Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Marcos Aurélio Lacerda da Silva

Discurso sociológico da modernidade

Rio de Janeiro
2015

Marcos Aurélio Lacerda da Silva

Discurso sociológico da modernidade

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientador Prof. Dr.: Frédéric Vandenberghe

Rio de Janeiro
2015

Marcos Aurélio Lacerda da Silva

Discurso sociológico da modernidade

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovado em 7 de agosto de 2015

Banca examinadora:

_____

Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe (orientador)
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

_____

Prof. Dr. Vladimir Safatle
Universidade do Estado de São Paulo

_____

Prof. Dr. Breno Bringel
Instituto de Estudos Sociais e Políticos – UERJ

_____

Prof. Dr. Camila Jourdan
Universidade do Estado do Rio de Janeiro– UERJ

_____

Prof. Dr. Artur Perussi
Universidade Federal de Pernambuco

Rio de Janeiro
2015

,

AGRADECIMENTOS

Escrever uma tese envolve tanta mobilização de afeto que fica difícil conseguir ser justo com todas as pessoas que participaram direta ou indireta do processo. Colegas e amigos de instituto, amigos de infância, professores, familiares, entre muitos outros. No entanto, algumas pessoas e instituições acabam tendo uma presença maior e sendo crucial para a nossa formação. Agradeço imensamente ao querido IESP, o Instituto de Estudos Sociais e Políticos da UERJ: tenho um orgulho muito grande por fazer parte deste instituto, com seu quadro de professores, alunos e funcionários de excelência. A CAPES E FAPERJ (esta tese faz parte do Faperj nota 10), pela viabilização das condições materiais de existência que me permitiram ter dedicação exclusiva. Agradeço aos integrantes do *SocioFilo*, o laboratório de pesquisas em sociologia e filosofia que tanto me ensinou e me ensina com suas reuniões regulares, palestras, textos, em suma, um laboratório de pesquisa que é um verdadeiro co-laboratório que tem criado uma comunidade de ideias, solidariedade e afeto. Agradeço especialmente ao meu orientador, Frédéric Vandenberghe, pela paciência, inteligência e orientação sempre presente, atuante e cuidadosa. Tudo começou com ele, todas as indagações, reflexões e ideias dessa tese passam por um diálogo permanente com ele e, se há algo nesta tese que possa ser considerado relevante, isso se deve à presença certeira, crítica, vigilante e sempre carinhosa e prestativa dele. O que se fez aqui foi uma tentativa algo canhestra de reproduzir o que Frédéric Vandenberghe já faz com excelência e rigor incomparável. Ainda que de modo torto, com referências avessas, nós tentamos aqui seguir um pouco desta forma de pensar a vida social, a política e o humano. O filho rebelde é aquele que está mais próximo do pai.

Não se faz uma tese de doutorado sem ter passado por uma longa, árdua e tortuosa caminhada. Entre aulas intermináveis, seminários, artigos, trabalhos de curso, pensamentos difusos, desejos e tantas pessoas tantas pessoas que passam pela vida do estudante de graduação, mestrado e doutorado. Agradeço imensamente ao querido IFCS, o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, aonde me formei na graduação; ao PPGSA/IFCS, o programa de pós-graduação em sociologia e antropologia da UFRJ, aonde me formei no mestrado; aos muitos professores e estudantes que direta ou indireta me formaram, em especial aos professores Michel Misse, Luiz Antonio Machado e Jean-François Véran.

Depois de tantos anos na cidade do Rio de Janeiro, este paulista da periferia não pode deixar de agradecer as tantas pessoas que, distantes do ambiente acadêmico, contribuíram decisivamente para que eu pudesse ter guarida, conforto, acolhimento e atenção, nesta cidade que consegue ser tão estranha e adorável. Destas pessoas, Daniel Carlos Fernandes foi fundamental, me oferecendo guarida nos momentos de maior aperto e limitação financeira.

Por fim, não devo, não posso e não quero deixar de lembrar o meu bairro, Parque Edu Chaves, no extremo da zona norte de São Paulo, na periferia da cidade. A terceira margem. O pensamento abstrato. O fundo escuro e sem fundo do Ser. A pulsão e pulsação da vida. O tempo retorcido e quebradiço. Tudo aprendi lá, vivi lá, pensei lá, no silencio da paciência dos conceitos, nas horas de delicadeza, gasalho, sombra, silêncio: haverá disso no mundo?

RESUMO

LACERDA, Marcos. *Discurso sociológico da modernidade. 2015. 251*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015

O que se pretende nesta tese é fazer uma arqueologia da sociologia, tendo como objeto principal de análise aquilo que chamaremos de seu "discurso", o discurso sociológico da modernidade, procurando mostrar o vínculo substancial da sociologia com a episteme da modernidade, especialmente na figura do homem duplo empírico-transcendental: a sociologia seria, assim, uma derivação da episteme da modernidade e o conceito de sociedade, realidade social e as diversas teorias da simultaneidade "estrutura" e "agência", seriam a versão sociológica do homem duplo empírico-transcendental, objeto e fundamento do saber ao mesmo tempo. Levando em consideração que a arqueologia estuda a constituição de formações discursivas e não teorias ou a validade de proposições científicas, como faz a epistemologia, histórica ou não, inicialmente fazemos uma gênese da constituição do conceito de arqueologia e de episteme em Michel Foucault, que se desenvolve em contraponto à fenomenologia como antropologia filosófica, ao estruturalismo e à epistemologia histórica. Depois apresentamos os conceitos de epistemes do Renascimento e Episteme Clássica, a fim de chegar à constituição da episteme da modernidade e mostrar, assim, os vínculos com o conceito de sociedade, realidade social e a simultaneidade "estrutura" e "agência". No final tratamos dos temas da "morte do homem", do "pós-humanismo" e do "trans-humanismo" que, neste caso, significam a perda de centralidade do homem como objeto e fundamento do saber, desestabilizando assim a episteme da modernidade e abrindo espaço para pensarmos em sua mutação arqueológica num processo de "desantropologização do saber".

Palavras-chave: Episteme. Modernidade. Sociedade. Sociologia. Ciência.

ABSTRACT

LACERDA, Marcos. *Sociological discourse of modernity. 2015. 251*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015

The aim of this thesis is to make an archeology of sociology , the main object of analysis that we'll call her " speech " , the sociological discourse of modernity , trying to show the genuine link of sociology with the episteme of modernity , especially in the figure the empirical - transcendental double man : sociology would thus be a derivation of the episteme of modernity and the concept of society , social reality and the various theories of simultaneity "structure" and " agency" would be the sociological version of the double man empirical-transcendental object and foundation of knowledge at the same time. Considering that archeology studies the formation of discursive formations and not theories or validity of scientific propositions , as does epistemology , historical or not initially make a genesis of the constitution of the concept of archeology and episteme in Michel Foucault , who develops in opposition to phenomenology as a philosophical anthropology, to structuralism and historical epistemology. After we present the concepts of epistemes Renaissance and Classical Episteme , in order to reach the establishment of the episteme of modernity and show thus links with the concept of society , social reality and concurrency "structure" and " agency". At the end we will treat the themes of " death of man" , the " post- humanism " and " trans -humanism " that , in this case , mean the loss of centrality of man as object and foundation of knowledge, thus destabilizing the episteme of modernity and making room to think of its archaeological mutation in a process of " desantropologização of knowledge" .

Keywords: Episteme. Modernity. Society. Sociology. Science.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1.	**FENOMENOLOGIA COMO ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA, ESTRUTURALISMO E ANÁLISE ESTRUTURAL-SISTÊMICA**	17
1.1	**Fenomenologia como antropologia filosófica**	19
1.2	**Estruturalismo e análise estrutural-sistêmica**	52
2	**EPISTEMOLOGIA HISTÓRICA, EPISTEME E ARQUEOLOGIA**	71
2.1	**Epistemologia histórica**	74
2.2	**Episteme e arqueologia**	81
3	**EPISTEME DO RENASCIMENTO E EPISTEME CLÁSSICA**	123
3.1	**Episteme do Renascimento**	124
3.2	**Episteme Clássica**	133
4	**EPISTEME DA MODERNIDADE**	157
5	**O CONCEITO DE SOCIEDADE COMO DUPLO EMPÍRICO-TRANSCENDENTAL**	184
5.1	**O social e seus duplos**	185
5.2	**A “morte do homem” como um claro-enigma**	204
	CONCLUSÃO	229
	REFERÊNCIAS	247

INTRODUÇÃO

Por que há “nada” onde deveria haver algo? Diferentemente da pergunta filosófica - porque há algo onde deveria haver nada - esta talvez seja a indagação que mais se aproxima das questões com que se defronta a teoria sociológica no mundo contemporâneo. Ali onde deveria haver "formas sociais" prévias, ou deduzidas, há “nada”, ou seja, há estranhos desenhos, pistas falsas, sinuosidades, formas esquivas que se recusam a classificações e categorizações advindas de quadros de referências que lhe são radicalmente estranhos. Há uma tensão, um desencontro, desvios pavorosos, choques, em suma, inadequações. É como se o sociólogo tivesse que criar novos conceitos, fantasiar imagens, inventar, apreender o real com mais delicadeza e abertura, sem a pressa da adequação do real aos moldes previamente construídos. Isso implica obviamente em uma necessidade de levar à crítica as principais categorias sociológicas de pensamento e com isso se deslocar daquela posição confortável de explicitar os “fundamentos” sociais das categorias de pensamento.

A sociologia deste início de século talvez se aproxime do conhecido mito da estátua de Glauco de Platão: a imagem divina da estátua, com suas formas claras e bem delineadas, vai se desfigurando diante da força das tempestades e do tempo, de tal maneira que nela já não reconhecemos a forma divina anterior, ela nos aparece agora como um animal feroz, de feições cujo desenho é de uma desordem aterradora, os antigos contornos legíveis tornando-se deformações assustadoras e enigmáticas. Já não se sabe bem o que há ali, se a imagem anterior deformada ou se outra imagem radicalmente distinta da primeira, em suma, já não se sabe se estamos diante de uma mera alteração de forma, ou de uma mutação ontológica e epistemológica.

Será que podemos nos dar ao luxo de continuarmos com a nossa procura de padrões sociais reguladores "por trás" da dimensão sensível do real, ou com a socialização exacerbada dessa mesma dimensão sensível? Devemos ainda continuar a ser uma espécie de apêndice de outras ciências e conjuntos de discurso, nos contentando em "mostrar" a dimensão social presente na arte, no conhecimento racional, científico, no urbanismo, na biologia etc? Por vezes a sociologia se parece com um discurso perdido, angustiado por não ter objeto, como uma pulsão sem destino, um vazio do pensamento. E esta angústia tem conduzido a muitos constrangimentos, como as tentativas de socializar todas as áreas do conhecimento e da produção de sentido da vida humana. Será que devemos nos contentar em simplesmente voltar os nossos olhos para o anjo da História de que fala benjamim, ou devemos, em verdade,

olhar para frente, para um deserto que no momento atual só nos traz miragens, mas cujas imagens, ainda bem resistentes à clarificação do pensamento, são o que temos de mais instigante e relevante? Em suma, o que se quer neste projeto é assumir a paixão pelo presente, pelo nosso tempo, uma espécie de pathos incurável que se indaga intermitente "o que acontece agora"? E o que é esse "agora" no interior do qual estamos, uns e outros, e que define o momento onde escrevo? (FOUCAULT, 1984). A questão principal para nós é a que se constrói através de uma inversão da indagação a respeito do "como é possível a sociedade?" para a seguinte indagação: "porque é necessária a sociedade?". Talvez seja essa questão a se fazer neste momento. Talvez! - mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos "talvezes"? (NIETZSCHE, 1999).

E se estivéssemos diante da constituição de uma nova episteme no campo dos saberes, cuja forma ainda não apreendemos de todo e, por conta disso, insistimos em utilizar um quadro conceitual dependente da episteme da modernidade, já em vias de fragmentação e desestabilização? Como a sociologia se insere neste debate? Qual o lugar do discurso sociológico da modernidade nestas questões, que sugerem, quem o sabe, um deslocamento das formas de racionalidade modernas, entre elas a própria racionalidade sociológica? A "morte do homem", o pós-humanismo e, ainda mais, o trans-humanismo, ao lado de toda a problemática moral, política e especialmente ontológica que trazem a emersão da engenharia genética, da biotecnologia e das tecnologias da informação, embaralhando categorias, forjando híbridos entre orgânico e inorgânico, sugerindo novas formas de se pensar a vida, o humano, a sociedade e o Ser: aonde poderia se situar o discurso sociológico em tempos de mutação do homem e, quem o sabe, da própria sociedade?

Para que pudéssemos roçar esta ampla, complexa e áspera questão, fizemos um recuo espantoso, à procura da gênese do conceito de sociedade dos sociólogos e sua relação com o tema da destrancendentalização do saber, o pensamento moderno e a emersão das ciências humanas. Segundo Habermas, uma das principais características do pensamento na modernidade é o processo de destranscendentalização do saber, que trouxe em seu bojo novas formas de saber e ciência, como as chamadas ciências humanas, entre elas, a sociologia. Este processo tem início com Hegel, como o primeiro filósofo a realçar a dimensão fenomênica, sensível, perspectivada e histórica do espírito e se radicaliza com Nietzsche, a ponto de a própria condição de possibilidade de alguma forma de verdade objetiva ser colocada em descrédito. Hegel retoma a absolutização do espírito no fim do percurso da sua fenomenologia do espírito, enquanto Nietzsche a radicaliza excessivamente, saindo assim da dialética do esclarecimento e, por extensão, da episteme da modernidade. Nos dois casos, ainda segundo

Habermas, o efeito liberador das formas de racionalidade modernas é anulado. As ciências humanas, filhas do processo, ficam no meio termo, entre os riscos da absolutização neo-hegeliana e a radicalização neo-nietzschiana, ora reduzindo a reflexividade das formas de racionalidade da modernidade à racionalidade dos seus objetos de análise, sejam a sociedade ou a história; ora recaindo num irracionalismo problemático recheado de contradições performativas. Assim, a força emancipatória que a destrancendentalização do saber trouxe para as formas de racionalidade na modernidade é neutralizada.

Mas e se pudéssemos fazer outra crítica que englobasse tanto as formas de racionalidade modernas quanto as ciências humanas, em suma, se pudéssemos pensar através de outras formas de racionalidade crítica às formas modernas de racionalidade, como quer Foucault, por exemplo? Neste caso, a questão se modifica, embora os termos possam se manter os mesmos. Podemos associar ao processo de destrancendentalização do saber as duas alternativas mencionadas, uma nova transcendentalização do saber ou uma radicalização da destrancendentalização a ponto de cairmos no risco de um relativismo niilista. Mas e se pensarmos numa radicalização da destrancendentalização do saber que não necessariamente recaía num relativismo irracionalista, mas que apresente novas formas de racionalidade, como, por exemplo, as formas de racionalidade do saber que são anteriores à ciência e que possuem uma sistematicidade, regularidades e diferentes formas de ordenação, como o quer, novamente, Foucault e sua arqueologia? Assim, a situação se inverte um pouco. A solução do impasse não seria uma aceitação, dentro do quadro referencial das formas de racionalidade modernas, da destrancendentalização do saber, mas uma crítica radical às formas de racionalidade modernas que incluem as formas de nova transcendentalização do saber, como o conceito de sociedade dos sociólogos ou uma concepção específica da história, característica das chamadas filosofias da história. E se disséssemos, inclusive, que a destrancendentalização do saber conduziu, não a uma abertura reflexiva, mas a uma antropologização do saber – que inclui aquilo que se promete como emancipação para as formas de racionalidade modernas - e que é preciso, para radicalizá-la, contribuir para uma desantropologização do saber, para se desfazer dos discursos das sujeições antropológicas, que se constituíram neste processo?

