a decisão do assassinio? Assim, o último homem é ao mesmo tempo mais velho e mais novo que a morte de Deus; uma vez que matou Deus, é ele mesmo que deve responder por sua própria finitude; mas, uma vez que é na morte de Deus que ele fala, que ele pensa e que existe, seu próprio assassinato está condenado a morrer; deuses novos, os mesmos, já avolumam o Oceano futuro; o homem vai desaparecer.²⁴⁷

De acordo com a arqueologia, poderíamos perceber, então, que a *epistémê* moderna surgiu com o desaparecimento do Discurso e com o surgimento da finitude moderna. Entretanto, a instabilidade epistemológica das ciências humanas; o sono

sei muito bem por que o li: li Nietzsche por causa de Bataille, e li Bataille por causa de Blanchot.” FOUCAULT, M. “Estruturalismo e Pós-Estruturalismo” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.313.

²⁴⁶ A esse respeito Roberto Machado afirma que: “*Mas para saber com mais clareza em que consiste esse poder de contestação da literatura que está aí sendo anunciado, é preciso entender que, retomando também uma ideia que vem acalentando desde 63, a tese principal de Foucault em As palavras e as coisas é de que a importância da literatura como um indício do desaparecimento do ser do homem está na possibilidade manifestação, de exposição, de designação do próprio ser da linguagem[...] E ao expor e aprofundar essa ideia no domínio da linguagem literária, Foucault está procurando se situar no espaço em que, segundo seu pensamento da época, ainda será possível pensar: o espaço vazio do homem desaparecido.*” MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, pp.108-9 e 113.

²⁴⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.533-4. MC, p.396.

antropológico pelo qual estariam acometidas as filosofias contemporâneas, que se revelam sob a forma das diferentes analíticas da finitude; a retomada literária de uma reflexão sobre o ser da linguagem; e, o surgimento dessas contra-ciências humanas, como a psicanálise a etnologia e a linguística, seriam, para nosso autor, algumas das evidências mais relevantes de que estaríamos prestes a ultrapassarmos o solo epistemológico que condicionou e possibilitou os discursos científicos e filosóficos que se fizeram sobre o homem na Modernidade.²⁴⁸ Nesta entrevista, de 1968, Foucault deixa claro sua crítica em relação às ciências humanas, bem como sobre sua posição em favor da iminente dissolução do espaço antropológico da Modernidade:

Nosso tempo, num certo sentido, é um período no qual as ciências humanas ganharam importância em teoria e na prática como nunca antes. Mas essas ciências nunca conseguiram dizer com profundidade o que é o homem. Quando analisamos a linguagem do homem não descobrimos a natureza, a essência ou a liberdade do homem. Em seu lugar, descobrimos estruturas inconscientes que governam sem que o observemos ou que queiramos, sem que jamais seja questão de nossa liberdade ou de nossa consciência. Estruturas que decidem o contorno no interior do qual falamos. Quando um psicanalista analisa o comportamento ou a consciência de um indivíduo, não é o homem que ele encontra, mas alguma coisa como uma pulsão, um instinto, um impulso. É o mecanismo, a semântica ou a sintaxe desses impulsos que são desvelados. [...] E, nesse sentido, o homem não detém mais nada, nem sua linguagem, nem sua consciência, nem mesmo seu saber.²⁴⁹

Para além das leituras tradicionais que percorrem a história da filosofia, Foucault defende que o homem não é a questão mais importante que teria dominado historicamente as nossas reflexões, pois, a rigor, ela não passaria de um acontecimento no qual o verdadeiro início e, sobretudo, o fim iminente já estariam arqueologicamente indicados. E, é justamente isso que o permitiu concluir, em suas já célebres frases, que:

O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem. Como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico -então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia.²⁵⁰

²⁴⁸ “O homem fora uma figura entre dois modos de ser da linguagem; ou antes, ele não se constituiu senão no tempo em que a linguagem, após ter sido alojada no interior da representação e como que dissolvida nela, dela só se liberou despedaçando-se: o homem compôs seus interstícios numa linguagem em fragmentos.” Ibidem. P.535. MC, p.397.

²⁴⁹ FOUCAULT, M. “Entrevista com Michel Foucault.” In: FOUCAULT, M. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, pp.165-6.

²⁵⁰ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, p.536. MC, p.398.

VI DA TESE COMPLEMENTAR À ARQUEOLOGIA DE MC: CRÍTICAS E COMENTÁRIOS

Uma vez realizado esse percurso exegético sobre as problematizações foucaultianas em torno das relações antropológico-críticas desenvolvidas em sua tese complementar e em *MC*, encaminharemos agora algumas das críticas e observações realizadas por autores como Béatrice e Han, Jean-Paul Sartre e Georges Canguilhem, com o objetivo de oferecermos alguns comentários próprios a respeito do emprego do instrumental arqueológico de investigação, bem como sobre a crítica à disposição antropológica do pensamento moderno realizada por nosso autor ao longo desses dois textos que aqui foram objetos de nossa interpretação. Contudo, advertimos que nosso interesse não é o de avaliar ou o de tentar esclarecer a cada um dos conceitos efetivamente utilizados por Foucault em sua arqueologia, tampouco a maneira na qual eles foram utilizados em outras das suas obras.

Assim, sugerimos aos leitores interessados na arqueologia de Foucault, que busquem suprimir essa possível lacuna de nosso trabalho tomando como ponto de partida o trabalho já realizado nesse sentido por Edgardo Castro com o seminal *Vocabulário de Foucault*, cuja revisão técnica da edição brasileira ficou sob responsabilidade de Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan.²⁵¹ Isso porque, pensamos que a possível tentativa de avançar na explicitação exaustiva do método arqueológico nos levaria fatalmente a ultrapassar os limites atuais de nosso conhecimento, bem como as fronteiras que impomos a esse trabalho.

E, insistimos nesse ponto, até mesmo Foucault percebeu que as precisões metodológicas acerca de sua arqueologia presente em *MC* somente poderiam ser feitas noutra obra. Poderíamos dizer que um dos motivos que o levou a tomar essa decisão foi o da própria amplitude da investigação arqueológica aqui desenvolvida que pretendeu, a um só tempo, estabelecer análises comparativas e históricas de diferentes domínios do saber, das ciências e das filosofias. Seria preciso, então, dedicar um outro livro somente para tratar especificamente das questões metodológicas, sob pena de tornar a leitura dessa obra tremendamente maçante e a compreensão de suas teses

²⁵¹ Cf. CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

ainda mais severa. E, foi exatamente assim que ele o fez com a publicação três anos mais tarde de AS.

Assim, iniciaremos este último capítulo fazendo algumas observações às críticas realizadas por Béatrice Han à leitura foucaultiana da *APP*. Em seguida, vamos oferecer algumas breves considerações sobre os conceitos de *a priori* histórico e de *epistémê* dialogando com a recepção de *MC* por parte de Jean-Paul Sartre e Georges Canguilhem a fim de esclarecer o sentido na qual eles teriam sido realmente utilizados nessa obra. E, por fim, faremos mais alguns comentários com o propósito de mostrar algumas das conclusões que resultaram desse trabalho.

6.1 Béatrice Han e a Tese Complementar sobre a Antropologia de Kant

No livro *Foucault and Heidegger: critical encounters*, publicado em 2003, Béatrice Han escreve um capítulo chamado *Foucault and Heidegger on Kant and Finitude*, no qual ela tece algumas considerações sobre a interpretação realizada por Foucault da *APP*, de Kant, relacionando-a com o trabalho desenvolvido posteriormente em *MC*. Isso só foi possível, porque a autora teve acesso à essa tese complementar, que ela chamou de *Commentary*, antes mesmo de ela ter sido efetivamente publicada pela Editora Vrin, na França, em 2008.²⁵² Entretanto, podemos perceber que a interpretação que oferecemos aqui sobre essa tese complementar de Foucault, em nosso primeiro capítulo, se distingue dessa realizada por Béatrice Han nos seguintes pontos.

Nesse texto, a autora relaciona o trabalho de Foucault com o de Heidegger, a partir da comparação da leitura que cada um desses filósofos teria feito acerca da obra de Kant. Inicialmente, ela procura mostrar que Heidegger tentou superar o horizonte transcendental kantiano a partir da elaboração de uma ontologia fundamental e de

²⁵² “Although Foucault does distinguish between the two forms of finitude (empirical and transcendental) in the *Commentary* (see, for example I 02), the names are of my own choosing. Similarly, the text I refer to henceforth under the name *Commentary* is Foucault’s unpublished and unnamed commentary to Kant’s *Anthropology*. Along with a translation of the same text (published in France by éditions Vrin), this commentary was Foucault’s complementary doctoral thesis. A copy is still available at the Bibliothèque de la Sorbonne and another one at the Centre Michel Foucault in Paris. All translations here are mine.” HAN, B. “Foucault and Heidegger on Kant and Finitude.” In: MILCHMAN, A.; ROSENBERG, A. (Edit.) *Foucault and Heidegger: critical encounters*. Minneapolis. University of Minnesota Press, p.155. (Note 2) (*Contradictions*; v.16.)

uma mudança de perspectiva que não partiu da finitude positiva, mas sim de uma analítica existencial, isto é, em lugar da epistemologia, o filósofo alemão visava a desvelar os modos de ser do homem. Por outro lado, o objetivo de Foucault teria sido o de ultrapassar as circularidades presentes nas analíticas da finitude por meio da superação do horizonte antropológico moderno, mas, de alguma forma, ainda preservando -ou, se quisermos, superando-, o motivo transcendental kantiano. De maneira que, segundo a autora, esse teria sido justamente o objetivo da arqueologia, isto é, o de encontrar um nível de problematização em que pudesse emergir, a um só tempo, o *a priori* histórico que tornou possível os objetos mesmos de sua investigação.²⁵³ Até aí, estamos inteiramente de acordo.

