

---

## Entre dois modos de ser da linguagem: o homem da modernidade de Foucault

---

---

### *Between two modes of being of language: Foucault's man of modern age*

---

DOI: 10.12957/ek.2020.49343

**Dndo. Fabio Henrique Medeiros Bogo**

Universidade Federal de Santa Catarina

*fabiohbogo@gmail.com*

<https://orcid.org/0000-0001-5363-7222>

#### **Resumo**

Um comentário sobre o desenvolvimento do conceito de homem conforme a articulação elaborada por Michel Foucault em *As Palavras e as Coisas*. Tal conceito encontra suas condições de possibilidade nas transformações de ordem epistemológica e ontológica às quais a linguagem foi submetida, e que levaram à transição do paradigma classificatório e da *mathêsis* do classicismo para o paradigma da modernidade por volta do fim do século XVIII. A relação do homem com a finitude é determinante do *modus operandi* moderno de produção de saber sobre o mundo e sobre si, em particular no tangente à produção específica das ciências humanas como a biologia, a filologia e a economia. O autor indica que a diretriz intencional do saber moderno, e, por conseguinte, do homem moderno, é ainda no sentido de uma mesmificação daquilo que é Outro e, por isso mesmo, fonte de angústia. Esta tarefa é engendrada na modernidade sob um modo próprio que a distingue da apreensão representacional clássica. Ao mesmo tempo em que lhe confere uma definição, a própria condição de finitude do homem sinaliza um limite e prenuncia sua superação como conceito, na medida em que emergem as condições de possibilidade para uma nova disposição da linguagem ainda no porvir.

#### **Abstract**

A commentary on the development of the concept of man in accordance to the articulation elaborated by Michel Foucault in *The order of Things*. Such concept finds its conditions of possibility in the transformations imposed over language itself, which are ontological and epistemological in nature, and which led to the transition from the classifying paradigm and *mathêsis* of classicism to the paradigm of modernity around the end of the eighteenth Century. The relationship in which man faces its own finitude determines the modern *modus operandi* of production of knowledge on the world and on man itself, especially in regards to the specific production of human sciences such as biology, philology and economy. The author indicates that the intentional drive of modern knowledge, and, therefore, modern man, is still a rush to bring sameness onto that which is Other and, due to that, a source of anguish. This task is weaved in modern age in a mode of its own, which is distinguished from classic representational apprehension. While granting it a definition, man's very condition of finitude alludes to a boundary and previews its overcoming as a concept, insofar as the conditions of possibility for a new setting of language yet to come start to rise.

**Palavras-chave:** Homem. Modernidade. Foucault. Representação. Finitude.

**Keywords:** Man. Modernity. Foucault. Representation. Finitude.

## Introdução

A compreensão tácita de que, à revelia da natureza idiossincrática das manifestações subjetivas correspondentes a cada indivíduo, somos caracterizados por uma natureza comum de *homem* é um pressuposto intrinsecamente fundamentado para nós, os cidadãos da modernidade. Sendo assim, é comum que se venha a reagir com certo estranhamento ao tomar-se conhecimento da ousada afirmação de Michel Foucault em *As Palavras e as Coisas*, publicado originalmente em 1966, de que o homem não é senão uma invenção recente. O artigo que segue se presta a suscitar alguns dos argumentos que o autor apresenta nessa mesma obra para vencer a descrença do leitor médio e legitimar sua assertiva diante de potenciais objeções. Uma vez que se compreenda a que exatamente Foucault se refere quando trata do “homem moderno” e em que sentido ele seria uma criação própria da modernidade, será ocasião para investigar a escatologia que o autor profetiza sobre tal conceito: a narrativa da produção do homem envolve também a narrativa de seu ocaso ou superação rumo a algo que é apenas prenunciado pelas vozes extemporâneas de nosso tempo.

Uma compreensão integral de *As Palavras e as Coisas* evidencia que a caracterização da noção de homem sequer é a prioridade da obra; antes, sua pretensão é operar uma arqueologia do lugar “médio” que serve de fundamento ao saber, analisando a história de suas condições de possibilidade e, por conseguinte, esclarecendo o que permitiu o surgimento das diferentes teorias sobre o saber no transcurso da história dos últimos cinco séculos. Nesse ínterim, Foucault identifica dois grandes momentos de revolução: aquela que resultou no ingresso da humanidade na idade Clássica (séc. XVII), marcado por uma associação direta entre as teorias da representação e da linguagem; e aquela que marcou o início do que Foucault entende como a Idade Moderna (séc. XIX), que passou a admitir o atravessamento da consonância representação-linguagem por uma historicidade singular, em virtude da qual a ordem das coisas é necessariamente atrelada à sua orientação temporal. É apenas nesta última etapa, a modernidade, que emerge a configuração específica de aspectos e relações epistêmicas aos quais se dá o nome de “homem”, junto de seu próprio *logos* – a antropologia – e das ciências humanas em geral. Conquanto relevante, este conceito aparece apenas como um

subproduto de uma grande reconfiguração global do saber que largamente o transcende, tanto em escala quanto em impacto epistêmico e ontológico.

### **A *mathêsis* constitutiva do pensamento pré-moderno**

O mecanicismo que caracterizara certas ciências como a medicina e a fisiologia durante uma certa parte do século XVII e a matematização do empírico que possibilitara o avanço de áreas da ciência como a astronomia e a física haviam sido alguns dos traços marcantes da episteme Clássica, mas todos estes eram desdobramentos secundários de uma relação integral que o saber daquela época mantinha com a *máthêsis*, a ciência geral da medida e da ordem. Todos os organismos seriam classificados como resultado de uma análise a partir destes dois critérios; mesmo a comparação entre coisas não mensuráveis pode ainda ser ordenada qualitativamente. Na idade Clássica só há espaço para uma reflexão sobre a significação no escopo do quadro, onde está contemplado todo o conjunto de signos em rede – signos, estes, que estabelecem uma relação de absoluta transparência entre seus elementos. De fato, a linguagem na idade clássica tem função de representar o pensamento do mesmo modo como ele supostamente representaria a si mesmo: prolongando-se pelo desdobramento sucessivo da substituição gradual. Trata-se de uma linguagem discreta e quase invisível, que pouco aparece por si própria senão pela representação pela qual o pensamento é extensível – e, assim sendo, não surpreende que a crítica deste discurso correspondesse a uma análise puramente funcional da fidedignidade, verdade e precisão expressiva das representações: quanto mais precisas as articulações entre os significantes, quanto mais rico o fenômeno retratado, melhor seria considerado um determinado engendramento discursivo. Por esta razão Foucault afirma que “a linguagem [clássica] é análise do pensamento [...], instauração profunda da ordem no espaço” (FOUCAULT, 1966, p. 113), o que equivale a delegar à linguagem a função de emprestar seus parâmetros de significação a toda a organização do conhecimento.