É este o caminho que seguimos nesta tese com a nossa explicitação e crítica do discurso sociológico da modernidade, um discurso que se desenvolveu a partir do processo de destrancendentalização do saber e que tem se constituído como uma nova forma de transcendentalização do saber através do conceito de sociedade que, assim como um

determinado conceito de história, se apresenta como uma espécie de totalidade capaz de sintetizar todos os aspectos do real. A socialização do humano é encarada, muitas vezes, como um dado inscrito no real de tal modo que não é sequer possível colocá-la em questão, como se fosse um absurdo, na medida em que somos seres sociais, o homo sapiens é na verdade homo socius. O que parece óbvio traz na verdade uma série de problemas insolúveis. Em primeiro lugar, só é possível admitir a socialização prévia se partirmos do pressuposto de que o "social" é um princípio não-gerado e indestrutível, afinal de contas não apresenta limites, está em toda parte e em parte nenhuma ao mesmo tempo. Mas não é razoável pensar dessa maneira, na medida em que o social é uma construção humana, gerado assim pelo conjunto de atividades e relações humanas que se materializam em objetos e formas simbólicas, com uma autonomização relativa. Afirmar isso significa dizer que o social é, por fim, gerado. Aquilo que é gerado necessariamente tem um fim e apresenta limites, no entanto, pensar algo como uma socialização que antecede a própria constituição do humano é pensar a dimensão social da vida humana como um princípio indestrutível e não-gerado, ou seja, como algo que não apresenta limites e nem tem um fim, já que se situa em todos os lugares; enfim, ficamos como que enrolados no fio de Ariadne ou no percurso tautológico de Ulisses, saímos à procura do social que já está enovelado como pressuposto da nossa viagem que, no fundo, não é bem uma viagem, na medida em que só saímos da nossa Ítaca para retornar a ela, sãos e salvos, com os ouvidos e os olhos bem fechados; ou enrolamos um fio que nos enovela e nos iludirmos com a movimentação do pensamento que leva do social para o social, numa permanente repetição e afirmação do Mesmo, tal qual se dá na episteme da modernidade. Chamemos estes fios ou este percurso épico de simultaneidade entre agência e estrutura, os fios e os percursos continuam os mesmos. Realcemos a dimensão de "agência" ou a dimensão de "estrutura" e continuamos à procura do social fenomênico ou do social estrutural que, em última instância, parece estar em toda parte e, por conta disso, em parte nenhuma.

O que iremos sugerir, como forma de superar alguns dos impasses e aporias da teoria sociológica, é que o social é uma derivação da episteme da modernidade que tem como fundamento um paradoxo que se constitui através do homem duplo empírico-transcendental. O princípio regulador da episteme da modernidade é justamente aquilo que se nos aparece, sociólogos, como peculiaridade do nosso quadro conceitual e do nosso objeto de análise: a dimensão empírica – agência, ação, ator – e transcendental – estrutura, coletividade, sistema – do homem como objeto e fundamento do saber.

O conceito de sociedade seria, na nossa perspectiva, a versão sociológica do princípio

regulador da episteme da modernidade: o homem duplo empírico-transcendental. Do mesmo modo que o homem, na episteme da modernidade, é objeto e fundamento do saber, a sociedade, para a sociologia, é objeto e fundamento do saber, está ao mesmo tempo no campo das positividades – o social como objeto de análise científica - e é a fundamentação dessas mesmas positividades – o social como fundamentação da ciência.

Algumas das principais querelas e aporias das teorias sociológicas poderiam ser, a nosso ver, melhor compreendidas na medida em que saibamos o lugar no qual o discurso sociológico está inserido e a dependência que ele tem desse lugar. As polarizações entre uma sociologia que analisa o social como estrutura e uma que o analisa como agência, como sistema ou como ator, como coletividade ou como ação, numa dimensão estrutural-sistêmica ou numa dimensão antropológico-fenomenologizante estão em relação direta com a lógica do homem duplo empírico-transcendental, ora agência, ator, ação, em suma, ora inserido numa perspectiva fenomenológica-antropologizante (a sua feição empírica), ora estrutura, sistema, coletividade, em suma, inserida numa dimensão estrutural-sistêmica (a sua feição transcendental). As tentativas de superação da polarização através da simultaneidade entre estrutura e agência, seja na praxiologia de Bourdieu, na teoria da estruturação de Giddens ou nas mediações simbólicas interacionais da racionalidade comunicativa de Habermas, nada mais são do que a explicitação mais clara da lógica do duplo empírico-transcendental.

À pergunta sobre se haveria algo como "a sociologia" no sentido de uma ciência, um campo de conhecimento, ou mesmo um conjunto de discursos autônomo, imune a outros discursos, respondemos da seguinte maneira: "a sociologia" é um conjunto de discurso permeado e atravessado por outros conjuntos de discursos, todos eles associados à emersão de uma nova episteme que se caracterizaria pela constituição do homem como duplo empírico-transcendental, objeto e fundamento do conhecimento a um só tempo. Não seria justamente a imprecisão epistemológica e o abismo ontológico (o que a coloca ao lado da psicanálise, da antropologia moderna, e da filosofia de fins de século XIX e século XX) a sua principal característica, entre as "ciências" – e a literatura?

Se aceitarmos o pressuposto veremos que a única forma real de superação dos limites do discurso sociológico da modernidade seria uma “desantropologização do saber”, no sentido de uma retirada do homem – e por extensão da sociedade - como fundamentação e, por extensão, objeto do saber.

Dividimos a tese em 5 partes. Na primeira, tratamos da gênese do conceito de arqueologia de Foucault, da sua crítica aos discursos das sujeições antropológicas, do seu primeiro – e

permanente – alvo: a fenomenologia como antropologia filosófica, através da leitura hegeliana feita por Kojeve e Hyppolite e que influenciou decisivamente a constituição do pensamento filosófico da geração imediatamente anterior à de Foucault, no campo intelectual francês, e que teve em Sartre a sua figura máxima. Aqui temos um primeiro momento de destrancendentalização do saber como antropologização do saber, no qual a emersão do "homem" gera uma fenda no Ser e instaura uma separação entre o domínio dos saberes sobre e fundamentados no homem, inclusive com o desenvolvimento de uma vontade de saber incansável, e os saberes a respeito da natureza. Ainda na primeira parte mostraremos a primeira reação à fenomenologia como antropologia filosófica, que vem dos estruturalismos e da análise estrutural-sistêmica. Procuraremos mostrar de que modo os estruturalismos procuram retirar o homem da condição de fundamento do saber, desconfiando assim da antropologia filosófica neo-hegeliana, através de uma postura científica de cunho estrutural e sistêmico. Poderíamos, neste caso, ver já uma forma de "desantropologização do saber", de crítica vigorosa àquilo que posteriormente será chamado de "episteme da modernidade", mas não é o caso por um detalhe sutil e fundamental: a dimensão epistêmica do estruturalismo é baseada numa concepção de ciência e de verdade científica que será colocada em questão pela arqueologia. Tanto a ciência, como a verdade, seriam expressões ainda dessa figura do homem como objeto e fundamento do saber. A vontade de verdade do estruturalismo é, assim, coetânea à antropologização do saber da fenomenologia como antropologia filosófica. Na melhor das hipóteses, o estruturalismo é apenas um traço pequeno de uma movimentação maior do pensamento formal que remonta ao formalismo russo do início do século XX. Portanto, a arqueologia se coloca assim contra tanto a perspectiva fenomenológico-antropologizante quanto à estruturalista, tendo mais afinidades com a epistemologia histórica de Canguilhem e Bachelard especialmente. É o que trataremos na segunda parte, as relações entre Epistemologia histórica e Arqueologia. A distinção principal aqui se dará em relação à "ciência" e ao "saber" e na singularidade do método arqueológico que explicita sistematicidade, regularidade, ordenações e também descontinuidades, limiares, rupturas, fissuras, limites, numa região que se situa numa posição diferente da ciência e das teorias: a região das formações discursivas, daí o nosso objeto ser não as teorias sociológicas, mas o seu discurso, o discurso sociológico da modernidade. A arqueologia é a explicitação do saber antes da ciência, do sistema antes do sistema, da estrutura antes da estrutura, do pensamento antes do pensamento, das formas de racionalidade anônimas, sem o homem.

Na terceira parte, apresentaremos a constituição das epistemes do Renascimento e Clássica, com seus respectivos princípio reguladores, a semelhança, na episteme do Renascimento e a

representação na episteme Clássica, além de mostrarmos a lógica de formação dos saberes nestas epistemes e o processo de mutação de uma para outra.Na quarta parte, apresentaremos a episteme da modernidade, e destacaremos a emersão do homem duplo empírico-transcendental como princípio regulador, além da mutação dos saberes em relação à episteme clássica, especialmente com a emersão da ciência econômica, da ciência da linguagem e da ciência da vida em contraponto à análise das riquezas, à gramática geral e à história natural na episteme clássica. Veremos também o processo de deslocamento da "natureza humana" em relação à natureza em geral e porque este deslocamento implicou em uma autonomização do humano – já transformado na figura do "homem" – como objeto e fundamentação dos saberes, como regime de governança da verdade sobre o Ser.

Na quinta parte apresentaremos o social como duplo empírico-transcendental, procurando mostrar porque o conceito de sociedade da sociologia é uma derivação do conceito de duplo empírico-transcendental e, por conta disso, depende da lógica da episteme da modernidade que se expressa, na sociologia, através da polarização entre agência e estrutura e das tentativas de sínteses e formas de simultaneidade e, retomando o que dissemos no início desta introdução, terminamos com uma crítica ampla de Derrida que enlaça antropologização do saber em Sartre, Husserl, Kant e Hegel e propõe uma superação que tem na filosofia de Nietzsche a sua arma mais afiada. A crítica de Derrida será algo como a síntese do nosso argumento. Também veremos como Foucault, Lévi-Strauss e Tarde sugerem a possibilidade de uma desantropologização do saber e, como consequência, uma mutação da episteme da modernidade que inclui a "morte do homem" e o "fim da sociedade" em um debate com Sartre e Lukács. Na conclusão trataremos com mais atenção das implicações que a biotecnologia, a engenharia genética e as tecnologias da informação trazem para a concepção do homem, de sociedade e de vida biológica, além das implicações políticas e as possibilidades reais de emancipação e superação do período de hegemonia da forma ocidental de governança do mundo.

Por fim, e retomando o que dissemos no início, o que podemos ver neste quadro é que, se houve de fato uma "destranscendentalização do saber", se o "espírito" passou a habitar o mundo "sensível", "fenomênico", "histórico" e "social", (o que coincide com o aparecimento das chamadas "ciências humanas", entre elas a sociologia), a ponto de ter instaurado uma fenda no Ser e ter trazido à tona a figura do "homem" como fundamento e objeto do saber (Kojeve, Foucault), houve uma espécie de re-transcendentalização do saber, na medida em que o "homem" – a sociedade, a história – passou a ser o fundamento último do espírito e assim aprisioná-lo dentro dos seus quadros teóricos, em suma, houve uma antropologização do

saber. É neste sentido que uma desantropologização do saber significaria uma retirada do "homem", ou da sociedade e da história como seu fundamento último. E quando falamos em história nos referimos a uma história específica, como teremos a oportunidade de ver com mais clareza no decorrer da análise. Do mesmo modo, quando falamos em sociedade, nos referimos à sociedade dos sociólogos e não a toda e qualquer forma social, na medida em que é possível pensar em uma sociologia das formas sociais não humanas, ou não dependentes do homem como seu único fundamento, como fez Gabriel Tarde e Florestan Fernandes, entre outros. Por conta disso podemos dizer que a desantropologização do saber, a "morte do homem", não significa o fim da sociologia ou da história, mas o fim de uma sociologia – com seu respectivo conceito de sociedade – e de uma história com seu conceito específico de história.

1. FENOMENOLOGIA COMO ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA, ESTRUTURALISMOS E ANÁLISE ESTRUTURAL-SISTÊMICA

No artigo *A volta ao historicismo (Platonismo, relativismo e pragmatismo)* Habermas tenta dar conta de um longo processo histórico-conceitual de movimentação da razão através de uma dialética do esclarecimento que sugere uma relação entre o que ele chama de platonismo, antiplatonismo e, por fim, o anti-antiplatonismo. Por platonismo, Habermas se refere à filosofia grega, a partir de Sócrates, e às religiões mundiais, como o judaísmo, confucionismo, cristianismo, islamismo, budismo e hinduísmo, que construíram uma forma de pensar o Ser que retira da sua forma de fundamentação as contingências e tudo o que estaria associado às variações da dimensão sensível. Podemos entender este momento como o da transição do mito para o logos.

> [...] a transição do "mito ao Logos" aparece como um desenvolvimento paralelo das religiões mundiais emergentes, fundadas, aproximadamente ao mesmo tempo, por grandes figuras proféticas. Nessa perspectiva, Sócrates aparece lado a lado com Buda, Confúcio, Moisés e Jesus Cristo, seguidos mais tarde por Maomé. O rompimento com as tradições míticas, que o budismo, o confucionismo, o hinduísmo e as religiões monoteístas realizaram na dimensão da razão existencial e moral, a filosofia realizou na dimensão cognitiva. Em ambos os lados, emergiram esquemas conceituais que permitiram à mente humana ocupar um ponto de vista transcendente, localizado quer sob o mundo quer além dele (HABERMAS, 2005, p.55)

Poderíamos chamar este primeiro movimento do pensamento de "transcendentalização do saber", com a descoberta da razão transcendental, através da constituição de esquemas conceituais que transcendem o "nosso" mundo vivido. Num primeiro momento, esta desvinculação da teoria em relação à práxis pode ter um caráter libertador, na medida em que permite ao pensamento se situar além dos contextos interacionais e não se submeter ao caráter arbitrário e imprevisto das contingências. No entanto, o platonismo pode conduzir também a um processo de autonomização sistêmica dos esquemas conceituais a ponto deles poderem ter um efeito aprisionador para o pensamento e se desvincularem da vida real, das movimentações reais da matéria sensível, atuando no fundo como uma forma de hipostasia dos seus construtos de ideias, das suas abstrações e ordem ideais de essências. É neste âmbito que se situa a crítica do antiplatonismo

> [...] os filósofos antiplatônicos desenterraram, com minúcia e com sarcasmo, os aspectos reprimidos, encobertos, marginalizados e esquecidos, do "não-idêntico", do particular e do transitório, que haviam sido absorvidos nos construtos dos universais abstratos. Os antiplatônicos denunciaram um idealismo que hipostasia suas próprias construções como algo "dado" ou "descoberto". Eles insistiram, com ironia, no efeito emancipador de libertar as contingências reprimidas das peias de um mundo ideal, que fora de início inventado com exatamente a mesma intenção emancipadora" (HABERMAS, 2005, p.57)

Neste sentido, o problema do platonismo teria sido confundir o real com o racional, fazendo assim das suas abstrações idealizantes uma suposta tradução da realidade tal como ela é. Ao fazer isso, colocou em segundo plano a dimensão sensível, fenomênica e contingente. A crítica antiplatônica enfatiza justamente este aspecto, deslocando assim o âmbito da emancipação e libertação que agora passa para o domínio do arbitrário, sensível e contingente, efetuando aquilo que poderíamos chamar de "destranscendentalização do saber". No entanto, há um problema no antiplatonismo que será alvo da crítica do anti-antiplatonismo

> A prática de criticar os pseudo-objetos platônicos move-se no interior de um esquema conceitual e emprega meios conceituais que não podem, por sua vez, ser desconstruídos, sem privar o antiplatonismo de seu próprio gume crítico. A tentativa radical de eliminar toda abstração e idealização, ou todo conceito de verdade, de conhecimento e de realidade, que transcenda o hic et nunc local, incidiria em autocontradições performativas. Você não pode reduzir todos os universais a particulares, todos os tipos de transcendência à imanência, o incondicional ao condicional, e assim por diante, sem pressupor estas mesmas distinções – e sem tacitamente fazer uso delas (HABERMAS, 2005, p.58)

Grande parte das nossas ideias neste capítulo terá como tema, implícito ou explícito, estas variações, especialmente a tensão entre a transcendentalização e a destranscendentalização do saber, só que mais voltada para o tema da modernidade e seu discurso filosófico. Separamos os tópicos deste capítulo em **1.1 Fenomenologia como antropologia filosófica** e **1.2 Estruturalismos e a Análise estrutural-sistêmica.** No primeiro caso, trataremos da leitura hegeliana de Hyppolite em *Gênese e Estrutura da fenomenologia do espírito* e de Kojeve em *Introdução à leitura de Hegel* como exemplos de leituras que apresentam a questão da relação entre a fenomenologia e processos de antropologização do saber através da dessublimação, ou se quisermos, da destrancendentalização do espírito. Estas duas leituras influenciaram decisivamente o campo intelectual francês, especialmente a geração que iniciou os seus trabalhos no entreguerras, como Sartre e Merleau-Ponty, entre outros. No segundo caso, apresentaremos aquilo que pode ser considerado como uma reação à fenomenologia como

antropologia filosófica: os estruturalismos e a análise estrutural-sistêmica. O centro da crítica estrutural-sistêmica vai para a tentativa de fazer do homem o fundamento do saber na condição de sujeito totalizador do sentido. Neste caso, o que pretende a análise estrutural-sistêmica é fazer uma descentralização radical do homem, do sujeito ou de qualquer referente como centro sintetizador da totalidade e do saber.