Entretanto, acreditamos que, ao analisar essa tese complementar, a autora incorre em alguns equívocos que comprometem decisivamente a compreensão da leitura realizada por Foucault da *APP* e da filosofia de Kant. Isso porque, Béatrice Han afirma que, segundo Foucault, os níveis fundamental e originário, problematizados em sua leitura da *APP*, já exemplificariam essa mesma confusão que caracterizaria as analíticas da finitude entre os níveis empírico e o transcendental de investigação. E, com isso, a própria antropologia de Kant também já teria incorrido nessa mesma aporia denunciada por Foucault.²⁵⁴ Como podemos ver nesta passagem, em que a autora afirma:

*Yet even so the legacy of the Anthropology is highly ambivalent in the sense that introduction of **fundamental** is accompanied with another concept, the “**originary**”. A highly paradoxical pairing: whereas the former was meant to preserve the logic of Copernican turn, the second undermines it by blurring the distinction between the empirical and the a priori so that transcendental finitude loses its stable ground and foundational power, thus*

²⁵³ “Although they converge in reading Kant’s recentering of the three critical interrogations on the question of man’s finitude in the *Anthropology* as essential, both authors differ as to the cause of failure of the Kantian project[...] From this divergence in diagnosis stem two very different curative strategies: either finding a nonanthropological way of reinterpreting and relativizing transcendental finitude while preserving the foundational perspective itself (which was the aim of the archaeology as the study of the historical a priori), or redefining human finitude itself in such a fashion as to avoid the empírico-transcendental confusions that have plagued the post-Kantians, from the German Idealist tradition to the Husserlian version of phenomenology -which is Heidegger’s own ambition in shifting from transcendental philosophy to fundamental ontology.” HAN, B. “Foucault and Heidegger on Kant and Finitude.” In: MILCHMAN, A.; ROSENBERG, A. (Edit.) *Foucault and Heidegger: critical encounters*. Minneapolis. University of Minnesota Press, p.130. (Contradictions; v.16.)

²⁵⁴ Neste caso, acreditamos que Ferhat Taylan, ao seguir essa leitura de Béatrice Han, acabou assim por incidir nesse mesmo equívoco de interpretação acerca da leitura foucaultina da *APP*. Como podemos perceber, nesta passagem, em que ele diz que: “Or, nous savons que la thèse centrale de Foucault dans *Les Mots et Les Choses*, consiste à affirmer que l’*Anthropologie*[*APP*] ruine la Critique en injectant de l’empírique au sein du transcendental.” TAYLAN, F. “Geist, Gemüt et Seele: les transformations des figures kantienne de l’intériorité figures kantienne de l’intériorité chez Foucault.” In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Bordeaux, n° 16, 2010/2, pp.33-52.

*opening the door to the oscillations of the Analytic of finitude, **which would be operative within Kant's work.** The thematic of the originary is introduced through a reflection on the relationship between Geist and Gemüt, the latter being defined as the purely empirical object of psychology, while the former, although it is an empirically given element, generates the possibility of (noumenal) spontaneity. Because of the Geist, the Gemüt 'is not only what it is, but what it does with itself.'*²⁵⁵

Ora, para nós essa leitura está incorreta, pois, como tentamos mostrar, todo o esforço de Foucault nessa tese complementar vai no sentido de apresentar uma leitura estrutural de três fases distintas da antropologia de Kant, no qual a *APP* responderia tão somente ao momento de passagem de uma interrogação que iniciou no nível *a priori* das *Críticas* e, enfim, se consolidou no nível fundamental do *OP*. Além disso, Foucault defende que o verdadeiro lugar de desenvolvimento da questão antropológica se deu somente no nível fundamental de investigação que não é o pragmático da *APP*, mas sim o ontológico do *OP*, onde a pergunta pelo homem levou Kant a interrogar acerca das estruturas de transcendências que relacionam o homem com o mundo e com Deus.

Assim, acreditamos que Béatrice Han teria se equivocado ao entender que o nível fundamental diria respeito ao trabalho desenvolvido por Kant na *APP*. E, é justamente essa desatenção que a permitirá dizer que na *APP* haveria uma confusão entre os níveis originário e fundamental de investigação, no qual este último visaria a preservar o sentido da revolução copernicana e, portanto, a de um conhecimento fundamentado *a priori*, enquanto que a introdução do nível originário teria acabado por abrir as portas à confusão entre os níveis empírico e transcendental de investigação. Ora, nada seria mais contrário ao texto de Foucault, do que afirmar que esse equívoco se deu, como a autora afirma: 'dentro do trabalho de Kant'. Ao contrário da interpretação de Béatrice Han, entendemos que para Foucault, essa confusão entre os níveis originário, fundamental e *a priori* não faria parte da própria filosofia de Kant, mas sim seria o traço distintivo que caracterizaria as filosofias pós-kantianas. Senão, vejamos o que diz o próprio Foucault nesta passagem:

[...]a finitude, na organização geral do pensamento kantiano, jamais pode refletir-se no nível de si mesma; só se oferece ao conhecimento e aos discursos de uma maneira secundária; mas aquilo a que é obrigada a referir-se não

²⁵⁵ HAN, B. "Foucault and Heidegger on Kant and Finitude." In: MILCHMAN, A.; ROSENBERG, A. (Edit.) *Foucault and Heidegger: critical encounters*. Minneapolis. University of Minnesota Press, p.132. (*Contradictions*; v.16.)

consiste numa ontologia do infinito; consiste, em sua organização de conjunto, nas condições *a priori* do conhecimento. Isto quer dizer que a *Antropologia* estará duplamente submetida à *Crítica*: enquanto conhecimento, às condições que ela fixa e ao domínio da experiência que ela determina; enquanto exploração da finitude, às suas formas primeiras e não superáveis que a *Crítica* manifesta.²⁵⁶

É preciso dizer ainda que não estamos reivindicando nenhuma originalidade com essa interpretação acerca da leitura foucaultiana de Kant. Isso porque, nossa leitura vai ao encontro das mesmas posições já destacadas por autores como Edgardo Castro²⁵⁷ e por Roberto Machado que também observaram que Foucault não teria acusado ao próprio Kant de também ter incorrido no sono antropológico. Como podemos ver neste trecho, na qual Roberto Machado deixa claro que:

[...]Kant, olhado na perspectiva das filosofias que se constituem em decorrência da ruptura que ele estabelece, também é, para Foucault, aquele que formulou a questão antropológica – ‘o que é o homem?’ E, a esse respeito, dá como exemplo a *Lógica*, quando retoma as três questões contidas no interesse da razão – a questão teórica ‘o que posso saber?’ , objeto da metafísica; a questão prática ‘o que devo fazer?’ , objeto da moral; a questão teórica e prática ‘o que me é permitido esperar?’ , objeto da religião - formuladas na *Crítica da razão pura*, fazendo-as convergir para uma quarta ‘o que é o homem?’ , objeto da antropologia. E Foucault não faz essa afirmação como uma crítica a Kant, porque, se para ele essa questão opera a confusão do empírico e do transcendental, esta confusão, embora diga respeito à antropologia, é posterior a Kant.²⁵⁸

Por fim, acreditamos ainda que Béatrice Han, certamente, teria evitado essa leitura se tivesse atentado à importância atribuída por Foucault ao trabalho realizado por Kant no *OP*, pois é aqui que nosso autor encontrou o desenvolvimento da verdadeira antropologia de Kant, bem como do desenvolvimento de sua filosofia transcendental. Talvez, isso explique justamente o motivo pelo qual a autora não tenha dado uma só palavra sobre esse último período da filosofia kantiana analisado por Foucault em sua tese complementar. Ademais, essa leitura poderia também ter sido evitada se a autora tivesse voltado sua atenção à maneira na qual Foucault retomou essas críticas às filosofias contemporâneas em *MC*, onde no ponto em que trata justamente do ‘sono antropológico’, no capítulo IX, intitulado *O homem e seus duplos*,

²⁵⁶ FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.106.

²⁵⁷ “*En el pensamiento de Foucault, la desilusión antropológica y kantiana no es, sin embargo, una desilusión respecto de Kant.*” CASTRO, E. *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014, p.39

²⁵⁸ MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, pp.95-6.

nosso autor, de maneira extremamente clara, absolve Kant dessas confusões que por ele foram denunciadas:

A antropologia como analítica do homem teve indubitavelmente um papel constituinte no pensamento moderno, pois que em grande parte ainda não nos desprendemos dela. Ela se torna necessária a partir do momento em que a representação perdera o poder de determinar, por si só e num movimento único, o jogo de suas sínteses e de suas análises. Era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do “Eu penso”. Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limite, isto é, na finitude do homem – finitude que é tanto a da consciência quanto a do indivíduo que vive, fala, trabalha. Kant já formulara isso na *Lógica* quando acrescentara à sua trilogia tradicional uma última interrogação: as três questões críticas (que posso eu saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?) acham-se então reportadas a uma quarta e postas, de certo modo, “à sua custa”: *Was ist der Mensch?*. Essa questão, como se viu, percorre o pensamento desde o começo do século XIX: é ela que opera, furtiva e previamente, a confusão entre o empírico e o transcendental, cuja distinção, porém, Kant mostrara. Por ela, constitui-se uma reflexão de nível misto que caracteriza a filosofia moderna. ²⁵⁹

6.2 Jean-Paul Sartre, Georges Canguilhem e a recepção de MC

Como procuramos mostrar, Foucault criticou a disposição antropológica do pensamento moderno, pois ele teria esquecido a lição mais importante deixada por Kant e teria confundido os níveis empírico e o transcendental de investigação, isto é, tanto as filosofias pós-kantianas como as ciências humanas teriam buscado definir as condições de possibilidade da experiência a partir do âmbito definido pelos próprios objetos da experiência. Reiteradamente, tanto em sua tese complementar como em *MC*, nosso autor procurou chamar a atenção para o fato de que não é possível conferir valor transcendental aos conteúdos da experiência. É justamente a não observância dessa questão que o fez denunciar o ‘sono antropológico’ no qual estariam acometidas as filosofias modernas.

