

Fenomenologia e antropologismo: a morte do homem entre Foucault e Derrida

*Phenomenology and Anthropologism:
The Death of Man between Foucault and Derrida*

Júlia Diniz e Carvalho

Mestranda em Filosofia
Contemporânea pela UFMG

juliadinizz@gmail.com

Recebido em 18/12/2017

Aceito em 27/04/2018

*Não somente o humanismo não existe em outras culturas, mas
provavelmente na nossa obedece à ordem da ilusão.*

Michel Foucault

*Nós estamos talvez entre essa vigília e essa véspera que são também os fins
do homem. Mas quem, nós?*

Jacques Derrida

Resumo

Este texto trata da relação entre fenomenologia e antropologismo enquanto um tema no debate entre Foucault e Derrida. Primeiramente, contextualiza-se o projeto arqueológico de Foucault, situando-se o cenário em que *As palavras e as coisas* (1966) se insere. Num segundo momento, faz-se um balanço da agenda da filosofia francesa do pós-guerra em sua relação com a fenomenologia e com o antropologismo. Para tal, aborda-se, juntamente com *As palavras e as coisas*, o texto *Os fins do homem* (1968), de Derrida. Por fim, mostra-se em quais sentidos a leitura paralela dos mencionados textos de Foucault e Derrida desdobra-se numa possível aproximação entre os pensamentos e as estratégias dos dois filósofos.

Palavras-chave: antropologismo; Derrida; fenomenologia; Foucault; homem.

Abstract

*The present text intends to contextualize the relationship between phenomenology and anthropologism as a theme in the debate between Foucault and Derrida. Firstly, I contextualize Foucault's archaeological project, situating the background of *The Order of Things* (1966). Secondly, I analyze the agenda of post-war French philosophy in relation to phenomenology and anthropologism. In this regard, I discuss Derrida's lecture *The Ends of Man* (1968) together with *The Order of Things*. Finally, I show how a parallel reading of the aforementioned texts allows to highlight some points of contact between the thoughts and strategies of the two philosophers.*

Keywords: anthropologism; Derrida; phenomenology; Foucault; man.

As palavras e as coisas: história crítica do pensamento

Sabe-se que Kant tem lugar no pensamento de Foucault desde sua tese complementar – que consistiu na tradução, introdução e notas da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* –, até o período tardio, em que se ocupou do texto de Kant *Was ist Aufklärung?*. A *Tese complementar*, como ficou conhecida, é o primeiro passo da investigação das “relações entre pensamento crítico e a reflexão antropológica”, que visaria colocar em questão e recusar as “antropologias filosóficas” contemporâneas¹, tema que será retomado em *As palavras e as coisas*. Kant perpassa, portanto, o pensamento de Foucault, das primeiras até as últimas obras. Ao escrever o verbete de seu próprio nome no *Dictionnaire des philosophes* sob o pseudônimo de Maurice Florence, cujas iniciais, M. F., coincidem com as suas, Foucault se inscreve na tradição crítica de Kant ao efetuar o que ele chamou história crítica do pensamento. Isto se Foucault se inscreve na tradição filosófica, como brinca o autor neste verbete e também, em outro lugar, ao se dizer um experimentador e não um teórico (FOUCAULT, 1994, p. 861). Por ser uma história crítica do pensamento, a empreitada de Foucault diferencia-se daquela da história das ideias. Trata-se, antes, de pensar a história da epistemologia na medida em que esta possibilita que algumas ideias apareçam em determinado período e não em outros (DOWNING, 2008, p. 41). Essa especificidade do pensamento de Foucault torna-o, a nosso ver, mais filósofo (em um sentido claramente não tradicional) que historiador (como foi muitas vezes acusado de fazer história de maneira caótica e pouco confiável). Marca, também, a relação entre Foucault e Kant, à qual nos voltamos agora.

A relação com Kant, obviamente, não se trata de simples concordância, e é ambígua e crítica, abarcando pontos de continuidade e pontos de ruptura. Nesse sentido, cabe assinalar que o empreendimento de *As palavras e as coisas* parte de uma noção de *a priori* bastante distinta da kantiana. Enquanto o *a priori* kantiano busca as condições de possibilidade numa instância transcendental, o *a priori* de Foucault é histórico e, portanto, não instanciado em um transcendental. Nas palavras de Foucault:

Esse *a priori* é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro (FOUCAULT, 2007, p. 219).

Uma vez que histórico, o *a priori* de Foucault não é estabelecido enquanto condição formal de possibilidade, mas a partir da experiência concreta. Enquanto Kant buscava esclarecer as condições universais do conhecimento humano, Foucault preocupa-se com as descontinuidades e os acontecimentos que fazem com que determinado conhecimento humano seja possível em uma época, mas não em outra. Desta feita, nossa habilidade de pensar e analisar de determinada maneira não é, como em Kant, uma característica essencial ou inerente à nossa espécie enquanto seres racionais. Em Foucault, essa habilidade é sempre contingente por nossa localização no tempo e no espaço (DOWNING, 2008, p. 39). Não há um atributo essencial ou supra histórico do homem² para Foucault. O homem é um acontecimento epistêmico, como veremos adiante.

Há ainda um outro interlocutor operando como pano de fundo no projeto arqueológico de Foucault: Husserl. No contexto francês em que *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (1966) fora escrito, a palavra *arqueologia* estava marcada pela fenomenologia de Husserl. Ainda que Foucault indique que seu uso da palavra “arqueologia” proceda de Kant (FOUCAULT, 1971, p. 60), ele não rejeita a proveniência fenomenológica do termo (LAWLOR, 2003, p. 26). Mas as proximidades entre Foucault e a fenomenologia não se limitam a este termo. O próprio conceito de *a priori* histórico é, na realidade, um conceito husserliano que aparece sobretudo em *A origem da geometria*. Vale lembrar que em 1959-1960, Merleau-Ponty dedicava seus cursos no *Collège de France* à leitura deste texto de Husserl, e que em 1962, é publicada a primeira tradução do texto husserliano para o francês, precedida de uma longa introdução por Jacques Derrida.

1 FOUCAULT, 2011, *passim* (ver em especial, p. 9, 103 *et seq.*); ALVES, 2005, p. 25.

2 Optou-se por manter o termo “homem”, já que Foucault (e posteriormente Derrida) utilizam o termo *homme* e não *humain*. Talvez esta escolha não seja indiferente.