A composição do quadrilátero da gramática geral do classicismo dar-se-ia, na análise em questão, pela ação conjunta de quatro funções complementares: a *designação* – associação entre um objeto do mundo e a unidade linguística que a represente; a *derivação* – processo diacrônico de mutação da língua conforme suas apropriações

pelas populações; a *articulação* – propriedade da língua de permitir combinações diferentes entre os termos de modo a produzir sistemas de significação complexos; e a *proposição* – poder atribuído a uma determinada ordenação de signos de formar um juízo sobre a realidade. No centro deste quadrilátero, isto é, no ponto possibilístico da taxinomia (ciência de classificação e nomeação) geral das coisas está o *nome* e, sobretudo, o ato de nomear. Por este ponto é que o discurso e o conhecimento se articulam; este é, portanto, o epicentro em torno do qual se organiza e no qual culmina todo o discurso clássico, o ponto nevrálgico de uma relação de fidedignidade com a verdade que necessitaria estar em constante revisão.

Em seu comentário a respeito da exposição de Foucault sobre o método taxinômico da história natural, Deleuze (1968) acrescentaria que a estratégia de diferenciação dos seres naturais pelos critérios de semelhanças e diferenças seria essencial e equivocadamente ilusória; estas nunca foram diferenças verdadeiras, posto que estavam limitadas às comparações qualitativas entre os indivíduos. Apenas Darwin, séculos depois, teria logrado identificar a diferença individual no fenômeno da vida, graças à elaboração da teoria da seleção natural, a promotora e a seletora das diferenças individuais originalmente caóticas. Outros biólogos posteriormente contribuíram com um acréscimo fundamental: a compreensão da importância da diferença individual para a reprodução sexuada, como função de variação genética que possibilita processos de “‘desdiferenciação’ orgânica” (DELEUZE, 1968, p. 235), esboços de indivíduo em estágio embrionário, pleno de singularidades potenciais, que transcendem os limites da espécie tanto quanto se adequam a ela. A própria concepção de espécie viria a se provar uma ilusão em última instância, já que corresponde a uma análise estática sobre um conjunto de qualidades; o indivíduo precede a espécie, já que a individuação precede a diferenciação. Esta é, certamente, uma perspectiva possível apenas por um observador posicionado após a superação do classicismo e que, desta posição, lança um olhar retrospectivo de crítica às limitações do ato de nomear.

Deveras, a linguística clássica organizada em torno do nome tem nele mesmo seu próprio limite: ao atingi-lo, a linguagem se esvanece, pois é destituída de qualquer outra função senão esta. Em resposta a esta ameaça, ela garante sua subsistência como ferramenta analítica por meio de um recuo: jamais atinge a plenitude do nome último, e, orbitando em sua cercania, faz-se retórica e literatura, analogia, metáfora e paráfrase.

Fala-se para que jamais se esgote a possibilidade de falar. Ademais, ainda com relação às quatro funções, a proposição é aquela cuja verossimilhança de seus juízos se organiza em torno de identidades e diferenças. As outras três, no entanto, requerem uma relação que não é outra senão a de *semelhança* inicial. É preciso um parâmetro de comparabilidade para que se possa obter uma língua de designações derivativas e articuladas. Pela designação dos nomes e pelas proposições fundadas no verbo *ser*, o discurso clássico foi essencialmente uma ontologia: filosoficamente nomeando o ser da representação em geral, e cientificamente produzindo uma taxinomia em crescente sofisticação, as coisas eram trazidas à existência à medida que ganhavam palavras que lhes correspondessem.

Pelo modelo linguístico constitutivo do modo de ser da representação estava também organizado o conhecimento sobre os objetos naturais. A disposição estrutural dos objetos da natureza – e, mais pontualmente, a nomeação do visível – pela história natural tinha como um de seus objetivos a reaproximação entre as palavras e as coisas que, pela própria incorporação representacional, foram inexoravelmente distinguidas. Não se tratava, também neste aspecto, de resgatar uma univocidade *a priori* perdida em algum horizonte progresso prévio à representação, mas de construir arbitrariamente um campo de conhecimento novo no qual um e outro extremos da relação representacional estivessem tão próximos quanto possível sob o parâmetro da fidedignidade, tão caro ao classicismo.

A existência de uma história natural implicava a determinação do visível como campo de saber a partir de critérios descritivos com fins de distinção e aproximação em uma disposição espacial que permitia logicamente a localização de cada elemento, bem como a adequação futura de novos elementos: uma *estrutura*, “essa designação do visível que, por uma espécie de triagem pré-linguística, permite a ele transcrever-se na linguagem” (FOUCAULT, 1966, p. 189).

Operando pela mesma lógica, a linguagem clássica estabelecia nominalmente representações de ideias, e as dispunha na trama de signos inter-relacionados da gramática geral. Falar e classificar seriam ambas tarefas aparentadas, com a diferença que a classificação da história natural é rigorosa como compete a uma “língua bem-feita”, e portanto não deixa interstícios de dubiedade entre articulação, designação, derivação e proposição como faz a linguagem. Em resultado, em vez de centenas de

línguas diferentes, a história natural se alça à universalidade: suas proposições são um recorte constante do real e suas designações remetem a uma localização muito precisa na esquemática taxinômica. Sobretudo, a história natural não concebe o fenômeno da vida, mas apenas os seres vivos em classificação: portanto, não pode subsistir como biologia. A vida seria, quando muito, um traço taxinômico como os demais, discernível em termos de caráter por seus atributos visíveis: mobilidade, práticas de nutrição e alimentação, envelhecimento, presença de traços anatômicos etc. Um fóssil, neste paradigma, atenderia a alguns dos critérios e não a outros e estaria localizado em um limiar incerto entre o vivo e o não-vivo. Este sequer constituía um problema prioritário à época, haja visto que de modo algum impossibilitava o exercício da história natural. Tratava-se muito menos de uma filosofia da vida – biologia – que de uma teoria das palavras. Entre ela e a gramática, a distinção era pelo nível do rigor, e não por natureza constitutiva.

Da mesma forma como o período clássico não concebia uma filologia, mas tão somente uma gramática geral, nem tampouco a noção de organismo e de vida, mas uma história natural em vez disso, também o conceito de produção não lhe era familiar, o que significa que não havia economia política. Em seu lugar, havia uma análise estruturada e bem determinada das categorias da *riqueza*: valor, preço, circulação, interesse, troca etc. Assim sendo, a análise da riqueza funciona como condição de possibilidade para todas as categorias que a integram, na medida em que instaura o critério de simultaneidade, assim como as semelhanças imaginárias primordiais na linguagem ou a suposição de similitude concreta nos objetos naturais. Todas as três instâncias do saber clássico supracitadas partem de uma episteme comum, uma mesma *mathêsis*; a diferença é que a riqueza é claramente uma instituição de práticas humanas: não há valor algum na natureza que não tenha sido atribuído pela humanidade.