Entretanto, a questão que se nos apresenta agora é a de se a análise arqueológica realizada por nosso autor em *MC*, cujo objetivo não era o de traçar uma história das ciências humanas ou da filosofia, mas sim o de delimitar as condições de possibilidade de emergência dos discursos científicos e filosóficos realizados acerca do homem ao longo das três fases indicadas, ou seja, das três *epistémês* efetivamente delimitadas que conformaram a produção do saberes ao longo do Renascimento, da Idade Clássica e da

²⁵⁹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp.470-1. *MC*, pp.351-2.

Modernidade, realmente conseguiu escapar a essa mesma circularidade por ele denunciada?

Em que pese tenhamos tentado mostrar ao longo desse trabalho a influência decisiva da filosofia kantiana nessa primeira fase do pensamento foucaultiano, é preciso destacar que o projeto arqueológico de *MC* também se distancia bastante da filosofia de Kant.²⁶⁰ Isso porque, em primeiro lugar, a filosofia crítica do filósofo de Königsberg pretendia estabelecer as condições de possibilidade e de validade dos juízos a partir da análise formal de um sujeito transcendental, isto é, de um sujeito finito do conhecimento, dado contudo *a priori*, cuja característica, assim, é a de ser inteiramente desprovido de possíveis influências culturais ou de determinações históricas. Em segundo lugar, vimos que o domínio de investigação validado e justificado pela filosofia crítica, desenvolvida na *Crítica da razão pura*, não é outro senão o da natureza, pois os limites da própria finitude impõem que o conhecimento não possa ultrapassar o âmbito dos fenômenos e, portanto, impedem que se reivindique o conhecimento de objetos metafísicos como, por exemplo, a alma, o mundo ou Deus.

Foucault, diferentemente, acreditava que o gesto crítico desenvolvido em sua arqueologia lhe permitiria encontrar as condições de possibilidade da própria existência histórica dos discursos por ele analisados ao longo de *MC*. Ou seja, sua preocupação não era a de determinar a validade formal ou até mesmo a verdade ou a

²⁶⁰ Neste texto, ao responder a algumas críticas do artigo de George Steiner, “*The mandarin of the hour: Michel Foucault*”, publicado no *The New York Times Book Review*. Nº 8, de 28 de fevereiro de 1971, Foucault filia seu projeto arqueológico à filosofia crítica de Kant. “*A mesma coisa para a palavra “arqueologia”. Esta palavra deve certamente se situar em algum lugar, pensa o Sr. Steiner. Vamos atribuí-la a Freud. O Sr. Steiner ignora que Kant utilizava esta palavra para designar a história daquilo que torna necessária uma certa forma de pensamento”. Falei, porém, desse uso em outro texto. Não pretenderei certamente que o Sr. Steiner deva ler-me. Mas ele deveria folhear Kant. Sei perfeitamente, no entanto, que Kant não está tão na moda quanto Freud.*”. Em nota, os editores brasileiros da coleção *Ditos & Escritos* apontam que: “*Trata-se de um texto de Immanuel Kant redigido em 1793 em resposta a uma questão colocada em um concurso do ano de 1797 pela Academia de Berlim, em 24 de janeiro de 1788: “Quais são os progressos reais da metafísica na Alemanha após Leibniz e Wolf?”, e publicado em 1804. A passagem a que Foucault se refere é a seguinte: “Uma história filosófica da filosofia é possível não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, ou seja, a priori. Pois, ainda que ela estabilize fatos de Razão, não é do relato histórico que ela as toma, mas ela as tira da natureza da Razão humana sob a forma de arqueologia filosófica (sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie)”, *Forschritte der Metaphysik, in Gesammelte Schriften, Berlim, Walter de Gruyter, t. XX, 1942, p. 341 (Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz e de Wolf, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1973, ps. 107-108).*” FOUCAULT, M. “*As monstruosidades da crítica*”, In: *Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, pp.323-4. Nota 11. (*Ditos & Escritos*, Vol.III).*

falsidade deste ou daquele discurso investigado a partir de uma subjetividade transcendental, mas sim examinar as condições de seu aparecimento, bem como o conjunto de regras inconscientes que relacionariam e determinariam a produção de cada um desses discursos. Alfredo Veiga-Neto, devido à essa espécie de filiação infiel à filosofia crítica de Kant, chama o trabalho, a um só tempo, crítico-histórico desenvolvido por Foucault de Hipercrítica:

A crítica foucaultiana é uma crítica da crítica, que está sempre pronta para se voltar contra si mesma para perguntar sobre as condições de possibilidade de sua existência, sobre as condições de sua própria racionalidade. Nesse sentido, é uma crítica cética e incômoda: ela mais pergunta- até mesmo sobre si mesma-do que explica. Ela torce e se retorce sobre ela mesma, revisando-se e desconstruindo-se permanentemente[...] Por isso, costumo chamá-la de hipercrítica[...] costumo referir que essa é uma crítica desancorada de qualquer entidade subjetiva *a priori* -chamemo-la Espírito, Deus, Razão, Uno, Ideia, Consciência etc. É no mundo concreto -das práticas discursivas e não-discursivas- que essa crítica vai buscar as origens dessas mesmas práticas e analisar as transformações que elas sofrem. E, sendo assim, entende-se melhor o que significa dizer que essa crítica se apoia, sempre provisoriamente, no acontecimento.²⁶¹

Deste modo, nosso autor fez de uma espécie de *epoché* nos princípios de validação constitutivos dos discursos científicos que lhe seriam contemporâneos e procurou investigar a conformação estrutural subjacente aos diferentes saberes de cada um dos três períodos delimitados. Segundo ele, esse domínio prévio à efetiva institucionalização de um discurso e de seu reconhecimento como sendo um discurso verdadeiramente científico configura justamente o nível do saber: “*Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico.*”²⁶²

Toda ciência se formaria, então, a partir de um conjunto de princípios e de regras constitutivas dos saberes que estariam inter-relacionadas, ainda que inconscientemente, em cada época de nossa cultura. E, é justamente esse nível de investigação da linguagem ambicionado pela arqueologia que conforma aquilo que Foucault chamou de *a priori* histórico. Nesta passagem, de AS, ele esclarece o novo sentido que ele confere a esse conceito que, como indicamos, já havia sido utilizado anteriormente por Husserl:

Justapostas, as duas palavras provocam um efeito um pouco gritante; quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas

²⁶¹ VEIGA-NETO, A. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, pp.24-5.

²⁶² FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.204

condição de realidade para enunciados. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais subsistem, se transformam e desaparecem. *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas. [...] Além disso, o *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; e se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável.²⁶³

A arqueologia visa, assim, a reconhecer o solo epistemológico histórico a partir do qual determinadas ciências e determinadas filosofias se constituíram. Em *MC*, vimos que Foucault encontrou, na Renascença, um espaço epistêmico de configuração circular, no qual os saberes se ordenaram a partir da interpretação das relações de semelhanças que poderiam ser traçadas entre as palavras e as coisas. Já na Idade clássica, ele percebeu a circunscrição de um espaço em quadro que, por sua vez, permitiu a emergência de um discurso analítico que pretendia conhecer a partir do estabelecimento de um conjunto de signos representativos que espelhassem fielmente a ordem mesma de nossas representações. E ainda, na Modernidade, ele encontrou um solo epistemológico triangular, constantemente mobilizado pelo devir temporal, e foi a partir desse espaço que se definiu o modo de ser nos quais as palavras e as coisas foram oferecidas ao conhecimento para um sujeito que, por sua vez, também se encontrara limitado por esse mesmo fluxo temporal.

Foucault, em *MC*, procura então sair do círculo antropológico no qual incorrem as analíticas da finitude através de uma forma de investigação que recusa tomar a subjetividade como o *locus* no qual encontraríamos os elementos *a priori* que seriam constitutivos do conhecimento. Vimos também que esse domínio de análise almejado por nosso autor não é outro senão justamente o da linguagem. Assim, foi através de uma ontologia histórica da linguagem que nosso autor pretendeu evitar o historicismo ou um tipo de empirismo ingênuo e, da mesma forma, escapar ao universalismo desencarnado e desistoricizado do transcendental kantiano, bem como dos equívocos denunciados acerca da fenomenologia de Husserl que, segundo ele, pretendia encontrar esse mesmo domínio de investigação, porém, a partir de análises enraizadas

²⁶³ Idem, pp.144-5.

no nível originário do homem. No livro *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Béatrice Han afirma que o projeto arqueológico resulta justamente da tentativa de Foucault de encontrar, para além do sujeito, um outro nível de problematização a fim de não incorrer nestas aporias. Segundo a autora:

Dés lors, l'on comprend mieux la violence des attaques de Foucault contre le thème du sujet: il s'agit de renoncer au point de départ husserlien (l'ego transcendantal) pour donner de l'a priori historique une version non originnaire, c'est-à-dire pour chercher un transcendantal sans sujet. Cette version non anthropologique du transcendantal, c'est à l'archéologie, sœur ennemie de la phénoménologie, que l'auteur confiera désormais le soin de trouver.²⁶⁴

Assim, desde uma ontologia histórica da linguagem, Foucault acredita ter encontrado os princípios fundamentais e os conjuntos de regras imanentes à própria linguagem que determinariam e operariam de modo *a priori*, ou mais rigorosamente, de maneira inconsciente, a produção dos discursos científicos e filosóficos de cada um dos três períodos delimitados. Contudo, vale destacar que, para ele, essas regras não fazem parte de uma subjetividade transcendental, tampouco têm a pretensão de parecerem categorias do entendimento, mas sim seriam constitutivas do próprio modo de ser da linguagem assumido num determinado período histórico.

Como vimos, em *MC*, Foucault percebeu que, na Renascença, não havia uma distinção ontológica entre as palavras e as coisas, de maneira que o mundo era visto com um texto a ser lido e, sobretudo, interpretado. Na Idade Clássica, o modo de ser da linguagem se transforma em Discurso, isto é, em um conjunto de signos que pudessem duplicar a ordem mesma das nossas próprias representações, de maneira que o saber passa a se dar por meio de uma linguagem clara e analítica. Já na Modernidade, a linguagem se fragmenta, definindo para os saberes empíricos uma historicidade própria, para a psicanálise a busca do sentido, para a filosofia a tentativa de formalização, e para a literatura um discurso autorreferente que dispensa a remissão ao sujeito.