Por um lado, tanto o *a priori* histórico de Husserl quanto o de Foucault funcionam não como uma história, mas uma “pré-história”, isto é, como história das origens. Por outro lado, o conceito husserliano desemboca numa consciência fundante no limiar da ciência, um fato trans-histórico que apesar de empírico é passível de objetividade e universalidade, conformando numa espécie de estrutura *a priori* a partir da qual as ciências subsequentes se desenvolverão. Nesse ponto, Foucault se distancia radicalmente do conceito husserliano, uma vez que, em Foucault, o *a priori* histórico é acima de tudo histórico (e não trans-histórico) e, além disso, marca antes uma ruptura nas condições de possibilidade dos acontecimentos do que uma continuidade³.

A análise realizada por Foucault em *As palavras e as coisas* não é, portanto, uma história das ideias ou uma história da ciência:

é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticularem e logo desvanecerem (FOUCAULT, 2007, p. XVIII).

Dessa forma, tampouco se trata da descrição de um progresso científico em direção ao estatuto atual da ciência. Trata-se, antes, de analisar “as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico” (FOUCAULT, 2007, p. XIX), e assim atuaram como suas condições de possibilidade. É nesse sentido que Foucault reivindica que não se trata da história no sentido tradicional, mas de uma “arqueologia”.

Foucault grafa *arqueologia*⁴ entre aspas, pois também aqui não se trata do sentido tradicional da palavra. Como nos mostra Gutting (2014, p. 13), a arqueologia do saber de Foucault é uma metáfora para entendermos o saber enquanto algo que está abaixo da superfície, demandando uma espécie de escavação antes que possa ser entendido. Se Husserl já havia usado essa metáfora anteriormente, para afirmar a atitude fenomenológica enquanto liberadora de um pensamento permeado por pressupostos e preconceitos, em Foucault, a metáfora tem outro tom. Não se trata de desvelar as verdades essenciais e ahistóricas, mas as “verdades” típicas dos modos de pensar de determinado período histórico. Ou seja, verdades inessenciais e finitas, localizadas no tempo e no espaço. Assim, enquanto a arqueologia no sentido de Husserl busca sair da atitude científica em direção à atitude fenomenológica, livrando-se das interpretações científicas que estão na superfície, encobrendo a verdade daquilo que aparece; a arqueologia no sentido de Foucault explora as interpretações científicas como meio de desvelar verdades localizadas espaço-temporalmente. Além disso, Foucault recusa considerar a arqueologia como uma atividade do sujeito transcendental que constitui sentido em um mundo dado. Para o filósofo francês, a arqueologia é uma atividade “do investigador lidando com fatos contingentes sobre sistemas de saber de um dado período” (GUTTING, 2014, p. 13, tradução minha).

A arqueologia se volta então às descontinuidades na *episteme* da cultura ocidental, mostrando que, na passagem de um período a outro, a “quase-continuidade” que percebemos entre as ideias não passa de um efeito de superfície. No nível arqueológico, o sistema das positivities se altera de maneira maciça (FOUCAULT, 2007, p. XIX). Isso não significa, no entanto, que a razão tenha feito progressos. Para Foucault, a história do saber não se dá num desenvolvimento contínuo e progressivo da racionalidade, mas em descontinuidades e rupturas. É por isso que a mudança no sistema das positivities não implica progresso. Antes, “o modo do ser das coisas e da ordem que, distribuindo-as, oferece-as ao saber, é que foi profundamente alterado” (FOUCAULT, 2007, p. XIX). Juntamente com a noção de *a priori* histórico, a arqueologia de Foucault opera com a noção de acontecimento:

3 Sobre esse debate, e a relação entre o *a priori* histórico em Husserl e em Foucault, ao qual não poderemos nos deter aqui, ver: ADVERSE, 2010; HAN, 2003a; 2003b; KRISTENSEN, 2009; NALLI, 2003; PALTRINIERI, 2016; SABOT, 2016. O próprio Foucault menciona esta relação explicitamente em FOUCAULT, 1994a, p. 165-166.

4 Nos limitaremos aqui a apresentar brevemente a relação entre a arqueologia de Foucault e a de Husserl. Sobre a relação entre a arqueologia de Foucault, e o que Kant entende por arqueologia, PALTRINIERI, 2016, p. 825 *et seq.*

Se o *acontecimento* designa o fato da mutação (a separação entre palavras e coisas), o *a priori* se liga ao “regime de verdade” (maneira de dividir o verdadeiro do falso) de uma época determinada, num saber determinado. Ou seja, o *acontecimento* opera a redefinição do que é verdadeiro ou não (excluindo, retomando, deslocando, transformando conceitos), enquanto o *a priori* fixa as regras pelas quais, dada uma proposição (um conceito, uma frase, etc), podemos dizer se é verdadeira ou falsa numa certa época, dentro de um certo jogo de linguagem (ALVES, 2005, p. 47).

Nesse sentido, a arqueologia enquanto estudo do *a priori* histórico é a maneira não antropológica encontrada por Foucault para interpretar a finitude transcendental (HAN, 2003b), como ficará claro adiante.

Isso entendido, nos voltaremos à mudança que, segundo Foucault, tem lugar a partir do século XIX, quando a representação em quadro da *episteme* clássica⁵ não funciona mais como fundamento de todas as ordens possíveis.

O fim da representação e o acontecimento do corte kantiano

Foucault apresenta duas fases de ruptura da *episteme* clássica em direção à *episteme* moderna. A primeira fase dá início ao recuo da representação. Nessa, embora as positivities ainda funcionem como representações duplicadas (como na idade clássica), uma mudança já se anuncia no que diz respeito à configuração das positivities: a representação perde o poder de criar, a partir de si mesma, o acesso ao ser, e passa a justificar o funcionamento dos elementos representativos uns em relação aos outros (FOUCAULT, 2007, p. 302 *et seq.*). Surgem, então, as novas empiricidades que anunciam a finitude do homem. Nos deteremos aqui à segunda fase, em que o modelo representativo se romperá, uma vez que “as palavras, as classes e as riquezas adquirirão um modo de ser que não é mais compatível com o da representação” (FOUCAULT, 2007, p. 303).

