

O sono antropológico da modernidade

The Anthropological Slumber of Modernity

Prof. Dr. Pablo Severiano
Benevides - Professor Adjunto do
Departamento de Fundamentos
da Educação (UFC) e do
Programa de Pós-Graduação
em Psicologia da Universidade
Federal do Ceará (UFC)

pabloseverianobenevides@
hotmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8168-7315>

Dndo. Adolfo Jesiel Siebra -
Programa de Psicologia Social
e Institucional da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul
(UFRGS)

jesielsiebra@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3591-2603>

Data de recebimento: 02/04/2020

Data de aceite: 09/09/2020

Resumo

Este artigo pretende visibilizar uma conexão entre os quatro segmentos teóricos que norteiam o pensamento antropológico característico da Modernidade. Para tanto, a partir do deslocamento do problema filosófico da clareza para o da fundamentação, o texto examina como estas disposições de saber tornaram possível o aparecimento da figura do Homem como o fundamento do e obstáculo para o conhecimento. Em seguida, o trabalho procede perscrutando as principais ancoragens do quadrilátero antropológico, de modo a concluir que os alicerces que o compõe operam de maneira circular e autorreferencial, inebriando o pensamento em um sono profundo, do qual a arqueologia tenta, justamente, nos despertar.

Palavras-chaves: Pensamento antropológico; Modernidade; Saber; Homem; Arqueologia.

Abstract

This article intend to make visible a connection between the four theoretical segments that guide the anthropological thought that is characteristic of Modernity. For this purpose, through the shift of the philosophical problem of the clarity to the problem of foundation, this paper examines how these dispositions of knowledge made possible the appearance of the figure of the Man as the bedrock of the and obstacle for the knowledge. Then, the article proceeds peering the main anchorages of anthropological quadrilateral, in a way to conclude that the basis that compose it operate in a circular and self-referential mode, inebriating the thought in a deep sleep, of which the archaeology tries, just to, awake us.

Keywords: Anthropological thought. Modernity. Knowledge. Man. Archaeology.

1 Introdução

Durante um certo tempo que hoje não mais sabemos se foi um breve sopro ou um lento despertar, estava posta, de forma incontestada, a existência de uma cumplicidade originária entre as palavras e as coisas. Este tempo, compreendido por Foucault (2007) em sua obra *As Palavras e as Coisas* como Idade Clássica, caracterizou-se pelo primado da **representação** que se organizava como uma espécie de “rede incolor a partir da qual os seres se manifestam” (FOUCAULT, 2007, p. 429). Trata-se de uma teia invisível, de uma ordem muda, de um solo desde já dado ou de uma disposição pictórica sempre prévia das coisas que permitia a emergência de um discurso sobre o mundo. Transparente, espontânea e natural – a representação constituía uma espécie de laço fundante do conhecimento, da verdade e do discurso; representar era, pois, pôr às claras a clareza que já decorria da existência de uma ordem imanente ao mundo. Nesse cenário, a ação humana não se colocava no âmbito da fundamentação, mas sim no âmbito da clareza. A representação, portanto, desliza – segue a linha reta, o espaço plano e a configuração pictórica que a ordem empresta aos seres.

Desse modo, com o propósito de expressar o primado da clareza como assunção filosófica, cuja rubrica marca a Idade Clássica (FOUCAULT, 2007), bem como indicar as críticas de grande relevância que deslocaram o problema filosófico da **clareza** para o da **fundamentação**; recorreremos inicialmente à Descartes para, em seguida, estabelecer enquanto fio condutor às críticas direcionadas a este pensador tal como elaboradas por Kant, Nietzsche e Wittgenstein. Estes filósofos serão, pois, tomados nesse ponto comum e específico da crítica à Descartes como crítica à espontaneidade da representação, na medida em que se interrogam pela (possibilidade ou não de) fundamentação – o que os inscreve, segundo o entendimento de Foucault (2007) no espectro de autores filiados ao pensamento antropológico da modernidade. Portanto, ainda que cientes da diferença entre Kant, Nietzsche e Wittgenstein, seja quanto aos limites do conhecimento, quanto à fonte do conhecimento ou quanto à forma do conhecimento, os objetivos desse trabalho demandam que seccionemos os aspectos que os fazem convergir na recusa ao pensamento clássico. Este será então, em linhas gerais, o percurso metodológico aqui adotado.

Assim, segundo Foucault (2007), poderíamos vislumbrar com Descartes a expressão mais acabada do pensamento clássico:

O discurso que, no século XVII, ligou um ao outro o “Eu penso” e o “Eu sou” daquele que o efetivava – esse discurso permaneceu, sob uma forma visível, a essência mesma da linguagem clássica, pois o que nele se articulava, de pleno direito, eram a representação e o ser. A passagem do “Eu penso” ao “Eu sou” realizava-se sob a luz da evidência, no interior de um discurso cujo domínio e cujo funcionamento consistiam por inteiro em articular, um ao outro, o que se representa e o que é (FOUCAULT, 2007, p. 429).

Descartes (2001), em seu *Discurso do Método*, efetua de maneira nítida a sobreposição entre o critério de verdade e o critério de clareza: ante a dúvida sempre pulsante acerca do que é efetivamente verdadeiro, dever-se-ia considerar como verdade tudo aquilo que se impusesse de maneira clara e, (em decorrência) indubitável ao espírito.

E, tendo notado que em *eu penso, logo existo*, nada há que me garanta que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que para pensar é preciso existir, julguei que podia tomar por regra que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, havendo porém somente alguma dificuldade em distinguir bem quais são as que concebemos distintamente (DESCARTES, 2001, p. 39).

Como muito bem perceberam Dreyfus e Rabinow (2010), aí estava situada, como função e atividade do sujeito, algo muito diferente de uma criação ou de uma fundamentação; mas, também, algo distinto da ideia de que este é fonte primeira do conhecimento ou ponto de referência necessário a todo saber. Na Idade

Clássica, diferentemente da Modernidade, o Homem deveria se constituir como veículo de expressão de uma ordem pré-existente no mundo, de modo que a fidedigna expressão dessa ordem produzisse a grande utopia do pensamento clássico: a absoluta clareza.

O papel do homem era esclarecer a ordem do mundo. Ele o fez, como vimos, através de ideias claras e distintas [...] O homem esclarecia, mas não criava; ele não era fonte transcendental de significação. Desse modo, se tivéssemos que perguntar qual a atividade própria do sujeito – o ‘eu penso’ –, teríamos a resposta relativamente simples de que era a tendência a alcançar a clareza dos conceitos (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 26).

No primeiro capítulo da *Crítica da Razão Pura* reservado à Dialética Transcendental, Kant (2001) efetua uma Crítica à Psicologia Racional em seus objetivos de tomar como objeto o puro ente pensante, a *res cogitans*, o sujeito da síntese empírica das representações. Segundo Kant (2001), o **eu penso**, longe de ser uma intuição intelectual pura dada como fato da razão, é uma proposição meramente empírica – quer dizer, não deduz de si nenhuma existência autenticada pelo deslize transparente da representação. Trata-se, simplesmente, de uma afirmação indeterminada sobre uma existência que não é, como pretendia Descartes, a existência do puro ente pensante. Não há, pois, a incontestável clareza de uma representação fundante, uma vez que o objeto dado à apercepção transcendental constitui sempre uma síntese de múltiplas representações. Segundo Kant (2001) “a clareza não é, como dizem os lógicos, a consciência de uma representação [...] Pelo contrário, uma representação é clara, quando a consciência que temos basta para que tenhamos também a *consciência da diferença* entre essa e as outras (p. 374, grifo do autor).