### **Do Classicismo à Modernidade pela via de *Las Meninas***

Cabe uma menção à análise feita por Foucault – sem ignorar a existência de outras leituras prolíficas, como as diversas contribuições da história da arte e a leitura psicanalítica de Lacan, mas optando por não recorrer a elas nesta ocasião – sobre o quadro *Las Meninas*, elaborado em meados do século XVII por Diego Velázquez. A

interpretação que Foucault apresenta sobre a obra no primeiro capítulo de *As Palavras e as Coisas* é extremamente conveniente para sua intenção específica, a saber, ilustrar o *modus operandi* da lógica representacional.

A imagem retrata centralmente a figura da Infanta Margarida Teresa, filha do rei espanhol Felipe IV, junto de um séquito de acompanhantes com semblantes temerosos, em um aposento luxuoso ornado por quadros. O próprio Velásquez está representado na cena, no processo de pintar. Embora a cena retratada apreenda seu olhar diretamente voltado para nós, o conteúdo da pintura no qual trabalha nos é inacessível, posto que a tela está virada de costas para o observador. Há ainda um último objeto importante na cena, um espelho brilhante que se destaca do fundo escuro de pinturas indiferenciadas e revela em seu reflexo a identidade dos dois observadores: o rei e a rainha. É apenas por meio do reflexo do espelho ao fundo que se pode compreender o que buscam todos os demais olhares temerosos, e porque o fazem. O fato do espelho cumprir tal função e dar vazão a este segredo é uma prerrogativa exclusiva da obra de arte. Há controvérsias quanto ao cálculo angular da imagem que deveria estar sendo refletida no espelho em virtude de seu posicionamento: se um vislumbre da tela em elaboração da qual só vemos o verso, ou, para Foucault, as costas do pintor e, quiçá, parte dos contornos da Infanta Margarida e da dama de honra que a vislumbra agachada, em adoração. O que de fato figura refletido no espelho parece ser uma escolha estética deliberada de Velásquez.

Vários aspectos do quadro são intrigantes por manifestar um mistério que é da alçada da relação bidirecional entre olhar e ser olhado, que é análoga à relação entre a coisa-em-si e a representação. No plano de fundo, por exemplo, os três quadros dispostos na parede são meros borrões escuros e se furtam à representação; assim, fazem contraste à seção do espelho que reflete os monarcas, no qual só o que há é a representação de um elemento que só se pode assumir que esteja ocupando um lugar de coexistência com aquele que testemunha a cena. Presume-se a existência da coisa-em-si (rei e rainha) pela indicação de sua representação no reflexo: como foi acertadamente apontado por Jacques Lacan (1965-1966) em seu comentário n’*O Seminário XIII*, o que o quadro nos outorga sobre os monarcas não é senão o representante da representação (*Vorstellungsrepräsentanz*) sinalizado apenas pelo negativo de sua presença, o que equivale a dizer: por sua ausência.

Todos os dados do quadro convergem na figura ausente do rei e da rainha, para quem todos os personagens olham e cuja posição coincide com a do observador do quadro; a única denúncia à existência destes indivíduos que o personagem do pintor está em vias de representar é o espelho ao fundo, fora do alcance de todos os olhares dispensados na cena, como reduplicação da representação. No período que Foucault denomina *clássico*, como vimos, os modelos de estruturação do conhecimento eram o da representação e sua reduplicação; fenômenos físicos e cognitivos da humanidade, faculdades de imaginação, memória, lógica, representação, necessidades, desejos, fome e sede, digestão etc. O que aproxima a oposição clássica entre humano e natureza é o *discurso*, isto é, os nomes atribuídos pelo primeiro para trazer ordem representacional à segunda e assim conhecê-la por meio de relações que são previsíveis, controláveis e definidas; não há nesta trama lugar para a figura turva do homem como o saber após o século XIX o compreende. A ontologia clássica associava diretamente o “eu penso” e o “eu sou” do *cogito*: o agente da representação, dotado de faculdades de pensamento e imaginação, coincide integralmente com o “eu” na afirmação do verbo “ser”. Em contraste, na modernidade o “eu sou” passará a ser interrogado por si próprio, oportunizando o advento do homem.

Haverá neste sofisticado retrato do modo de pensamento clássico que é *Las Meninas* algum lugar para o que viria a ser o homem? Deveras, a obra dá testemunho de uma ausência: a dos monarcas, sinalizados tão somente pelo ponto de convergência dos olhares das figuras clássicas do quadro, como prenúncio do advento de uma figura ainda por revelar-se. O rei e a rainha ocupam uma posição que é a da opacidade ou dubiedade, na medida em que coincidem com o observador do quadro; é ele quem compete a responsabilidade de emprestar a si próprio a esta composição de modo a completá-la, funcionando assim como signo para a ideia que Velásquez faz projetar para mais além da bidimensionalidade.

Apenas no fim do século XVIII é que signo e ideia restituirão a opacidade entre si, e lhes será uma vez mais admitida a dubiedade em nível atômico, isto é, em cada signo tomado individualmente. Ademais, com o advento do pensamento moderno no século XIX a vida surgirá como objeto de estudo em si, por meio da fisiologia como área de conhecimento responsável pela análise das dinâmicas internas dos organismos.

A passagem do século XVIII para o XIX trouxe uma revolução epistêmica que marcou a entrada na modernidade: o quadro clássico formado pela rede de identidades e diferenças correlacionadas por analogia deslocou-se e, deste descentramento, uma miríade de novos objetos surgiram como problemas para as ciências em formação. A arqueologia empreendida por Foucault identificou as condições que possibilitaram esta transição e, para tanto, ele de pronto descarta as explicações usuais que remetem ao suposto surgimento de um ideal romântico que trouxe novos ares à razão. Trata-se, antes, de um “acontecimento” comum às esferas da linguagem, do estudo dos seres naturais e das trocas humanas e que terá como primeiro grande momento a exposição de novos campos de investigação resultantes da extensão do modelo representacional ao seu limite, para só em uma segunda etapa dar início à episteme moderna que foi condicionada por esta abertura. Sobretudo, diante de tamanha transformação no campo do pensamento, caberia ao próprio pensamento protagonizar sua compreensão. Em suas palavras, tratou-se de

[...] um acontecimento radical que se reparte por toda a superfície visível do saber e cujos signos, abalos, efeitos, podem-se seguir passo a passo. Somente o pensamento, assenhorando-se de si mesmo na raiz de sua história, poderia fundar, sem nenhuma dúvida, o que foi, em si mesma, a verdade solitária deste acontecimento (FOUCAULT, 1966, p. 297).