É a crítica kantiana que, para Foucault, marca o limiar da modernidade. Ao questionar não apenas as possibilidades da representação, mas os seus limites, Kant estabelece um corte, um acontecimento na cultura europeia: “a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação” (FOUCAULT, 2007, p. 334). Kant interroga a relação das representações não ao nível da representação, mas daquilo que torna possível toda e qualquer relação entre representações:

Kant contorna a representação e o que nela é dado, para endereçar-se àquilo mesmo a partir do qual toda representação, seja qual for, pode ser dada. Não são, pois, as próprias representações que, segundo as leis de um jogo que lhes pertenceria propriamente, poderiam desenvolver-se a partir de si e, num só movimento, decompor-se (pela análise) e se recompor (pela síntese): somente juízos de experiência ou constatações empíricas podem fundar-se sobre os conteúdos da representação. Qualquer outra ligação, para ser universal, deve fundar-se para além de toda experiência, no *a priori* que a torna possível. Não que se trate de um outro mundo, mas das condições sob as quais pode existir qualquer representação do mundo em geral (FOUCAULT, 2007, p. 333).

O corte kantiano, ao questionar os limites da representação, não somente explicita a dimensão metafísica das filosofias do século XVIII, mas também abre a possibilidade de uma metafísica fora da representação. Essas são, para Foucault, as filosofias da Vida, da Vontade e da Palavra, que se desenvolverão no século XIX.

A partir dessa ruptura na *episteme*, Foucault analisa algumas consequências. Duas nos interessam em especial, uma vez que anunciam a elaboração da tarefa fenomenológica. A primeira delas é “a emergência simultânea de um tema transcendental e de campos empíricos novos” (FOUCAULT, 2007, p. 335). A partir da crítica de Kant, aparecem, segundo Foucault, duas formas novas e correlativas de pensamentos. Uma, volta-se ao motivo transcendental:

5 Como é sabido, Foucault utiliza a distinção, própria à literatura e às artes, entre *episteme* clássica (barroca) e *episteme* moderna.

interroga as condições de uma relação entre as representações do lado que as torna em geral possíveis: põe assim a descoberto um campo transcendental 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 formais da experiência em geral; é a análise do sujeito transcendental que extrai o fundamento de uma síntese possível entre as representações (FOUCAULT, 2007, p. 335).

Correlativamente a esta, outra forma de pensamento se instaura, interrogando as condições de uma relação entre as representações do lado empírico. Volta-se então aos limites exteriores de nossa experiência: trabalho, vida, linguagem. Esses novos campos empíricos estabelecem uma positividade nova em suas respectivas ciências, que está em simetria com a abertura da filosofia transcendental. Do lado dos novos campos empíricos busca-se “as condições de possibilidade da experiência nas condições de possibilidade do objeto e de sua existência” e correlativamente a este, do lado transcendental, “identificam-se as condições de possibilidade dos objetos da experiência às condições de possibilidade da própria experiência” (FOUCAULT, 2007, p. 336). Nessa correlação e interdependência entre o campo empírico e o campo transcendental, o trabalho, a vida e a linguagem, aparecem como “transcendentais” ou “quase-transcendentais”. Isto é, atuam como condições de conhecimentos, mesmo estando, como ficará claro mais adiante, fora do conhecimento. Para Foucault, na medida em que deslocam o transcendental para o lado do objeto, as metafísicas pós-kantianas permanecem pré-críticas, pois desviam a análise das condições do conhecimento, ao partirem de transcendentais objetivos, e não mais da subjetividade transcendental.

A partir da crítica kantiana e da ruptura do ser à representação, a unidade da *mathesis* é duplamente rompida: separa-se a análise da síntese, e a subjetividade transcendental do modo de ser dos objetos (FOUCAULT, 2007, p. 340). Assim, o saber não se dá mais na unidade entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento. Diante dessa dupla ruptura, surgem as tentativas de unificação: de um lado, o projeto de matematizar os domínios empíricos; de outro lado, o esforço de vincular o empírico como condição de possibilidade do conhecimento do homem:

Por um lado, coloca-se o problema das relações entre o campo formal e o campo transcendental (e nesse nível todos os conteúdos empíricos do saber são postos entre parênteses e permanecem em suspenso no que diz respeito a toda validade); e, por outro lado, coloca-se o problema das relações entre o domínio da empiricidade e o fundamento transcendental do conhecimento (então, a ordem pura do formal é posta de lado como não-pertinente para explicar essa região onde se funda toda a experiência, mesmo aquela das formas puras do pensamento) (FOUCAULT, 2007, p. 341).

Das duas aberturas tornadas possíveis a partir de Kant, o primeiro modelo, segundo Foucault, é inaugurado por Fichte, em sua tentativa de “reduzir toda reflexão transcendental à análise dos formalismos”. O segundo aparece com a fenomenologia hegeliana, “quando a totalidade do domínio empírico foi retomada no interior de uma consciência que se revela a si própria como espírito, isto é, como campo ao mesmo tempo empírico e transcendental” (FOUCAULT, 2007, p. 341).

Diante dessa ruptura, Foucault entende o aparecimento da fenomenologia de Husserl como pertencente “ao destino da filosofia ocidental tal como ele se estabeleceu desde o século XIX”, uma vez que ela pretende tanto fixar os limites da lógica formal numa reflexão transcendental, quanto vincular a subjetividade transcendental ao horizonte implícito dos conteúdos empíricos que ela mesma constitui. Nesse sentido, a fenomenologia encontra-se sob o risco da conformidade com uma antropologia:

Sem dúvida, não é possível conferir valor transcendental aos conteúdos empíricos nem deslocá-los para o lado de uma subjetividade constituinte, sem dar lugar, ao menos silenciosamente, a uma antropologia, isto é, a um modo de pensamento em que os limites

de direito do conhecimento (e, conseqüentemente, de todo saber empírico) são ao mesmo tempo as formas concretas da existência, tais como elas se dão precisamente nesse mesmo saber empírico (FOUCAULT, 2007, p. 342).

Ao tomar o empírico por transcendental, a fenomenologia, seja em sua vertente husserliana, seja nos desenvolvimentos e variações desta operados por outros fenomenólogos, atesta a ruptura da *episteme* – o aparecimento do homem. Vejamos como isso se dá, antes de voltarmos à relação entre fenomenologia e antropologia.

Homem: aparecimento e cisão

Como Foucault propõe, o fim da metafísica indica o acontecimento epistêmico do aparecimento do homem, e esta contingente figura “só é possível a título de figura da finitude” (FOUCAULT, 2007, p. 438). Nosso objeto do saber, então, é também um sujeito que conhece, e a ambígua figura do homem encontra-se cindida, aparecendo como condição de possibilidade do conhecimento, e também como objeto do saber empírico.