1.1 Fenomenologia como antropologia filosófica

Em "O discurso filosófico da modernidade" (2002), Habermas procura mostrar como o Ocidente moderno teria constituído uma autoconsciência histórica e reflexiva diferencial em relação a outros momentos históricos, que gerou um discurso próprio: o discurso filosófico da "modernidade". A construção deste discurso está diretamente associada ao advento da modernidade cultural na Europa dos séculos XVII e XVIII e aos processos de modernização social vinculados a essa modernidade cultural de extração europeia. Não é possível pensar, nesta perspectiva, os processos de modernização social desvinculados das questões da modernidade cultural. Este discurso filosófico da modernidade está estreitamente relacionado ao tipo peculiar de construção da racionalidade na filosofia e na vida social e política da modernidade ocidental, em suma, ao que poderíamos chamar de racionalismo ocidental.

> Na célebre introdução à coletânea dos seus ensaios sobre sociologia da religião, Max Weber desenvolve aquele "problema da história universal" ao qual dedicou toda a obra científica de sua vida, a saber, por que fora da Europa "nem o desenvolvimento científico, nem o artístico, nem o político, nem o econômico seguem a mesma via de racionalização que é própria do Ocidente". Para Max Weber ainda era evidente a relação interna, e não a meramente contingente, entre a modernidade e aquilo que designou como racionalismo ocidental (HABERMAS, 2002, p.3)

Esta relação interna entre racionalidade e modernidade teria como fundamento a descoberta de uma estrutura de auto relação: o princípio de subjetividade, cujas características

fundamentais são a “liberdade”, a “reflexão”, o direto à crítica, o movimento incessante do saber teorético e o desencantamento da natureza

> Além disso, o princípio da subjetividade determina as manifestações da cultura moderna. Primeiramente, isso vale para a ciência objetivante que, ao mesmo tempo, desencanta a natureza e liberta o sujeito cognoscente: “Assim todos os milagres foram contestados; pois a natureza é agora um sistema de leis conhecidas e reconhecidas, no qual o homem está em casa, e só é considerado onde ele se sente em casa; ele é livre pelo conhecimento da natureza” (HABERMAS, 2002, p. 26 /27)

Esta estrutura de auto relação se autonomizou relativamente em diferentes sistemas autorreferentes, cada um com sua legalidade própria, tais como as esferas morais, jurídicas, culturais, político-administrativa, estética e econômica, gerando um processo de racionalização da vida que atravessa todas as dimensões das sociedades modernas sintetizados em dois sistemas maiores e englobantes: a empresa capitalista e o Estado burocratizado. Aqui estamos diante do processo de objetivação de estruturas racionais com respeito a fins. No entanto, “a modernização do mundo da vida não foi determinada apenas pelas estruturas da racionalidade com respeito a fins” (HABERMAS, 2002, p.4).

> “E. Durkheim e G. H. Mead viram que o mundo da vida racionalizado é caracterizado antes por um relacionamento reflexivo com tradições que perderam sua espontaneidade natural; pela universalização das normas de ação e uma generalização dos valores que liberam a ação comunicativa de contextos estreitamente delimitados, abrindo-lhe um leque de opções mais amplo” (HABERMAS, 2002, p 4)

É por conta disso que Habermas apresenta, inicialmente, duas formas de crítica à modernidade, cujo erro seria não levar em consideração esta relação sutil, mas decisiva, entre a “modernização social” e “modernidade cultural”. O primeiro erro em relação às diferentes formas de crítica à modernidade seria a dissociação da modernidade cultural, aquela que se realiza através desse relacionamento reflexivo com a tradição e de uma generalização reflexiva dos valores, dos processos de modernização social, os sistemas autorreferentes da objetivação da razão com relação a fins. É o que acontece na crítica pós-moderna *neoconservadora*, que dissocia modernidade cultural de modernização social, descartando a primeira como ultrapassada e obsoleta

> As premissas do esclarecimento estão mortas, apenas suas consequências continuam em curso. Dessa perspectiva, uma ininterrupta modernização social autossuficiente destaca-se dos impulsos de uma modernidade cultural que se tornou aparentemente obsoleta: ela opera apenas com as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência (HABERMAS, 2002, p. 6)

O segundo erro mantém a associação entre modernidade cultural e modernização social, mas como estratégia crítica: encara o racionalismo ocidental como vontade de dominação instrumental, subjetividade subjugadora e, ao mesmo tempo, subjugada. É o que Habermas chama de crítica pós-moderna *anarquista*, de inspiração estética "A força subversiva de uma crítica à la Heidegger ou à la Bataille, que arranca o véu da razão para exibir a pura vontade de poder, deve simultaneamente abalar a redoma de aço na qual se objetivou socialmente o espírito da modernidade" (HABERMAS, 2002, p.7/8).

Mas existe algo que une as duas críticas e que permeia grande parte das críticas à razão moderna, a autoconsciência reflexiva e histórica diferencial do Ocidente e, por fim, à estrutura de autorrelação do racionalismo ocidental: o processo de autonomização reificante dos seus critérios normativos de fundamentação e a absolutização da razão na vida do espírito e na vida social e política.

Podemos dizer, assim, que a principal crítica ao princípio de subjetividade, a essa estrutura de autorrelação que se autofundamenta através dos seus próprios critérios, é a de que ela teria se autonomizado de tal maneira que passou a habitar um espaço próprio, absoluto, abstrato e distante assim da dimensão histórica, concreta, sensível, fenomênica e real do Ser, cuja realidade poderia causar ruídos, distúrbios, fazer aparecer nuances, alteridades radicais, diferenças inconciliáveis, outras formas de racionalidade e organização da vida social e política, em suma, tudo aquilo que não necessariamente estivesse adequado aos critérios da razão, da sociedade moderna e da autoconsciência diferencial histórica do Ocidente.

A explicitação crítica destas diferenças, alteridades, ruídos e distúrbios se apresentou de diferentes maneiras, através da estética do romantismo no idealismo alemão; da procura de um "caos originário", um "outro da razão" (moderna) ou de um "deus ausente", Dyonisius, a anunciar o crepúsculo do Ocidente, com feição a um só tempo irracionalista e socialmente solidária, como em Nietzsche; das diversas filosofias da existência; das críticas racionais à forma de racionalidade moderna, como na dialética do esclarecimento de Adorno e Horkheimer e a antropologia estrutural de Lévi-Strauss; da arqueologia e genealogia dos saberes em Foucault; para ficar em alguns exemplos.

Segundo Habermas, a filosofia hegeliana seria também uma forma de crítica aos excessos da razão moderna, ao mesmo tempo que é o momento primeiro da autoconsciência filosófica da modernidade

> Antes de tudo, Hegel descobre o princípio dos novos tempos: a subjetividade. Valendo-se desse princípio explica simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise: ele faz a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado. Por isso, a primeira tentativa de levar a modernidade ao nível do conceito é originariamente uma crítica da modernidade (HABERMAS, 2002, p.25)

Mas se a filosofia hegeliana é o primeiro momento de autoconsciência da modernidade como tema para a filosofia, é em Kant que temos a sua primeira realização, pois Kant teria sido o primeiro a explicitar este princípio de subjetividade como aspecto singular da razão moderna

> Kant substitui o conceito substancial de razão da tradição metafísica pelo conceito de uma razão cindida em seus momentos, cuja unidade não tem mais que um caráter formal. Ele separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática do juízo e assenta cada uma delas sobre seus fundamentos. Ao fundar a possibilidade do conhecimento objetivo, do discernimento moral e da avaliação estética, a razão crítica não só assegura suas próprias faculdades subjetivas e torna transparente a arquitetônica da razão, mas também assume o papel de um juiz supremo perante o todo da cultura [...]. Nesses âmbitos reconhecemos precisamente as esferas que Hegel compreenderá mais tarde como expressão do princípio de subjetividade. Na medida em que a reflexão transcendental, na qual o princípio da subjetividade se apresenta, por assim dizer, em sua nudez, reivindica ao mesmo tempo competência jurídica perante essas esferas, Hegel vê na filosofia kantiana a essência do mundo moderno concentrada como um foco (HABERMAS, 2002, p. 28/29)

Mas, eis o ponto crucial, a dimensão da cisão do processo que gerou o princípio de subjetividade e as diferenciações no interior da razão não é ainda um problema para Kant e, por conseguinte, as suas consequências para o discurso filosófico da modernidade não são também um problema. Ora, são as consequências da cisão perpetrada pela estrutura de autorrelação do princípio de subjetividade o problema maior mesmo da filosofia para Hegel: a filosofia passa a ser uma crítica permanente do tempo presente advinda dessa autoconsciência histórica e reflexiva diferencial.

O fato de não ser um problema real para a filosofia kantiana a impede de perceber a dimensão problemática do seu empreendimento e assim fazer a crítica necessária à modernidade, já que, como vimos, a autoconsciência histórica e reflexiva da modernidade é, em sua gênese,

também crítica à própria modernidade. A questão crucial seria a de que Kant teria transformado o princípio de subjetividade em consciência de si absolutizada no entendimento, o que implicou numa autonomização reificante da razão. Neste sentido, a consciência de si que havia criado uma fenda no Ser, no sentido de que havia desfeito a totalidade sujeito/objeto e instaurado o princípio de subjetividade, a autoconsciência histórica reflexiva da modernidade, não dá o próximo passo na movimentação dialética do espírito, que depende – como veremos mais adiante - da tomada da consciência de si como resultante dessa mesma totalidade originária não-reflexiva, em suma, como saber fenomênico, sensível, não-teorético da consciência natural, imerso na unidade do Ser. O esquecimento da dimensão sensível pré-reflexiva vai impedir a possibilidade da consciência de si dar o salto para a razão e assim concluir a movimentação dialética do espírito.

> Hegel está convencido de que a época do iluminismo, que culmina em Kant e Fichte, erigiu a razão em um mero ídolo; ela substituiu a razão pelo entendimento ou pela reflexão de modo equivocado e, com isso, elevou algo finito a absoluto. Na verdade, o infinito da filosofia da reflexão é algo racional simplesmente posto pelo entendimento e que se esgota na negação do finito (HABERMAS, 2002, p. 36)

A negação assim do finito por parte da "consciência de si" absolutizada no entendimento implicou em uma autonomização reificadora e alienante da razão, uma retirada da dimensão sensível, fenomênica, histórica e social da constituição do pensamento. "Ao fixa-lo (o infinito), o entendimento o opõe de modo absoluto ao finito, ao fixar a atividade da razão na oposição, a reflexão, que se elevara à razão superando o finito, reduziu-se novamente ao entendimento;" (HEGEL apud HABERMAS, 2002, p. 36)

A razão moderna como consciência de si absolutizada no entendimento teria se afastado radicalmente da vida e do Ser a ponto de ocupar um espaço próprio, absoluto, desvinculado da dimensão sensível, fenomênica e contingente do real, se transformando numa razão transcendentalizada. A autonomização da razão conduziu assim a uma noção de Universal abstrato, alienado da vida real do homem concreto e das suas necessidades. O empreendimento hegeliano será, justamente, o de desalienar a razão, fazê-la, num primeiro momento, novamente habitar a domínio sublunar do real a fim de que possa realizar a sua potência como razão efetivamente. A desalienação da razão pode ser entendida também como uma destranscendentalização do saber.

No livro *Verdade e Justificação* (2009), Habermas toca exatamente neste ponto ao tratar do papel de Hegel para a "ruptura revolucionária no pensamento filosófico do século XIX", com a "historicização" – que pode ser entendida também como "humanização" – do espírito.

> Dado o caráter intersubjetivo de "espírito", fica difícil entender por que hesitamos em ver Hegel como protagonista do poderoso movimento de destrancendentalização. À primeira vista, talvez se pudesse pensar que é seu forte "racionalismo" que separa Hegel das gerações posteriores. Mas o pragmatismo, o historicismo e a filosofia da linguagem solapam a posição de um sujeito numenal situado além do tempo e do espaço, sem evoar pese o tipo de contextualismo que deu ocasião aos conhecidos debates sobre a incomensurabilidade ou o etnocentrismo de padrões de racionalidade (HABERMAS, 2009, p.183/184)

Este processo teria sido concomitante ao processo de ascensão das ciências do espírito. Esta relação é realçada por Habermas como um dado fundamental

> A escolha dessa categoria nos remete à origem e ascensão das ciências do espírito por volta de 1800. Embora nessa época as importantes obras dos pais fundadores – Leopoldo Ranke,Jacob e Wilhelm Grimm, Carl Von Savigny, Wilhelm Schlegel etc. – não tivessem ainda aparecido, uma nova consciência histórica forma o pano de fundo das disciplinas, me vias de gestação, que ainda durante a vida de Hegel revolucionariam o conceito clássico das disciplinas "humanistas" (HABERMAS, 2009, p. 192)

Mais ainda. Tal relação pôde se estabelecer pelo fato de que a emersão tanto de uma "consciência histórica" quanto da delimitação da "finitude do espírito humano" representou uma mudança dupla na própria auto compreensão da filosofia

> Em pouco tempo, a nova consciência história alcançou a filosofia e desafiou a sua autocompreensão. Pois agora a filosofia se viu duplamente confrontada com a finitude do espírito humano. Este não está mais exposto apenas ao abastecimento contingente de estímulos operado pela natureza externa, mas também, internamente, às influências marcantes e às forças seletivas da tradição histórica (HABERMAS, 2009, p. 192/193)

É neste sentido que se pode dizer que Hegel teria "descoberto" ou evidenciado a dimensão social – nos nossos termos "antropológica" – do saber, o próprio campo de objetos das ciências do espírito

> O traço mais notável do mundo histórico é a estrutura simbólica do que os agentes compartilham ao interagir e falar uns com os outros – a estrutura simbólica das visões de mundo, mentalidades e tradições, das formas de vida culturais, normas e valores, das instituições, das práticas sociais etc. Estes fenômenos constituem o campo de objetos das ciências do espírito. Juntamente com eles, vêm à tona os "meios" pelos quais se reproduzem os mundos da vida socioculturais – linguagem e comunicação, ação e cooperação (HABERMAS, 2009, p. 193)

Aqui estamos diante da relação complexa entre a filosofia e as ciências do espírito, relações estas que tocam na questão do historicismo, como uma auto-reflexão metodológica interior das "Geisteswissenschften" de cunho antiplatônico, em contraponto ao sujeito transcendental kantiano, como bem aponta Habermas.

> A crescente percepção de que as contingências da história haviam ganho relevância filosófica minou mais e mais o status extramundano de um sujeito transcendental ahistórico e desencarnado. Tudo o que tinha sido concebido como realizações de uma razão transcendental pura, Dilthey e seus estudantes descobriram estar "já sempre" situado e corporificado no interior de alguma forma cultural de vida (HABERMAS, 2009, p. 68/69)

Ora, mas se Hegel de fato pode ser considerado como um filósofo da dessublimação do espírito, ou seja, da destrancendentalização do saber, ele não teria dado o passo adiante. Na verdade, Hegel deu um passo além que o fez, no fundo, voltar atrás, já que teria retornado a um pensamento pré-moderno e metafísico: o espírito absoluto. Assim, é o abandono da perspectiva da intersubjetividade, o modelo interacionista da autoconsciência (linguagem, trabalho e interação) e a adesão ao modelo do "idealismo objetivo" que teria sido o problema de Hegel

> Por certo, Hegel defende o tempo todo o direito do espírito autocrítico e autodeterminante de "não reconhecer nada que Eu não considere racional", mas concebe a forma moderna do pensamento apenas como passagem para o saber absoluto. Com essa concepção, ele regressa à figura de pensamento da autoconsciência ou da subjetividade que ele outrora criticara convincentemente. Aquela subjetividade que, sob a forma acabada do espírito absoluto, não tolera

> mais nada que lhe seja exterior, interioriza as relações entre sujeito e objeto, outrora mediadas pela linguagem, pelo trabalho e pela interação, e as converte na dinâmica conceitual de um processo que se absorve nessa própria subjetividade (HABERMAS, 2009, p. 185)

Esta nova "transcendentalização" do saber significa também, na perspectiva de Habermas, uma concepção política que retira a dimensão comunicativa de uma intersubjetividade reflexiva – aquilo que se prometia inicialmente – e a transfere para um agente que seria responsável pela ação política: o Estado. Assim o processo infinito de auto relação que não nega a finitude, a dimensão sensível, fenomênica - superando assim os limites da absolutização da consciência de si - se perde na constituição de uma nova forma de subsumir a finitude na infinitude, o particular no Universal, o condicional no incondicional.