O problema da **clareza** apresentou-se também a Nietzsche (2001). No aforismo 16 de *Para além do bem e do mal*, o filósofo centra seu foco de ataque na suposta clareza que o pensamento tem sobre si mesmo para decidir-se e definir-se, sob a forma de intuição intelectual, enquanto pensamento:

Ainda há os ingênuos acostumados à introspecção que acreditam na existência de ‘certezas imediatas’, por exemplo, ‘eu penso’ [...] Que sou eu quem pensa, que é absolutamente necessário que algo pense, que o pensamento é o resultado da atividade de um ser concebido como causa, que existe um ‘eu’; enfim, que se estabeleceu de antemão o que se deve entender por pensar e que eu sei o que significa pensar [trata-se de afirmações cujo fundamento é difícil, talvez impossível]. Pois se acerca disso eu não tivesse me decidido comigo mesmo, como poderia julgar que não se trata de uma ‘vontade’ ou de um ‘sentir’? Resumindo o exposto, este ‘eu penso’ implica que *comparo* meu estado momentâneo com outros estados observados em mim para estabelecer o que é. Posto que é preciso recorrer a um ‘saber de origem diferente’, pois, ‘eu penso’ não tem para mim nenhum valor de ‘certeza imediata’ (NIETZSCHE, 2001, p. 25, grifo do autor).

Como poderia eu, portanto, saber que aquilo que se passa em mim é um pensamento se eu não já tivesse, de antemão, me decidido comigo mesmo o que significa pensar e o que é um pensamento? – pergunta Nietzsche. Entretanto, *me decidido comigo mesmo* já indica a introdução do pensamento antropológico que constitui brasão da Modernidade, posto que, para Descartes, não se tratava de uma decisão acerca do significado de pensar, mas de uma certeza imediata acerca da existência do pensamento. Este é o momento em que aquilo que chamamos de **sujeito** não comparece no pensamento de Descartes. O significado de **pensar** consiste, para Descartes, em uma evidência dada pela ordem da representação e sua clareza deve-se ao método que desvela essa ordem. Entretanto, é da clareza do significado de pensar que decorre a clareza do significado da existência daquilo que pensa – o sujeito, aqui, embora esteja aparentemente no centro ou no fundamento, não passa de um foco de brilho que é iluminado, obscurecido e mais uma vez iluminado em outro lugar graças a um jogo de luzes que é refém da rede incolor da representação, rede cujas rédeas lhe escapam.

Em linhas gerais, o problema da clareza, compreendido como o problema da certeza imediata; e, sendo mais específico, como o problema da certeza imediata resultante da ligação originária entre as palavras e as

coisas, constitui, ainda, objeto central do curioso livro *Da Certeza*, de Wittgenstein (1990). Em linhas gerais, o filósofo austríaco argumenta sobre a impossibilidade de que uma **dúvida** possa ser tanto geral quanto imediata. Uma dúvida inscreve-se, pois, em um conjunto de decisões anteriores, de crenças e de juízos tomados implícita ou explicitamente por verdadeiros. No aforismo 24, nitidamente dirigido a Descartes, Wittgenstein (1990) então escreve:

A pergunta do idealista seria mais ou menos assim: 'Que direito tenho eu de não duvidar da existência das minhas mãos?' (E a resposta para isso não pode ser 'Sei que existem!'). Mas alguém que faz essa pergunta não está a considerar o fato de que uma dúvida acerca da existência só tem cabimento num jogo de linguagem. Daí que tenhamos, primeiro, que perguntar: o que seria uma dúvida dessas? E não a compreendemos *imediatamente* (p. 21, grifo nosso).

Se, pois, Wittgenstein (1990) opera um corte entre a certeza e a dúvida de modo a afirmar a impossibilidade da **certeza da dúvida** enquanto estado originário do pensamento abstraído de qualquer jogo de linguagem; se Nietzsche (2001) já havia operado também um corte no laço invisível da representação ao desvincular a experiência imediata do significado conceitual dado à experiência imediata; Kant (2001), por sua vez, houvera dado o passo inicial: desfazer o laço definitivo e incontestado entre o pensamento de direito e o pensamento como ato.

De tudo isto se depreende que a psicologia racional tem sua origem num simples mal-entendido. A unidade da consciência, que serve de fundamento às categorias, é aí considerada uma intuição do sujeito enquanto objeto e, em seguida, a ela aplicada a categoria da substância. Mas esta unidade é apenas unidade no *pensamento*, que, por si mesmo, não dá nenhum objeto; não se lhe aplica, pois, a categoria da substância, que sempre pressupõe uma intuição dada e não pode, portanto, conhecer-se o seu sujeito. O sujeito das categorias, pelo fato de as pensar, não pode obter um conhecimento de si mesmo como de um objeto dessas categorias (KANT, 2001, p. 385-386, grifo do autor).

Tendo ciência das diferenças entre a crítica de Kant (2001), de Nietzsche (2001) e de Wittgenstein (1990), tomamos, entretanto, os pontilhados da linha de convergência entre estas para sinalizar aquilo que Foucault (2007), em sua obra *As Palavras e as Coisas*, considerou como a gigantesca **mutação arqueológica** cujo correlativo no espaço dos sistemas de pensamento é justamente aquilo que convencionamos chamar de Modernidade. Entretanto, será no campo dos saberes empíricos produzidos pelo homem sobre o homem, com ênfase na significação por vezes psicológica que assumem essas empiricidades, que poderemos indicar os conteúdos que traçaram essa forma que hoje chamamos, um tanto confusamente, de **Homem**.

Sem dúvida, no nível das aparências, a modernidade começa quando o ser humano começa a existir no interior de seu organismo, na concha de sua cabeça, na armadura de seus membros e em meio a toda a nervura de sua fisiologia; quando ele começa a existir no coração de um trabalho cujo princípio o domina e cujo produto lhe escapa; quando aloja seu pensamento nas dobras de uma linguagem, tão mais velha que ele não pode dominar-lhe as significações, reanimadas, contudo, pela insistência de sua palavra. Porém, mais fundamentalmente, nossa cultura transpôs o limiar a partir do qual reconhecemos nossa modernidade, no dia em que a finitude foi pensada numa referência interminável a si mesma (FOUCAULT, 2007, p. 438).