Em seu limite, atinge-se um ponto em que a trama de identidades e diferenças se torna insuficiente para explicar a presença dos objetos e é então substituída por uma análise das relações entre organizações ou sistemas funcionais. Assim, nesta alternância de objetos, o discurso será substituído pelas línguas, os seres naturais pelos organismos e as riquezas pela produção. Estas organizações se relacionam não por um quadro de simultaneidades, mas pela sua funcionalidade, por analogia – relações horizontais - e sucessão – relações seriadas ou de subordinação. A identidade desta relação é que servirá de liame entre os objetos, e não mais a identidade de cada objeto em si.

A economia operou uma mudança de objeto para a questão da produção, a biologia fez o mesmo para a noção de organismo, atrelado às novidades do conceito de vida e anatomia comparada; a própria linguagem se fez filologia, e deu fruição uma análise das constantes morfológicas através da história. Estas ciências não são substitutivas à análise das riquezas, à história natural e à gramática geral – antes, são

áreas de conhecimento novas surgidas no vácuo do que não era abarcado pelos esforços classificatórios das anteriores. “O objeto do saber, no século XIX, se forma lá mesmo onde acaba de se calar a plenitude clássica do ser” (FOUCAULT, 1966, p. 285).

Em todos os campos de positividade ressaltados, o acontecimento comum consistiu em uma abertura do círculo hermético do classicismo, em que as representações em última instância representariam elas mesmas. As rupturas foram promovidas aparentemente de forma contingencial, espontânea e não deliberadamente disruptiva pela emergência dos conceitos irreduzíveis de que as representações passaram a se ocupar. Também a empresa filosófica moderna será originada da ruptura dos pilares epistêmicos da época clássica. A proposição e a articulação, separadas, delinearão a lógica e a ontologia vindouras. Da ruptura entre designação e a derivação surgiria a hermenêutica, como ciência interpretativa, em relação com o tempo. O problema moderno não seria mais a relação entre o nome e a ordem, como no período clássico, mas sim a relação do “sentido com a forma da verdade e a forma do ser” (FOUCAULT, 1966, p. 286). É neste cenário que, enfim, o personagem do homem pode aparecer.

### **Ambiguidade da condição de finitude: o saber do empírico e o não-saber do transcendental**

Tal como a figura do rei do quadro *Las Meninas*, o homem é aqui definido como um lugar dúbio de observador e observado, que passa a ser não apenas o agente conhecedor, mas também a coisa a se conhecer. As representações ainda cumprem um papel, embora não mais o de fundante da identidade. Elas são, agora, uma ferramenta humana de apreensão limitada de fenômenos cuja condição de possibilidade reside alhures: na vida, no trabalho e na história das culturas. Elas apontam para a relação que o homem estabelece com estas dinâmicas fundadoras que têm em relação a ele uma precedência irre recuperável: entra em questão uma analítica da finitude do homem, em que este, restrito à condição finita, é lançado num mundo que lhe trespassa. Esta discrepância o insere em um devir que lhe confere o poder e a inevitabilidade do reinventar-se incessante.

Ademais, a relação de finitude com as coisas infinitas do mundo é também possibilitadora do processo de saber. Nada poderia – ou necessitaria – ser conhecido se

o homem não fosse ambíguo, ou seja, se estivesse por inteiro preso à dimensão instintiva da vida animal ou se, ao contrário, estivesse imbuído de onisciência. Todavia, a condição humana é precisamente a de um organismo sujeito às leis da vida natural, mas capaz de consciência reflexiva, provido de desejos que delineiam necessidades e de uma linguagem historicamente produzida pela própria práxis das culturas humanas. Pela espacialidade do corpo o homem apreende o modo de ser da vida; pela abertura do desejo, apreende o modo de ser do trabalho; e pela fala temporalizada e criadora, apreende o modo de ser da linguagem. Destarte, não são condições externas que impõem ao homem suas limitações; a finitude é, antes, sua própria condição existencial.

Esta condição intrínseca produz desdobramentos na vida humana, tanto no âmbito empírico quanto transcendental. A morte, entre outros exemplos oferecidos pelo autor, é ilustrativa deste fato: “a morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo é a mesma que aquela, fundamental, a partir do qual se dá a mim mesmo minha vida empírica” (FOUCAULT, 1966, p.433). O modo de ser do homem é marcado por uma “mesmidade”, uma equivalência entre o positivo e o fundamental, isto é, entre o empírico e o transcendental. Identidade e diferença são os dois eixos que, em oposição ortogonal, fundamentam todo o quadro epistêmico do classicismo sob o qual a representação se delineia, mas na modernidade ambos são faces d’*O Mesmo*; no seio dessa relação de equiparabilidade empírico-transcendental localiza-se toda a analítica da finitude, que a filosofia clássica não poderia conceber.

O homem sob o olhar da modernidade localiza-se em meio à dobra entre o empírico e o transcendental, no âmbito do *vivido*, o “espaço onde todos os conteúdos empíricos são dados à experiência [...] [*e*] também a forma originária que os torna em geral possíveis” (FOUCAULT, 1966, p. 441). A epistemologia que parte desta noção de homem cujo surgimento vem sendo possibilitado desde a virada para o século XIX entende que o conhecimento humano é empiricamente determinado por seus componentes anatomofisiológicos – a percepção, a emoção etc. – e também transcendentalmente produzido pela inserção finita na historicidade socioeconômica do mundo. Em outros termos, o conhecimento tem uma *natureza* e uma *história*, e ambas não são mutuamente excludentes. No tempo vivido, a apreensão do mundo empírico se dá pela percepção intrinsecamente finita do corpo especializado e da história experimentada no imediato. Trata-se de um momento muito específico cuja

ambiguidade reside em uma aproximação do empírico que possibilita uma descrição detalhada, mas um afastamento tal que permite uma reflexão sobre os modos como esta relação é fundamentalmente concebida. O retorno ao vivido operado pela – absolutamente moderna – fenomenologia husserliana, longe de lograr a distinção clara entre as duas dimensões, só faz consolidar ainda mais o empírico e o transcendental como interdependentes, e constituir a experiência do homem como essencialmente dúbia. A estratégia da redução fenomenológica é tão somente a sistematização de algo que é entendido essencialmente como uma atitude já praticada empiricamente pelo sujeito imerso na dubiedade empírico-transcendental, qual seja, a de permitir-se tomar consciência da experiência de participação no mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Husserl descobre que circular entre o mundo do pensamento representativo e o mundo-da-vida é um ato volitivo e sobretudo intencional, em que

[d]á-se as costas para o chamado "enigma do conhecimento transcendente", para o que, classicamente, passou-se a chamar pelo nome de "problema da correspondência". Afinal, o que torna possível tal conhecimento do mundo? Em que ele se funda? Quais são os seus limites? (TOURINHO, 2009).