Este terceiro movimento das figurações da consciência é visto por Habermas como a perda daquilo que a filosofia hegeliana tinha justamente inaugurado: uma filosofia do tempo presente. Na verdade, com o espírito absoluto temos o retorno a um pensamento desvinculado da política do presente e da vida, num movimento de "re-transcendentalização" do saber, em suma, a filosofia novamente se afasta do mundo dos homens

> Como o presente empírico e temporal pode encontrar saída para o seu conflito, o modo como ele se organiza, tudo isto deve-se deixar ao seu critério e não é, de forma imediata, objeto prático e assunto da filosofia (...) Chegada ao seu termo, a dialética do esclarecimento esgotou o impulso para a crítica do tempo presente, que, no entanto, a tinha posto em movimento (HABERMAS, 2002, p.53)

Os herdeiros imediatos da filosofia hegeliana, no entanto, vão dar continuidade ao processo de dessublimação do espírito, ao invés de adotar uma perspectiva de uma nova transcendentalização do saber, como se pode ver em Kierkegaard, Feurbach e Marx (Habermas, 2002: 77)

O mesmo vale para a escola dos Annales, na busca de explicitar a dimensão econômica, política, social das ideias filosóficas, inserindo assim o Espírito no âmbito da vida humana

> Eu acreditava dever opor a história da filosofia, tal como a escrevem os filósofos, à nossa história de historiadores, que trata ocasionalmente das ideias – e eu assinalava a nossa confusão diante dessas criações de conceitos em estado puro que, com tanta frequência, os historiadores contentam-se em descrever-nos complacentemente, sem nenhuma referência ao estado econômico, político ou social das diversas épocas; conceitos que se poderia acreditar oriundos de

> inteligências desencarnadas e levando uma vida totalmente irreal na esfera das ideias puras (FEBRVRE apud ROUDINESCO, 2008, p.131/132)

O mesmo se pode dizer também de Bataille que, de uma forma bem mais radical "propunha o abandono das luzes do mundo civilizado em troca da potência extática dos mundos desaparecidos", como a anunciar a vinda de um "lugar mítico, de um para-além da subjetividade" através de imagens como a do "Acephale" de Masson, cujo "corpo decapitado [...] indicava assim a necessidade de sacrificar toda cabeça pensante numa crítica radical da razão ocidental" (ROUDINESCO, 2008, p.184)

> Assim, a morte concreta e carnal do homem desenhado por Masson significava a morte de todo sujeito que pretendesse pensar seu destino apoiado na razão: "Somos ferozmente religiosos", escrevia Bataille (...) O marquês de Sade e Nietzsche eram as duas figuras emblemáticas dessa cruzada sacrificial, às quais juntavam-se as de Kierkegaard, Don Juan e Dioniso (ROUDINESCO, 2008, p.185)

É através destas figuras que Bataille vai construir o seu conceito de "heterologia", como uma forma de nomear a necessidade de fazer aparecer a parte maldita do homem e da sociedade que fende o Ser, uma "ciência" do inassimilável, do irrecuperável, dos desejos e dos "restos" (ROUDINESCO, 2008, p.189). Podemos também incluir Nietzsche que, de resto, muito influenciou Kojeve e Bataille. Seguindo a análise de Habermas, podemos dizer que Nietzsche propõe um esgarçamento desse processo de destrancendentalização a ponto de sugerir um descentramento da consciência como forma de fazer aparecer ou despertar "experiências arcaicas" desencantadas pela razão moderna ou relegadas à condição da "loucura", da "não-razão", do "falso", do "criminoso", em suma, daquilo que deveria ser obliterado, banido ou literalmente eliminado. Estas experiências arcaicas, ou este "caos originário" reaberto teria como figuração principal a presença do "deus ausente", do "deus que está por vir", Dioniso, que "precipitando a noite dos deuses [...] regressará um dia, renascendo pelos mistérios e livre da loucura

> De resto, Dioniso distingue-se de todos os outros deuses gregos como o deus ausente, cujo regresso ainda está por acontecer [...] O Ocidente persevera, desde os seus primórdios, na noite de ausência dos deuses ou do esquecimento do Ser; o deus do futuro renovará as forças perdidas da origem; e o deus iminente torna perceptível sua chegada mediante a conscientização de sua dolorosa ausência,

> mediante uma "suprema distância" [...] promete retornar de uma maneira ainda mais convincente (HABERMAS,2002, p.133)

A aparição e explicitação da figura de Dioniso permite assim uma rejeição de qualquer forma de mediação, seja da consciência de si kantiana (entendimento) ou da razão hegeliana (espírito absoluto) ou da autoconsciência interacional das ciências do espírito "Visto que as ciências do espírito que percorrem um caminho metodologicamente equivocado prendem-se a um ideal de objetividade falso, isto é, inatingível, neutralizam os critérios necessários à vida"(HABERMAS,2002, p.124)

Bataille segue da mesma forma, no sentido de que a dimensão do Ser que escapa à razão transcendental, ao espírito absoluto e a autoconsciência interacional deve ser explicitada como forma de fazer aparecer um domínio de "experiências descentradas de um encanto ambivalente [...] em que "o sujeito parece querer desvencilhar-se de sua referência ao eu e abrir caminho para a continuidade do Ser restaurada" (HABERMAS, 2002, p.144/145).

> Manifestamente são as linhas báquicas de uma vontade de poder orgíaca que interessam a Bataille: a atividade criadora e doadora de uma vontade de poder que se expressa tanto no jogo, na dança, no excesso e na vertigem, como naquelas excitações desencadeadas pela destruição, pelo terror e pelas visões excitantes da dor e da morte violenta. (HABERMAS, 2002, p.145)

Esta "estética do horror" se associa assim à busca de fazer aparecer aquilo que fora repelido pela racionalização ocidental, em suma, "aos primórdios arcaicos, aquém dos começos da histórica ocidental, a fim de reencontrar vestígios do dionisíaco, seja no pensamento dos pré-socráticos, seja nos estados de excitação dos rituais sagrados de sacrifício*"* (HABERMAS, 2002, p. 148)

No fundo, poderíamos pensar num emaranhado que apresenta três formas possíveis de pensar o lugar da razão, da ciência e do Ocidente – mais precisamente a Europa – no entreguerras, a partir da influência de Husserl, Heidegger e Hegel, o dividindo assim em três campos de possibilidade

> [a primeira] permitia situar no âmago do sujeito humano a questão do patético da existência humana e das fendas do ser [...] donde uma crítica à ideia de progresso que podia desembocar seja numa rejeição dos valores da democracia, em nome de um retorno às raízes originárias do ser, seja no surgimento de um nada,

> símbolo trágico de uma finitude mortal da existência humana, despojada de toda transcendência; [a segunda] *podia propor-se a centrar de novo a espiritualidade ocidental numa filosofia da experiência e do sujeito, como o farão na França Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty; e, por fim, [a terceira] podia formar o projeto de construir uma filosofia do saber e da racionalidade: foi o que fizeram Alexandre Koyré, Jean Cavaillés e Georges Canguilhem* (ROUDINESCO, 2008, p.129)

Em todos os casos, estamos diante de um amplo processo de destrancendentalização do saber, cuja expressão aponta para diferentes formas. Um momento no qual a filosofia desce das suas alturas e passa a falar sobre questões terra-a-terra, do mundo sublunar, das agruras da existência e da finitude humana, do sentido – ou da falta – da morte, da "consciência de si" e do Ser. É nestes termos que Koyre, por exemplo, vai se referir ao significado da filosofia de Heidegger no entreguerras, numa apresentação de uma tradução para o francês de "O que é a Metafísica"

> Ele [Heidegger] foi o primeiro a ousar, nessa época de pós-guerra, trazer a filosofia do céu para a terra, falar-nos de nós mesmos; falar-nos – como filósofo – de coisas muito "banais" e muito "simples": da existência e da morte; do ser e do nada; [...] ele soube recolocar, com um frescor e uma força incomparáveis, o duplo problema eterno de toda filosofia verdadeira, problema do eu e problema do ser: que sou eu? E o que quer dizer: ser? [...] o empreendimento de M. Heidegger – e é nisto que consiste sobretudo seu valor e sua importância – é um formidável empreendimento de demolição. As análises de O ser e o tempo são uma forma de catarse liberadora e destrutiva. Eles toma o homem em seu estado natural (estar no mundo). Tem por objeto sua percepção das coisas, as coisas mesmas, a linguagem, o pensamento, o devir, o tempo. (KOYRE apud ROUDINESCO, 2008, p. 135)

Esta afirmação do "estar no mundo", do devir, do tempo implica também na afirmação da finitude e, por extensão, da morte como consciência da finitude. O saber absoluto se humaniza, passa a habitar o domínio do sensível, a sua verdade já não mais está situada num espaço inacessível para a dimensão humana. Um fato interessante do contexto histórico do período diz muito sobre o autor que será fundamental para este processo no campo intelectual francês: Hegel.

> Quando eu tinha vinte anos, em 1925, escreve Jean-Paul Sartre, não havia cadeira de marxismo na universidade, e os estudantes comunistas evitavam referir-se ao marxismo ou mesmo nomeá-lo em suas dissertações; eles teriam sido reprovados em todos os exames. O horror à dialética era tal que o próprio Hegel nos era desconhecido. Sartre evocava aqui o estado de espírito de uma geração que, às vésperas dos anos 1930, achava-se em completa discordância entre o que lhe era ensinado na universidade e o que ela descobria por si mesma ao começar a ler Husserl e logo Heidegger (ROUDINESCO, 2008, p. 132/133)

Assim, como o diz Roudinesco, o pensamento hegeliano foi entrando de um modo clandestino, com diferentes leituras não necessariamente acadêmicas, envolvendo poetas como Mallarme e Breton (Roudinesco, 2008, p.134). Koyre teve uma importância significativa, especialmente ao participar da celebração do centenário da morte de Hegel, tendo escrito três artigos importantes e apresentado uma conferência em seu seminário de 1932-3 sobre "A história das ideias religiosas na Europa moderna", especialmente atento para os "cursos de Iena"

> [...] etapa dialética foi marcada [...] pela teorização dessa noção de "tomada de consciência" como motor dialético da aventura do espírito. Daí nascia a ideia de destruir todas as noções tradicionais do entendimento e de inventar um sistema no qual a inquietude seria o fundo do ser: ontologia dialética do ser e do não-ser, do infinito móvel e da eternidade imóvel, do aniquilamento e do engendramento. E se a inquietude é o fundo do ser, é porque a dialética se define como um tempo humano" (ROUDINESCO, 2008, p.137)

Como "tempo humano" justamente porque o motor dialético da aventura do espírito se movimenta "em nós, é em nossa vida que se realiza o presente do espírito" (KOYRE apud ROUDINESCO, 2008, p.137). Trata-se de uma geração intelectual que se formou especialmente no entreguerras e que foi muito influenciada pelo projeto fenomenológico de renovação da filosofia criado por Husserl das *Meditações cartesianas*, e do papel mesmo da filosofia europeia no pensamento e na política, com o mesmo Husserl de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* e, especialmente no campo intelectual francês, com uma série de interpretações da filosofia da "experiência da consciência" e do "Espírito Absoluto" de Hegel, e leituras e análises de *O ser e o tempo* de Heidegger. É dessa filiação husserliana, hegeliana e heideggeriana que serão construídas a história filosófica e a filosofia da história de Koyre; a ontologia-fenomenológica e o existencialismo de Sartre; a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. E, por fim, a perspectiva filosófica de Kojeve, tal qual apresentada em *Introdução à leitura de Hegel*, livro originalmente publicado em 1947 e que concentra as suas aulas ministradas na École des Hautes Études entre 1933 e 1939; e a leitura hegeliana de Hyppolite no livro *Gênese e estrutura da filosofia do espírito*, publicado originalmente em 1946. Estas duas obras foram fundamentais para a constituição do que estamos chamando de "Fenomenologia como antropologia filosófica". Vejamos as duas obras de maneira mais detida.

Gênese e Estrutura da fenomenologia: Hyppolite

A fenomenologia do espírito, segundo Hyppolite, é uma descrição da "experiência" da consciência em seu movimento para o acesso ao saber absoluto, a partir da perspectiva da própria consciência, de modo que a movimentação da consciência possa ser descrita, revelada e explicitada no seu processo de constituição. As figurações da consciência (consciência; consciência de si e Razão) são diferentes formas com que o espírito se analisa: descrevê-las, explicitá-las e refletir sobre elas é a maneira de refletir e analisar o espírito. Hegel, assim, se distancia de uma perspectiva deslocada da própria consciência: a perspectiva teorética do filósofo, ao mesmo tempo em que insere o espírito - cujas figurações da consciência são suas formas de ser - no absoluto, passa a ser pensado como sujeito e não mais como substância.

Compreender estes fatores será crucial para entendermos todos os elementos que formam a sua fenomenologia e a influência decisiva que teve para o que estamos chamando aqui de "fenomenologia como antropologia filosófica".

A perspectiva teorética é aquela que depende de uma propedêutica, de uma preparação, de um organon, em suma, de um instrumento que sirva como mediação de acesso ao saber, como capaz de conferir o grau de verdade e evidência ao real. O problema é que este "instrumento" acaba por separar o saber do Ser, na medida em que cria uma diferenciação substancial entre o sujeito cognoscente (ainda que este sujeito seja "transcendental") e o objeto cognoscível e, muito por conta disso, se transforma em "saber absoluto", em si e para si, deslocado da dimensão sensível, concreta e fenomênica.

> Se o saber é um instrumento, ele modifica o objeto a conhecer e já não apresenta tal objeto em sua pureza; se é um meio, não nos transmite tampouco a verdade sem alterá-la segundo a própria natureza do meio intermediário (...). Se o saber é um instrumento, isso supõe que o sujeito do saber e seu objeto se encontrem separados; o Absoluto seria, portanto, distinto do conhecimento: nem o Absoluto poderia ser saber de si, nem o saber poderia ser saber do Absoluto (HYPPOLITE, 2003, p. 22)

A perspectiva hegeliana se pretende distinta "Não é mais o filósofo que reflete de fora do eu, é o eu inteligente que reflete realmente sobre si mesmo. Aqui começa a história pragmática do

espírito humano" (HYPPOLITE, 2003, p. 25*).* Por história pragmática do espírito humano podemos entender um processo no qual o conhecimento do absoluto se inicia através da descrição da consciência comum, do "saber fenomênico" e não se desloca da dimensão sensível, concreta e fenomênica para habitar algum espaço "transcendental". Neste primeiro momento, Hegel se distancia de Kant e de Fichte e a sua crítica se aproxima assim de Schelling, especialmente ao levar em consideração uma distinção sutil entre saber fenomênico e saber absoluto. No entanto, Schelling, segundo a leitura hegeliana de Hyppolite, não teria mostrado os vínculos entre saber fenomênico e saber absoluto, mantendo assim a separação que já se via na propedêutica Kantiana

> [...] é precisamente essa dualidade que Schelling reconhecia ao opor, no Bruno, o saber fenomênico e o saber absoluto; não mostrava, porém, os vínculos entre um e outro. Posto o saber absoluto, neste não se vê como o saber fenomênico permanece igualmente cortado do saber absoluto. Hegel, pelo contrário, volta a esse saber fenomênico – isto é, ao saber da consciência comum – e pretende mostrar, como ele conduz necessariamente ao saber absoluto – ou ainda, como ele próprio é um saber absoluto que ainda não se sabe como tal" (HYPPOLITE, 2003, p. 22/23)

O problema seria o de começar pelo saber absoluto, que já é uma síntese entre sujeito e objeto, para si e em si, ao invés de começar pelo saber fenomênico e assim ir apresentando o processo de "desenvolvimento" até se chegar à consciência do saber absoluto, ou ao saber que se sabe como absoluto, pois a fenomenologia não abandona a questão do conhecimento sobre o absoluto

> A fenomenologia não é uma numenologia nem uma ontologia; contudo, ainda permanece como um conhecimento do absoluto, pois o que mais se haveria de conhecer uma vez que "somente o Absoluto é verdadeiro, ou somente o verdadeiro é absoluto?" Todavia, no lugar de apresentar o saber do Absoluto em si e para si, Hegel considera o saber tal como este é na consciência; e é precisamente desse saber fenomênico, a criticar-se a si mesmo, que se eleva ao saber absoluto (HYPPOLITE, 2003, p. 20)

Iniciar o processo de descrição da experiência da consciência pelo saber fenomênico, pela "consciência natural", leva Hegel não só a pensar o Ser, o Saber – e por fim, o Si, como veremos mais adiante – de um modo diferente, mas o próprio absoluto que passa a ser considerado como "sujeito" e não mais como "substância". Pensar o absoluto como sujeito

significa inserir no absoluto o saber e o Si, o que significa pensar o absoluto – o verdadeiro – como saber e como si.