É exatamente por essa razão que Luca Paltrinieri vai dizer que, na arqueologia desenvolvida em *MC*, Foucault procurou transpor o nível *a priori* da subjetividade transcendental kantiana para o domínio da própria linguagem:

²⁶⁴ HAN, B. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998, p.15.

*La possibilité même de concevoir l'a priori comme un ensemble de règles s'auto-transformant était donné para la transposition des structures aprioriques de la subjectivité transcendante au langage. Cela signifie que les conditions de possibilité des discours de trouvent sur le plan des discours mêmes, de façon immanente, en donnant lieu à une conception de l'a priori historique' qui, même selon Foucault, est un 'peu barbare'.[...]Pour Foucault, en effet, penser radicalement l'historicité de l'a priori signifie transposer la question critique sur le plan historique. Notre connaissance est limitée parce qu'on habite un ici et maintenant et que l'on dispose d'une archive limitée pour composer des énoncés doués de sens. Ainsi la focalisation sur les discours, impliquant le refus de considérer l'a priori comme un ensemble de catégories mentales, aboutit à un résultat rigoureusement étranger à la philosophie kantienne: à la transformation de l'a priori en événement, en donnée empirique.*²⁶⁵

Podemos perceber também que nosso autor, entre os anos de 1954 e 1966, depois de ter investigado o limiar epistemológico de domínios específicos como o da psicologia, da psiquiatria e o da medicina, foi, então, investigar as condições de possibilidade para o aparecimento do conceito de homem, como objeto de saber em nossa cultura, a partir de sua arqueologia das ciências humanas e dos discursos filosóficos realizados desde a Renascença até os nossos dias. Entretanto, possivelmente entusiasmado pela onda estruturalista dos anos 60 ocorrida no cenário intelectual francês, Foucault deliberadamente levou a cabo essa investigação, em *MC*, deixando de lado a relevância da relação político-institucional desses discursos, tal como o fizera até então em livros como: *Doença mental e personalidade*, de 1954, *História da loucura na Idade clássica*, de 1961, e em *O nascimento da Clínica*, de 1963.²⁶⁶ Nesta entrevista, concedida dois anos depois da publicação de *MC*, nosso autor explica o motivo pelo qual tomou essa decisão metodológica:

Tentei mostrar, em primeiro lugar, que há, na história do saber, algumas regularidades e algumas necessidades no interior desse saber que permanecem opacas a ele próprio e que não estão presentes na consciência dos homens. Na ciência, por exemplo, há uma espécie de inconsciente entre os diferentes domínios científicos, entre os quais se estabeleceu uma ligação direta. Mas, na realidade, podemos encontrar relações de diferentes tipos, analogias, isomorfismos, complementos, implicações, exclusões etc. Elas são de diferentes tipos: lógicas, causais, podem ser também analogias e semelhanças. Em segundo lugar, descrevi como essas relações se modificam em domínios que se poderiam chamar, grosso modo, as ciências humanas. Em outras palavras, descrevi relações assim como as transformações entre elas.

²⁶⁵ PALTRINIERI, L. “*Les aventures du transcendantal: Kant, Husserl, Foucault.*” In: *Revue Lumières. Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Nº16. 2º semestre 2010, pp.11-31.

²⁶⁶ Como observa Roberto Machado: “*Les mots et les choses, estudando a constituição das ciências humanas a partir do estabelecimento de uma rede conceitual dos saberes que lhe servem de condição de possibilidade, deixa inteiramente de lado a relação entre os saberes e as estruturas econômicas e políticas.*” MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória arqueológica de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, p.180.

Mas Sartre e Garaudy querem que eu fale exclusivamente da causalidade. Ora, por isso mesmo eles diminuem o campo de exploração. Pelo menos em dois dos meus livros, *História da Loucura na idade clássica* e *Nascimento da clínica*, o tema central é justamente as relações que podem existir entre um saber e as condições sociais, econômicas, políticas e históricas nas quais esse saber se constitui. Em *As palavras e as coisas*, eu não tratei de modo algum dessa dimensão vertical, apenas da dimensão horizontal, da relação entre diferentes ciências, por assim dizer, no mesmo nível. Trata-se de uma série de explorações que se completam, e não temos o direito de extrair um livro de toda a série. De modo geral, faço uma pesquisa muito aberta.²⁶⁷

E, foi justamente essa opção metodológica que faz com que *MC* apareça também para outros comentadores de sua obra como se fora uma espécie de inflexão malograda ao longo de toda a sua trajetória intelectual. Dreyfus e Rabinow chegam a falar desse período arqueológico como marcando um “*fracasso metodológico*.”²⁶⁸ Já Maurice Blanchot, levanta a hipótese de que uma das razões pelas quais, depois da publicação de *MC*, Foucault se recusou veementemente a ser visto como um estruturalista, é a de que ele veria ainda presente nessa corrente de pensamento um forte viés transcendentalista.

*Mais, dira-t-on, Foucault, dans cette aventure où la linguistique joue son rôle, ne fait rien d'autre, avec des intentions qui lui sont propres, que de poursuivre les espérances d'un structuralisme presque défunt. Il faudrait rechercher (mais je suis mal placé pour une telle recherche, car je m'aperçois que jusqu'ici je n'ai jamais prononcé, ni pour l'approuver, ni pour le désapprouver, le nom de cette discipline éphémère, malgré l'amitié que je portais à certains de ses tenants) pourquoi Foucault, toujours si supérieur à ses passions, se met vraiment en colère, lorsqu'on prétend l'embarquer dans ce bateau que dirigent déjà d'illustres capitaines. Les raisons sont multiples. La plus simple (si l'on peut dire), c'est qu'il pressent encore dans le structuralisme un relent de transcendentalisme, car qu'en est-il donc de ces lois formelles qui régiraient toute science, tout en restant étrangères aux vicissitudes de l'histoire dont pourtant dépendent leur apparition et leur disparition? Mélange très impure d'a priori historique et d'a priori formel.*²⁶⁹

Com a arqueologia das ciências humanas desenvolvida em *MC*, Foucault afirma também que pretendeu escapar das análises dos discursos que permaneceram encerradas na dicotomia formalização vs. interpretação, pois seu objetivo mais bem era o de localizar as regras que estruturaram os discursos analisados sem com isso querer perscrutá-los desde um ponto de vista estritamente lógico, tampouco em

²⁶⁷ FOUCAULT, M. “Entrevista com Michel Foucault.” In: FOUCAULT, M. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, pp.162-3.

²⁶⁸ Cf. DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.89.

²⁶⁹ BLANCHOT, M. *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Montpellier: Éditions Fata Morgana, 1986, pp.20-1.

atribuí-los a um sujeito fundador desses mesmos discursos a partir do qual deveríamos encontrar a origem do sentido.²⁷⁰ Ademais, nosso autor deliberadamente rompeu com a concepção teleológica da história e localizou, como vimos, descontinuidades abruptas na história das ciências e da filosofia.²⁷¹ Roberto Machado procura explicar essa concepção arqueológica da história das ciências desenvolvida em *MC*, da seguinte maneira:

De modo geral, podemos dizer que aquilo que distingue a arqueologia do saber da história das ideias ou das ciências é não analisar um saber a partir de seu futuro atual ou de seu passado; a única análise possível de um saber, segundo *Les mots et les choses*, deve se realizar a partir de seu próprio presente; nem pelo antes, nem pelo depois, mas pelo contemporâneo. A história arqueológica nem é evolutiva, nem retrospectiva, nem mesmo recorrente; ela é epistêmica; nem postula a existência de um progresso contínuo, nem de um progresso descontínuo; pensa a descontinuidade neutralizando a questão do progresso, o que é possível na medida em que abole a atualidade da ciência como critério de julgamento de um saber do passado.²⁷²

Com efeito, para ele, cada uma das *epistémês* identificadas se caracterizariam por um determinado sistema de regras discursivas e por um determinado modo de ser da linguagem. E, foi justamente essa concepção descontinuísta da história que também lhe provocou inúmeras críticas, uma vez que seria preciso explicar o que causaria, afinal, essas *epistémês* e essas rupturas. Isso porque, a arqueologia de *MC* é descrita a partir da existência de cortes abruptos na história e visa dar conta das condições de possibilidade da existência dos discursos unicamente a partir da delimitação das

²⁷⁰ “Eis que, com o único fim de estabelecê-las, comecei a trabalhar toda uma série de noções (formações discursivas, positividade, arquivo), defini um domínio (os enunciados, o campo enunciativo, as práticas discursivas), tentei fazer com que surgisse a especificidade de um método, que não seria nem formalizador, nem interpretativo; em suma, apelei para todo um aparelho, cujo peso e, sem dúvida, bizarra maquinaria são embaraçosos, pois já existem vários métodos capazes de descrever e analisar a linguagem, para que não seja presunção querer acrescentar-lhes outro.” FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.153.

²⁷¹ Esta concepção descontinuísta da arqueologia desenvolvida em *MC* indica a presença do legado da epistemologia histórica desenvolvida, na França, por nomes que o influenciaram como Georges Canguilhem e Gaston Bachelard que, nesta passagem, por exemplo, demonstra justamente essa mesma visão: “Em suma, as mecânicas contemporâneas, a mecânica relativista, a mecânica quântica, a mecânica ondulatória, são ciências sem antepassados. Os nossos bisnetos desinteressar-se-ão, sem dúvida, da ciência dos nossos bisavós. Não verão nela mais do que um museu de pensamentos inativos ou, pelo menos, de pensamentos que só poderão servir como pretexto de uma reforma do ensino. Já a bomba atômica, se me permitem a expressão, pulverizou um grande sector da história das ciências, porque, no espírito do físico nuclear, nada resta das noções fundamentais do atomismo tradicional. É preciso pensar o núcleo do átomo numa dinâmica de energia nuclear e não numa geometria da disposição dos seus constituintes. Semelhante ciência não encontra análogo no passado. Dá-nos um exemplo particularmente claro da ruptura histórica na evolução das ciências modernas.” BACHELARD, G. *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70, pp.204-5.