Determinado por uma espécie de fundo empírico (vida, linguagem e trabalho) cujas leis de funcionamento o antecedem, o sujeito transcendental já não se dá na transparência a si do *cogito* clássico. O homem, agora duplo empírico-transcendental, se encontra perpassado pelo desconhecido e pelo impensado. Há, segundo Foucault, um quádruplo deslocamento em relação à questão kantiana: não nos perguntamos mais acerca da verdade, mas do ser; não mais nos referimos à experiência da natureza, mas do homem; não investigamos a possibilidade do conhecimento, mas a do desconhecimento primeiro; não tomamos mais a filosofia como infundada frente à ciência, mas retomamos filosoficamente essas experiências em que o homem não se reconhece (FOUCAULT, 2007, p. 446).

Este deslocamento da questão transcendental reativa o tema do *cogito* no pensamento contemporâneo. No entanto, dessa vez trata-se de articular o pensamento com aquilo que não o é, mas que tampouco lhe é estranho. O *cogito* reativado será, segundo Foucault, “a interrogação sempre recomeçada para saber como o pensamento habita fora daqui, e, no entanto, o mais próximo de si mesmo, como ele pode *ser* sob as espécies do não-pensante” (FOUCAULT, 2007, p. 447).

Se, no discurso clássico, a ligação entre a representação e o ser, tal qual articulada pelo *cogito* cartesiano, não poderia ser questionada, no *cogito* moderno, há um duplo movimento que não salta, necessariamente, do “eu penso” ao “eu sou”. A consciência reflexiva não conduz a uma afirmação de ser: posso dizer tanto que sou quanto que não sou essa linguagem que falo, mas que me antecede; esse trabalho que faço, mas que me escapa; essa vida que se esvai. O *cogito* moderno não mais nos dá o ser, mas aparece como uma abertura às interrogações em que o ser está em questão. Diante da fragmentação do ser da linguagem, surge o questionamento da relação entre o ser e o pensamento. Pela primeira vez, segundo Foucault, coloca-se em questão o ser do homem, em sua articulação entre pensamento e impensado.

Ao juntar uma modificação da análise transcendental com uma modificação do *cogito*, isto é, uma análise transcendental deslocada de seu questionamento acerca da natureza para o questionamento acerca do homem; e um *cogito* que não pretende mais conduzir a uma existência apotídica, mas interrogar-se sobre o ser, a fenomenologia atesta a ruptura que se produziu na *episteme* moderna. A análise do vivido, mesmo insistindo em determinar as condições de possibilidade do conhecimento, não escapa às análises empíricas acerca do homem. Em sua tentativa de lidar com o transcendental, a fenomenologia se depara com as formas da finitude. Exemplos disso são: a vida para Husserl, a linguagem para Merleau-Ponty, e o trabalho para Sartre⁶.

A atestação da mudança de *episteme*, que atesta também o retorno do empírico ao transcendental, é, para Foucault, a consequência negativa e histórica de se interrogar o ser do homem e sua relação com o impensado.

6 Ver HAN, 2003a, p. 158-159, nota 46.

A consequência positiva, por sua vez, refere-se ao aparecimento do Outro do homem na cultura ocidental: o impensado. O acontecimento epistêmico da figura do homem não poderia se dar, segundo Foucault, sem que o pensamento se descobrisse aqui, mas também lá, como dependente de uma exterioridade intransponível. O pensamento não simplesmente contém o impensado, mas encontra aí o seu limite. Na tentativa de pensar o impensado, e instaurar o homem num saber, o pensamento moderno se apresenta como uma ação que põe em movimento o que estava inerte ou restitui a palavra ao que é mudo. Para descobrir o impensado, o pensamento o aproxima de si, e é nesse sentido que “o pensamento moderno avança naquela direção em que o outro do homem deve tornar-se o Mesmo que ele” (FOUCAULT, 2007, p. 453).

Outro traço que caracteriza a ambiguidade da figura do homem é a relação com a origem. No pensamento clássico, acessar a origem significava reduplicar a representação. Pensava-se, por exemplo, a origem da linguagem como a equivalência entre a representação da coisa e a representação do som. Dessa maneira, os acontecimentos históricos só poderiam ser pensados a partir de uma espécie de primeiro instante da representação. No pensamento moderno, no entanto, essa origem não é mais acessível. O trabalho, a vida e a linguagem adquiriram uma historicidade própria. A inversão com relação ao pensamento clássico torna-se clara: a historicidade não mais tem lugar a partir de uma origem; ao contrário, é a historicidade inerente à vida, ao trabalho e à linguagem que conclama, traça e demanda uma origem que pudesse ser, ao mesmo tempo, interna e estranha (FOUCAULT, 2007, p. 455).

O homem se descobre em correlação com essas historicidades já dadas, que apontam para uma origem ao mesmo tempo em que a retrai. O homem não pode, portanto, acessar a origem da vida que supostamente o definiria como ser vivo; ou a origem da linguagem antes mesmo da efetivação das línguas. O homem se encontra sempre sobre um fundo do já começado, e é sobre este fundo que ele pode pensar a origem. Esta não se dá nunca como um nascimento da história que permitisse, retroativamente, acessar a constituição gradual do que é atualmente dado. Antes, a origem é a maneira como o homem em geral se articula com o já dado (com a positividade, para usar o termo que Foucault adota) e já começado do trabalho, da vida e da linguagem. É nesse sentido que Foucault nos diz que o nível do originário é, para o homem, aquilo que está mais próximo dele. Mas isso que está mais próximo está, também, perpassado por mediações de um tempo que não é o do homem.

Assim, enquanto as coisas se originam a partir de seus semelhantes, isto é, a partir de coisas que são outras, mas que conservam características afins a ponto de pertencerem ambas a um mesmo quadro classificatório; o homem se encontra sempre articulado com algo que não é ele próprio. O originário no homem é aquilo que, em sua experiência, recebe um outro tempo, com conteúdos e formas mais antigas que ele. Como nos diz Foucault:

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; indica, sem cessar e numa proliferação sempre renovada, que as coisas começaram bem antes dele e que, por essa mesma razão, ninguém lhe poderia assinalar uma origem, a ele cuja experiência é inteiramente constituída e limitada por essas coisas (FOUCAULT, 2007, p. 457-458).

Foucault anuncia dois aspectos dessa impossibilidade própria ao homem: de um lado, a origem das coisas que está sempre retraída, remetendo a um tempo que o homem não alcança; de outro lado, o homem aparece como o ser sem origem, “sem pátria nem data”. Nesse sentido, a origem do homem sempre se retira, uma vez que não pode ser alcançada nem a partir de sua própria história, e nem a partir da historicidade das coisas.