> O absoluto não mais estará, então, para além de todo saber; será saber de si no saber da consciência. O saber fenomênico será o saber progressivo que o Absoluto tem de si mesmo. Assim, a manifestação ou fenômeno que é para a consciência não serão estranhos à essência; desta, serão a revelação. Inversamente, a consciência do fenômeno se elevará à consciência do saber. Absoluto e reflexão não mais estarão separados; a reflexão será um momento do absoluto (HYPPOLITE, 2003, p. 23)

Assim, a possibilidade de um "idealismo absoluto" se situa não mais numa filosofia da natureza, mas em uma filosofia da "consciência", que se realizará como uma filosofia da "Razão" e da "história" e que será, em última instância, uma antropologia filosófica, como teremos oportunidade de ver mais adiante.

> É verdadeiramente a própria consciência ingênua que fará sua experiência, e assim verá transformar-se seu objeto e a si mesma. A reflexão não será algo acrescentado a ela do exterior como em Kant, nem algo posto nela, de um modo mais ou menos artificial, como em Fichte ou mesmo em Schelling; a reflexão será literalmente uma história dessa consciência (HYPPOLITE, 2003, p.25)

Esta história dessa consciência é uma descrição da experiência da consciência em toda a sua amplitude e para além da concepção teorética de experiência, considerando a consciência "tal como ela se oferece diretamente" [...] "Não precisamos trazer conosco nossos padrões de medida, nem aplicar nossas ideias pessoais ou pensamentos no transcurso da investigação; pelo contrário, ao afastá-lo é que chegaremos a considerar a coisa como é em si e para si mesma" (HYPPOLITE, 2003, p. 25)

Segundo Hyppolite (2003, p.26) tal proposta se aproxima não só da fenomenologia de Husserl - "não fossem as diferenças ainda mais profundas" - como das "filosofias existenciais" que estavam começando a se desenvolver naquele momento "Em muitos casos, ao descobrir a experiência feita pela consciência, Hegel descreve uma maneira de existir, uma particular visão de mundo", embora, e eis o ponto crucial que analisaremos mais adiante, "contrariamente porém à filosofia existencial, ele não se detém nessa mesma existência; Hegel vê aí um momento que, em sua superação, permite atingir um saber absoluto".

Esta experiência feita pela consciência e o processo que a faz atingir a certeza e a verdade, que culmina no saber absoluto, vem eivada de dúvidas e desesperos, especialmente pelos momentos em que a convicção se mostra como ilusão. Mas estas dúvidas desesperadas não podem ser confundidas com o método filosófico da dúvida como forma de alcançar a verdade, por um simples motivo: trata-se de se ater à experiência concreta da consciência em seu processo de dúvida e não à consciência distanciada do filósofo. E, ademais, esta dúvida também vem acompanhada de desespero, na medida em que se trata de uma perda da sua "própria visão da vida e do ser, sua intuição do mundo (...) [da sua própria] concepção da existência. Logo, não se trata apenas da dúvida, mas de um efetivo desespero"(HYPPOLITE, 2003, p. 29).

Mas o que é a consciência na perspectiva da filosofia hegeliana? Em primeiro lugar, segundo Hyppolite (2003, p.26) *"*a consciência não é uma coisa, um ser-aí determinado; está sempre para além de si mesma, supera a si mesma ou se transcende. É essa exigência transcendental que constitui a natureza da consciência como tal". Mas, como pergunta o próprio autor, "Não era isso que, de certo modo, ocorria na filosofia kantiana?" e, neste sentido, não estaríamos diante novamente de uma visada teorética e não fenomenológico/existencial da "experiência" da consciência?

Vejamos a seguinte passagem

> Para Kant, porém, o que constituía a objetividade do objeto era imanente, por certo, não à consciência comum, mas à consciência transcendental. Assim, o objeto era transcendente à consciência comum ou finita, mas imanente à consciência transcendental. O problema estava, portanto, deslocado. Ele não se colocava mais entre a consciência e seu objeto, mas entre a consciência comum e aquilo que nela a supera, a consciência transcendental (HYPPOLITE, 2003, p. 32)

A questão aqui se apresenta da seguinte maneira: a distinção entre a relação imanente da consciência transcendental com o objeto e a dimensão transcendente do objeto para a consciência comum implica numa desigualdade total entre consciência comum e consciência transcendental, algo bem diferente do que pensa Hegel "toda consciência comum é também consciência transcendental, toda consciência transcendental é também, necessariamente comum; a primeira não se realiza senão na segunda." (HYPPOLITE, 2003, p. 32)

Este movimento, do saber fenomênico ao saber absoluto, da consciência natural à consciência transcendental, estas modulações e variações no modo como o espírito se analisa, geram inquietude e angústia pela necessidade permanente que a consciência tem de superação de si mesma. O mais importante é ver que esta angústia não está apenas relacionada ao conhecimento, mas tem uma dimensão existencial e, por conta disso, "não é somente, como já o assinalamos, uma angústia na ordem do conhecimento, mas ainda, como tende a provar toda a Fenomenologia, uma angústia existencial" (HYPPOLITE, 2003, p. 35).

Esta dimensão existencial diferencia a concepção de descrição da experiência da consciência em Hegel da concepção do idealismo transcendental de Schelling e de Fichte, justamente por não se reduzir à dimensão do conhecimento ou de uma relação do saber enquanto saber puramente subjetivo, em si e para si, separado da dimensão sensível e fenomênica do Ser.

> A diferença é profunda e nela importa insistir. Tanto para Scheling como para Fichte, apesar de sua teoria da identidade entre o subjetivo e o objetivo no saber, o idealismo transcendental é um "saber do saber enquanto puramente subjetivo"; o retorno à identidade será efetuado em seguida de um modo mais ou menos artificial. Não ocorre o mesmo para Hegel. A consciência é tomada como ela se dá, e ela se dá como uma relação com o Outro, o objeto, mundo ou natureza. É bem verdade que este saber do Outro é um saber de si. Não é menos verdade, porém, que este saber de si seja um saber do Outro do mundo (HYPPOLITE, 2003, p.36)

Aquilo que a consciência reconhece como em si, ela reconhece como para si, em outras palavras "O ser para a consciência é para ela, e ela o põe ao mesmo tempo como sendo em si, como estando fora desse relacionamento" (HYPPOLITE, 2003, p. 38). Este ponto diferencia decisivamente a fenomenologia hegeliana do idealismo transcendental e da reflexão kantiana e a diferença se situa na noção de "experiência" que é o lugar do elo entre o para si e o em si, na relação mesma entre a consciência e o mundo

> A teoria do conhecimento é ao mesmo tempo teoria do objeto do conhecimento. Não se pode separar a consciência daquilo que para ela é seu objeto, daquilo que toma como o Verdadeiro; porém, se a consciência é consciência do objeto, é também consciência de si mesma. Ambos os momentos radicam nela e são diferentes: "é consciência daquilo que é o Verdadeiro, e consciência de seu saber dessa verdade. Mas ambos os momentos relacionam-se com o outro e este relacionamento é precisamente o que se denomina a experiência (HYPPOLITE, 2003, p. 39)

Cabe ao filósofo não intervir no processo, apenas acompanhar como espectador o modo como a consciência "em seu objeto, faz a experiência de si e em seu saber, a experiência de seu objeto*"* (HYPPOLITE, 2003, p. 39)

A fenomenologia é uma filosofia do espírito, digamos assim, e não da natureza. Trata-se tanto de uma *descrição da consciência fenomênica* quanto da *compreensão dessa consciência pelo filósofo.* Esta fenomenologia do espírito é também, como vimos, uma filosofia do conhecimento do absoluto. Mas a concepção do absoluto em Hegel terá uma singularidade: o Absoluto passará a ser entendido não apenas como substância, mas também como sujeito. "Segundo meu modo de ver – que será justificado somente na apresentação do sistema – tudo depende deste ponto essencial: apreender e exprimir o Verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito*"* (HEGEL apud HYPPOLITE, 2003, p.45)

A filosofia do espírito de Hegel se diferencia da filosofia da natureza de Schelling por dois motivos: pensa o absoluto como sujeito e o espírito como história. Os dois motivos implicam numa "humanização" – poderíamos chamar também de antropologização – do espírito e do absoluto.

> Schelling partiu de uma intuição do absoluto que o conduz sobretudo a uma filosofia da natureza. O saber deve identificar-se com a vida. A vida orgânica, enquanto produção inconsciente da inteligência é (...) uma manifestação desse absoluto. O saber deve remontar de tais diferenças que são somente quantitativas, diferenças de potência, até aquela fonte primeira. Coincidir com ela, eis o que Schelling denominou a intuição intelectual. Desde então, essa intuição da vida pura além ou aquém de toda reflexão. A reflexão lhe é exterior (HYPPOLITE, 2003, p. 46)

Seguindo a reflexão de Hyppolite, pensar o absoluto como sujeito significa também pensar o espírito como história, mais precisamente como um pensamento da história humana, o que muda radicalmente a forma de pensar a relação entre o saber e o homem

> O que lhe interessava não era a vida orgânica, ou a vida da natureza em geral, mas a vida do espírito enquanto essa vida é história. Assim, desde as suas primeiras démarches, o pensamento hegeliano é um pensamento da história humana [...] o espírito para Hegel é a história, tese fundamental que é idêntica àquela segundo a qual o absoluto é sujeito (HYPPOLITE, 2003, p. 46)

Assim, a razão como tal não se encontra na vida, o que significa dizer que o espírito habita um lugar distinto da natureza

> (...) a vida orgânica não tem história. Somente o espírito tem uma história, isto é, um desenvolvimento de si por si, de tal modo que permanece ele mesmo em cada uma de suas particularizações e, quando as nega – o que é próprio do movimento do conceito – conserva ao mesmo tempo tais particularizações para elevá-las a uma forma superior. Somente o espírito tem um passado que ele interioriza (*Erinnerung*) e um porvir que projeto diante de si porque deve tornar-se para si o que é em si (HYPPOLITE, 2003, p.50)

Não há, digamos assim, sujeito na vida orgânica, não há este movimento que permite ao espírito transformar o que é em si em para si. Na natureza este movimento não acontece ou, em outras palavras, o espírito não habita a natureza.

Para compreendermos o significado destas figurações da consciência e a "transformação" do saber fenomênico em saber absoluto, ou melhor, de um saber que não se sabe como absoluto para um saber que se sabe como tal, através de uma permanente explicitação, ação e "tomada de consciência", precisamos mostrar a relação da passagem entre a consciência, a consciência de si e a razão, a base da fenomenologia hegeliana.

As figurações da consciência são os modos como o Espírito se analisa: como consciência natural, consciência de si e Razão, ou como espírito que é, o espírito estranho a si mesmo e espírito certo de si mesmo. Em cada uma dessas figurações, a relação entre o saber, o Ser e o si se enovela de diferentes maneiras. No primeiro caso, o saber do ser não se sabe como saber de si e, por conta disso, se acredita como saber do imediato, sem qualquer forma de mediação, com acesso ao real tal qual ele é, ao imediato que é. A certeza do saber do objeto possui três modulações que devem ser compreendidas como gradações: a) certeza sensível; b) percepção e c) entendimento

A certeza sensível é o extremo do saber absoluto, o polo oposto, o início do movimento que levará do imediato que é para o imediato que veio a ser, através da mediação. É a forma mais baixa da consciência, cuja relação com o seu objeto é uma relação de unidade, sem qualquer tipo de determinação ou oposição "A consciência sabe imediatamente o objeto, relação imediata que está tão perto quanto possível da unidade" (HYPPOLITE, 2003, p.99), mas que já carrega em si como necessidade incontornável – embora não o saiba – o próximo movimento, o do saber do saber, da consciência de si

> Tal certeza de possuir imediatamente a verdade, acolhendo-a, é característica da fase que Hegel denomina certeza sensível. O objeto, a verdade, está diante de mim; só me cabe apreendê-lo. Minha certeza é imediatamente verdade e essa verdade é desprovida de reflexão em si mesma"(...) A consciência não pode

> permanecer nessa certeza; deve descobrir sua verdade e para tanto é preciso que, em lugar de se dirigir ao objeto, se dirija a si mesma; é preciso que busque a verdade de sua certeza, ou seja, que se torne consciência de si, consciência de seu próprio saber em vez de ser consciência do objeto (HYPPOLITE, 2003, p. 82)

A verdade da consciência, portanto, é a consciência de si. Em outras palavras, o saber do ser como saber imediato, na verdade, é um saber de si que não se sabe como saber de si. Como saber de si, o Outro passa a ser encarado como um "Si-mesmo", como ser-para-si, através da mediação e não mais como o imediato que é.

Neste momento, a certeza da realidade objetiva das coisas só é possível de ser confirmada através do próprio saber dessa realidade que é um saber de si.

> Fica claro que por trás da cortina, que deve cobrir o Interior (das coisas), nada há para ver, a menos que nós próprios penetremos lá dentro – tanto para que haja alguém para ver, como para que haja algo ali que possa ser visto [...] O interior das coisas é uma construção do espírito. Se tentarmos levantar o véu que cobre o real, ali só encontraremos a nós mesmos, a atividade universalizadora do espírito que chamamos entendimento (HEGEL apud HYPPOLITE, 2003, p.83)

Neste caso, a consciência vê a si mesma através do Outro, embora não reconheça este Outro como parte da constituição de si e nem como "em si", pois "não se conhece a si mesma como resultante do movimento anterior; o Outro abstrato é visto como um meio para a realização dos desejos, é, digamos assim, objetivado (como um meio), mas não como objeto/sujeito (como um fim em si mesmo)

No entanto, o saber de si passa a se absolutizar de tal maneira que se esquece do seu movimento anterior, como saber do ser, já não se sabe como resultante do movimento anterior, como saber do ser que não se sabia saber do saber, ou seja, saber de si. Esta certeza de si, assim, renega a dimensão sensível, fenomênica que, em outras palavras, pode ser entendida como o "outro" da consciência, o "em-si".

> A consciência visava ao Outro, a consciência de si visa-se a si mesma através do Outro, é desejo. Só pode ser um eu opondo-se a um outro eu e encontrando-se nele; sob essa forma ainda elementar, ela se desenvolve como consciência de si nas três relações da vida social primitiva (luta pelo reconhecimento, dominação e servidão). Sob uma forma mais elevada, a consciência de si torna-se a consciência de sua independência e de sua liberdade; contudo como consciência

> estoica, deve pôr à prova a verdade dessa certeza no ceticismo e na consciência infeliz (HYPPOLITE, 2003, p. 83/84)

O que significa dizer que a garantia da confirmação da realidade do Ser e do saber do ser se situa no saber de si. Mas, no entanto, este próprio saber de si não reconhece o Ser como em si, mas como "para si", o que o conduz para o "ceticismo" e a "consciência infeliz", na medida em que a realidade em si do Ser passa a ser colocada em suspenso por ser reconhecida apenas como para si, como realidade para a consciência e por conta disso, abstrata.