²⁷² MACHADO, R. *Ciência e saber: a trajetória arqueológica de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, pp.154-5.

epistémês e de uma ontologia histórica da linguagem, isto é, de uma descrição dos diferentes modos de ser da linguagem e do espaço no qual esses discursos estavam inseridos. Como observa Edgardo Castro:

La cuestión es cuanto más relevante porque no sólo Foucault descarta las posiciones de Heidegger y de Wittgenstein, sino también un estructuralismo ortodoxo como el de Lévi-Strauss y Chomsky para los cuales las reglas poseen un carácter ontológico objetivo intemporal. La arqueología en cambio pretende ser un análisis histórico y, más aún, un análisis histórico de las transformaciones históricas. En esta perspectiva, la cuestión relativa al estatuto de las reglas arqueológicas se vincula con la cuestión frecuentemente expuestas por Foucault, pero nunca resuelta, del porqué de la transformación histórica, del porqué existe una diversidad de epistémês.

273

Nessa entrevista, concedida a Sergio Paulo Rouanet e a José Guilherme Merquior, podemos ver também que Foucault, mesmo depois da publicação da AS, acabou por conceder aos seus interlocutores brasileiros que ele ainda não saberia explicar a causa mesma dessas descontinuidades epistêmicas, porém defende que a impossibilidade de oferecer uma explicação causal das mudanças das *epistémês* não implicaria na inexistência dessas mesmas estruturas que relacionariam os diferentes discursos científico e filosóficos por ele analisados em MC. De acordo com ele:

Em *Les Mots et les Choses* tentei olhar mais de perto esses dois problemas. Em primeiro lugar o das simultaneidades epistemológicas. Tomei três domínios, muito diferentes, e entre os quais não houve nunca uma comunicação direta: a gramática, a história natural e a economia política [análise das riquezas]. E tive a impressão de que esses três domínios tinham sofrido em dois momentos precisos -no meio do século XVII e no meio do século XVIII- um conjunto de transformações semelhantes. Tentei identificar essas transformações. Ainda não resolvi o problema de localizar exatamente a raiz dessas transformações. Mas estou certo de uma coisa: essas transformações existem [...] *Les Mots et les Choses* é um livro em suspenso: em suspenso na medida em que não faço aparecerem as próprias práticas pré-discursivas. É no interior das práticas científicas que eu me coloco, para tentar descrever as regras para a constituição dos objetos, a formação dos conceitos, e as posições dos sujeitos. Por outro lado, a comparação que faço não leva a uma explicação. Mas nada disso me preocupa. Não escrevo um livro para que seja o último; escrevo um livro para que outros sejam possíveis -não necessariamente escritos por mim.²⁷⁴

²⁷³ CASTRO, E. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p.227.

²⁷⁴ ROUANET, S.P.; MERQUIOR, J.G. "Entrevista com Michel Foucault." In: FOUCAULT, M.; ROUANET, S.P.; MERQUIOR, J.G. [et al] *O homem e o discurso*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996, pp.24-5-6.

Neste artigo publicado na Revista *L'Arc*, no mesmo ano de publicação de *MC*, Jean-Paul Sartre faz uma crítica justamente a respeito da impossibilidade de a arqueologia foucaultiana desenvolvida em *MC* poder responder sobre o que, afinal, causaria essas passagens de uma *epistémê* à outra ao longo da história. Pois, segundo ele, Foucault teria deliberadamente negado o papel da intervenção humana no desenvolvimento da própria história, de maneira que em lugar de uma arqueologia, a metodologia foucaultiana mais bem deveria ser vista como uma geologia que descreveria camadas sedimentadas e imóveis da nossa cultura. Como podemos ver nesta passagem, em que Sartre critica e ironiza o método apresentado em *MC*, dizendo que ele poderia ser visto como a última barreira da burguesia contra o marxismo:

Une tendance dominante, au moins, car le phénomène n'est pas général: c'est le refus de l'histoire. Le succès qu'on a fait au dernier livre de Michel Foucault est caractéristique. Que trouvons-nous dans Les Mots et les Choses? Non pas une 'archéologie' des sciences humaines. L'archéologue est quelqu'un qui recherche les traces d'une civilisation disparue pour essayer de la reconstruire. Il étudie un style qui a été conçu et mis en oeuvre par des hommes. Ce style a pu par la suite s'imposer comme une situation naturelle, prendre l'allure d'un donné. Il n'en est pas moins résultat d'une praxis dont l'archéologue retrace le développement. Ce que Foucault nous présente c'est, comme l'a très bien vu Kanters, une géologie: la série de couches successives qui forment notre 'sol'[...] Il lui faudrait pour cela faire intervenir la praxis, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse. Certes, sa perspective reste historique. Il distingue des époques, un avant et un après. Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités [...] Derrière l'histoire, bien entendu c'est le marxisme qui est visé. Il s'agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx. ²⁷⁵

Em entrevista publicada na Revista *La Quinzaine Littéraire*, somente dois anos depois, Foucault finalmente responde às críticas a ele endereçadas por Sartre e precisa que, com sua tese acerca da iminência da morte do homem presente em *MC*, ele pretendia estabelecer uma espécie de *diagnóstico do presente*, pois, para ele, esse seria o verdadeiro papel da filosofia em nossos dias. Ou seja, para além de qualquer tipo de normatividade, seja moral ou epistêmica, o filósofo deveria mais bem procurar encontrar em seu próprio tempo uma diferença que lhe emprestaria uma singularidade em relação ao passado. Desse modo, o que gostaríamos de sugerir é a de que essa diferença encontrada em seu tempo, por meio da arqueologia desenvolvida em *MC*, seria exatamente a da iminente superação do antropologismo e de todo e qualquer tipo

²⁷⁵ SARTRE, J-P. "Jean-Paul Sartre répond." In: ARTIÈRES, P.; POTTE-BONNEVILLE, M.; REVEL, J. [et al]. *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards Critiques 1966-1968*. Presses Universitaires de Caen-IMEC Éditeur, 2009, pp.75-6.

de humanismo. Vejamos de que maneira Foucault responde a ironia sartriana dizendo que:

Primeiramente, Sartre é um homem com uma obra muito importante a realizar, obra literária, filosófica, política, para ter tido tempo de ler meu livro. Ele não leu. Por conseguinte, o que ele diz sobre o livro não me parece muito pertinente. Em segundo lugar, vou lhe confessar algo. Outrora eu fui do Partido Comunista. Oh!, por alguns meses ou pouco mais que alguns meses, e sei que naquele momento Sartre era definido por nós como a última muralha do imperialismo burguês, a última pedra do edifício por meio do qual...etc.etc. Quinze anos mais tarde, me surpreendo divertidamente ao reencontrar essa frase sob a pluma de Sartre. Digamos que giramos em torno do mesmo eixo ele e eu.²⁷⁶

Outra dificuldade que seguramente abriu caminho para que se lhe fizessem inúmeras críticas, foi o de ter predicado um caráter unitário e totalitário às *epistémês* em *MC*, pois nessa obra Foucault afirma explicitamente que: “*Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma epistémê, que define as condições de possibilidade de todo o saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática.*”²⁷⁷ Ora, ao fazer essa afirmação Foucault parece ter entrado em contradição com um de seus próprios objetivos que, nessa obra, não era outro senão o de realizar uma análise das condições de possibilidade históricas de existência dos saberes empíricos e filosóficos realizados especificamente sobre o domínio antropológico em nossa cultura. Com isso, nosso autor deu margem às interpretações que pretendiam entendê-las como se fossem delimitadoras de toda e qualquer prática científica. A fim de se defender dessas críticas, Foucault procurou circunscrever o alcance das *epistémês*, em *AS*, afirmando que elas não deveriam ser entendidas como estruturas fechadas e acabadas para todo e qualquer discurso, pois em suas palavras:

A descrição da *epistémê* apresenta, portanto, diversos caracteres essenciais: abre um campo inesgotável e não pode nunca ser fechada; não tem por finalidade reconstituir o sistema de postulados a que obedecem todos os conhecimentos de uma época, mas sim percorrer um campo indefinido de relações. Além disso, a *epistémê* não é uma figura imóvel que, surgida um dia, seria convocada a apagar-se bruscamente: é o conjunto indefinidamente móvel de escansões, defasagens, coincidências, que se estabelecem e se desfazem.²⁷⁸

²⁷⁶ FOUCAULT, M. “*Foucault responde a Sartre.*” In: FOUCAULT, M. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p.173.

²⁷⁷ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.230. *MC*, p.179.

²⁷⁸ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, p.217.

Assim, acreditamos que não é possível estabelecer em definitivo se Foucault realmente se equivocou e, assim, realmente pretendeu conferir um caráter totalitário às *epistémês* em *MC* ou se essa omni-abrangência conferida não passou realmente de uma falta de atenção dada às questões metodológicas. Todavia, ao seu favor, poderíamos lembrar que o subtítulo efetivamente publicado de *MC* fora o de ‘*uma arqueologia das ciências humanas*’. Ou seja, essa delimitação explícita de propósito torna pelo menos discutível querer apontá-la como se fora uma investigação que pretendia dar conta das condições de existência de toda e qualquer ciência ou de toda e qualquer filosofia.