### **Ciências humanas como saberes interseccionados**

Tendo demonstrado sua arqueologia do pensamento moderno e de sua maior produção, a figura do homem que habita em seu centro e opera com o conhecimento sob a condição da finitude, resta tratar agora de todo o campo de conhecimento que ganha corpo tendo como tema o próprio homem, em sua complexidade de laços com a realidade. As chamadas ciências humanas serão ressignificadas por Foucault não como ciências – pois dispõem de um estatuto diferente destas, como veremos a seguir – mas, ainda assim, como um conjunto de discursos provedores de um saber organizado sobre a manifestação empírica do homem. Afinal, o saber perdeu na modernidade o aspecto homogêneo de que dispunha no classicismo e tornou-se multifacetado, fundado em fragmentos que não apenas prescindem de coincidência mútua, mas chegam a ser conflitantes entre si. Foucault cita pelo menos três grandes desdobramentos do saber moderno: a) as ciências matemáticas e físicas, fundadas no pensamento dedutivo; b) as ciências que investigam relações de estrutura e causalidade ou determinação entre

positividades análogas – a vida, o trabalho, a produção, a linguagem; e c) as reflexões filosóficas, como ferramenta metaepistemológica que faz esclarecer o próprio modo moderno de se produzir conhecimento, mas principalmente como um pensamento do Mesmo que permeia a linguística, a biologia e a economia e as situa num plano comum (FOUCAULT, 1966, p. 478) onde podem florescer os discursos interdisciplinares sobre o homem. As ciências humanas estariam no interstício destes três desdobramentos: emulam a conceituação de certas relações à maneira das ciências naturais, da biologia, da economia e da linguística, emprestam do pensamento lógico-matemático a quantificação de certas grandezas, e constituem-se como discursos sobre o ser radical do homem à maneira da filosofia.

A possibilidade de representação da vida, isto é, da atividade biológica em geral, abriu espaço para o surgimento da *psicologia*; a possibilidade de representação da rede social que se organiza em torno da produção e da troca, por sua vez, deu origem à *sociologia*; enfim, lá onde na linguagem se dá uma abertura para a expressão do que não se diz, da própria pulsação assignificante do impensado para mais além do horizonte da finitude, surge o estudo da *literatura*, dos mitos e dos registros linguísticos da humanidade. Estes três grandes modelos das ciências humanas só se dão onde há possibilidade de representação mas, paradoxalmente, na região das empiricidades em que a apreensão é mais dificultosa, aquela que tangencia o impensado. Por circularem em diálogo com todas estas, todavia, as ciências humanas apresentam sempre o risco de maculá-las ou supersimplificá-las: os “psicologismos”, os “sociologismos” e “antropologismos” são termos depreciativos que fazem referência a estes processos de empobrecimento de um modo específico de conhecimento pelas ciências humanas. É este posicionamento frágil no cruzamento dos saberes da episteme moderna, mais que alguma sorte de complexidade exacerbada do homem como objeto, que caracteriza a dificuldade de se produzir ciências humanas.

Pensar a epistemologia geral das ciências humanas modernas envolve como uma das tarefas primárias a delimitação de seu método – e quanto a isso, parece não haver um consenso muito preciso. Teóricos como Wilhelm Dilthey (1989) defenderam a atividade interpretativa da historicidade como privilégio das ciências humanas, em contraste à explicação do mundo característica das ciências naturais, por exemplo. Contemporâneos de Dilthey, contudo, os primeiros psicólogos do fim do século XIX

como seu homônimo Wilhelm Wundt (SCHULTZ & SCHULTZ, 2018) optariam por uma abordagem tão estritamente cientificista quanto possível, prerrogando apenas o observável como fenômeno psicológico possível. Foucault aponta que esta falta de consenso é uma consequência inexorável da apropriação feita pelas ciências humanas de métodos inicialmente utilizados alhures, tanto em relação a termos e conceitos tomados de empréstimo das ciências empíricas quanto em relação a modelos constituintes para caracterizar os fenômenos. Assim, o homem é descrito como um ser: a) dotado de *funções* de sobrevivência, adaptação e conservação (à maneira da biologia) que define *normas* para desempenhar eficientemente tais funções em sua existência cotidiana; b) movido por *necessidades e desejos* (como na economia) que são, quando considerados na trama da interação social, promotores potenciais de *conflitos*, demandando a criação de *regras* sociais para mediá-los; e c) autor de uma multiplicidade de ações férteis de *sentido* (como na filologia) que, articulados, compõem um *sistema* coerente que possibilita a comunicação e o registro destas ações. O quadro a seguir sintetiza esta explanação:

<b>Ciência empírica:</b>	<b>Conceito apropriado:</b>	<b>Solução/ resultado no <i>socius</i>:</b>
<b>Biologia</b>	Funções	Normas
<b>Economia</b>	Desejos → Conflitos	Regras
<b>Filologia</b>	Sentido	Sistema linguístico coeso

Os três modelos possuem áreas de intersecção e limites constantemente transcendidos, mas preservam uma especificidade que os mantém distinguíveis entre si, permitindo que se possa “psicologizar” uma análise textual ou “sociologizar” uma psicologia. Este jogo de oposições e complementaridades entre os modelos torna a discussão metodológica das ciências humanas inconclusiva, sem que a responsabilidade recaia sobre alguma complexidade intrínseca ao homem. Assim, Foucault responde à proposição historicista de Dilthey sobre as ciências humanas – ciências naturais são capazes de *explicar* seus objetos, mas às ciências humanas só cabe *interpretar* a produção historicizada da humanidade – da seguinte forma: “opor a compreensão à explicação é opor a técnica que permite decifrar um sentido a partir do sistema

significante àquelas que permitem explicar um conflito com suas consequências [...]. Mas é preciso ir mais longe” (FOUCAULT, 1966, p. 495).

Os três grandes modelos de ciências humanas logram associar as empiricidades modernas da biologia, da economia e da filologia à questão da finitude – é esta associação que, oferecendo ao homem as condições de sua possibilidade, as torna tão fundamentais. Além disso, como citado, mantêm distintas a consciência e a representação e, com isso, permitem às coisas serem representáveis mesmo que não estejam conscientes. Isso se passa embora a representação já não seja o modo de ser das coisas como no classicismo, mas simplesmente uma operação de apreensão intelectual pela cognição humana. As coisas não existem em si como representação: tornam-se assim apenas quando tematizadas pelo saber do homem, e é esta tematização que possibilita as ciências humanas como um todo.