Há, no entanto, uma dimensão mais fundamental da finitude do homem. Ao contestar a origem das coisas para fundá-la a partir da constituição do tempo, o homem se constitui enquanto realidade histórica, e constitui também o mundo, e portanto as coisas, como históricos. Nesse sentido, quer a origem recue a partir de uma visada às coisas, quer a origem recue a partir da história do homem, o seu retraimento aparece sempre

como parte de uma realidade histórica constituída pelo homem. Desta feita, pode-se pensar que a superação do recuo da origem poderia se efetivar na medida em que o homem não fosse mais pensado como o ser que constitui a história. É nesse sentido que, para Foucault, o pensamento moderno está voltado a restaurar a realidade essencial do homem. Nessa tarefa de restauração, quer o pensamento moderno atue como promessa de realização e plenitude (Hegel, Marx, Spengler), quer restitua o vazio da origem (Hölderlin, Nietzsche, Heidegger), “o distanciamento da origem é mais fundamental do que toda a experiência”. Reaparece, assim, o tema da finitude, agora num nível mais fundamental: “ela é a relação insuperável do homem com o tempo” (FOUCAULT, 2007, p. 462-463).

Ao redescobrir a finitude na interrogação da origem, o pensamento moderno fecha o quadrilátero que se apontou no abalo da *episteme* ocidental no fim do século XVIII, qual seja: “o liame das positivities com a finitude, a reduplicação do empírico no transcendental, a relação perpétua do *cogito* com o impensado, o distanciamento e o retorno da origem” (FOUCAULT, 2007, p. 463). Segundo Foucault, é este quadrilátero que define para nós o modo de ser do homem.

É, portanto, nessa ambígua relação entre sujeito transcendental e objeto empírico que o ser do homem se apresenta para nós. “É na análise desse modo de ser, e não mais na da representação, que, desde o século XIX, a reflexão busca assentar filosoficamente a possibilidade do saber” (FOUCAULT, 2007, p. 463).

A agenda da filosofia francesa no pós-guerra: fenomenologia e antropologismo

Como vimos, para Foucault, na análise do vivido operada pela fenomenologia há uma ambiguidade. A modificação da análise transcendental para o questionamento acerca do homem, e a modificação do *cogito* para o motivo do ser, provocam uma oscilação no discurso, revelando-o como simultaneamente empírico e crítico. Assim, a verdade é objetiva – e abre-se no discurso sobre o homem – mas é também aquela do discurso, definida a partir do objeto. Ou seja, a análise do vivido opera com uma verdade ambígua, que é da ordem do objeto, mas também da ordem do discurso. Diante desse cenário:

Vê-se a rede cerrada que, apesar das aparências, religa os pensamentos de tipo positivista ou escatológico (o marxismo em primeiro lugar) com as reflexões inspiradas na fenomenologia. A aproximação recente não é da ordem da conciliação tardia: ao nível das configurações arqueológicas, eles eram necessários, uns como outros – e uns aos outros – desde a constituição do postulado antropológico, isto é, desde o momento em que o homem apareceu como duplo empírico-transcendental (FOUCAULT, 2007, p. 443).

Para Foucault, não é no retorno ao vivido que devemos buscar a contestação do positivismo e da escatologia. “Se ela pudesse exercer-se, seria a partir de uma questão (...). Essa questão consistia em perguntar se verdadeiramente o homem existe” (FOUCAULT, 2007, p. 444).

É a partir de um questionamento semelhante que Derrida guia suas reflexões em *Os fins do homem* (1968), conferência pronunciada por ocasião de um colóquio internacional cujo tema proposto fora “Filosofia e antropologia”. Nesse texto, o filósofo franco-argelino se pergunta “Onde está a França quanto ao homem?”, explorando alguns aspectos do pensamento francês no pós-guerra e sua relação com o humanismo, bem como a emergência então atual da questão “do homem” (basta dizer que o texto foi escrito e pronunciado em 1968).

Embora motivada por uma neutralização de pressupostos metafísicos – herança da fenomenologia transcendental de Husserl e da ontologia fundamental de Heidegger – a filosofia francesa do pós-guerra não questionou a unidade do homem. Isso se mostra, por exemplo, na tradução do *Dasein* heideggeriano por “realidade-humana” (*réalité-humaine*), proposta por Corbin e adotada e disseminada por Sartre. Nesse sentido, o projeto de “ontologia fenomenológica” de Sartre é, para Derrida, uma antropologia filosófica.

Quaisquer que sejam as rupturas marcadas por essa antropologia hegeliano-husserliana-heideggeriana em relação às antropologias clássicas, há uma familiaridade metafísica que não é interrompida com aquilo que, tão naturalmente, religa o *nós* do filósofo ao “nós-homens”, ao *nós* no horizonte da humanidade. Se bem que o tema da história se apresente continuamente ao discurso daquela época, pratica-se pouco a história dos conceitos; e, por exemplo, *a história do conceito de homem nunca é interrogada* (DERRIDA, 1991, p. 154, grifo meu).

Pode-se dizer que Foucault estaria totalmente de acordo com essa interpretação, e vale lembrar, que em *As palavras e as coisas*, uma crítica contundente com relação a Sartre tivera de ser suprimida como condição de publicação do livro. Na recepção francesa da fenomenologia, para Foucault e Derrida, há um problema comum: o “homem” não é interrogado em sua origem, em seus limites históricos, metafísicos, linguísticos etc.

Para Foucault, o postulado antropológico (o homem como empírico-transcendental) já anunciava, ou melhor, tornava necessário o vínculo entre “pensamentos de tipo positivista ou escatológico” (o marxismo) com “as reflexões inspiradas na fenomenologia”. Derrida o confirma:

Assim definido, o humanismo ou o antropologismo eram nessa época uma espécie de solo comum dos existencialismos, cristãos ou ateus, da filosofia, espiritualista ou não, dos valores, dos personalismos de direita ou de esquerda, do marxismo de estilo clássico. E se procurarmos pontos de referência no terreno das ideologias políticas, o antropologismo era o lugar comum, inapercebido e incontestado, do marxismo, do discurso social-democrata ou democrata-cristão (DERRIDA, 1991, p. 155-156).