2 O quadrilátero antropológico

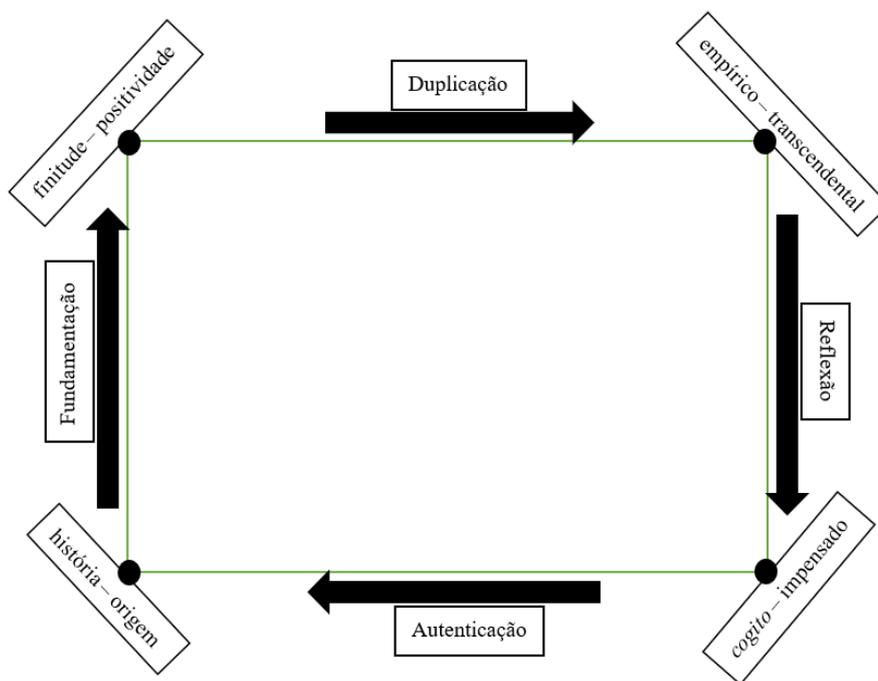
O primeiro marco do pensamento antropológico é a remissão da finitude à finitude, sua recusa em reportá-la ao infinito e sua ênfase em fazer, da dobra da finitude sobre si mesma, as condições de possibilidade para o conhecimento. Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault (2007) situa o espaço dessa finitude do Homem a partir do momento em que os estudos sobre a vida se convertem em **Biologia**, os estudos sobre a gramática se convertem em **Filologia** e os estudos sobre o trabalho se convertem em **Economia**. Mas essa conversão coincide com duas necessidades que a episteme moderna já faz aparecer em ambiguidade: trata-se, por um lado, de afirmar que os saberes positivos sobre a vida, a linguagem e o trabalho vão dar as coordenadas daquilo que o homem é enquanto homem; e trata-se, por outro lado, de afirmar que o homem já apreende o significado de sua existência no interior de uma trama sobre a vida, a linguagem e o trabalho em que ele ao mesmo tempo se reconhece e ao mesmo tempo se desconhece. Um conjunto de empiricidades precipita-se e forma uma camada cuja densidade consistirá no solo fecundo para a emergência do homem; todavia, sublinhar-se-á à exaustão que **estes saberes sobre o homem são saberes produzidos pelo homem**.

Esse empreendimento será, aqui, iniciado. O jogo do pensamento antropológico da Modernidade¹ será apresentado tomando por referência o Capítulo IX da obra *As Palavras e as Coisas*, intitulado *O Homem e seus duplos*, bem como adotando como referência auxiliar, em parte de nossa apresentação, o Capítulo II do livro *Michel Foucault – uma trajetória filosófica*, intitulado *A Arqueologia das Ciências Humanas* (FOUCAULT, 2007; DREYFUS; RABINOW, 2010). O que faremos será apresentar os quatro grandes grupos de problematização daquilo que Foucault (2007), ao referir-se ao espaço de inscrição do pensamento antropológico, chamou de “quadrilátero antropológico” (p. 472). Entretanto, não o faremos de forma estagnada, mas mostrando a tensão interna imanente a cada segmento teórico e sua necessidade epistêmica de que o conjunto de questões postas em um campo sejam reinscritas conforme as coordenadas do outro campo. Ao fazermos isso, apontaremos não um avanço, progresso ou superação de cada um desses segmentos teóricos, mas sim uma circularidade que decorre do fato de estarem, todos os campos, de formas bem específica, agarrados um ao outro. Como quatro elefantes que amarram, um ao outro, a tromba ao rabo. Como quatro grandes elefantes que fecham um espaço onde os sonhos e os pesadelos humanistas, sob barulho das ondas que lambem certo rosto de areia desenhado à orla do mar, se cruzam e são embalados pelo sono antropológico.

A Figura 1 ajuda a visualizarmos o espaço do pensamento antropológico sob a forma do quadrilátero.

1 Vale salientar que, sob a expressão “Pensamento Antropológico da Modernidade”, compreendemos, na esteira do pensamento de Foucault (2007), algo que é diferente tanto da Antropologia Empírica quanto, mesmo, da Antropologia Filosófica. Reconhecemos a diversidade de formas de pensar que o debate em torno das questões antropológicas produz e suscita no âmbito das Ciências Sociais e da Filosofia (OLIVEIRA, 2003; SILVA; MARTINS, 2018). Entretanto, aqui estamos falando, de forma específica e precisa, sobre como as questões filosóficas em torno da figura do **Homem** foram colonizando o pensamento moderno, se espraiando sob diferentes formas que muitas vezes se apresentam como gestadas em solos teóricos absolutamente distintos e, ainda, mantendo um curioso elo conceitual pouco perceptível entre si (embora bastante significativo). Mapear o “Pensamento Antropológico da Modernidade”, empreendimento arriscado por Foucault (2007) na obra *As Palavras e as Coisas*, consiste, precisamente, em fazer da arqueologia uma espécie de radiografia que mostra – para além das exaltadas diferenças e rupturas – a constância de um mesmo conjunto de problemáticas que, por serem sobre a figura do Homem, chamamos de “Antropológica”. E também, por constituírem um movimento de ruptura à Idade Clássica sendo contemporâneas e afins ao ápice e aos desdobramentos do Iluminismo, chamamos de “Moderna”.

Figura 1: Pensamento antropológico em quadrilátero.



Fonte: os autores.

2.1 Finitude – positividade: o problema da fundamentação e a saída como duplicação

Conforme dissemos acima, o pensamento antropológico da Modernidade irá pensar o conhecimento como uma relação do finito consigo mesmo e, com isso, operar uma redefinição da finitude. Esta não será mais entendida como uma limitação provinda de uma força, de um entendimento ou de uma natureza exteriores. Diferentemente, a finitude, como limitação, será compreendida como **positividade**. A positividade indica os caracteres específicos e singulares daquilo que é – o ser do positivo adianta-se ao não-ser do limitado; em decorrência, o conhecimento passa a ser definido como a pura forma da concordância entre o conhecedor e o conhecido. A concordância, entretanto, nada mais é do que a submissão. Conhecer significa, pois, trazer às características específicas (positividades) daquele que conhece o objeto de conhecimento. Este é o sentido da **Revolução Copernicana** anunciada por Kant (2001) na *Crítica da Razão Pura*.

O conhecimento é, portanto, de uma vez por todas, **nosso conhecimento**; e, em decorrência, **conhecer é conhecer-se**. Ao compreender que o conhecimento é sempre nosso conhecimento, Kant (2001) precipitou todo um movimento da episteme moderna que rapidamente assumiu que o conhecimento é o conhecimento *de nós*. A amplidão das consequências desse modo de pensar o pensamento, o conhecimento e a visão das coisas constituiu e constitui acontecimento a ser sublinhado. Tomaremos, aqui, como marco, ápice e cume desta forma de pensar a afirmativa que Rubem Alves faz a empréstimo das palavras de Fernando Pessoa – sob o heterônimo Bernardo Soares – em seu *Livro do Desassossego* (PESSOA, 1986, p. 286): “O que vemos, não é o que vemos, senão o que somos” – afirmativa que, modificada pelo escritor brasileiro, reaparece como: “Nós não vemos o que vemos, nós vemos o que somos” (ALVES, 2003, p. 40). Assim, consideramos que esta assertiva constitui a **máxima do pensamento antropológico da Modernidade** e intentaremos movimentar os quatro segmentos teóricos que o definem em diálogo com esta máxima.