Tem-se, no fim de contas, que a característica específica das ciências humanas que as torna possíveis e as distingue dos demais campos do saber moderno não é exatamente o fato de assumirem o homem como objeto; elas são fundadas por uma disposição epistêmica geral que lhes confere um lugar que é o reverso do empírico, onde encontram, “na dimensão própria do inconsciente, normas, regras, conjuntos significantes que desvelam à consciência as condições de suas formas e de seus conteúdos” (FOUCAULT, 1966, p. 504). O próprio nome “ciências humanas” se revela duplamente inadequado: embora sejam um conjunto demarcado de saberes que desenham uma configuração positiva e arqueologicamente justificável na episteme moderna, não se configuram como ciência – o que não lhes é um demérito, ressalta Foucault – pois, pela própria natureza do objeto com o qual lidam, não dispõem dos critérios de objetividade e sistematicidade que seriam próprios deste modo específico de produção de conhecimento. Ademais, foi demonstrado que seria um empobrecimento defini-las simplesmente como “saberes que tratam do homem” sem levar em conta a especificidade da correlação empírico-transcendental que as distingue. Se é ponto pacífico o fato de que não são ciências, chega-se agora a duvidar de que sequer sejam “humanas”.

### A relação com o *impensado* como condição de superação do homem

Se o homem é, por definição, inserido na lógica empírico-transcendental, seria necessário, para de fato escapar a esta mesma lógica e superá-la, colocar uma vez mais em questão a existência do homem e a legitimidade da antropologia. Foi, por exemplo, o que fez Nietzsche (1888) quando anunciou o fim do homem em proveito do *Übermensch* vindouro: o argumento consiste no fato de que o conceito de homem, como invenção extremamente recente que é, está prestes a sucumbir em uma nova revolução epistêmica no porvir, revelando-se não mais que um conceito passageiro, possibilitado arqueologicamente por condições históricas de uma determinada época e fadado a manter-se associado a ela. A noção de “transvaloração de todos os valores” pela qual ele advoga consiste no movimento de ruptura com a dormência metafísica do idealismo platônico – que seria por excelência uma negação do mundo natural e, portanto, uma depreciação da vida – em proveito do *amor fati*, a aceitação da vida em que de fato estamos imersos, em que a finitude cessa de ser uma condição limitante e devém uma revolução possibilística, um vazio pleno de oportunidades.

O livre arbítrio, para o filósofo-martelo, é um truque dos sacerdotes para responsabilizar os homens quando lhes é conveniente, ou seja, quando não intencionam usar do expediente da causalidade divina. A intenção geralmente é punitiva: podes agir como escolheres, mas cabe a ti agir como é devido ou punir-te-ei por tuas escolhas erradas. Com isso a casta sacerdotal operaria a cooptação das vontades do povo que se torna dependente dela. Quando oferece como alternativa a esta doutrina a afirmação da *fatalidade* das coisas, dado que estas são produtos de contingências e não de uma volição divina ou humana, Nietzsche denuncia o “objetivo” ou “finalidade” como uma invenção humana advinda da linguagem moderna e seu perene confronto com a finitude. A modernidade está às voltas com a tarefa de *mesmificação* de tudo aquilo que é Outro; prescindir desta pretensão de finalidade em favor da postura ética de *amor fati* é restaurar a “*inocência* do devir” (NIETZSCHE, 1888, p. 59). Sobretudo, trata-se de percorrer uma linha que é descrita por Nietzsche como *ascendente*, rumo à superação da própria humanidade. Se todos os valores constituem o homem, a transvaloração de todos os valores se depara com o *Übermensch*, o novo conceito ainda extemporâneo,

caracterizado pela vida livre e alegre, de afirmação em vez de negação, e que, enfim, está ainda por produzir-se.

Mesmo que se prescindia de concordar com Nietzsche nos termos exatos de sua profecia supramoral sobre o que há para mais além do homem moderno, resta ainda um horizonte intransponível que a própria analítica da finitude faz revelar. Ato contínuo, ela insinua também um aspecto importante sobre o que há depois deste limite, precisamente o que escapa ao domínio do ser ambíguo sujeito-objeto do pensamento, e de todo o universo de coisas que ele pode conhecer, representar e registrar simbolicamente. A própria analítica da finitude, em outras palavras, deixa entrever o que Foucault chama pelo nome geral de *impensado*. Em seu artigo de 1915 sobre O Inconsciente (*Das Unbewusste*), Freud expõe sua justificativa de que a proposição da instância Ics é tão necessária quanto legítima, mas ainda assim se mostra cômico da resistência com que sua teoria seria recebida no ambiente intelectual de sua época, já que admitir uma tese que nos destitui do controle completo sobre nós mesmos é um

[...] procedimento a que, na verdade, não estamos por natureza inclinados. Se o fizermos, deveremos dizer: todos os atos e manifestações que noto em mim mesmo, e que não sei como ligar ao resto de minha vida mental, devem ser julgados como se pertencessem a outrem; devem ser explicados por uma vida mental atribuída a essa outra pessoa. (FREUD, 1915, p. 5).

A interlocução – possível apenas pela via ética, e não epistêmica – que o sujeito do conhecimento e senhor da Razão estabelece com este universo incognoscível, que Freud caracteriza como a experiência de uma *alteridade*, parece ser a chave para compreender a inevitável superação do homem como conceito ambíguo. Nem ser da transparência ontológica do *cogito* Cartesiano, nem tampouco criatura mundana à mercê dos instintos: a existência do homem é uma abertura, sempre dinâmica, responsável por um processo reflexivo e racional ao qual sempre *algo* escapa, pois, embora seja o sujeito do conhecimento por excelência, “o homem é também o lugar do desconhecimento” (FOUCAULT, 1966, p. 444). A reflexão transcendental já não é mais como em Kant, possibilitada por uma ciência da natureza, mas pela existência humana em eterno vir-a-ser em virtude da qual o homem está compelido a conhecer-se indefinidamente. A natureza do impensado tem sido um objeto frequente do conhecimento do último século, e são vários os nomes que recebe; o inconsciente freudiano é apenas um deles, embora

talvez o mais popular. Em termos gerais, ele é “o inesgotável duplo que se oferece ao saber refletido como a projeção confusa do que o homem é na sua verdade, mas que desempenha igualmente o papel de base prévia a partir da qual o homem deve reunir-se a si mesmo e se interpelar até sua verdade” (FOUCAULT, 1966, p. 450).