Também para Derrida (1991, p. 156), essa “concordia profunda extraía sua autoridade, na sua expressão filosófica, das leituras *antropologistas*” de Hegel (a partir de Kojève), de Marx, de Husserl e de Heidegger. São esses os “traços dominantes de um período” que, embora não o esgote, “se autoriza de indícios bastante incontestáveis para quem quer que se aproxime desse período”. À distinção do período pós-guerra, o contexto em que então se encontra (França de 1968), e que “provavelmente está também em vias de conhecer uma mutação” tem como contemporâneos o questionamento do humanismo e a “extensão dominante e fascinante das ‘ciências humanas’ no interior do campo filosófico” (DERRIDA, 1991, p. 156). Isso Foucault mostrara, com maestria, em sua arqueologia das ciências humanas.

O que Foucault não mostrara, no entanto, é que a leitura antropologista de Hegel, Husserl e Heidegger operada pelo pensamento francês do pós-guerra era, por um lado, um contrassenso. Em linhas gerais, a *Fenomenologia do Espírito* não trata simplesmente do homem, mas é a “ciência da experiência da consciência” que se distingue da Antropologia, excedendo os limites desta, como pode ser visto na divisão das duas seções (Fenomenologia do Espírito e Antropologia) da *Enciclopédia das ciências filosóficas*. A fenomenologia transcendental de Husserl – embora isso Foucault tenha notado e comentado⁷ ainda que parcialmente – tem como um dos motivos inaugurais a crítica ao antropologismo, seja este empírico ou transcendental. Além disso, as estruturas transcendentais descritas depois da redução fenomenológica não são as do ente intramundano chamado “homem” e não estão ligadas à sociedade, cultura, linguagem ou alma. Pode-se imaginar tanto uma consciência sem alma quanto uma consciência sem homem (DERRIDA, 1991, p. 157).

Para Derrida, o fato de a crítica ao antropologismo operada pela fenomenologia ter passado despercebida no pensamento francês do pós-guerra aponta para uma interpretação redutora e antropológica da analítica

7 “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 sobre o homem; é por isso também que, embora se tenha inaugurado uma redução ao *cogito*, ela foi sempre conduzida a questões, à questão ontológica. Sob nossos olhos, o projeto fenomenológico não cessa de se resolver numa descrição do vivido que, queira ou não, é empírica, e uma ontologia do impensado que põe fora de circuito a primazia do “Eu penso” (FOUCAULT, 2007, p. 449).

do *Dasein*. Além disso, parece paradoxal que o pensamento francês subsequente, com seus motivos anti-humanistas e anti-anthropologistas, não tenham, de modo geral, buscado suas fontes nas críticas postas em movimento por Hegel, Husserl e Heidegger. Quanto a isso, Derrida reconhece que há exceções e, embora não as nomeie, entrevemos o pensamento de Foucault dentre elas: seja no título do texto de Derrida (*Os fins do homem*), seja na epígrafe desse mesmo texto de Derrida (em que o famoso trecho de *As palavras e as coisas* sobre a recente invenção e o fim próximo do homem aparece⁸, antecedida de Kant e Sartre), seja no seguinte trecho:

Qualquer questionamento do humanismo que não se una antes de mais nada à radicalidade *arqueológica* das questões esboçadas por Heidegger e que não desenvolva as indicações que ele fornece sobre a gênese do conceito e do valor de “homem” (retomada da *paideia* grega na cultura romana, cristianização da *humanitas* latina, renascimento do helenismo dos séculos XIV e XVIII etc), toda a posição meta-humanista que não se mantenha na abertura dessas questões permanece historicamente regional, periódica e periférica, juridicamente secundária e dependente (...) (DERRIDA, 1991, p. 168-169, grifo meu).

Em seu questionamento do humanismo, Foucault teria percebido e considerado a crítica da fenomenologia ao antropologismo, uma vez que operou a gênese do conceito de “homem” a partir de uma radicalidade arqueológica. Nesse sentido, Foucault seria, aos olhos de Derrida, uma exceção no pensamento francês do pós-guerra.

Ao reivindicar uma leitura mais rigorosa dos três mencionados filósofos (Hegel, Husserl e Heidegger), Derrida mostra “a necessidade que liga o pensamento do *phainestai* ao pensamento do *télos*” (DERRIDA, 1991, p. 162). Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, na parte dedicada à antropologia, Hegel trata do espírito a partir do desenvolvimento da alma (*Seele*) ou espírito-natureza (*Naturgeist*), e culmina na definição da forma geral da consciência. Esta definição é o ponto de partida da *Fenomenologia do Espírito*. Na medida em que o desenvolvimento da alma leva à consciência, Derrida argumentará que a consciência é a *Aufhebung* da alma, entendendo-se *Aufheben* como aquilo que substitui-conservando, isto é, uma superação que simultaneamente desloca, eleva e promove. Nesse sentido, a passagem da alma à consciência – e portanto da antropologia à fenomenologia – não é uma relação de simples exterioridade. A estrutura da fenomenologia do espírito é determinada pela superação (*Aufhebung*) do homem. Mas essa superação não marca apenas o fim (escatológico) do homem, mas também o seu cumprimento (teleológico), de forma que este permanece aí conservado, no sentido anteriormente explanado do verbo *Aufheben*. Neste ponto reside, em Hegel, a aproximação entre o fenomenológico e o teleológico. Nesse sentido, o discurso de Hegel, para Derrida, coordena a teleologia com uma escatologia, uma teologia e uma ontologia.

Em Husserl, “apesar da crítica do antropologismo, ‘humanidade’ é ainda aqui o nome do ente ao qual se anuncia o *télos* transcendental, determinado como Ideia (no sentido kantiano) ou ainda como Razão” e, nesse sentido, acaba por afirmar um “humanismo transcendental” (DERRIDA, 1991, p. 162-163). O “homem” inscreve-se assim entre dois fins, numa “situação escato-teológica”:

O fim do homem (como limite antropológico fatural) anuncia-se ao pensamento depois do fim do homem (como abertura determinada ou infinidade de um telos). O homem é o que tem relação com o seu fim, no sentido fundamentalmente equívoco desta palavra. Desde sempre. O fim transcendental só pode aparecer e desdobrar-se sob a condição da mortalidade, de uma *relação com a finitude como origem da idealidade* (DERRIDA, 1991, p. 163, grifo meu).

8 “O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia do nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo.” (FOUCAULT, 2007, p. 536; DERRIDA, 1991, p. 149). Segundo Leonard Lawlor, o fato do texto de Derrida conter esta epígrafe de Foucault já é suficiente para tomar *Os fins do homem* como “um capítulo no ‘debate’ entre Derrida e Foucault” (LAWLOR, 2002, p. 243, nota 4).