É certo que, para Kant (2001), expressar-nos-íamos com maior fidedignidade caso disséssemos: nós vemos o que vemos porque somos o que somos. Ao admitir a impossibilidade de conhecer a coisa-em-si,

Kant não instaura obstáculo algum para o conhecimento e muito menos assume qualquer posição cética (BENEVIDES, 2007). Ao contrário, o próprio ver passa a estar em dependência e, portanto, em concordância em relação à positividade do sujeito. Ora, mas o que Kant entende por positividade do sujeito? Neste sentido, deve-se excluir qualquer dimensão ou psicológica, ou empírica, ou contingente, ou histórica – trata-se, pois, da positividade do sujeito na medida em que, e somente na medida em que, o seu encontro com os objetos resulte em um conhecimento.

Na Idade Clássica, o primado da representação consiste em um axioma constitutivo para a disposição no quadro dos saberes. De modo que, nesse arranjo, o **cogito** é o efeito de uma ordem transparente e incontestável, diante da qual o sujeito funciona, em última instância, enquanto um operário da clareza. Entretanto, ao passo que a ordem da representação é rompida, aparece o sentimento de insegurança diante do conhecimento – o que faz com que o conhecimento seja redefinido em termos de base, de ancoragem, de solo, de referência. Em uma palavra, de **fundamentação**. A busca de fundamentação responde à insegurança. Mas se a fundamentação deverá residir no sujeito, ela incidirá numa parte do sujeito que será separada, entronizada e qualificada como agente no ato de conhecimento: **o sujeito transcendental**. Sem a postulação deste sujeito transcendental, estaríamos na posição em que nos colocou Rubem Alves (2003, p. 40): “nós não vemos o que vemos”; estaríamos, pois, sob um tipo particular de cegueira que consiste em ver somente aquilo que se é – uma forma específica de dizer: nós não vemos porque somos; e, indo além, **nós não vemos porque o nosso ser se coloca no meio do caminho do conhecimento**. Ou, como Nietzsche (2004, p. 172) já nos dissera: “Por que o homem não enxerga as coisas? Ele próprio está no caminho; ele esconde as coisas”.

Anuncia-se, pois, o grande paradoxo das relações entre limitação e positividade que traçam a problemática da fundamentação: 1) o conhecimento provém do homem, é sempre de autoria do homem; 2) ao conhecer, o homem deixa rastros de si no conhecimento; 3) ao deixar rastros de si no conhecimento, o homem não conhece objetos, mas tropeça em si mesmo. Como assinalam Dreyfus e Rabinow (2010): “o homem, que era um ser entre outros, torna-se agora um sujeito entre objetos. Mas o Homem [...] logo entende que aquilo que tenta compreender não são apenas os objetos do mundo, mas ele próprio” (p. 35). O problema da fundamentação, como nos esclarece a leitura foucaultiana de Nietzsche, chega no seguinte impasse: **o homem constitui a condição de possibilidade para o conhecimento e a condição de impossibilidade para o conhecimento**. Tal problemática só irá resolver-se mediante a remissão do problema da fundamentação para o problema da duplicação empírico-transcendental.

2.2 Empírico – transcendental: o problema da duplicação e a saída como reflexão

Decorrente da fratura que se fez na espinha dorsal do problema da **fundamentação**, a divisão entre sujeito empírico e sujeito transcendental, cujo endereçamento seria com justeza conferido à *Crítica da Razão Pura*, assume para a episteme moderna significações e contornos distintos daqueles previsto pela rigorosa distinção traçada por Kant. É certo, entretanto, que a obra fornece as coordenadas principais para balizarmos a questão. E será dessas balizas que partiremos. **Transcendental** refere-se àquilo que constitui condição de possibilidade para um conhecimento *a priori*. Por *a priori*, entretanto, não entendamos anterior à experiência em relação ao tempo, mas sim independente da experiência em relação à verdade. A distinção se refere ao que já se coloca no plano do conhecimento: não se trata de uma distinção que opera como discurso comum, no nível dos fatos subjetivos em geral, mas de uma distinção que é específica ao ato de conhecer: “a distinção entre o transcendental e o empírico compete apenas à crítica dos conhecimentos e não se refere à relação destes conhecimentos com o objeto” (KANT, 2001, p. 118).

Autores como Prichard (1909), Turbayne (1955) e Strawson (1991), todavia, findaram por multiplicar, em um conjunto de metáforas, o sentido de transcendental. Ao representarem o transcendental como lentes, ou fôrmas, ou gavetas, estabelece-se uma imagem empírica do transcendental que puxa consigo diversas consequências. Uma delas, conforme explicitado por Benevides (2007) e Alisson (1992), é a ausência de uma distinção entre a noção de aparência em seu sentido empírico e em seu sentido transcendental, especi-

ficamente nas ocasiões em que Kant afirma que os fenômenos são aquilo que aparece. Ao considerar, pois, o transcendental à semelhança do empírico, imediatamente conclui-se pela existência ou de um intransponível ceticismo ou de um raquítico psicologismo em Kant, cuja consequência seria, justamente, a afirmação anteriormente sublinhada de que “nós não vemos o que vemos, nós vemos o que somos” (ALVES, 2003, p. 40). Todavia, podemos encontrar ainda em autores como Apel (2004), Habermas (2004) e Husserl (2001) – num projeto que, sob esse ponto, é comum à fenomenologia e à pragmática transcendental – não uma rejeição da divisão empírico-transcendental efetivada no cenário filosófico da Modernidade por Kant, mas uma tentativa de recuperá-la em bases e significados outros.

Do ponto de vista da arqueologia foucaultiana não há qualquer interesse em desqualificar tais discursos como infundados, equivocados ou como discursos que traem a legítima divisão empírico-transcendental kantiana. Ocorre que o transcendental se instaurou na ordem do discurso da episteme moderna como uma repetição do empírico, à sua imagem e semelhança. É isso que Foucault (2007) quer dizer quando afirma que há uma “reduplicação do empírico no transcendental” (p. 463). Com efeito, essa reduplicação do transcendental em metáforas empíricas aciona uma psicologização do transcendental que produz importantes consequências.

Sob o ponto de vista, por exemplo, de uma Psicologia Histórico-Cultural tal como edificada por Vygotsky (2005), a memória constitui uma função psicológica superior atuante para a formação do conhecimento. A memória, portanto, é algo que o sujeito usa para conhecer. Tal afirmação não parece um dado contingente e compõe um conjunto mais ou menos intuitivo de que faculdades como atenção, percepção e concentração (faculdades psicologicamente definidas) atuam para a produção do conhecimento. Embora existam divergências, no interior de perspectivas sociogenéticas e psicogenéticas – por exemplo, de inspiração piagetiana, vygotskyana e walloniana – sobre como estas faculdades atuam e quais seriam exatamente, ou que o uso dessas faculdades pode variar com o tempo e com as condições culturais e geográficas, não ocorre a estes saberes empíricos e positivos sobre o Homem afirmar, por exemplo, que alguns homens usam a memória para conhecer e outros homens, por exemplo, podem conhecer sem usarem a memória. Embora empíricas, essas afirmações pretendem, a seu modo, obter certa universalidade uma vez que o objeto de saber a que se referem é – inevitavelmente e mesmo que a contragosto – o Homem (que, desde já, é pré-definido em termos universais). Assim, a afirmação: **o sujeito usa a memória para conhecer** é uma afirmação transcendental sob dois pontos de vista: a) porque se refere àquilo que é usado para obtenção de um conhecimento; b) porque se refere ao sujeito, definido de forma universal e genérica.