Desta maneira, poderíamos dizer que a arqueologia desenvolvida em *MC* encontrou na emergência da figura do homem com um ser duplo, ao mesmo tempo, empírico e transcendental o *a priori* histórico que tornou possível os discursos antropológicos que se constituíram na *epistémê* da Modernidade. Portanto, seguindo a leitura realizada por Salma Tannus Muchail, acreditamos que seria possível dizer que ambos os conceitos de *a priori* histórico e de *epistémês* poderiam ser lidos como sendo indicativos de um único e mesmo horizonte de problematização arqueológica. Essa compreensão, é expressa pela autora da seguinte maneira:

[...] a descrição foucaultiana dos fatos discursivos se limita a enunciados já formulados que compõem as formações discursivas, e quer estabelecer não as regras formais de sua inteligibilidade, mas o jogo de regras formais que define as condições de possibilidade de seu aparecimento, das transformações e do desaparecimento de tais ou quais discursos, e não outros, numa época dada e numa dada sociedade, jogo este que é, portanto, variável num curso histórico marcado por diferenças e descontinuidades. Pode-se chamar este ‘jogo de regras’ de *epistémê* de uma época, ou seu *a priori* histórico, ou ainda solo onde estão constituídas as formações discursivas historicamente realizadas e que compõem as diferentes configurações no espaço do saber[...] eis o procedimento que Foucault chama de ‘arqueologia’.²⁷⁹

Entretanto, seguindo agora a precisão destacada por César Candiotto, acreditamos que é possível dizer que numa mesma *epistémê* podemos encontrar diferentes *a priori* históricos. Por exemplo, na Modernidade, a *epistémê* foi definida como sendo a da história, de maneira que o tempo determinara o modo de ser de tudo aquilo que se oferecia à experiência. Mas, seria possível reconhecer na filologia, por

²⁷⁹ MUCHAIL, S.T. “A trajetória de Michel Foucault”. In: MUCHAIL, S.T. *Foucault, simplesmente. Textos reunidos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.12.

exemplo, o *a priori* histórico de um discurso científico sobre a linguagem, bem como, na economia política, o *a priori* histórico de um saber sobre as relações comerciais, e ainda, na biologia, o *a priori* histórico de um saber realizados sobre os seres vivos nesse mesmo período. César Candiotto mostra essa compreensão a partir dos saberes analisados na *epistémê* da Idade Clássica:

Assim, o *a priori* histórico que sustentou todas as pesquisas em torno do ser vivo na idade clássica é a existência de uma história natural; já o *a priori* histórico que autorizou todos os posicionamentos em torno do funcionamento da linguagem é a existência de uma gramática geral; e o *a priori* histórico que estabeleceu as discussões em torno dos objetos de necessidade é a existência de uma análise das riquezas.²⁸⁰

Resta ainda sugerirmos alguns dos motivos pelos quais Foucault, tanto em sua tese complementar como em *MC*, afirmou que a filosofia de Nietzsche seria aquela que teria mostrado o caminho para a superação do domínio antropológico. Assim, acreditamos que, uma das razões, seria a de que nosso autor interpretou o conceito nietzschiano de *Übermensch*, justamente como sendo o indicativo primeiro da morte do homem em nossa cultura. Nesse caso, a superação do homem poderia ser entendida justamente como a necessidade de ultrapassarmos o paradigma humanista dominante na cultura moderna, através da superação das filosofias que tomam a subjetividade como ponto de partida para suas reflexões por meio de uma retomada de uma reflexão filosófica sobre a linguagem.

Desse modo, essa postura anti-humanista anunciada por Nietzsche, e já expressa por Foucault em sua tese complementar sobre Kant em 1961, poderia ser vista também como uma das razões pelas quais nosso autor demonstrou tanto interesse pelos trabalhos de autores como Lévi-Strauss e Lacan, que, no início dos anos 60, estavam empregando em suas diferentes áreas de trabalho conceitos e métodos formais oriundos, por exemplo, da linguística de Saussure, e que, por sua vez, indicavam justamente a possibilidade de ultrapassagem do paradigma da subjetividade e da consciência. Ou seja, para Foucault, a importância da linguística não se dava pelo fato de ela oferecer um limiar de cientificidade superior e, assim, poder ser utilizada como ciência modelo às pesquisas antropológicas, mas sim porque ela forneceria um instrumental teórico relevante para a superação das análises

²⁸⁰ CANDIOTTO, C. “Notas sobre a Arqueologia de Foucault em As palavras e as coisas.” *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 13-28, jan./jun. 2009.

antropológicas levadas a cabo pelas analíticas da finitude. Nesta entrevista, publicada pela *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, em 1969, Foucault expressa exatamente essa posição:

[...] o fato de que as ciências da linguagem estejam em um nível de cientificidade superior ao das outras ciências humanas é um fenômeno que data de quase dois séculos. Por isso não creio que se possa dizer muito simplesmente que as ciências da linguagem e as ciências da sociedade se aproximam hoje, porque a ciência da linguagem passou primeiramente para um regime superior e as ciências sociais querem atingir esse nível. Parece-me que as coisas são um pouco mais complicadas que isso. O fato novo seria antes que a linguística acaba de dar às ciências sociais possibilidades epistemológicas diferentes das que ela lhes oferecia até então. É o funcionamento recíproco da linguística e das ciências sociais que permite analisar a situação atual, bem mais do que o nível de cientificidade intrínseco da linguística.²⁸¹

Outra possibilidade de interpretação muito interessante nos é sugerida por Diogo Sardinha, pois o autor entende que, na tese complementar, Foucault tentaria, na verdade, aproximar o domínio da antropologia pragmática de Kant, que como vimos procurava desenvolver um conhecimento sobre aquilo que ‘O que o homem faz, pode e deve fazer de si mesmo’, da proposta de Nietzsche acerca do *Übermensch*, pois o filósofo alemão estaria indicando justamente a necessidade de pensar em formas de *transcendências imanentes* ao próprio homem:

Afin de mieux saisir le rapport qu'établi Foucault entre le Mensch kantien et l'Übermensch nietzschéen, nous revenons très brièvement au livre qui annonce l'imminence du second et le caractère provisoire, bientôt dépassé, du premier. Dans Ainsi parlait Zarathoustra, le Mensch est présente, dès le principe, comme "quelque chose qui doit être surmonté" pour faire place à l'Übermensch, idée que nous interprétons de la façon suivante: l'humain porte en lui le besoin de se dépasser, un besoin qui n'est pas orienté vers la transcendance, puisque Zarathoustra, nous apprend bien que "Dieu est mort" [...], mais vers une immanence singulière, qui représente une transcendance de l'humain par lui-même, ce que j'appellerai une transcendance immanente. Ainsi, surhumain est l'humain qui va vers un stade plus avancé, et qui, par là, devance son état actuel. Tâchons de mieux comprendre cette transcendance immanente surhumaine.²⁸²

Outra questão que nos parece importante, é a do lugar atribuído ao pensamento nietzschiano em *MC*. Isso porque, nosso autor afirma que com Nietzsche: “*vê-se abrir*

²⁸¹ FOUCAULT, M. “Linguística e Ciências Sociais.” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.162. (Ditos e escritos; II)

²⁸² SARDINHA, D. “Différence entre l'Anthropologie pragmatique et l'Anthropologie métaphysique”, p.52. In: *Rue Descartes. Collège international de Philosophie*, n.75, 2012/3, pp.46-59.

o que pode ser o espaço do pensamento contemporâneo”.²⁸³ Porém, a primeira questão que necessariamente se apresenta para nós é: de que maneira Foucault poderia sustentar que Nietzsche teria conseguido escapar às determinações impostas pela sua própria *epistémê*? Acreditamos que uma das respostas possíveis seria a de entendermos que a filosofia nietzschiana demarcaria uma espécie de acontecimento antecipatório que sinalizaria esse movimento de ultrapassagem que, por sua vez, é o que Foucault percebe, ao final de *MC*, com o desenvolvimento daquilo que ele chamou de contra-ciências humanas, ou seja, da psicanálise, da etnologia e da linguística. Nesse caso, assim como a filosofia de Kant marcaria o início da *epistémê* da Modernidade, para a arqueologia foucaultiana, o pensamento de Nietzsche poderia ser visto como sendo aquele que marcaria, a um só tempo, o despertar do sono antropológico e a aurora de uma nova *epistémê* pós-humanista no horizonte de nossa cultura.

Neste artigo, que transcreve a participação de Foucault no Colóquio de *Royamont*, de 1964, é possível perceber que a importância que ele conferia a Nietzsche se justificava exatamente por ele acreditar que o filósofo alemão teria possibilitado a superação das filosofias da subjetividade e da consciência:

Penso, em particular, nesse longo debate que Nietzsche não cessou de manter sobre a profundidade. Há em Nietzsche uma crítica da profundidade ideal, da profundidade da consciência, que ele denuncia como uma invenção dos filósofos; essa profundidade seria busca pura e interior da verdade. Nietzsche mostra como ela implica a resignação, a hipocrisia, a máscara; embora o intérprete deva, ao percorrer os signos para denunciá-los, descer até o fim da linha vertical e mostrar que essa profundidade da interioridade é, na verdade, outra coisa do que ela diz. É preciso, conseqüentemente, que o intérprete desça, que seja, como ele próprio diz, ‘o bom escavador de subterrâneos.’²⁸⁴

Com efeito, para entendermos essa delimitação da investigação sob o horizonte antropológico, marcante tanto em sua tese complementar como em *MC*, pensamos que valeria lembrar, mais uma vez, a influência de Canguilhem. No último texto autorizado por nosso autor à publicação, na *Revue de Métaphysique et de morale*, intitulado *A Vida, a experiência e a ciência*, no qual recuperou sua introdução escrita à edição inglesa da obra mais conhecida de seu mestre intitulada *O Normal e o patológico*, Foucault fez uma leitura do cenário intelectual predominante na França, no período de

²⁸³ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.362. *MC*, p.275.