Já o caso de Heidegger é um pouco mais delicado, uma vez que este recusa, de início, qualquer demarcação metafísica do “próprio do homem”. Cai, no entanto, “em outra insistência do homem”, a partir da relação entre o *Dasein*, a linguagem e a verdade do ser:

Porque, por um lado, a analítica existencial tinha já extravasado o horizonte de uma antropologia filosófica: o *Dasein* não é simplesmente o homem da metafísica. E, por outro lado, inversamente, na *Carta sobre o humanismo* e textos seguintes, a magnetização do “próprio do homem” não cessará de dirigir todos os caminhos de pensamento (DERRIDA, 1991, p. 164).

A definição do *Dasein* como “ser vivo cujo ser é essencialmente determinado pelo poder da palavra”⁹ repete a definição de homem da metafísica tradicional desde Aristóteles, “sem ruptura, sem deslocamento, sem mudança de terreno” (DERRIDA, 1991, p. 167). Ou, para dizer com Foucault, diante da fragmentação do ser da linguagem, a tentativa de restituição da unidade perdida poderia “fechar sobre si mesmo um modo de saber constituído no século precedente” (FOUCAULT, 2007, p. 423). Ao referir-se à necessidade de despertarmos do sono antropológico, Foucault nos diz:

Sabe-se bem, em todo o caso, que todos os esforços para pensar de novo investem precisamente contra ele: seja porque se trate de atravessar o campo antropológico e, apartando-se dele a partir do que ele enuncia, reencontrar uma ontologia purificada ou um pensamento radical do ser; seja ainda porque, colocando fora de circuito, além do psicologismo e do historicismo, todas as formas concretas do preconceito antropológico, se tente reintegrar os limites do pensamento e reatar assim com o projeto de uma crítica geral da razão (FOUCAULT, 2007, p. 472).

Tanto Foucault quanto Derrida perceberam que a despeito de uma crítica do antropologismo, a analítica do *Dasein* gira em torno de reencontrar a identidade ou o próprio do homem. Como nos mostra Derrida, o motivo da *proximidade* guia, em Heidegger, a busca pelo próprio do homem: “O *Da* do *Dasein* e o *Da* do *Sein* significarão igualmente o próximo e o longínquo” (DERRIDA, 1991, p. 168). Foucault também o havia percebido, quando nos diz que esse pensamento traz pra perto de si tudo aquilo que toca: “não pode descobrir o impensado, ou ao menos ir em sua direção, sem logo aproximá-lo de si” (FOUCAULT, 2007, p. 452). E ainda: “[esse pensamento] avança na direção em que o outro do homem deve tornar-se o Mesmo que ele” (FOUCAULT, 2007, p. 453). Na analítica da finitude, nos diz Foucault, trata-se sempre “de mostrar como o Outro, o Longínquo é também o mais Próximo e o Mesmo” (FOUCAULT, 2007, p. 469). Nesse sentido, para ambos os autores, não há espaço para um pensamento da diferença na analítica do *Dasein*:

De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do *Mesmo*, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento. Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, se inclina em direção a certo pensamento do Mesmo – em que a Diferença é a mesma coisa que a Identidade – exposição da representação, com sua realização em quadro, tal como o ordenava o saber clássico. 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 seu recuo; é aí que se afirmará, a partir dele próprio, um pensamento do Mesmo irreduzível à filosofia clássica (FOUCAULT, 2007, p. 434-435).

9 Aqui, manteve-se a tradução de Joaquim Costa e António Magalhães, que é fiel ao texto original de Derrida, qual seja: « *le vivant dont l'être est essentiellement déterminé par le pouvoir de la parole* » (DERRIDA, 1972, p. 151). Na tradução de Fausto Castilho desta passagem de *Ser e Tempo* encontramos: “como o vivo cujo ser é essencialmente determinado pelo poder falar” (HEIDEGGER, 2012, p. 95). No original, em alemão, a passagem é: „das Lebende, dessen Sein wesentlich durch das Redenkönnen bestimmt ist“ (*Sein und Zeit*, § 6, p. 25. In: HEIDEGGER, 2012, p. 94).

Se, para Foucault, a opção filosófica talvez mais importante da época (1966), talvez consistisse em “rejeitar como quimera toda antropologia que pretendesse tratar do ser da linguagem, toda concepção da linguagem ou da significação que quisesse alcançar, manifestar e liberar o ser próprio do homem” (FOUCAULT, 2007, p. 468), Derrida o faz com maestria.

O primeiro esforço para o desenraizamento da Antropologia, para Foucault, está na experiência de Nietzsche, que conserva ainda para nós, no pensamento contemporâneo, um poder de abalo: “A nós, que nos acreditamos ligados a uma finitude que só a nós pertence e que nos abre, pelo conhecer, a verdade do mundo, não deveria ser lembrado que estamos presos ao dorso de um tigre?” (FOUCAULT, 2007, p. 444). Somos reconduzidos a esse lugar que Nietzsche havia indicado quando perguntara: Quem fala? (FOUCAULT, 2007, p. 530).

Ao retomar a pergunta de Nietzsche, Derrida se volta à possibilidade de um “abalo radical”. Duas estratégias são possíveis: uma delas seria “tentar a saída e a desconstrução sem mudar de terreno, repetindo o implícito dos conceitos fundadores e da problemática original, utilizando contra o edifício os instrumentos ou as pedras disponíveis na casa” (DERRIDA, 1991, p. 176). A outra seria “decidir mudar de terreno, de maneira descontínua e irruptiva, instalando-se brutalmente fora e afirmando a ruptura e as diferenças absolutas” (DERRIDA, 1991, p. 176). No primeiro caso, corre-se o risco de confirmar aquilo que se pretende destruir, como por exemplo, vimos ocorrer com o motivo anti-humanista da analítica do *Dasein*. No segundo caso, o perigo estaria em reinstalar “continuamente o ‘novo’ terreno sobre o solo mais antigo” (DERRIDA, 1991, p. 176). Esta última seria, para Derrida, a estratégia então adotada na França, na década de 1960.

Segundo Derrida, é evidente “que entre essas duas formas de desconstrução a escolha não pode ser simples e única”, mas que “uma nova forma de escrita deve tecer e entrelaçar os dois motivos” (DERRIDA, 1991, p. 176). É dessa mudança de “estilo”, anunciada por Nietzsche que, para Derrida, “nós talvez necessitemos”. Foucault teria concordado, ao reconhecer que “foi Nietzsche, em todo o caso, que queimou para nós, e antes mesmo que tivéssemos nascido, as promessas mescladas da dialética e da antropologia” (FOUCAULT, 2007, p. 362).