Mas então como poderemos chegar a esse conhecimento? Certamente, dirão os homens da ciência do homem, através de um conjunto de saberes empíricos, de experimentos, de pesquisas e de um trabalho árduo e paciente que se debruça sobre o modo como se dá o conhecimento humano. Essa justificativa, entretanto, opera um deslocamento na afirmação de que o sujeito usa a memória para conhecer, considerando que, agora, trata-se de uma afirmação empírica (visto que a proposição que enuncia seu objeto depende de um efeito, supostamente contingente, do conhecimento). No entanto, esse paradoxo do duplo empírico-transcendental, ainda está longe de ter, nessa formulação, seu ápice, pois poder-se-ia perguntar: quem usa a memória para conhecer? O psicólogo-cientista que quer conhecer a memória do sujeito comum ou o sujeito comum que está conhecendo qualquer coisa e é pesquisado pelo cientista? De quem é então a memória conhecida? Em todo caso, apesar das distintas indagações, uma questão ainda se coloca constante: **o traço subjetivo que é usado para o conhecimento é exatamente o mesmo que é disposto ao conhecimento.**

Em face dessa querela, será que teríamos condições de resolvê-la simplesmente dizendo que se trata de duas memórias distintas? A do cientista e a do sujeito comum? Seria, portanto, a pura forma da dominação que acionaria a diferença entre conhecedor e conhecido? Por sua vez, caso o aceno seja concordante, seríamos, por conseguinte, obrigados a abandonar, graças ao labirinto em que nos põe o pensamento antropológico, toda uma distinção milenar para o Ocidente entre filosofia teórica e filosofia prática, entre conhecer e transformar, entre a verdade e a ética, entre o pensamento e a ação. E não somente isso, mas também seríamos obrigados, pois, a admitir pura e simplesmente que alterar o objeto conhecido faz parte do próprio ato de conhecer. Em suma: ao mesmo tempo em que optamos por nos sustentar em tais pressuposições, fazemos também desmoronar tudo aquilo que, por milênios, caracterizou idiosincrasia irreduzível daquilo que com

tanto esmero aprendemos a chamar de conhecimento. De todo modo, é certo que a episteme moderna² não admitirá que uma questão política acerca do poder e da dominação seja posta como espada no coração de suas pretensões ao conhecimento e à verdade.

Desdobremos então o exemplo anterior a fim de ampliá-lo e obter sua efetiva significação para o pensamento antropológico. Substituamos o termo **memória** pelo termo **cultura**. Ou pelo termo **preconceito**. Ou, ainda, pelo termo **inconsciente**. A mesma questão está posta: quem conhece e quem é conhecido nesse jogo imaginário em que o empírico repete o transcendental e o transcendental tenta divorciar-se do empírico para ser entronizado às demais formas da positividade? Ocorre que, ao tentar conhecer a memória, usamos a memória; ao tentar conhecer uma cultura, usamos a cultura em que estamos imersos; ao tentar conhecer o preconceito, sempre podemos estar usando também de preconceitos; ao tentar conhecer o inconsciente, o inconsciente do conhecedor comparece e, assim como nos demais exemplos, confunde o ato de conhecimento. Ao dizer o que acima foi dito, nada estamos a acrescentar, mas somente a repetir a fala que o pensamento antropológico profere em seu sonambulismo.

Mas podemos, surpreendentemente, fazer o percurso inverso e reencontrar o mesmo obstáculo olhando do ângulo diametralmente oposto. Pois podemos perguntar: o que nos fez querer conhecer a memória? E, teríamos como resposta: queremos conhecer a memória porque já nos decidimos previamente conosco que, para conhecer, usamos a memória. A mesma história se repete: só tentamos conhecer uma cultura porque já decidimos previamente que a cultura nos influencia quando fazemos qualquer juízo de valor e de conhecimento; só vamos atrás de vasculhar o preconceito porque já decidimos que o preconceito atua no jogo do conhecimento; enfim, só lançamo-nos na empreitada de saber sobre o inconsciente por já decidirmos que o inconsciente é um não-saber que age na imanência do saber. Ao **decidirmos previamente** que temos uma memória, que temos uma cultura, que temos preconceitos ou que temos um inconsciente faz-se, do ponto de vista arqueológico, afirmações de ser, de modo que memória, cultura, preconceito e inconsciente constituem elementos de um vastíssimo, difuso e conflitivo repertório do ser do Homem. Relembremos oportunamente Nietzsche (2001, p. 25, grifo nosso): “Pois se eu não tivesse *me decidido comigo mesmo*, como poderia julgar que não se trata de uma ‘vontade’ ou de um ‘sentir’?”. Transcendental, do ponto de vista de uma arqueologia do pensamento antropológico, é, portanto, tão somente tudo aquilo que o sujeito já decide consigo mesmo.

Tríplice movimento: **só nos empenhamos em conhecer por objeto aquilo que já decidimos como próprio do nosso ser; ao considerarmos que esse objeto é próprio do nosso ser, imediatamente consideramos que isto afeta nosso conhecimento; ao entender que isso afeta nosso conhecimento, nos empenhamos novamente para conhecê-lo**. Tal circularidade não nos afundaria ainda mais na máxima antropológica de Rubem Alves (2003, p. 40): “nós não vemos o que vemos, nós vemos o que somos”?

2 Por vezes, usamos os termos “episteme moderna” e “pensamento antropológico” como forma de conhecimento característica da Modernidade e do Ocidente. Entretanto, do ponto de vista do pensamento foucaultiano expresso em *As Palavras e as Coisas*, podemos identificar uma diferença. Por “episteme moderna” entendamos o *a priori histórico* em sua forma organizada e edificada – ou seja, aquilo que, imanente ao exercício do pensamento moderno, entronizou-se como representação geral do pensamento moderno sob a forma do conhecimento. Por “pensamento antropológico” compreendamos, diferentemente, o movimento das questões, paradoxos, dilemas e formas de pensar característicos da Modernidade que, ancorado na “episteme moderna”, opera em um registro mais tênue e capilar – e, portanto, menos oficial, reconhecível e apreensível. Foucault (2007) sinaliza, ainda, que suas análises são exteriores à “episteme moderna” e ao “pensamento antropológico”; e, indo além, situa que seu empreendimento consiste em fazer o pensamento despertar de seu sono antropológico, acrescentando que “para chamá-lo [o pensamento] às suas mais matinais possibilidades, não há outro meio senão destruir, até seus fundamentos, o ‘quadrilátero’ antropológico” (FOUCAULT, 2007, p.472). Isso sinaliza, também, uma diferença em relação ao pensamento de Foucault e de Kant quanto à questão acerca dos limites do conhecimento – diferença que se expressa com precisão no texto *O que são as luzes*, de 1983: “Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de uma limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível [...] Neste sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto dos discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência do que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, o que fazemos ou pensamos (FOUCAULT, 2008, p. 347-348).

2.3 Cogito – impensado: o problema da reflexão e sua saída como autenticação

Em sua obra *Matrizes do Pensamento Psicológico*, Figueiredo (2008) nos traz um entendimento curioso acerca da definição de sujeito empírico e do projeto de uma psicologia como ciência independente a ter por objeto este sujeito empírico.

O sujeito empírico é concebido assim como fator de erro e de ilusão [...] A produção e validação do conhecimento é, em última instância, o incremento do domínio técnico sobre a natureza, pressupondo a fiscalização, o autocontrole e a autocorreção do sujeito, dão origem às preocupações epistemológicas [...] Constitui-se e tenta-se colonizar um novo continente: o da natureza interna, o ‘íntimo’. O projeto, todavia, envolve uma contradição: justifica-se apenas porque se presume que a natureza interna seja essencialmente hostil à disciplina imposta pelo método científico e deva por isso ser neutralizada [...] Porém, inevitavelmente, quanto mais avança, mais a razão descobre motivos para duvidar de sua própria integridade e autossuficiência, mais ela detecta em si os sinais do inimigo (FIGUEIREDO, 2008, p. 18-19).