²⁸⁴ FOUCAULT, M. “*Nietzsche, Freud, Marx*.” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.44. (Ditos e escritos; II)

sua formação, e reivindicou colocar seu trabalho na tradição aberta por autores como Cavallès²⁸⁵ e Canguilhem. Isso porque, segundo ele, em lugar de se dedicarem às análises centradas na subjetividade e na formação do sentido, como o fizeram Sartre e Merleau-Ponty, esses autores teriam estabelecido uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. Dessa maneira, a questão decisiva que o orientou nessas duas obras foi: quais foram as condições de possibilidade para que o conceito de homem tenha se tornado realmente um objeto de saber, isto é, um domínio epistemológico específico e delimitado na cultura ocidental? Em suas próprias palavras:

[...]em todo o debate de ideias que precedeu ou sucedeu o movimento de 1968, é fácil reencontrar o lugar daqueles que, direta ou indiretamente, haviam sido formados por Canguilhem. Sem desconhecer as dissensões que puderam esses últimos anos e desde o final da guerra, opor marxistas e não-marxistas, freudianos e não-freudianos, especialistas de uma disciplina e filósofos, universitários e não-universitários, teóricos e políticos, me parece que se poderia reencontrar uma ou outra linha divisória que atravessa todas essas oposições. É a que separa uma filosofia da experiência, do sentido e do sujeito e uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. De um lado, uma filiação que é a de Sartre e de Merleau-Ponty; e depois uma outra, a de Cavallès, Bachelard, Koyré e Canguilhem.²⁸⁶

Neste artigo escrito a respeito de *MC*, Canguilhem chega a comparar a importância do projeto arqueológico desenvolvido por este que fora um dos seus alunos à relevância da filosofia crítica de Kant. Isso porque, segundo ele, se a *Crítica da razão pura* teria sido o resultado do despertar dogmático provocado por Hume, o trabalho de Foucault realizado em *MC* poderia, talvez, ainda ser visto como sendo aquele que ajudou a filosofia a despertar, desta vez, do sono antropológico no qual ela recaíra desde o início da Modernidade. Nesse caso, em lugar de impor limites ao conhecimento de objetos metafísicos e, assim, fundamentar o conhecimento da natureza, Foucault teria mais bem mostrado, por meio de sua arqueologia, a

²⁸⁵ A respeito da importância do trabalho de Cavallès para o desenvolvimento dessa tradição filosófica destacada por Foucault, François Dosse diz que: “A ciência, para Jean Cavallès, é toda ela demonstração, ou seja, lógica. Dá-lhe o nome de filosofia do conceito[...] O destino de seu pensamento vai sofrer as consequências do seu brutal desaparecimento. Entretanto, suas teses conhecerão um ressurgimento espetacular vinte anos após sua morte com o êxito do paradigma estruturalista. Ele terá lançado os fundamentos teóricos de um estruturalismo conceitual que só será retomado nos anos 60.” DOSSE, F. *História do estruturalismo, v.1: o campo do signo, 1945-1966*. São Paulo: Ensaio: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993, p.109.

²⁸⁶ FOUCAULT, M. “A vida: a experiência e a ciência” In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.353. (Ditos e escritos; II)

impossibilidade de estabelecermos um conhecimento antropológico, tal como ele se articulou a partir da filosofia crítica, isto é, quer sob a forma das analíticas da finitude, quer sob a forma que assumiram as ciências humanas. Como podemos ver nesta passagem, na qual ele diz que:

En désignant sous le nom général d'anthropologie l'ensemble de ces sciences qui se sont constituées au XIX siècle, non comme héritage du XVIII, mais comme 'événement dans l'ordre du savoir'(p.356), Foucault est amené à nommer sommeil anthropologique la tranquille assurance avec laquelle les promoteurs actuels des sciences humaines prennent pour accordé comme objet, donné là d'avance à leurs études progressives, ce qui n'était au départ que leurs études progressives, ce qui n'était au départ que leur projet de constitution. À ce compte, Les Mots et les Choses pourraient jouer pour un future Kant, encore inconnu comme tel, le rôle de réveille-matin que Kant avait accordé à Hume. On aurait donc sauté une étape de la reproduction non répétitive de l'histoire épistémique en disant de cet ouvrage qu'il est pour les sciences de l'homme ce que la Critique de la raison pure fut pour les sciences de la nature et ces choses. À moins que, ne s'agissant plus ici de la nature et des choses, mais de cette aventure créatrice de ses propres normes à laquelle le concept empirico-métaphysique d'homme, sinon le mot même, pourrait cesser un jour de convenir, il n'y ait pas de différence à faire entre l'appel à la vigilance philosophique et la mise au jour -un jour cru plus encore que cruel -de ses conditions pratiques de possibilité. ²⁸⁷

²⁸⁷ CANGUILHEM, G. "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?" In: ARTIÈRES, P.; POTTE-BONNEVILLE, M.; REVEL, J. [et al]. *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards Critiques 1966-1968*. Presses Universitaires de Caen-IMEC Éditeur, 2009, p.274.

CONCLUSÃO

Após essa trajetória exegética levada a cabo a partir da tese complementar e de *MC*, podemos afirmar que em nenhuma dessas duas obras Foucault atribuiu a Kant a circularidade que ele vê presente nas filosofias modernas que se constituíram como analíticas da finitude. Isso porque, Foucault defendeu que a filosofia kantiana respondeu negativamente acerca da possibilidade de estabelecermos um conhecimento da finitude fundamentado desde a própria finitude. E, foi exatamente esse ponto central da leitura foucaultiana acerca da filosofia de Kant que tentamos pôr em relevo em nosso primeiro capítulo, no qual nosso autor defendera que a verdadeira reflexão antropológica kantiana não se deu na *APP*, mas sim nos escritos que compõem o *OP*, pois, somente ao final de sua trajetória intelectual, Kant teria realmente encontrado um nível justificado de interrogação da finitude que não seria outro senão o fundamental.

Tanto em sua tese complementar como em *MC*, Foucault afirmou que a questão decisiva: ‘O que é o homem?’ não deveria ser entendida como um apelo kantiano à fundamentação da metafísica a partir da finitude, tal como Heidegger a interpretou em sua leitura de Kant, tampouco como a afirmação de que o homem poderia ser entendido como um duplo empírico-transcendental. Isso porque, para nosso autor, essa interrogação apresentada na *Lógica* indicaria somente um momento de passagem ao longo da filosofia kantiana em direção ao nível fundamental, no qual a questão antropológica fora finalmente e verdadeiramente desenvolvida nos textos do *OP*. Deste modo, nos dois textos que colocamos em análise Foucault igualmente absolve Kant de ter incorrido nessa confusão denunciada.

Por fim, ao contrário de boa parte da recepção crítica de *MC*, que procura mostrá-la como sendo um fracasso metodológico ao longo da trajetória intelectual de Foucault e, portanto, que poderia ser desconsiderada, gostaríamos de sugerir exatamente o contrário. Ou seja, acreditamos que mais bem essa obra poderia ser vista como sendo a sinalizadora de um dos seus maiores êxitos teóricos. Isso porque, se entendermos, assim como nosso autor, que o papel da filosofia é o de realizar um

diagnóstico do presente, então, poderíamos conceder que Foucault realmente não conseguiu explicar o manuseio de todos os seus instrumentais metodológicos, mas que nem por isso deixou de acertar o alvo e, acrescentaríamos ainda, que assim o fez com rigorosa precisão, pois acreditamos que o nosso tempo caminha justamente em direção à superação do paradigma do sujeito, das filosofias da consciência e do humanismo. Ao falar sobre o cenário da filosofia francesa contemporânea, Norman Madarasz nos mostra justamente essa superação em curso:

Portanto, os descobrimentos sobre a imanência pelo estruturalismo e a abertura de um espaço cognitivo após o eclipse do humanismo ditam as condições *sine qua non* para que um discurso geral das formas localizadas de práticas discursivas não aposte sobre a probabilidade do sujeito realizar-se, nem tampouco prometa nada. Articula-se apenas na formalização descritiva da recursividade da ruptura epistêmica e acontecimental, tornada cognoscível pela e por meio das suas consequências.²⁸⁸

Ademais, essa hipótese de leitura nos ajudaria também a, finalmente, encontrarmos uma resposta acerca da repetida importância concedida por ele a Nietzsche nas duas obras que colocamos em questão, pois nesta entrevista concedida, apenas um ano após a publicação de *MC*, Foucault revela justamente a influência nietzschiana ao responder sobre qual seria a tarefa do filósofo nos dias de hoje.²⁸⁹ E, segundo ele, essa tarefa não é outra senão exatamente essa que é a de tentar estabelecer um diagnóstico do presente:

Que ce que je fais ait quelque chose à voir avec la philosophie est très possible, surtout dans la mesure où, au moins depuis Nietzsche, la philosophie a pour tâche de diagnostiquer et ne cherche plus à dire une vérité qui puisse valoir pour tous et pour tous les temps. Je cherche à diagnostiquer, à réaliser un diagnostic du présent: à dire ce que nous sommes aujourd'hui et ce que

²⁸⁸ MADARASZ, N. “Apresentação” In: MADARASZ, N. (Org.) Sistema e Ontologia na Filosofia Francesa Contemporânea (II). *Veritas*. Revista de Filosofia da PUCRS. vol.59. nº2.maio-agosto 2014, p.223-229.

²⁸⁹No seu penúltimo curso ministrado no *Collège de France* e intitulado o *Governo de si e dos outros*, Foucault passa também a atribuir a Kant como sendo aquele que inaugurou a possibilidade de entendermos a filosofia como uma tarefa de estabelecer um diagnóstico do presente: “Mas existe, no interior da filosofia moderna e contemporânea, outro tipo de questão, outro modo de interrogação categórica: a que vemos nascer justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a Revolução. Essa outra tradição crítica não coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, é uma tradição que coloca a questão de: o que é a atualidade? Qual é o campo atual das nossas experiências? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata, nesse caso, de uma analítica da verdade. Tratar-se-ia do que poderíamos chamar de uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos. E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade. E é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber, etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso.” FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)*, 2010, pp.21-2.