Pode-se dizer que a arqueologia das ciências humanas empreendida por Foucault, na medida em que não propõe nem a ruptura absoluta com a tradição, e nem sua mera repetição, estaria em acordo com a estratégia de desconstrução de Derrida. Nesse sentido, Foucault se propõe a pensar de uma maneira outra que a tradição, mas sem esquecer que “estamos presos ao dorso de um tigre”.

Por outro lado, se Derrida não aponta para um fim do homem, mas assinala antes a necessidade de uma mudança de estilo que não repita e nem rompa com a tradição, Foucault também estaria de acordo, já que confessou mais tarde, em entrevista com Trombadori (1980), que havia tratado da morte do homem de maneira confusa e simplista: os homens nunca deixarão de se deslocar e nunca se nos colocarão frente a qualquer coisa que seja o homem (FOUCAULT, 1994b).

Em todo caso, se nos lembrarmos que *As palavras e as coisas* nasceu de um **riso** com a leitura de um texto de Borges, do riso que “perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso”, o último parágrafo do capítulo “O sono antropológico” continua estratégico:

A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio do homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso (FOUCAULT, 2007, p. 473).

Considerações finais ou: antes do fim

Neste texto, partimos da arqueologia das ciências humanas empreendida por Foucault em *As palavras e as coisas* e nos esforçamos para mostrar, sobretudo, um cenário comum aos pensamentos de Foucault e Derrida. Ainda que a relação entre ambos seja comentada majoritariamente na polêmica discussão acerca de Descartes, há vários outros pontos de tangência entre os filósofos. Em suas pesquisas, tanto Foucault em sua *Introduction à L. Binswanger, Le rêve et l'existence*, publicada em 1954, quanto Derrida em *La voix et le phénomène* (1967) se voltaram à distinção entre índice e expressão nas *Investigações lógicas* de Husserl. A importância e o peso da fenomenologia husserliana na obra de Derrida, bem como o seu impacto na constituição da desconstrução enquanto uma corrente do pensamento contemporâneo é bastante conhecida, já que o próprio Derrida se manteve explícito acerca disso ao longo de sua obra. Quanto a Foucault, ainda que com menos consenso, há quem defenda que o diálogo com Husserl marca todos os momentos de seu pensamento. Segundo Le Blanc (2013, p. 373) o pensamento de Foucault “se abre e se fecha sobre as *Investigações Lógicas* de Husserl”. Foucault e Derrida também trataram do *a priori* histórico em Husserl: Derrida, em sua introdução à *Origem da geometria*, e Foucault, em sua arqueologia. Além disso, como pudemos acompanhar, ambos os filósofos têm uma relação ambígua e uma interpretação crítica da fenomenologia que se distingue bastante do contexto francês em que não raro, percebe-se uma filiação ingênua. Quanto ao antropologismo, explicitou-se como os autores partilham de pontos comuns e bastante próximos. No que diz respeito à relação de deslocamento que não pretende nem repetir e nem romper absolutamente com a tradição, vimos que os filósofos adotam estratégias análogas. Ainda nesse aspecto, tanto Foucault quanto Derrida reconhecem o poder de abalo do pensamento de Nietzsche. Diante desses pontos de tangência, gostaríamos de deixar a pensar a pluralidade da possibilidade da mudança de “estilo” à qual fomos abertos por Nietzsche. Nesse sentido, Foucault e Derrida, cada um à sua maneira, e preservadas as diferenças – de escrita, de posição, de “método” – escapam ao pensamento do Mesmo e dão lugar ao pensamento da diferença.

Referências Bibliográficas

- ADVERSE, Helton. O que é “ontologia do presente”?. *Nuntius Antiquus*. Belo Horizonte, n. 6, p. 129-152, dez. 2010. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/nuntius_antiquus/article/view/2091/2038. Acesso em: 17/12/2017.
- ALVES, Alexandre. *As metamorfoses da crítica: A trajetória de Foucault entre a arqueologia e a genealogia*. 2005. 238f. (Dissertação de Mestrado) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- DERRIDA, Jacques. Les fins de l’homme. In: __. *Marges de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972, p. 129-164.
- _____. Os fins do homem. In: __. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim T. Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.
- DOWNING, Lisa. *The Cambridge introduction to Michel Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo, 2007.
- _____. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 1994a.
- _____. «Entretien avec Michel Foucault» ; entretien avec D. Trombadori. In: *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994b.
- _____. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. Monstrosities in Criticism. *Diacritics*, Vol. 1, No. 1, Autumn, p. 57-60, 1971.
- GUTTING, Gary. “Archaeology”. In: LAWLOR, Leonard; NALE, John. (eds.). *The Cambridge Foucault Lexicon*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- HAN, Béatrice. Foucault and Heidegger on Kant and finitude. In: MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan (eds.). *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003a.

_____. La priori historique selon Michel Foucault : difficultés archéologiques. In: DA SILVA, Emmanuel (dir.). *Lectures de Michel Foucault*, vol. II. Lyon: ENS Éditions, 2003b.

HEIDEGGER. *Ser e tempo*. Ed. bilingue. Trad. Fausto Castilho. Campinas e Petrópolis: Unicamp e Vozes, 2012.

KRISTENSEN, Stefan. Foucault et la phénoménologie : le problème de l'unité du sujet. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 141(1), p. 29-46, 2009.

LAWLOR, Leonard. *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2002.

_____. The Chiasm and the Fold: An Introduction to the Philosophical Concept of Archeology. In: _____. *Thinking through French Philosophy: The Being of the Question*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

LE BLANC, Guillaume. Se moquer de la phénoménologie, est-ce encore faire de la phénoménologie ?. *Les Études philosophiques*, n. 106, v.3, p. 373-381, 2013. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2013-3-page-373.htm>. Acesso em: 17/12/2017.

NALLI, Marcos Alexandre Gomes. *Foucault e a fenomenologia: uma leitura da proto-arqueologia e de Histoire de la folie (1954-1961)*. 2003. 198f. (Tese de Doutorado) – Departamento de Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

PALTRINIERI, Luca. Discurso filosófico e etnologia. A arqueologia após *Les mots et les choses*. *Aurora*, v. 28, n. 45, p. 823-841, 2016. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1980-5934.28.045.DS05/40>. Acesso em: 17/12/2017.

SABOT, Philippe. Dans les « archives » de l'archéologie. Relire *Les mots et les choses* aujourd'hui. *Aurora*, v. 28, n. 45, p. 747-766, 2016. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/viewFile/1980-5934.28.045.DS01/16>. Acesso em: 17/12/2017.