Tem-se, aqui, um deslocamento de suma importância para redefinição de sujeito empírico. Não se trata, agora, somente da parte histórica, contingente, mutável e transitória do sujeito, em oposição a uma parte fixa, sólida, universal e atemporal. Ao psicologizar a relação entre o empírico e transcendental, ocorre algo bem percebido por Figueiredo (2008): o sujeito empírico é não somente a parte do sujeito que não garante o conhecimento, mas passa a ser redefinido positivamente como a parte do sujeito que atrapalha o conhecimento. Por não assegurar o conhecimento, o âmbito empírico da subjetividade irá atrapalhar o conhecimento. Trata-se, pois, de um deslocamento arqueológico que imporá à problemática da duplicação empírico-transcendental um reencaminhamento na direção de uma problemática outra: a **reflexão do cogito sobre o impensado**. Isso decorre justamente do fato de a razão, o pensamento ou o conhecimento, em sua pretensão de neutralidade, objetividade e isenção, descobrir-se “sempre e inevitavelmente condicionada pela existência de seu próprio objeto – a ‘vida subjetiva’” (FIGUEIREDO, 2008, p. 19). Com isso, ocorre que “as hipóteses não se contrapõem aos seus objetos, mas fazem, numa certa medida, parte deles” (FIGUEIREDO, 2008, p. 19-20).

Ora, se a unidade da positividade não dava conta de sustentar a exigência de fundamentação no sujeito, de modo que se fez necessário ao pensamento antropológico a fabricação de dois sujeitos, ocorre, agora, que aquilo que se encontra em xeque é justamente a segurança desta divisão. Afinal, sem que se queira, sem que se aperceba, sem que se controle, ocorre certo **vazamento** do empírico para o transcendental. Isto indica que o pensamento nunca está sozinho quando pensa; que o pensamento, ao pensar, faz movimentos dos quais não tem controle e, em suma, nunca está em si mesmo quando pensa. Impõe-se, pois, uma tarefa ao pensamento.

Percorrer, reduplicar, reativar, sob uma forma explícita, a articulação do pensamento com o que nele, em torno dele, debaixo dele, não é pensamento, mas que nem por isso lhe é estranho, segundo uma irreduzível, uma intransponível exterioridade. Sob essa forma, o *cogito* não será, portanto, a súbita descoberta iluminadora de que todo o pensamento é pensado, mas a interrogação sempre recomeçada para saber como o pensamento habita fora daqui, e, no entanto, o mais próximo de si mesmo, como pode ele *ser* sob as espécies do não-pensante. (FOUCAULT, 2007, p. 447, grifo do autor).

Aqui poderíamos elencar diversos conceitos, de tradições filosóficas distintas ou até divergentes, que dificilmente encontrariam quaisquer vestígios de parentesco entre si, mas que, do ponto de vista de uma arqueologia do pensamento antropológico tal como empreendida por Foucault (2007), encontrariam ancoragem num conjunto de problematizações que gravitam na relação entre o *cogito* e o impensado. Seja o conceito kantiano de *Ding an sich selbst* (“Coisa em si mesma”), seja o conceito lacaniano de *Réel* (“Real”), seja o conceito freudiano de *das Ding* (“a Coisa”), seja o conceito husserliano de *Ich-Spaltung* (“Eu-Partido”), seja

o conceito schopenhaueriano de *Unbewusste* (“Inconsciente”), seja a *logische Form* (“Forma lógica”) wittgensteiniana que não se deixa enunciar, mas permite que a linguagem afigure o mundo – em quaisquer dos casos, trata-se de um “Outro, fraterno e gêmeo” (FOUCAULT, 2007, p. 450), de uma “mancha cega a partir do qual é possível conhecê-lo [o homem] (FOUCAULT, 2007, p. 450), de um “duplo insistente” (FOUCAULT, 2007, p. 450), de uma “imensa região de sombra” (FOUCAULT, 2007, p. 457). Trata-se, pois, daquilo que é mais íntimo e mais exterior ao pensamento e que fornece a ele:

[...] a projeção confusa do que é o homem na sua verdade, mas desempenha um papel de base prévia a partir da qual o homem deve reunir-se a si mesmo e se interpelar até sua verdade. É que esse duplo, por mais próximo que seja, é estranho, e o papel do pensamento, sua iniciativa própria, será aproximá-lo o mais perto possível de si mesmo; todo o pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado (FOUCAULT, 2007, p. 451).

Estaríamos sendo acometidos por um grave engano e disporíamos de um entendimento bastante parcial acerca do pensamento antropológico moderno caso o compreendêssemos unicamente em seus arroubos de progresso, de ir adiante, de edificar um caminho à frente, de desenvolver-se e de aperfeiçoar-se num jogo unicamente de intensificações do pensamento por si mesmo e a si mesmo. Ao contrário, é também característica marcante do pensamento antropológico a **reflexão**. E, como salienta Larrosa (2002): “*Reflectere*’ significa ‘virar’ ou ‘dar a volta’, ‘voltar para trás’ e, também, ‘jogar ou lançar para trás’” (LARROSA, 2002, p. 59, grifo do autor). Ora, mas ao olhar para trás, o que o pensamento encontra? É certo que parte do pensamento antropológico reencontrará aqui a fundamentação (APEL, 2004; HABERMAS, 2004). Ocorre que há, do ponto de vista arqueológico, uma dimensão mais relevante da reflexão que é, precisamente, aquela que, fazendo o pensamento voltar para trás, coloca-o diante daquilo que não é o pensamento. Segundo Foucault (2007), isso pode ser compreendido a partir da relação que o cogito estabelece com o impensado nas positivities referentes à vida, à linguagem e ao trabalho.

A imagem concebida e estabilizada de nosso corpo precipita e surpreende a estranheza de ter um corpo e ser um corpo; a sintaxe organizada e aprendida da linguagem também nos põe em posição de espanto perante os atropelamentos que se colocam à revelia de nossa fala e nossa escrita; de modo semelhante, vemos-nos surpresos ao executarmos no dia-a-dia de nossa existência atividades, ações, labores, produções cujo sentido e significado nos escapam apesar de definirem, em boa medida, quem nós estamos sendo. Assim, a reflexão do pensamento sobre si mesmo não encontra suas luzes sem encontrar também as suas sombras; e, também, sem ao mesmo tempo transformar o próprio ser do Homem. Pois que, uma vez fora de si mesmo, o pensamento nunca está sob controle, de modo que, ao pensar, está-se, ao mesmo tempo, sendo sob a forma do pensamento e sendo sob a forma do impensado – e, além disto, está-se ainda borrando a tênue fronteira que separa, sempre por contingências demasiado grosseiras e impacientes, o pensamento e o impensado. Por isso, a questão da relação do *cogito* com o impensado é, ao mesmo tempo, uma questão acerca do conhecimento do Homem e uma questão acerca do ser do Homem: “que é preciso eu ser, eu que penso e que sou o meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que o meu pensamento seja o que não sou?”. (FOUCAULT, 2007, p. 448).