A dimensão fenomênica e sensível do real é posta em questão na sua realidade objetiva, já que, como vimos, a consciência de si não reconhece o movimento anterior que a constituiu: o movimento da consciência natural na sua certeza sensível, em sua dimensão fenomênica, como saber fenomênico. Desse modo, a certeza do saber do saber não conduz a uma certeza do saber do Ser como verdade pois este saber do saber se transforma em saber de si, em certeza de si, mas não em certeza do Ser.

> A consciência infeliz [...] descobre tal contradição, vê-se a si mesma como uma consciência duplicada: ora se eleva acima da contingência da vida e capta a certeza imutável e autêntica de si, ora se rebaixa até o ser determinado, vê-se a si mesma como uma consciência engajada no ser-aí; uma consciência mutável e sem essência "é portanto, para si mesma, a consciência de sua própria contradição (HYPPOLITE, 2003, p. 209)

A tensão e cisão nas figuras do Senhor e do Escravo se interiorizam na consciência de si que se transforma então em permanente e irrefreável movimento, instabilidade e inquietude, ou no dizer de Hyppolite *"*A reflexão nos separa da vida, mas com isso opõe a essência a não-essência, considera a vida como sendo sem essência, e lhe opõe a essência, o infinito; inversamente, esse infinito separado, transcendente ao ser-aí, só é na singularidade da consciência de si" (HYPPOLITE, 2003, p. 210). Neste processo, o infinito, o imutável, em suma, a "essência" tem a sua verdade afetada pelo finito, mutável e não essencial: a singularidade da consciência de si, cuja forma de realização se dá na dimensão do vivente e da contingência.

Na medida em que a angústia e a tragédia existencial da consciência de si estão associadas à impossibilidade de reconhecimento da existência do Em-si (a verdade objetiva), pois o mundo passa a ser um para-si (a certeza subjetiva), o próximo passo do Espírito é a tomada de consciência do movimento originário da consciência – esquecida pela consciência de si - ,

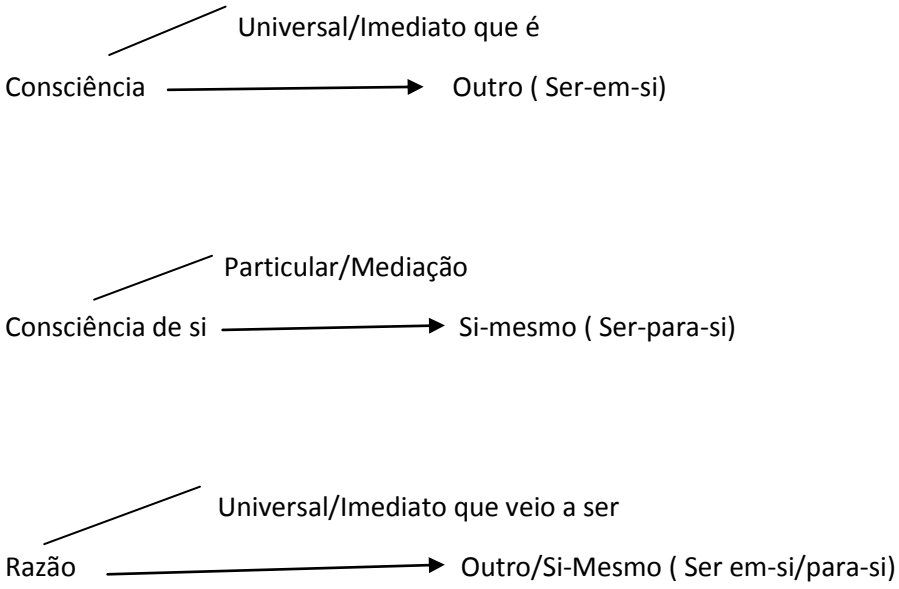
ou seja, um "retorno" à consciência natural, ao saber fenomênico, à dimensão sensível, que significa também um retorno ao Outro como outro, como Em-si "Por isso a consciência, que é consciência do Outro, volta a ser, de certo modo introduzida" (HYPPOLITE, 2003, p.84). A consciência é a verdade da consciência de si, o que quer dizer que a consciência se constitui originariamente com o outro e não está limitada à individualidade da consciência de si.

Tivemos até aqui dois movimentos. A consciência como saber do imediato que descobre a sua verdade na consciência de si como mediação. A consciência de si, por sua vez, descobre a sua verdade como consciência. Neste processo, o imediato que é passou pela experiência da mediação e a mediação teve que fazer um retorno ao imediato. No entanto, este imediato foi mediatizado pela consciência de si e já não é o mesmo imediato que é,do mesmo modo que a consciência mediatizada pela consciência de si já não é a mesma consciência que era, o que nos leva a um terceiro movimento no qual a verdade da consciência de si é revelada como Razão, que toma consciência do movimento anterior (o saber fenomênico, a consciência natural) na condição trágica da consciência de si e, assim, se supera e sintetiza o em-si da consciência ao para-si da consciência de si, o imediato que é com a mediação e assim se transmuta em imediato que veio a ser.

A dimensão trágica da angústia existencial da consciência natural que perde o seu fundamento ao se descobrir saber de si sem a certeza do Ser se resolve com um reencontro com a consciência natural já modificada com a mediação da consciência de si que agora também se modifica e passa ser um imediato que veio a ser

> A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade, é a síntese dialética da consciência e da consciência de si. Como a consciência, ela é a consciência do universo, do objeto; mas como a consciência de si, ela é a consciência do eu, do sujeito; logo, é universal como a primeira e singular como a segunda. Para a consciência, a realidade das coisas era somente objetiva, era em si; para a consciência de si, era somente um meio com vistas à satisfação de seus desejos. O mundo era para ela, não em si. A razão reúne numa unidade original esses dois momentos. No ser-em-si, descobre sua verdade, no mundo das coisas, faz a experiência de si. (HYPPOLITE, 2003, p. 84)

É o que podemos ver no quadro abaixo



Mas este *imediato que veio a ser* da Razão ainda precisa passar por uma outra movimentação, na qual tornar-se-á "Espírito". Esta passagem depende de um processo no qual a Razão se reconhece como um "nós", como "intersubjetividade", como "história", em suma, como "realidade humana" "O espírito é um "nós". É preciso partir do Cogitamums e não do Cogito, o espírito é história; só se torna o que é em um desenvolvimento histórico" (HYPPOLITE, 2003, p. 344). Diferentemente, portanto, do "Eu penso geral" e da "unidade originariamente sintética" do sujeito transcendental de Kant "A consciência de si universal que Hegel pretende atingir não é o "Eu penso em geral" de Kant, mas a realidade humana como intersubjetividade, um Nós que é o unicamente concreto. O espírito é precisamente esse Nós enquanto atualiza ao mesmo tempo a unidade e a separação dos Eus*"*(HYPPOLITE, 2003, p. 346).

> A razão é o idealismo, mas tal idealismo, antes de se exprimir numa filosofia (por exemplo, em Kant e depois em Fichte), é uma realidade histórica; é também um dado concreto, no mesmo sentido em que o eram a consciência e a consciência de si quando consideradas isoladamente, ou seja, quando se esquecia a passagem de uma à outra, quando se encarava somente o resultado como uma nova experiência, o que sempre faz a consciência fenomenológica, aquela que

> faz a experiência e não aquela que a refaz para repensá-la (HYPPOLITE, 2003, p.84)

Este "nós" é a síntese da pluralidade concreta das consciências de si, cujo encontro tem um valor central para a possibilidade da verdade e de um pensamento universal, em suma, a "realidade humana" é condição de possibilidade não só da certeza de si – no sentido da complementaridade dos pontos de vista como possibilidade de objetividade do mundo – mas do saber do Ser. Novamente podemos dizer aqui que o Espírito é o homem, não o homem como sujeito empírico, mas o homem como intersubjetividade transcendental, como "objeto-sujeito".

E aqui podemos, novamente, voltar a Kant, mas já com a leitura crítica hegeliana, para entendermos o que é "objeto-sujeito", este "nós", esta intersubjetividade transcendental.

> Em Kant, a consciência de si é mais que apenas a verdade da consciência, porque é, além disso, a consciência prática, negação de toda finitude e, assim, de toda consciência de um objeto (...)" Enquanto tal, esse entendimento (Verstand) é razão (Vernunft) mas, enquanto tal, também transgride a esfera mesma dos objetos. Esse infinito não é objeto: é uma tarefa cuja realização é sempre adiada; a razão não é mais o conceito que regula a experiência como na analítica dos princípios, mas a ideia, tarefa prática infinita, em relação à qual todo conhecimento, todo saber se organiza (HYPPOLITE, 2003, p.159)

Há, poderíamos dizer, um imperativo teorético, um "querer teorético" no sentido mesmo de uma "vontade de saber", "A ideia entende o entendimento, não como entendimento, mas como vontade; ela o amplia prática, não teoreticamente, porque impregna todos os seus conhecimentos experimentais da finitude, e, nele, evoca o esforço infinito para superar-se a si mesma" (HYPPOLITE, 2003, p.159).

Neste sentido, a consciência de si aparecerá como negação da consciência natural através da condição de consciência prática, como consciência ativa

> A consciência de si é essencialmente consciência prática (...) Do mesmo modo que, na crítica da razão prática, a consciência de si, a autonomia, é concebida como a negação da natureza; do mesmo modo que, na doutrina da ciência, o Eu prático é concebido como o esforço infinito para alcançar a identidade primeira, o Eu = Eu (...) assim também, na Fenomenologia, a consciência de si aparecerá, em oposição à consciência, como consciência ativa (HYPPOLITE, 2003, p.160)

Esta consciência ativa é o espirito. O espírito, assim, é prática, ação, movimento, processo e é mais elevado que a natureza "precisamente porque é sua reflexão" (Hyppolite, 2003:162), por ser uma "tomada de consciência" que é criadora. Diferentemente da "vida", a consciência de si se sabe a si como algo dado para si

> A vida remete à consciência a consciência de uma totalidade que, nela, nunca é dada para si, mas a consciência de si sabe a si mesma como gênero (genos); ela é, nessa tomada de consciência, a origem de uma verdade que é para si ao mesmo tempo que é em si, que se faz em uma história, pela mediação das diversas consciências de si, cuja interação e unidade constituem unicamente o espírito (HYPPOLITE, 2003, p.162/163)

Ora, na medida em que o Espírito é a interação que se dá através da mediação entre diversas consciências de si, o objeto assim da fenomenologia é o "homem", entendido como essa mediação de diversas consciências de si, este "modelo interacionista da autoconsciência", para usar um termo de Habermas. A preocupação essencial assim de Hegel seria o "ser do homem"

> Seria errôneo dizer que a intuição fundamental do hegelianismo fora o "ser da vida em geral", como mobilidade, por exemplo. Essa ontologia da vida universal serve somente de base para uma concepção do ser do homem, diríamos hoje da existência humana, que muito cedo, nos trabalhos de juventude, fora a preocupação essencial de Hegel (HYPPOLITE, 2003, p.163)

O ser do homem, a existência humana é assim o "objeto" da filosofia do espírito, e o ser do homem é inquietude de si. Esta relação vivente implica numa mobilidade, num movimento constante que não pode ser confundido com a "mobilidade da vida", no sentido da vida "orgânica", em suma, aqui nos referimos a uma vida própria e relativamente autônoma do "pensamento". Relativamente autônoma porque, como vimos, não se trata do saber absoluto como Em si e Para Si, como identidade plena, mas de um processo no qual o saber absoluto está também imiscuído no saber fenomênico em movimento, como história, negatividade, atividade e realidade humana.

Introdução à leitura de Hegel: Kojeve

Alexandre Kojeve chega à mesma conclusão em sua leitura de Hegel "Introdução à leitura de Hegel" ([1947] 2014). Segundo Kojeve (2014, p.56) "A filosofia do espírito culmina na filosofia da história, que descreve o devir real do absoluto" e esta filosofia do espírito e da história não pode ser confundida com uma filosofia da natureza, pois o Ser do homem é diferente do Ser da natureza. Diferentemente do que pensa o "preconceito monista" "A fenomenologia é uma descrição fenomenológica (no sentido husserliano da palavra); seu objeto é o homem como fenômeno existencial; o homem tal como aparece (erscheint) a si mesmo em sua existência e por ela" (KOJEVE, 2014 p.37)

> Para Hegel, a essência não é independente da existência. Por isso o homem não existe fora da história. A fenomenologia de Hegel é portanto existencial, como a de Heidegger. E deve servir de base a uma ontologia. (Essa ontologia, na Lógica, é de fato antropológica; logo, está falseada quando interpreta a natureza. Não é universal, a despeito do que pensava Hegel: é uma ontologia do homem [Espírito] e não da natureza (KOJEVE, 2014 p.37)

O que o permite afirmar categoricamente que "independente do que pensa Hegel, a fenomenologia é uma antropologia filosófica*"* (KOJEVE, 2014 p. 37). Se para Hyppolite a fenomenologia não é nem uma ontologia e nem uma numenologia, o mesmo vale para Kojeve,

> Esta antropologia não é psicologia nem ontologia. Ela quer descrever a essência integral do homem, isto é, todas as possibilidade humanas (cognitivas, afetivas, ativas) [em suma] considera um homem concreto, uma época concreta, mas para nisso descobrir a possibilidade (isto é, a essência, o conceito, a ideia etc.) que ai se realiza (KOJEVE, 2014, p.37)

Como antropologia filosófica, a fenomenologia e, sobretudo, a filosofia desloca o seuobjeto de reflexão da "realidade natural" – como uma filosofia da natureza – para a "realidade humana" – como uma filosofia do espírito

> Em outros termos, a filosofia deve explicar como e por que o Ser se realiza não apenas como natureza e mundo natural, mas também como homem e mundo histórico. A filosofia não deve contentar-se em ser uma filosofia da natureza; deve ser também uma antropologia: além das bases ontológicas da realidade natural, ela deve buscar as da realidade humana" (KOJEVE, 2014, p.496)

Para que tal deslocamento fosse possível, foi necessário modificar radicalmente a forma de pensar o absoluto, que passou a ser encarado não apenas como substância, mas também como sujeito, como já havíamos visto em Hypolitte. Kojeve diz que este é o conteúdo essencial e inédito da filosofia de Hegel e, para isso, cita as palavras do próprio filósofo alemão "A meu ver, e isso se justificará pela exposição do próprio sistema, tudo depende (es kommt alles darauf na) de que se exprima e compreenda (auffassen) o verdadeiro (Wahres) não [somente] como substância, mas também como sujeito*"* (KOJEVE apud HEGEL, 2014, p.495)

Como oposição às ontologias tradicionais, grega e pagã, a concepção hegeliana se nega a pensar o Ser como a realização de uma ideia eterna ou preexistente e, desse modo, se aproxima de uma perspectiva judaico-cristã, que seria historicizante, associada ao devir histórico do homem

> Noção antiga, pagã, em contradição com a da historicidade do homem, de origem judeu-cristã, segundo a qual o homem é aquilo que se torna [ou se tornou]. Para os gregos, o homem se torna o que ele é [desde toda a eternidade, como ideia]. Moral pagã: torna-te o que és [como ideia = ideal]. Moral cristã: torna-te o que não és [ainda]; moral da conversão [oposta à moral estoica da permanência, da identidade consigo]" (KOJEVE, 2014, p.38)

Diferentemente, portanto, de uma perspectiva da identidade, como coincidência total entre o Ser e o real dado (Eu = Eu), Hegel explicita a necessidade de pensar uma dimensão do Ser que é negatividade – por ser negação do real-dado - e que por ser negatividade instaura uma "fenda" no Ser e ao mesmo tempo o realiza através da revelação do Ser pelo discurso.

Vejamos a coisa com calma. Dizíamos que Hegel se diferencia por não iniciar a sua análise pela síntese entre objetivo e subjetivo no absoluto, como Schelling, por exemplo. Isso significa pensar o absoluto não como substância, mas como sujeito. Pensar o absoluto como sujeito significa instaurar no Ser uma fenda, desfazer a síntese entre sujeito e objeto. A questão a saber é de que "matéria" é feita esta fenda, em suma, qual o seu significado.

Em princípio, podemos nomeá-la como o "negativo", a "negatividade", "entidade-negativa-ou-negadora", entendido aqui como negação do real-dado, do imediato e da natureza, criando o homem como seu oposto "Essa negatividade, associada no Ser à identidade do Ser, é que cinde esse Ser em objeto e sujeito, criando o homem oposto à natureza" (KOJEVE, 2014, p.497)

Nesta perspectiva, a cisão entre sujeito e objeto é fundamental como maneira de apresentar a singularidade do "homem", associada, como já podemos ver, a uma concepção do absoluto como sujeito e não como substância, como atividade e não como Ser-estático-dado "(...) a substância viva [isto é, nem estática, nem dada] é o Ser que na verdade é sujeito; ou, o que é o mesmo, que só é objetivamente-real na medida em que a substância é movimento*"* (HEGEL apud KOJEVE, 2014, p.496).