*signifie, aujourd'hui, dire ce que nous disons. Ce travail d'excavation sous nos pieds caractérise depuis Nietzsche la pensée contemporaine, et en ce sens je puis me déclarer philosophe.*²⁹⁰

Acreditamos também que essa última sugestão de leitura de *MC* ganharia ainda mais força se tomarmos apenas como indicação algumas das obras mais importantes recentemente desenvolvidas no âmbito da filosofia e da antropologia. Veremos então, que os trabalhos de Alain Badiou, como *Para Uma Nova Teoria do Sujeito*,²⁹¹ de Eduardo Viveiros de Castro, como *Metafísicas Canibais*,²⁹² e de Philippe Descola, como *Par-delà nature et culture*,²⁹³ apontam justamente nessa mesma direção, através de renovadas reflexões ontológicas que põem severamente em questão justamente esse conceito de homem -tão combatido por Foucault-, que herdamos da Modernidade. Ao comentar a disputa havida entre Sartre e Foucault em torno do humanismo, Badiou, se coloca claramente ao lado do anti-humanismo defendido pelo último, pois segundo ele, em nossos dias:

O humanismo animal, no fim do século, pretende abolir a própria discussão. Seu grande argumento, com cuja obstinação muitas vezes cruzamos, é que o querer político do sobre-humano (ou do homem de tipo novo, ou da emancipação radical) só gerou o inumano. Mas é que era preciso *partir* do inumano: verdades das quais pode acontecer que tomemos parte. E daí apenas considerar o sobre-humano. Dessas verdades inumanas, Foucault tinha razão em dizer (como tinham razão Althusser e seu "anti-humanismo teórico", ou Lacan e sua desumanização radical do Verdadeiro) que elas nos obrigam a "formalizar sem antropologizar". Falemos, pois, da tarefa filosófica - no limiar de novo século, e contra o humanismo animal que nos assedia -, como de um *inumanismo formalizado*.²⁹⁴

Cada um desses autores, tal como Borges destacado logo no Prefácio de *MC*, nos levam a repensar nossas taxinomias e os limites que acreditávamos haver entre o domínio daquilo que chamávamos de humano e de não-humano, bem como, as fronteiras que delimitavam o âmbito da natureza e o da cultura.²⁹⁵ A partir do trabalho

²⁹⁰FOUCAULT, M. «*Qui êtes-vous, professeur Foucault?* » In: *Dits et écrits I, (1954-1975)*. Paris: Éditions Gallimard, 2001, p.606.

²⁹¹ Cf. BADIOU, A. *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. Cf. também: MADARASZ, N.R. *O múltiplo sem um. Uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2011.

²⁹² Cf. CASTRO, V. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

²⁹³ Cf. DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

²⁹⁴ BADIOU, A. *O Século*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007, p.268.

²⁹⁵ "Esse livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento-do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia-, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Esse

desses pensadores que nos são contemporâneos, poderíamos dizer, então, que Foucault estava rigorosamente correto em antecipar, tanto na tese complementar, como em *MC*, que o fim da antropologia significaria o recomeço da filosofia.²⁹⁶ Entretanto, acrescentaríamos ainda que outra das razões pelas quais estamos a ver a superação do humanismo acontecer frente aos nossos olhos é a de que, agora, passamos a suspeitar que se não houver orla do mar, tampouco haverá mais rostos sequer de areia.

texto cita 'uma certa enciclopédia chinesa' onde será escrito que 'os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) 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 pêlo de camelo, l) et cetera, m) que acaba de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas.' No deslumbramento dessa taxinomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso." FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, Prefácio, p. IX. *MC*, p.07.

²⁹⁶ "Assim, o último homem é ao mesmo tempo mais velho e mais novo que a morte de Deus, é ele mesmo que deve responder por sua própria finitude; mas, uma vez que é na morte de Deus que ele fala, que ele pensa e existe, seu próprio assassinato está condenado a morrer; deuses novos, os mesmos, já avoluma o Oceano futuro; o homem vai desaparecer. 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, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.534. *MC*, pp-396-7.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTIÈRES, Philippe.; POTTE-BONNEVILLE, Mathieu.; REVEL, Judith. [Et al]. *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards Critiques 1966-1968*. Presses Universitaires de Caen-IMEC Éditeur, 2009.

BACHELARD, Gaston. *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70.

BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. *O Século*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

BLANCHOT, Maurice. *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Montpellier: Éditions Fata Morgana, 1986.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas.1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1984.

CASTRO, Edgardo. *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.

_____. *Pensar a Foucault: interrogantes filosóficos de La arqueologia del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.

_____. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CASTRO, Eduardo Viveiros. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DOMINGUES, Ivan. *O grau zero do conhecimento. O problema da fundamentação das ciências humanas*. Belo Horizonte: Edições Loyola, 1991.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DOSSE, François. *História do estruturalismo, v.1: o campo do signo, 1945-1966*. São Paulo: Ensaio: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1993.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

FALZON, Christopher.; O'LEARY, Timothy.; SAWICKI, Jana. (Edit.) *A companion to Foucault*. Oxford: Blackwell Publishing Limited, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, (Ditos e escritos; 7).

_____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *Dits et écrits I, (1954-1975)*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.

_____. *Dits et écrits II. (1976-1988)*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

_____. *Ditos e escritos, volume X: filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. (Ditos & Escritos, Vol.III)

_____. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos; V)

- _____. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1978.
- _____. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Paris: Vrin, 2008.
- _____. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 2008.
- _____. *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. (*Ditos e Escritos*;1)
- _____. *O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____.; M.; ROUANET, S.P. [et al.] *O homem e o discurso. (A arqueologia de Michel Foucault)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- GROS, Frédéric. *Foucault y la locura*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.
- GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- _____. *Michel Foucault. Contributions in archaeology of scientific reason*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- _____. (Edit.). *The Cambridge companion to Foucault*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998.
- KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- _____. *Crítica da razão pura*. 5^o edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

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

_____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MADARASZ, Norman Roland. *O múltiplo sem um. Uma apresentação do sistema de Alain Badiou*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2011.

MILCHMAN, Alan.; ROSENBERG, Alan. (Edit.) *Foucault and Heidegger: critical encounters*. Minneapolis. University of Minnesota Press, p.155. (Note 2) (Contradictions; v.16.)

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente. Textos reunidos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

NICOLA LABREA, Vanessa. *A troca informacional entre o modelo fisiológico de organismo e concepções de organização político-social. Política, técnica e ciências da vida de Georges Canguilhem*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2009.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, Renato Janine. (Org.) *Recordar Foucault. Os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

SABOT, Philippe. *Le Même et L'ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015.

_____. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

SARDINHA, Diogo. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris : L'Harmattan, 2011.

SINGER, Peter. *Marx: a very short introduction*. New York: Oxford University Press Inc., 2000.

TERNES, José. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: Ed. da UCG: Ed. Da UFG, 2009.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

VEYNE, Paul. *Foucault. O pensamento, a pessoa*. Lisboa: Edições Texto & Grafia Lda, 2009.

ALTHUSSER, Louis. *Psicoanálisis y ciencias humanas. Dos conferencias*. Tradução de Alejandro Arozamena. Fonte: Arquivos Althusser, presentes no IMEC. (sem data)

CANDIOTTO, César. “*Michel Foucault e o problema da antropologia*”. *Revista Philosophica*, Valparaíso, Vol.29, p.193, (183-187), Semestre I, 2006.

_____. “*Notas sobre a Arqueologia de Foucault em As palavras e as coisas*.” *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 21, n. 28, p. 13-28, jan./jun. 2009.

CASTRO, Edgardo. *Arqueología del poder e ideología indoeuropeia: Dumézil, Foucault, Agamben*. ” In: *Revista Cultura e Fé*, v.32, nº 127, out./dez. 2009, pp.493-536.

COPIN, Julien. *Revue Actuel Marx en Ligne*. Nº19, (28/03/2003). Disponível em: <http://actuelmarx.u-paris10.fr/indexm.htm> Acessado em: 04/06/2016.

GRIPAY, Emmanuel. “*Les deux genèses du dispositif anthropologique: Foucault lecteur de Hegel et de Kant*.” In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Bordeaux, nº 16, 2010/2, pp.81-106.

FONSECA, Marcio Alves da; MUCHAIL, Salma Tannus. “*La thèse complémentaire dans la trajectoire de Foucault*”. In: *Rue Descartes*, nº 75, 2012/3, pp.21-33.

FOUCAULT, M. *Dossier L’Homme*. <http://lbf-ehess.ens-lyon.fr/cdc.html> Acessado em 08/02/2016.

GROS, Frédéric; DÁVILA, Jorge. “*Michel Foucault, lector de Kant*.” In: Consejo de publicaciones. Mérida: Universidad de los Andes, 1996, p.12. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/14835/1/davila-foucault-kant.pdf>

HEIDEGGER, Martin. “A época das imagens do mundo”. Tradução Claudia Ducker. pp.06-7. Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/Heidegger-A-%C3%89poca-das-Imagens-de-Mundo.pdf> Acessado em 19/02/2016.

JAUQUET, Gabriela. *A condução de si e dos outros através de uma acontecimentalização da história em Michel Foucault*. Dissertação de Mestrado (UFRGS-Departamento de História, 2016). Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/143133/000996179.pdf?sequence=1>

LE BLANC, Guillaume. (Edit.) *Revue Lumières. Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. N°16. 2e semestre 2010, pp.11-31.

MADARASZ, Norman Roland. “Apresentação” In: MADARASZ, N. (Org.) *Sistema e Ontologia na Filosofia Francesa Contemporânea (II)*. Veritas. Revista de Filosofia da PUCRS.vol.59. n°2.maio-agosto 2014, pp.223-229.

MIOTTO, Marcio Luiz. O problema antropológico em Michel Foucault. Tese defendida na UFSCar, em 2011. <http://www.dfmc.ufscar.br/uploads/publications/4fo497fe48ba9.pdf>

NIGRO, Robert. “Le grondement de la critique du sujet fondateur dans le réveil du sommeil anthropologique”. In: *Rue Descartes*, n° 75, pp.60-1, 2012/3. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3.htm> Acessado em: 07/02/2016.

PEREZ, Daniel Omar. “O significado de natureza humana em Kant”. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, pp. 75-87, jan. -jun., 2010.

SARDINHA, Diogo. “Différence entre l’Anthropologie pragmatique et l’Anthropologie métaphysique.” In: *Rue Descartes. Collège international de Philosophie*, n.75, 2012/3, pp.46-59.

_____. “Kant, Foucault e a Antropologia Pragmática”. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v., n.2, p.43-58, jul. -dez., 2011.

TAYLAN, Ferhat. “Geist, Gemüt et Seele: les transformations des figures kantienne de l’intériorité figures kantienne de l’intériorité chez Foucault.” In: *Lumières. Dossier: Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*. Bordeaux, n° 16, 2010/2, pp.33-52.

TERRA, Ricardo. “Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente.” *Rev.Analytica*. Rio de Janeiro, vol.2.n°1, p.06, 1997.