Ora, não é difícil aqui atinar para a formação de um novo paradoxo. Fora de si desde sempre, subtraído de suas rédeas, o pensamento não pode fundar nenhuma ética, nenhuma moral, nenhuma norma de ação – isto porque, ao ser sob a forma de uma tarefa, o pensamento é desde sempre uma ação (FOUCAULT, 2007; DREYFUS; RABINOW, 2010). A tarefa do *cogito* – tarefa que nunca poderá deixar de anunciar-se como paradoxo – é, pois, **pensar o impensado através da reflexão**. Ora, estaria realmente o pensamento fora de sua proveniência ao encontrar, em sua reflexão, o impensado? Ao relacionar-se com o outro de si que lhe é gêmeo, contemporâneo e arqueologicamente coincidente, não estaria o pensamento simplesmente se relacionando com outra forma de pensamento que, por puro arbítrio injustificado ou extravagância conceitual, colocaríamos erroneamente no lugar do **impensado**? Ou, indo pelo caminho inverso, não seria o *cogito* desde já uma condensação momentânea, uma nuvem passageira que daria lugar a uma outra coisa quando o céu

se transformasse em uma grande tempestade? Dessa maneira, a questão acerca da reflexão (entre o *cogito* e o impensado) é atacada, também, em seu núcleo. Nenhum passo teríamos dado para sair da afirmação de que “nós vemos o que somos” (ALVES, 2003, p. 40); e, agora, mais do que nunca, encontrar-nos-íamos na iminência de dissolver o *cogito* no ser e reinstalar nossa positividade em nossa cegueira – de modo que **não ver o que vê seria nossa forma particular de ser**. O impasse a que chega o problema da reflexão haverá, portanto, de ser reconduzido ao problema da proveniência, do surgimento, do aparecimento primeiro e da matéria de que é feita o pensamento. Impõe-se à episteme moderna a necessidade de salvar o *cogito*, o conhecimento e a verdade a partir de um **mecanismo de autenticação que deverá resultar de um jogo entre a história e a origem**.

2.4 História – origem: o problema da autenticação e o retorno à fundamentação

Cinco anos após a publicação de *As Palavras e as Coisas*, Foucault (2014) escreverá:

Em Nietzsche o pensamento não é o fenômeno ao qual temos acesso imediatamente em forma de consciência; o pensamento não é o conhecimento que fosse ao mesmo tempo e de uma só vez o ato que conhece e a instância que se reconhece. O próprio pensamento é efeito do extrapensamento, não como resultado final, e sim como violência e ilusão (FOUCAULT, 2014, p. 190).

Isto porque: “o que há por trás do conhecimento é o totalmente diferente, o que lhe é alheio, opaco, irreduzível” (FOUCAULT, 2014, p. 184). Coloca-se aqui uma interrogação sobre a existência do conhecimento não menos por sua **validade** e mais por sua **origem**: “o conhecimento não precede a si mesmo; é sem preliminar, sem secreta antecipação. Por trás do conhecimento, o muro do não-conhecimento” (FOUCAULT, 2014, p. 184). Chega-se, aqui, de uma desconcertante formação discursiva, imanente ao pensamento antropológico tal como diagnosticada por Nietzsche e Foucault, que assumirá duas proposições: a) **o conhecimento não tem origem** e, ao mesmo tempo, b) **a origem do conhecimento é o extraconhecimento**. Esse conflito de afirmações fará o pensamento antropológico caminhar em duas direções e isto indicará o modo específico de se conceber uma história do Homem. Por um lado, a origem sobressalta em figuras concretas específicas, em positivities dadas pelos saberes sobre a vida, o trabalho e a linguagem, o que faz com que a história do Homem inicie sempre sob um fundo já iniciado – neste sentido, a origem constitui condição de possibilidade para a história, muito embora a história não encontre nada mais do que efeitos de uma longínqua origem.

É sempre sob um fundo já começado que o homem pode pensar o que para ele vale como origem. Esta, portanto, de modo algum é para ele o começo [...] A origem é, bem antes, a maneira como o homem em geral, como todo e qualquer homem, se articula com o já começado da vida, do trabalho e da linguagem (FOUCAULT, 2007, p. 456).

Ora, mas se a origem é essa espécie de oásis que permitirá o caminho pelo deserto da história, ilusão necessária do discurso, a origem é também aquilo que está mais desprendido da história. Isto porque procurar a origem é procurar “o que era imediatamente [...] o aquilo mesmo [...] uma imagem exatamente adequada a si [e, portanto] tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira” (FOUCAULT, 2012, p. 17). Não é difícil perceber aqui a retomada do problema da autenticidade que constitui bússola imprescindível à episteme moderna. Entretanto, o discurso que pretende a autenticidade é, por excelência, um discurso que vai minar por dentro o discurso histórico, uma vez que tentará confluir em uma unidade todos os acidentes, os acasos, as peripécias, os acontecimentos que constituem a matéria-prima do historiador. Ao invés disso, erguer-se-á um outro discurso cuja função é conjurar o tempo na unidade de um passado mítico e, com isso, dissolver em um núcleo de significação plena toda a dispersão que empresta à história sua cega imanência. Este é, pois, o paradoxo que surge: **se a busca da origem aparece como condição para o trabalho histórico, a significação que a história empresta à origem é o desfazimento próprio de seu discurso**.

Não é mais a origem que dá lugar à historicidade; é a historicidade que, na sua própria trama, deixa perfilar-se a necessidade de uma origem que lhe seria ao mesmo tempo interna e estranha: como o vértice virtual de um cone onde todas as diferenças, todas as dispersões, todas as descontinuidades fossem estreitadas até formarem não mais que um ponto de identidade, a impalpável figura do Mesmo, com o poder, entretanto, de explodir sobre si e tornar-se outra (FOUCAULT, 2007, p. 455).

A origem é algo como um vértice virtual de um cone; este cone é, pois, a história. O caminho histórico rumo à origem, que marcharia ao ponto de tensão onde a figura do Mesmo explodiria e se transformaria em outro, consiste, pois, na estreita relação entre o **discurso da origem histórica e o discurso da promessa**. O discurso da origem não dá um passo para trás sem dar, ao mesmo tempo, um passo para frente. Com o pé direito para trás e o pé esquerdo para frente, o discurso da origem histórica (ou, se preferirmos, o discurso histórico da origem), se converte no discurso da promessa. Ao minar, ao mesmo tempo, a história e a origem, a promessa faz daquilo que somos o brasão do porvir: **vir a ser o que verdadeiramente somos é a tarefa que a histórica e a origem nos solicitaram em seu leito de morte**. Como salientavam Dreyfus e Rabinow (2010): “na elaboração final da problemática da origem, a fonte do ser do homem é inatingível, e essa verdade só pode ser apreendida pelo aprofundamento e pelo fracasso na busca de alguma fonte [de modo que] a única esperança parece estar no futuro” (p. 52). Ora, mas de que se trata esse futuro? Esse futuro – dirão a nós de várias formas – é, ao mesmo tempo, aquilo que somos, aquilo que nunca deixaremos de ser e aquilo que reside em nosso passado mais longínquo. Impõe-se, mais uma vez, uma tarefa a “essa origem sem origem nem começo a partir da qual tudo pode nascer” (FOUCAULT, 2007, p. 458-459).

Semelhante tarefa implica que seja posto em questão tudo o que pertence ao tempo, tudo o que nele se formou, tudo o que se aloja no seu elemento móvel, de maneira que apareça a brecha sem cronologia e sem história donde provém o tempo. [...] o tempo giraria em torno de si e a origem, tendo-se tornado aquilo que o pensamento tem ainda que pensar e sempre de novo, lhe seria prometida numa iminência sempre mais próxima, jamais realizada. A origem é então o que está em via de voltar, a repetição para a qual tende o pensamento, o retorno do que sempre já começou, a proximidade de uma luz que desde sempre brilhou. (FOUCAULT, 2007, p. 459).