A condição de ser "objetivamente-real" está diretamente associada à possibilidade de revelação dessa objetividade real. Esta revelação só é possível através de um discurso que seja capaz de revelar o Ser a si mesmo. E aqui já estamos diante de uma terceira característica do pensamento Hegeliano, além de se pensar a substância como sujeito e a negatividade como instauração de uma cisão no Ser: O Ser-revelado-pelo-discurso, ou como nas próprias palavras de Kojeve, o milagre do discurso.

Estas três características - o absoluto ou verdadeiro como sujeito; a negatividade como instauração de uma cisão no Ser e, por fim, o discurso como revelação do Ser a si mesmo são aspectos da "realidade humana" ou do "homem" e constituem uma outra diferença crucial: a filosofia do espírito de Hegel não é uma filosofia da natureza mas uma filosofia da história e da "realidade humana"

O interessante é afirmar que esta dimensão do Ser – a "realidade humana" – não só é parte constitutiva do Ser – o absoluto também é sujeito – mas é o "lugar" no qual se dá a sua revelação, que assim une novamente "sujeito" e "objeto", que tinham sido cindidos pela fenda no Ser. Levando em consideração que esta revelação só é possível através do discurso e que este discurso só se dá através do "homem" ou do "humano", chegamos à conclusão de que a coincidência entre Ser e Pensamento, a realização do "espírito absoluto" só é possível com o movimento de "revelação do Ser através do discurso", em suma, com a "realidade humana".

> O verdadeiro, ou o Ser-revelado-pelo-discurso, é uma totalidade, isto é, o conjunto de um movimento criador ou dialético, que produz o discurso no âmago do Ser. O absoluto ou a totalidade do real é não apenas substância, mas ainda

> sujeito perfeitamente revelador do real; mas ele só o é no fim de seu devir dialético (=histórico), que culmina com sua própria revelação. E esse devir revelador significa que a totalidade implica a realidade humana [..] (KOJEVE, 2014, p.498)

Realidade humana, Eu, homem, negatividade ou devir criador e histórico são o mesmo na leitura hegeliana de Kojeve, e é através destes elementos que o Ser se revela a si, já que o Ser só pode se revelar através do discurso e o discurso é ação criadora da realidade humana, do Eu, do homem, da negatividade e do devir criador e histórico.

> Essa filosofia descreve, por um lado, o caminho que leva do nascimento do discurso (=homem) ao seio do Ser (=natureza) até o advento do homem que revelará por seu discurso a totalidade do ser. Essa filosofia, por outro lado, é esse discurso revelador da totalidade. Mas essa totalidade implica o discurso que a revela, assim como o processo do devir desse discurso (KOJEVE, 2014, p.497)

Já dissemos aqui que o absoluto também é sujeito, e que "sujeito" é ação criadora, negatividade, discurso que revela o Ser. Mais do que isso, ou em relação direta com isso, podemos afirmar também que o absoluto é Espírito. Esta afirmação tem como consequência a afirmação da importância decisiva da dimensão humana do Ser, ou se quisermos, do Ser-para-si, do discurso que revela o Ser, para o saber sobre o real.

> Afirmar que o absoluto é Espírito equivale a afirmar a estrutura dialética do Ser e do real, considerados no conjunto, ou como totalidade integrada. Pois o Espírito é ao mesmo tempo Ser-em-si (identidade, tese, Ser-dado, natureza), Ser-para-si (negatividade, antítese, ação, homem) e Ser-em-e-para-si (totalidade, síntese, obra, história = movimento). Sendo totalidade dialética, a entidade-espiritual é a entidade-objetivamente-real, e é a única que é(...)Somente o conjunto da realidade revelada pelo conjunto do discurso, é uma realidade-objetiva; e esse conjunto, no duplo aspecto, isto é, o mundo natural que implica o homem que dele fala é precisamente o que Hegel chama da Espírito (KOJEVE, 2014, p.500)

A inclusão do homem como forma de ser e revelar o absoluto implica na inclusão da história, do movimento, do tempo como modo de realização do absoluto. O homem aqui é pensado como uma singularidade que fende o Ser e não como uma derivação da ordem natural das coisas, ou do Ser-dado, e só neste caso podemos falar que se trata do homem e não de mais um animal cuja vida é determinada pelo seu lugar natural. Neste sentido, há uma singularização do modo de ser do homem, como discurso que revela o Ser e que é

negatividade, que se destaca em relação ao Ser-dado, que é antítese da natureza, e que se diferencia de um modo sutil e crucial do discurso que revela o Ser-dado, se ausentando e assim sendo incorporado pelo Ser-dado que, no fundo, é quem se diz a si mesmo através deste discurso. Assim, temos aqui duas figurações sobre o homem

> Ora, o homem que Hegel tem em vista não é aquele que os gregos julgavam avistar e que legaram à posteridade filosófica. Esse pretenso homem da tradição antiga é de fato um ser puramente natural (=idêntico), que não tem liberdade (=negatividade), nem história, nem individualidade propriamente dita. Assim como o animal, ele só representa, em e por sua existência real e ativa, uma ideia ou essência eterna, dada uma vez por todas e permanecendo idêntica a si mesma. Assim como a vida do animal, sua existência-empírica é absolutamente determinada pelo lugar natural (topos) que ele ocupa desde sempre no seio do cosmo dado imutável [...] (KOJEVE, 2014, p.500)

Mas ainda assim há uma diferença em relação aos animais, já que o homem tem o pensamento e o discurso coerente. No entanto, este pensamento e discurso não é capaz, nesta perspectiva, de gerar ação, negação e criação, sendo incorporado ao Ser-dado "O discurso, isto é, o homem, incorpora-se ao Ser-dado. E o que há, em última análise, é esse Ser uno e único que se pensa eternamente na sua totalidade dada. Ou então, como dirá mais tarde Spinoza, o que há em última análise é Deus que é substância" (KOJEVE, 2014, p.500). Outra é a concepção de Hegel, ou melhor, outro é o homem que Hegel analisa

> O homem que Hegel analisa é, ao contrário, o homem que aparece na tradição pré-filosófica judeu-cristã, a única verdadeiramente antropológica. Essa tradição manteve-se no decorrer dos tempos modernos sob a forma de fé ou de teologia, ambas incompatíveis com a ciência ou a filosofia antigas e tradicionais. Foi essa tradição que transmitiu a Hegel a noção do indivíduo livre histórico (ou da "pessoa"), que ele foi o primeiro a analisar filosoficamente [...] (KOJEVE, 2014, p.501)

É nesta tradição judeu-cristã que a diferenciação crucial entre o homem e o animal será admitida não apenas pelo pensamento, mas pela atividade, como ato de opor-se à natureza, de negar o mundo natural e assim criar uma "segunda natureza" para ele habitar, com leis próprias "Ao viver no mundo natural como estranho, opondo-se a esse mundo e suas leis, ele cria um mundo novo que lhe é próprio; um mundo histórico no qual o homem pode converter-se e tornar-se um ser radicalmente diferente (Anderssein) do que ele é como ser natural dado" (KOJEVE, 2014, p.501)

Aqui novamente estamos diante da afirmação de que a fenomenologia é uma antropologia filosófica, no sentido de que é a descrição e reflexão sobre o "ser do homem", sobre o mundo criado pelo homem

> Quando Hegel diz que toda a sua filosofia é uma tentativa de conceber a substância como sujeito, ele quer dizer que essa filosofia tem como objetivo principal explicar a existência do homem no mundo natural, e o homem aí é pensado de modo idêntico ao da tradição antropológica judeu-cristã. Precisamente por isso é que, no texto citado, Hegel utiliza a palavra Espírito para resumir o conjunto da filosofia. Ele tem o cuidado de assinalar a origem judeu-cristã da noção antropológica de Espírito (geist) e de opor essa noção moderna a toda tradição antiga ou pagã, que é a da substância ou do Ser-dado natural (Sein) (KOJEVE, 2014, p.501)

Mas a noção antropológica de origem judeu-cristã é modificada por Hegel, no sentido de que é pensada dentro de uma concepção humana e não divina do Espírito. Neste sentido, este outro mundo diferente do mundo natural não é o mundo divino, transcendente, imortal e eterno, do qual o homem deve ascender progressivamente através da forma terrena, finita e temporal com que o projeta, a fim de habitar a eternidade, irmanado num Deus eterno, infinito e transcendente

> Hegel quis, desde o início, aplicar ao homem a noção judeu-cristã de individualidade livre histórica, desconhecida na antiguidade pagã. Mas, ao analisar filosoficamente essa noção dialética, viu que ela implicava a finitude ou a temporalidade. Compreendeu que o homem só podia ser livre histórico se fosse moral no sentido próprio e forte do termo, isto é, finito no tempo e consciente de sua finitude. [...] O mundo não-natural chamado transcendente ou divino é na realidade o mundo transcendental (ou que fala) da existência histórica humana, que não vai além do âmbito temporal e espacial do mundo natural. Logo, não há Espírito fora do homem que vive no mundo. E Deus só é objetivamente real no interior desse mundo natural, onde ele existe apenas sob a forma do discurso teológico do homem" Assim, Hegel aceita a tradição antropológica judeu-cristã apenas sob a forma radicalmente laicizada ou ateia (KOJEVE, 2014, p.503)

O tema da finitude, da temporalidade e da morte como filigranas do Ser serão cruciais para entendermos o Espírito no sentido Hegeliano e a própria condição de possibilidade para a sua revelação, pois "a revelação discursiva do Ser só é possível se o Ser revelador ou que fala é essencialmente finito e mortal" (KOJEVE, 2014, p.504).

Nestes termos, o espírito de que fala Hegel não é divino, é humano, "um discurso imanente ao mundo natural cuja existência é limitada pelo tempo e pelo espaço" (KOJEVE, 2014, p. 504).

Dizer que o espírito não é divino, mas humano, significa construir uma diferenciação que singulariza o "humano" e com isso o diferencia não só do "divino", mas também dos animais e das coisas. E essa diferenciação se dá através do entendimento "É evidente que entendimento significa no caso o que há de verdadeira e especificamente humano no homem, pois é a faculdade do discurso que o distingue do animal e da coisa" (KOJEVE, 2014, p.506).

Por "Entendimento", Kojeve se refereao "homem", que é "*uma força absoluta que se manifesta na e pela "atividade da separação", ou melhor, como "ato-de-separar"* (Kojeve, 2014, p. 506)

> Porque a atividade do entendimento, isto é, o pensamento humano, é essencialmente discursiva. O homem não revela instantaneamente, numa fração de segundo, a totalidade do real: ele não apreende essa totalidade num único termo-conceito. Ele revela um a um, por meio de palavras isoladas ou de discursos parciais, os elementos constitutivos da totalidade, separando-os dela para conseguir fazê-lo, e só o conjunto de seu discurso estendido no tempo é que pode revelar a realidade total, mesmo simultânea. Ora, de fato, esses elementos são inseparáveis do todo que formam: estão unidos entre si por ligações espaciais e temporais, e até materiais, que são indissolúveis. Sua separação é portanto um "milagre", e a força que a executa merece ser chamada de absoluta" (KOJEVE, 2014, p.506)

O sujeito, a negatividade e o discurso têm uma dimensão ativa, devem ser pensados como atividade, devir criador histórico e ação. E não só. Esta ação tem uma força "que merece ser chamada de absoluta [...] uma força absoluta que se manifesta na e pela atividade de separação, ou melhor, como ato-de-separar" (KOJEVE, 2014, p.506)

Esta noção de "abstração" como atividade que instaura uma negatividade e cria uma fenda no Ser, também nos conduz para uma temporalização e, poderíamos dizer, finitização do Ser, imerso agora não só na essência como substância, mas na existência como sujeito e como potência, força absoluta disruptiva que gera uma diferença no Ser.

Sintetizando o que dissemos, podemos dizer que existe uma relação direta e complementar entre o Entendimento, a negatividade, a atividade, a potência absoluta e a "energia do pensamento" capaz de destacar o sentido do Ser, separar a essência da existência, instaurar a temporalidade e a finitude no Ser, o milagre do discurso e o homem. Na verdade o "homem" é justamente o entendimento, a negatividade, a atividade, a potência absoluta e energia do pensamento capaz de destacar o sentido do Ser, separar a essência da existência, instaurar a

temporalidade e a finitude no Ser e o milagre do discurso, "a força ou a potência absolutas do entendimento que pretende são, em última análise, a potência ou a força da abstração que se encontra no homem" (KOJEVE, 2014, p.506), além de se singularizar em relação a outros seres viventes, às coisas e ao divino.

Em suma, na leitura hegeliana de Kojeve, Hegel teria descoberto a dimensão "humana"/ "histórica"/ "discursiva" e "ativa" do Ser

> Se a substância concebida como Ser-estático-dado (Sein) natural tem como fundamento ontológico a identidade (consigo mesmo), o sujeito do discurso que revela esse Ser e a si mesmo, isto é, o homem, tem como base última a negatividade. Ora, o homem que é dominado em seu ser pela negatividade não é Ser-estático-dado, mas ação ou Ato-de-se-afirmar ou de se criar. E ele só é objetivamente-real como um movimento dialético, cujo resultado é mediatizado pela negação do Ser-dado que lhe serve de ponto de partida. Essa negatividade, associada no Ser à identidade do Ser, é que cinde esse Ser em objeto e sujeito, criando o homem oposto à natureza (KOJEVE, 2014, p.496/497)

Seria esta proposta a consolidação do homem como fundamento do saber? De todo modo temos aqui uma passagem do absoluto em si e para si sem o homem [o Ser-dado natural, a natureza, animais, coisas e o divino] para o absoluto em si e para si com o homem.[história, sujeito, entendimento, negativo, ação]. É neste sentido que a fenomenologia se transforma em uma antropologia filosófica e a destrancendentalização do saber em uma antropologização do saber[1].

[1]Esta passagem é equivalente à passagem da episteme clássica para a episteme da modernidade,em suma, de uma episteme que tinha como princípio regulador a *representação* para uma que terá como princípio regulador o *homem*, como o objeto e fundamento do saber, ou seja, Na perspectiva crítica de Foucault, tanto a absolutização da razão (como entendimento ou consciência de si) quanto a destrancendentalização da razão são parte de um mesmo processo que constitui a episteme da modernidade: a antropologização do saber, como veremos no capítulo sobre a episteme da modernidade.