O vão aberto pelo impensado entre o homem e o mundo implica que este homem viva a experiência de si como um devir. Nada fica estático em sua identidade à medida que conteúdos são trazidos à consciência ou que dela se evadem. O pensamento na modernidade, tendo já criado o homem, passa também a cumprir a função de ferramenta da transformação deste: admite-se que o homem seja, em simultâneo, reflexão e crescimento. Neste ponto reside a ética da modernidade: se até a idade clássica a organização das sociedades demandava a elaboração de preceitos morais claros a serem adotados pelos cidadãos para que se organizem, a modernidade prescinde da moral pois encontra sua sustentação na tomada de consciência ou *awareness* da dimensão impensada para constituir uma ética tornada modo de ação, que põe em prática o pensamento não-neutro, parcial, persuasivo, engajado, enviesado, finito, duplamente reflexivo e criador.

A faculdade de Razão, certamente, cumpre um papel de relativo protagonismo aqui, conquanto ao homem só se possa imputar a responsabilidade por sua própria vivência ética dado que ele esteja apto a emitir juízos racionais sobre o contexto de realidade no qual esteja engajado. Inobstante, a forma que esta ética moderna vinha tomando passou de fato pela constatação de que o homem, em sua finitude, não tem acesso a sua própria origem, mas encontra-se descendente de uma “historicidade já feita” (FOUCAULT, 1966, p. 454). A dimensão originária do homem à qual ele tem acesso é esta em nível de sua existência individual, que descreve sua inserção particular no mundo já instituído – mas ainda por ele alterável – da vida, do trabalho e da linguagem. Seu engajamento neste mundo cheio de mediações pré-feitas é uma descoberta constante, um eterno desvelar do real que jamais se esgota, com o potencial para aguçar no indivíduo o senso de maravilha. O originário da modernidade, como Foucault aponta ter sido definido desde a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, é “aquilo que, desde o início, o articula com outra coisa que não ele próprio” (FOUCAULT, 1966, p. 456), e apenas isso, fazendo com que em última análise o homem seja um ser sem origem – ou ao menos irrevogavelmente alienado dela.

Em contrapartida, em relação a todos os objetos que possuem uma origem no tempo, o homem como ser sem origem é de certo modo o responsável por instaurar a origem de todas as coisas: é no nível da consciência que se dá a percepção do tempo e da duração. É Henri Bergson quem nos oferece uma compreensão mais apurada sobre a duração como modelo humano por excelência de percepção dos dados imediatos da consciência: se os objetos da natureza estariam situados em séries sucessivas no espaço, mesmo em casos de pura abstração e justapostos, como um número (o número 3, por exemplo, é decomponível em três unidades 1+1+1 destituídas de singularização), é necessária a pressuposição da *ideia do espaço* para ter uma ideia clara do número, para contabilizar séries sucessivas e conceber representações simultâneas. No espaço, podemos dispor todas as infinitas partes de um todo e deixa-las segmentadas, em uma perspectiva descontínua. Entre duas imagens dispostas descontinuamente no espaço, há sempre um intervalo. A *duração*, como mostra Bergson (1927) diz respeito a um fenômeno diferente: o da persistência (ou copresença) de *vestígio durável* dos elementos passados junto ao elemento atual. A consciência percebe as coisas por meio da continuidade, da transformação de pontos discretos em linha ou *continuum*, e, sob este ponto de vista, a percepção interna do tempo não é senão a contagem de pontos discriminados da duração. Da duração homogeneizada – provinda da percepção contínua do movimento – derivamos a ideia do tempo homogeneizado, ou espacializado. Todas estas noções, em suma, são provindas de nossa vivência psicológica superficial, onde há apenas a “sombra do eu”. Quanto mais “profunda” a sensação, mais complexa é sua representação espacial: quando acaba um amor e começa outro? Como discriminar entre um e outro anseio primevo? Como matematizar o conteúdo de um sonho?

Ocorre, outrossim, que os estados afetivos, não são tão facilmente localizáveis no espaço quanto os números. A causa destes estados é, sim, espacial, mas sua percepção pela consciência é contínua, na pura duração: eles causam uma *impressão*, mas não uma quantidade contável. A não ser que decidamos deliberadamente tratar a impressão analiticamente e mensurando seus indicadores – e para isso separando espacialmente as ocorrências sucessivas, sua experiência é singular e marcada por uma duração, uma multiplicidade confusa. Se intencionamos passar da multiplicidade confusa dos estados de consciência à representação discriminada dos sucessivos, é preciso uma *intermediação simbólica* do espaço. No estado puro da duração há sucessão

dos estados de consciência sem estabelecimento de intervalos, sem discriminação entre estados passados e presentes, mas formando “melodia” em solidariedade; não há concepção de “linha”, mas soma dinâmica e vazada dos estados; é apenas *a posteriori*, em uma duração já espacializada, que os estados afetivos são discriminados. Bergson nos alerta que até a linguagem costuma pregar peças quando se presta a caracterizar a duração pura: quando dizemos que, na experiência íntima, “os vários estados de consciência interpenetram-se e vazam entre si”, já estamos inserindo o espaço na duração ao usar a palavra “vários”, e falando não mais de uma *multiplicidade qualitativa* irreduzível, mas sim de uma *multiplicidade distinta*, um dos polos da díade uno-múltiplo.

Apenas o homem moderno tem as ferramentas epistemológicas que o possibilitam tomar consciência do modo como se dá sua experiência íntima do mundo. Capacitado por esta descoberta o homem conclui: se o intuito é produzir conhecimento confiável, cabe ao pensamento retomar a origem das coisas a cada ato de consciência, recorrentemente, à maneira de uma repetição, de uma promessa de regularidade na realidade. Há uma dimensão da origem, destarte, que está recuada no tempo futuro, à espera do pensamento que a tematizará. A história do homem e do mundo deixam de ser uma só, e é preciso compreender como estão inter-relacionadas estas dimensões históricas múltiplas que surgiram.

O fenômeno moderno intitulado *homem* é determinado – em sua síntese bem como em sua dispersão – por agenciamentos que o ultrapassam cronologicamente, provindos de tempos que a experiência humana só acessa por abstrações e simulacros – os 13.8 bilhões de anos de idade do universo, por exemplo, podem ser conceituados e calculados, mas jamais experimentados em sua duração. A finitude aqui aparece como constituinte antropológico em sua forma mais ampla, isto é, associada não a uma limitação anatomofisiológica ou a qualquer sorte de escassez de recursos materiais, mas no âmago de sua relação com o tempo. À medida que a origem resiste à apropriação intelectual e recua progressivamente, a modernidade também não cessa de avançar nesta investigação, ainda que se obrigando a admitir a persistência do impensável, daquilo que é *Outro* e que simplesmente não cessará de se furtar ao *Mesmo*. Tal recuo, quando levado ao extremo, atinge o retorno Nietzscheano ou o horizonte do ser-para-a-morte de

Heidegger. Remeter à *origem* do homem é descobrir seu recuo infindo ao tempo inacessível, que põe o ser do homem em moção.