E, se tivemos antes um certo psicologismo que converte o transcendental à imagem do empírico, um psicologismo que marcará presença na reinscrição do *cogito* em sua relação com o impensado, reencontramos agora, do ponto de vista da relação entre a história e a origem, a questão da proveniência e do retorno da proveniência como uma nova **tentação psicologista** que consiste em “psicologizar todo conhecimento, qualquer que seja, e fazer da psicologia uma espécie de ciência geral de todas as ciências” (FOUCAULT, 2007, p. 460). A origem, portanto, reaparece na história, se repete na história, faz a história ter sentido e ser reconstruída: as memórias, os retornos do recalcado, as marcas e fixações longínquas que se reatualizam em sintomas, os lapsos que provém do lugar de enunciação de onde somos – trata-se, pois, de um conjunto de temáticas psicológicas que aparecem, como que num movimento crescente, a inebriar o sono antropológico.

E aqui reencontramos, na tromba do último elefante a amarrar o rabo do primeiro, a problemática que gira em torno da finitude e da positividade – e, em decorrência, a um novo movimento rumo à fundamentação. O discurso histórico da origem, que não é nem da origem e nem histórico, ocupará, no espaço da episteme Moderna, uma função da maior importância: **rearticular o discurso antropológico da promessa ao discurso antropológico da fundamentação**. E isto porque reencontrará, no discurso da promessa dado pela sua provisória resposta ao tema do cogito–impensado em termos de autenticação, uma afirmação sobre a positividade do homem. Essa afirmação será, ao mesmo tempo, não uma limitação do exterior, mas uma positividade que servirá, ela mesma, de fundamento. Portanto, trata-se de um discurso que mescla a forma da promessa com a forma da fundamentação e da positividade – discurso cuja voz dirá: **que nós sejamos de tal forma a saber quem nós fomos, para que possamos vir a ser o que nós, verdadeiramente, somos, fomos e sempre seremos**.

3 Considerações finais

Ao longo do texto, procuramos apresentar o conjunto dos movimentos que atam, um a um, os quatro principais grupos de questões próprios ao pensamento antropológico, privilegiando enquanto forma de tratar e interrogar as coisas, a atitude analítica e descritiva, tal como a pesquisa arqueológica nos recomenda. Foi colocando em exercício essa chave de leitura que conseguimos operar, em certa medida, um movimento de descolamento em relação a certas disposições de saber envolvendo a emergência dessa figura chamada Homem, ao observar as condições e possibilidades históricas que o converteram em fundamento do e obstáculo para o conhecimento. Com isso, destituímos desse lugar solene – fora do alcance das contingências discursivas – determinados campos de problematizações que se apresentavam enquanto evidências incontornáveis e recorrentes do “pensamento do homem”. Com isso, ainda, intentamos desfazer essa miragem de um *a priori* histórico, que não se reconhece como histórico e que estabelece a existência de tais questões como universais e que sempre retornariam ao pensamento. E, com isso, por fim, argumentamos, em contrapartida e sob um ponto de vista arqueológico, que nem os “objetos”, que nem o “pensamento” e que, menos ainda, a noção de “homem” possuem sua existência assegurada no salão de um suposto solo epistêmico universal, necessário e transcendente.

Assim sendo, não é incomum que a crítica, a denúncia ou o posicionamento se precipitem à atitude analítica e que sejam, eles mesmos, os principais obstáculos para visualizar o terreno onde o debate está situado. Entretanto, somente limpar o terreno para tornar discernível as pegadas que, uma a uma, foram traçando trajetórias que hoje parecem óbvias, não deverá ser exercício de ascetismo. Se há, implicitamente, na própria forma da análise, uma apresentação que sinaliza a letargia e o sonambulismo do pensamento antropológico, há também um horizonte teórico-político, ou talvez uma tarefa, para a arqueologia.

Para despertar o pensamento de tal sono – tão profundo que ele o experimenta paradoxalmente como vigilância [...] para chamá-lo às suas mais matinais possibilidades, não há outro meio senão destruir, até seus fundamentos, o ‘quadrilátero’ antropológico (FOUCAULT, 2007, p. 472).

Ao tratar como sono o que o pensamento antropológico vive como vigília, ao indicar o conjunto de paradoxos e ilusões que lhes são imanentes e, por fim, ao mostrar que seu caminhar rumo à pretensa superação não faz mais do que dobrar à esquina e seguir sempre à direita até encontrar o ponto de onde começou, este lugar mágico que um dia acredita-se alcançar e cujo marco com muita dificuldade tenta solidificar – ao assim proceder, acabamos nos deparando com a seguinte questão: será então que aqui estaríamos dando apenas testemunho do quão enredados ainda estamos neste sono profundo – de modo que este trabalho não passaria de um pesadelo episódico dentro deste adormecimento, resultante de um momento de sonilóquio? Ou será que tais balbucios poderiam indicar que nos encontramos em um estado de hipnagogia, instante este em que estaríamos começando a experimentar a vertigem que nos impõem os primórdios de um despertar – de modo que essa vertigem, por um tempo extemporâneo, talvez faça com que escape de nós a possibilidade de algum dia, finalmente, nos equilibrarmos entre as palavras e as coisas?

Referências

- ALLISON, Henry. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.
- ALVES, Rubem. *Na Morada das Palavras*. São Paulo: Papirus, 2003.
- APEL, Karl Otto. *Estudios Éticos*. SANTIAGO, Carlos. (Trad.). México, D. F.: Ediciones Coyocán, 2004.
- BENEVIDES, Pablo. *A Dissolução das Ilusões Transcendentais na Crítica da Razão Pura: uma análise acerca das relações entre a Estética, a Analítica e a Dialética Transcendentais*. 2007. 177 f. Dissertação [Mestrado]. Fortaleza: Universidade Federal de Fortaleza, 2007.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DESCARTES, René. *O Discurso do Método*. GALVÃO, Maria Ermantina (Trad.). 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FIGUEIREDO, Luis Cláudio. *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 30ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2012, p.15-38.
- FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos – Vol. II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 335-351.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad.: MUCHAIL, Salma Tannus. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. Trad.: RAMALHETE, R. Petrópolis: Editora Vozes, 26ª ed., 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. SANTOS, Manuela Pinto; MORUJÃO, Alexandre Fradique (Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LARROSA, Jorge. Tecnologias do Eu e Educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu. *O sujeito da Educação: Estudos Foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 35-86.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad.: SOUZA, Paulo César. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal ou Prelúdio de uma filosofia do futuro*. PUGLIESI, Márcio (Trad.). Curitiba: Humus, 2001.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego por Bernardo Soares*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- PRICHARD, Harold Arthur. *Kant's theory of knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- SILVA, Nilo Cesar Batista; MARTINS, Andrei Venturini. *O que é o homem? Ensaio de Antropologia Filosófica*. 1ª ed., Curitiba: Editora CRV, 2018.
- STRAWSON, Peter Frederick. *The bounds of sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. 2 ed. London: Routledge, 1991.
- TURBAYNE, Colin. Kant's refutation of dogmatic idealism. *The Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 20, p. 225-244, 1955.
- VYGOTSKY, Lev. *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. COSTA, Maria Elisa (Trad.). Lisboa: Edições 70, 1990.