Em nível transcendental as quatro funções da linguagem ainda persistem na teoria do discurso com a intenção de descrever a relação com as coisas, mas liberando-os das constrações da representação e situando-os na exterioridade mais além da finitude humana. O mundo só se oferece como objeto noemático, só se dá a representar parcialmente; algo dele jamais se deixa apreender, como descobrem inúmeros pensadores da modernidade, cada um a seu modo. Diante disso, a linguagem se vê compelida a produzir o que Foucault chama de uma analítica transcendental da finitude. Se a análise clássica dos signos, das palavras e do discurso estabelecia um quadro de semelhanças para fazer a partir dele emergir diferenças inicialmente sutis e, em seguida, cada vez mais pronunciadas que traçariam todos os objetos da natureza, das necessidades e das línguas, pela inversão moderna da analítica da finitude as origens do pensamento e do próprio homem lhe são inapreensíveis, experienciadas por ele como alteridade: o que uma análise em nível radical revela é que, ao menos no horizonte genético, o Outro coincide com o Mesmo nesta inapreensibilidade, e, por conseguinte, na mais primordial diferença se encontra a gênese da semelhança.

Emerge assim a grande tarefa do conhecimento moderno e do homem que com ele opera: no classicismo era preciso fazer nascer o Outro a partir do Mesmo; na modernidade é preciso que o Mesmo logre apropriar-se do Outro e domesticá-lo ao domínio da semelhança. O *continuum* não é uma premissa assumida *a priori*, mas uma meta a se alcançar – eis o que permite ao pensamento moderno dispensar a metafísica. Os jogos de duplicidade entre empírico e transcendental, finitude e infinito, recuo e retorno, pensamento e impensado etc. pertencem ao domínio imanente, aos sortilégios do mundo. Foucault está apontando para o que ele interpreta como uma ânsia de “mesmificação” – domesticação da alteridade inapreensível do impensado – por parte do sujeito racional da modernidade. Em termos de uma analítica do desejo haveríamos de concordar com Deleuze e Guattari (1972) no tangente à ideia de uma máquina desejante que é “*esquizo*”, multiplicidade irreduzível e rizomática por natureza e essencialmente produtora de diferença, mas que é ato contínuo capturada pelos dispositivos sociais de estratificação antiprodutiva e, se já não mais codificada como na era pré-moderna, ao menos certamente axiomatizada pelo fluxo global do capital.

### **Conclusão: o ocaso do homem**

O papel da linguística que fica explícito no advento da modernidade é, como vimos, muito distinto do que a análise da linguagem se alçava a operar no período clássico. Se não cumpre função de estruturação epistêmica como no classicismo, a linguagem moderna tampouco apropria-se do lugar de prevalência das ciências humanas outrora ocupado pela biologia e pela economia. Seu papel é mais fundamental, em verdade, pois ela não reestrutura e adapta modelos utilizados inicialmente em outros campos, mas estrutura os próprios conteúdos em um sistema significante que oferece uma leitura mais rica do homem como objeto que a quantificação matemática jamais poderia fazer.

As ciências humanas tomam forma em torno de três eixos: a) a relação com as ciências naturais (que interroga o quão mensurável é o homem); b) a relação com a linguagem e a produção de representações; e c) a analítica da finitude. Destes, os dois últimos eixos estão em estreita relação fundando o que é próprio do homem, o que e como ele pode conhecer. Anunciando a finitude do homem, seja pela filosofia de Nietzsche, pela crítica de Mallarmé ou pela poesia e literatura de Kafka e Bataille, a linguagem revela os limites que foram determinados pela própria construção da episteme moderna. A sensação de fim do homem vem pareada por outra impressão que “nos faz crer que algo de novo está em vias de começar” (FOUCAULT, 1966 p. 532). Foi necessário matar a Deus para que o homem surgisse em sua autonomia, sendo sua existência finita, múltipla e fragmentada algo de sua inteira responsabilidade; agora que a linguagem novamente congrega esta multiplicidade, Deus está morto e o fim do homem – como conceito recente – está próximo.

Esta parece ser a conclusão última desta obra de Foucault: a de que o homem “fora uma figura entre dois modos de ser da linguagem” (FOUCAULT, 1966, p. 534), um acontecimento entre o evento em que a linguagem se libertou das constrições da representação fragmentando-a, e o evento em que as representações puderam tornar a ser instrumentalmente utilizadas do desenho de uma organização ontológica muito específica.

A epistemologia, a história do conhecimento, sempre se constituiu como uma história do *Mesmo*. Não obstante, por muitos séculos ela, embora fosse admitidamente uma atividade humana, não teve o homem como espinha dorsal: este é um traço da modernidade, produzido arqueologicamente por condições muito específicas que foram detalhadas ao longo deste trabalho de Foucault – o mesmo responsável por anunciar que, agora, estamos às vésperas de uma nova transformação no saber que produzirá novas condições a partir das quais uma nova forma de conhecer a realidade há de surgir.

### Referências bibliográficas

BERGSON, H. (1888). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Presses Universitaires de France, 1927.

DELEUZE, G. (1968). *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, G.; GUATARRI, F. (1972). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Luiz B. L. Orlandi. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DILTHEY, W. (1883). *Introduction to the Human Sciences*. Editado por R. A. Makkreel & F. Rodi; trad. Michael Neville. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

FOUCAULT, M. (1966). *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad: Salma Tannus Muchail. Martins Fontes: São Paulo, 2000

FREUD, S. (1915). *O Inconsciente*. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XIV, Rio de Janeiro: Imago, 1969.

HACK, R.F. *Foucault, a modernidade e o sujeito*. 2014. 263f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

LACAN, J. (1965-1966). *Le séminaire, livre 13: l'objet de la psychanalyse*. Inédito. Recuperado de [www.starfela.free.fr](http://www.starfela.free.fr).

SCHULTZ, D. P. e SCHULTZ, S. E. *Teorias da Personalidade*. 10.ed. revisada e ampliada. São Paulo, Cengage-Learning, 2018.

NIETZSCHE, F. (1888). *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

PEREIRA, E. Sujeito e linguagem em *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault. In: *Estudos Semióticos*. São Paulo, v.7, n.2, p. 94-101, 2011.

TOURINHO, C. D. C. A consciência e o mundo: o projeto da Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl. In: *Rev. abordagem gestáltica* [online]. Goiânia, v.15, n.2, p. 93-98, dez. 2009.

---

**Recebido em: 16/03/2020 | Aprovado em: 17/08/2020**