1.2 O Estruturalismo e a Análise estrutural-sistêmica

O "estruturalismo"[2], no entanto, vai seguir um outro caminho, como uma crítica vigorosa tanto à solução antropológica de viés hegeliano, quanto à marxista-hegeliana, especialmente a de Sartre. Numa passagem importante do livro "História do Estruturalismo, Dosse enfatiza a perda de centralidade de Sartre no campo intelectual francês como um dos momentos fundamentais para a constituição de uma perspectiva estruturalista, ou nos termos que estamos nos utilizando aqui, "estrutural-sistêmica", na qual "o sujeito, a consciência, vão apagar-se em proveito da regra, do código e da estrutura" (DOSSE, 2007, p.33). Este apagamento do "sujeito", da "consciência" – e poderíamos também dizer, neste momento da nossa análise: do "homem" – virá acompanhado da emersão de novos saberes, com pretensão de cientificidade e objetividade, como o caso da linguística, da psicanálise e da antropologia estrutural, saberes que se constituirão como contraponto à "ontologia-fenomenológica" de Sartre, especialmente em "O Ser e o Nada". Não à-toa, o filósofo francês fez uma série de críticas duras tanto à linguística quanto à psicanálise "A filosofia da consciência, do sujeito, levou-o a considerar a linguística uma ciência menor e evitá-la quase sistematicamente. A psicanálise dificilmente se concilia com a sua teoria da má-fé, da liberdade do sujeito e, em [L'Être et le Néant] (1943), considera Freud o instigador de uma doutrina mecanicista" (DOSSE, 2007, p.36) e a antropologia estrutural, com quem polarizou especialmente no embate entre a perspectiva marxista renovada de *Crítica da Razão Dialética* (1960) e a resposta crítica de Lévi-Strauss no último capítulo de *O pensamento selvagem* (1962)

Não à toa, a linguística e a fonologia estrutural terão um papel determinante neste processo, além das teorias da informação e das modelizações matemáticas. Dosse enfatiza a relevância da teoria matemática da comunicação e da teoria da informação para a concepção da linguística por Jakobson "No capítulo em forma de programa "Le Langage commun des

[2] Segundo Dosse (2007) podemos pensar em muitos estruturalismos (levando em consideração aí também os diversos "pós-estruturalismos") (...) *de um lado, um estruturalismo científico, representado principalmente por Claude Lévi-Strauss, Algirdas-Julien Greimas ou Jacques Lacan e envolvendo ao mesmo tempo, portanto, a antropologia, a semiótica e a psicanálise; e do outro, contíguo a essa busca da Lei, um estruturalismo mais flexível, mais ondulante e cambiante, com Roland Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov ou Michel Serres, e que se poderia qualificar de estruturalismo semiológico. Enfim, também existte um estruturalismo historicizado ou epistêmico, no qual encontrariam inseridos Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant e, mais amplamente, a terceira geração dos Annales* (DOSSE, 2007, p. 25/26)

linguistes et des anthropologues", jakobson destaca o papel da teoria matemática da comunicação e da teoria da informação nos progressos da linguística desde Sausurre e Peirce, seus contemporâneos" (DOSSE, 2007, p.93)

Em 1926 é fundado o círculo de Praga, cujos trabalhos construirão um projeto estritamente estruturalista "Ele próprio [o Círculo] deu-se o nome de estruturalista, sendo seu conceito fundamental a estrutura, concebida como um todo dinâmico" (DOSSE,2007, p.97). A linguagem, possuiria uma relação distinta com o domínio "extralinguístico" (o "Real" sensível) "Ela tem ora uma função de comunicação, ou seja, que está dirigida para o significado, ora uma função poética, isto é, que está dirigida para o próprio signo" (DOSSE, 2007, p.97). Haveria, podemos dizer aqui, uma autonomia estrutural da linguagem. A essa autonomia podemos incluir uma rejeição a qualquer tipo de referente, subjetivo ou antropológico, já que a autonomia é baseada numa teoria dos sistemas radicalmente descentrada

> Na realidade, o essencial da língua é estranho a toda sorte de antropologismo. Trata-se, portanto, de emancipar a linguística de qualquer tipo de subordinação que, ao interferir com os seus próprios esquemas e leis no sistema específico da linguagem, anulem e obscureçam a verdadeira configuração desta. Por isso Hjelmslev chamou a sua Glossemática de uma linguística imanente e objetiva em oposição à linguística tradicional transcendente e subjetiva. Para a glossemática o objeto da linguística é "estabelecer a ciência da expressão e do conteúdo numa base interna e funcional; a ciência da expressão sem recorrer a dados fonéticos ou fenomenológicos e a ciência do conteúdo sem dados ontológicos ou fenomenológicos (DOSSE, 2007, p.48)

Como o afirma o próprio Sausurre "A linguística tem por único e verdadeiro objeto a língua considerada em si mesma*"* (SAUSURRE apud DOSSE, 2007, p.49): o essencial na linguística de Sausurre é

> [...] fundamentar o arbitrário do signo [...] mostrar que a língua é um sistema de valores constituído não por conteúdos ou produtos de uma vivência, mas por diferenciações puras. Sausurre oferece uma interpretação da língua que a coloca resolutamente do lado da abstração para afastá-la do empirismo e das considerações psicologizantes (DOSSE, 2007, p.82)

A relação entre os signos se realiza num âmbito que não depende das contingências empíricas, daquilo que Bourdieu chamará de "realismo ordinário de primeira ordem", em suma, do que podemos chamar aqui de saber fenomênico da consciência natural, para retomarmos a questão

da fenomenologia hegeliana. Será o modelo da linguística estrutural o modelo crucial para que Lévi-Strauss possa promover um deslocamento fundamental nas ciências humanas.

> O modelo que permitirá a Lévi-Strauss operar esse deslocamento será a linguística estrutural. A esse respeito o nascimento e os desenvolvimentos da fonologia vão abalar o campo do pensamento das ciências sociais. Semelhante transformação afigurou-se, aos olhos de Lévi-Strauss, como algo análogo a uma verdadeira revolução copernicano-galileana (DOSSE, 2007, p.53)

É, assim, através da linguística estrutural que a possibilidade real de se constituir um discurso estruturalista se apresentará na sua forma mais precisa, capaz de renovar radicalmente o campo das ciências humanas. É o próprio Lévi-Strauss quem o diz "A fonologia não pode deixar de desempenhar, perante as ciências sociais, o mesmo papel renovador que a física nuclear, por exemplo, desempenhou no conjunto das ciências exatas" (LÉVI-STRAUSS apud DOSSE, 2007,p.53). E isso por conta de três aspectos fundamentais que podemos enumerar da seguinte maneira *"A fonologia tem por objetivo ultrapassar o estágio dos fenômenos linguísticos conscientes, não se contenta em considerar os termos em sua especialidade, mas busca apreendê-los em suas relações internas; introduz a noção de sistema e visa à construção de leis gerais"* (DOSSE, 2007, p.53) e podemos, ainda, incluir a *investigação de invariantes* e a noção de *inconsciente estrutural.* Os fonemas teriam, assim, o mesmo "valor" que os termos do parentesco na medida em que sua significação só é possível na condição de integrarem sistemas "Tal como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem essa significação sob a condição de se integrarem em sistemas" (LÉVI-STRAUSS apud DOSSE 2007, p. 53/54) e seriam elementos cruciais para "a investigação de invariantes para além da multidão de variedades identificadas e, por outro lado, o afastamento de todo e qualquer recurso à consciência do sujeito falante, logo a preponderância dos fenômenos inconscientes da estrutura" (DOSSE, 2007, p.54).

Mas o estruturalismo não é uma ciência da linguagem, no sentido de que não se reduz à questão da linguagem tal qual as estudam os linguistas e também os críticos literários, podendo ser pensado como "a Koïne de toda uma geração intelectual, mesmo que não exista solidariedade de doutrina e menos ainda de escola ou de combate entre os diversos representantes" (DOSSE, 2007, p.26), cuja forma de realização atingiu uma dimensão epistêmica, no sentido foucaultiano do termo, como um acontecimento discursivo que abarcou um amplo leque de saberes, como podemos ver em um dos seus principais autores

> [...] se Lévi-Strauss multiplica as bases de um isomorfismo entre estruturas de parentesco e estruturas de linguagem, ao ponto de afirmar que "o sistema de parentesco é uma linguagem", nem por isso fica menos reticente, como antropólogo, a todo o reducionismo em proveito da linguística, e aconselha em 1945 a não se ter pressa "em transpor os métodos de análise do linguista", e defende-se em 1956 de querer "reduzir a sociedade ou a cultura à língua (DOSSE, 2007, p.246)

Na definição da noção de Estrutura por Lévi-Strauss, ele faz questão de enfatizar o caráter epistemológico do conceito de modelo estrutural, "o problema não depende da etnologia, mas da epistemologia" (LÉVI-STRAUSS, 1958, p.67), ao enumerar cada uma das formas de explicitação do conceito

> Em primeiro lugar, uma estrutura oferece um caráter de sistema. Ela consiste em elementos tais que uma modificação de um deles acarreta uma modificação de todos os outros. Em segundo lugar, todo modelo pertence a um grupo de transformações, cada uma das quais corresponde a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto de transformações constitui um grupo de modelos. Em terceiro lugar, as propriedades indicadas acima permitem prever de que modo reagirá o modelo, em caso de modificação de um de seus elementos. Enfim, o modelo deve ser construído de tal modo que seu funcionamento possa explicar todos os fatos observados" (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 302)

Trata-se assim de uma forma de operação do pensamento radicalmente distinta do que apresentamos até aqui a respeito da "fenomenologia como antropologia filosófica". A lógica sistêmica e estrutural atua numa dimensão na qual o vivenciado, o intersubjetivo e o perceptivo não possuem relevância e, se é nessa lógica que se situa a possibilidade de um discurso verdadeiro sobre o Real, o homem - o vivenciado, o intersubjetivo e o perceptivo – não mais fundamenta o discurso verdadeiro sobre o Real, como vimos na leitura da filosofia hegeliana por Hypollite e Kojeve. Mas isso não significa que o estruturalismo negue a dimensão sensível do Ser e se reduza assim a um pensamento formal que autonomiza o trabalho da análise, de tal modo que se esquece da síntese, ou da reintegração do sistema na totalidade concreta. O estruturalismo não é um formalismo, como o disse Pouillon. Não se trata, assim, de uma matematização da dimensão sensível do Ser, reduzida assim à modelizações despidas de qualquer contato com o real sensível, mas de uma reapropriação dessa dimensão, através de uma outra perspectiva que a integra ao modelo estrutural e científico de uma forma nova. E isso tudo passa por uma releitura do processo de constituição

da ciência moderna e da sua relação com o pensamento mítico que, como sabemos desde "Pensamento Selvagem(1962)", se nutre dessa dimensão sensível.

> O fosso, a separação real, entre a ciência e aquilo que poderíamos denominar pensamento mitológico, para encontrar um nome, embora não seja exatamente isso, ocorreu nos séculos XVII e XVIII. Por essa altura, com Bacon, Descartes, Newton e outros, tornou-se necessário à ciência levantar-se e afirmar-se contra as velhas gerações de pensamento místico e mítico, e pensou-se então que a ciência só podia existir se voltasse costas ao mundo dos sentidos, o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos; o mundo sensorial é um mundo ilusório, ao passo que o mundo real seria um mundo de propriedade matemáticas que só podem ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com os testemunhos dos sentidos. (LÉVI-STRAUSS, 2007, p.18)

Ainda que este movimento tenha sido necessário, como aponta o próprio Lévi-Strauss, a ciência contemporânea estaria diante de uma nova situação, propícia a superar este fosso, sem abrir mão, é mister afirmar, dos seus ganhos reais e da sua necessidade "a ciência contemporânea está no caminho para superar este fosso e [...] os dados dos sentidos estão a ser cada vez mais reintegrados na explicação científica como uma coisa que tem um significado, que tem uma verdade e que pode ser explicada" (LÉVI-STRAUSS, 2007, p.18). Ora, entre estes dados dos sentidos podemos incluir também os dados dos sistemas da cultura, dos fenômenos da vida social, em suma, das formas simbólicas relacionadas à vida humana que, embora não possam ser considerados como sendo a mesma coisa que os "fenômenos naturais", expressam um mesmo tipo de problema para a análise.

Mas de que modo se daria o enlace entre a linguagem e a cultura? Como fenômenos linguísticos podem ser transpostos para fenômenos da cultura?A passagem do modelo da linguística e da fonologia estrutural para a vida social e para a cultura teria que se dar através da homologia estrutural que se verificaria através da existência de um mesmo código que, por conta disso, estruturaria esta homologia "é bem na ideia do código, entendido no sentido de correspondência formal entre estruturas especificadas, no sentido pois de homologia estrutural, que se concentra o essencial desta inteligência das estruturas*"*(RICOEUR, 1970, p.164/165). Este código que constitui uma equivalência entre a linguagem e a cultura possibilita generalizações, capazes de fundar os paralelismos estruturais entre linguagem e cultura, e, inclusive pensar num terceiro termo, o "espírito humano", a que Lévi-Strauss deixa como possibilidade *"*Não estamos suficientemente decididos que língua e cultura sejam duas modalidades paralelas de uma atividade mais fundamental: penso, aqui, neste hóspede presente entre nós, embora ninguém tenha pensado em convidá-lo a nossos debates: o espírito

humano" (LÉVI-STRAUSS apud RICOEUR, 1970, p.167). Na verdade, o terceiro termo, a nosso ver, seria uma outra concepção sobre o espírito – não apenas humano, diga-se de passagem – que o pensa como sistema de relações diferenciais e, podemos o dizer mais ainda, como comunicação.

Como o diz Ricoeur "Numa resposta a Haudricourt e Granai, Lévi-Strauss parece conceder que há uma zona de validade ótima para uma teoria geral da comunicação"

> A partir de hoje, esta tentativa é passível em três níveis: porque as regras do parentesco e do casamento servem para assegurar a comunicação das mulheres entre os grupos, como as regras econômicas servem para assegurar a consumação dos bens e serviços, e as regras linguísticas, a comunicação das mensagens (LÉVI-STRAUSS apud RICOEUR, 1970, p.167)

Lembremo-nos que a nota de rodapé que o próprio Lévi-Strauss escreveu como a confirmar a sua definição de estrutura, evoca a definição da definição de modelo extraída da cibernética de Von Neumann e Morgenstern (1944)

> Comparar Von Neuman: "Modelos (tais como os jogos) são construções teóricas que supõem uma definição precisa, exaustiva e não demasiado complicado: devem ser também parecidos com a realidade sob todas as relações que importam à pesquisa em curso. Para recapitular: a definição deve ser precisa e exaustiva, para possibilitar um tratamento matemático. A construção não deve ser inutilmente complicada, de modo que o tratamento matemático possa ser entendido além dos estágios da formalização e dos resultados numéricos complexos. A semelhança com a realidade é requerida para que o funcionamento do modelo seja significativo. Mas esta semelhança pode ser habitualmente restrita a alguns aspectos julgados essenciais pro tempore – senão as condições acima enumeradas tornar-se-iam incompatíveis (LÉVI-STRAUSS, 1958, p..302)

E, mais uma vez, lembremo-nos da afirmação do próprio antropólogo "Sem reduzir a sociedade ou a cultura ou à língua, podemos iniciar esta revolução copernicana [...], que consistirá em interpretar a sociedade no seu todo em função de uma teoria geral da comunicação" (LÉVI-STRAUSS apud DOSSE, 2007, p.89)

O enlace, portanto, entre a linguagem e a cultura seria a comunicação, associada a uma teoria geral das relações cuja forma de análise se daria através do estudo dos códigos culturais humanos, o que permitiria à antropologia estrutural – e, por extensão, às ciências humanas - almejar uma objetividade científica tal qual as ciências exatas e naturais

> Argumentando que a linguagem é um fenômeno essencialmente social e que nos níveis fenomenológico e sintático, o ser humano não tem consciência dos códigos que utiliza, Lévi-Strauss defende que, com a adopção da fonologia de Jakobson como modelo, as ciências sociais podem finalmente aspirar à objectividade científica. A tarefa confiada à antropologia estrutural consiste então (...) em estudar os códigos culturais humanos, de modo a extrair deles leis gerais e estruturas universais. Esta predominância atribuída ao código virá sancionar o questionar da noção de sujeito em prol de uma objetividade científica mais que desejada (LAFONTAINE, 2004, pp. 84/85)

Segundo LaFontaine (2004,p.85), as modelizações matemáticas e as formas de uso da linguagem do código na antropologia estrutural, e no estruturalismo em geral, são expressões claras da sua afinidade epistemológica com a cibernética, pois *"*Semelhante à empreendida pelos cibernéticos, a busca de universalidade de Lévi-Strauss leva-o a desejar que a antropologia estrutural, a ciência econômica e a linguística se venham a associar um dia, para fundarem uma disciplina comum que será a ciência das comunicações*"* (LaFontaine, 2004: 85). A relação especial se dá inicialmente através do contato com Jakobson, que estivera "na primeira linha das discussões em torno do nascimento da cibernética e da teoria da informação" [para quem os conceitos de código e mensagem] "são muito mais claros, muito menos ambíguos e muito mais operacionais do que tudo o que a teoria tradicional da linguagem nos propõe" (JAKOBSON apud LAFONTAINE, 2004, p. 87).

Ora, é a descoberta da fonologia de Jakobson que fez a diferença crucial para a formação do pensamento estrutural de Lévi-Strauss, como já havíamos dito antes.

> Os êxitos crescentes do método fonológico traduzem a existência de um sistema eficaz do qual a antropologia pode extrair lições essenciais para aplica-las ao campo complexo do social. Lévi-Strauss vai, portanto, retomar por conta própria, quase termo a termo, os paradigmas básicos desse sistema. A fonologia tem por objetivo ultrapassar o estágio dos fenômenos linguísticos conscientes, não se contenta em considerar os termos em sua especialidade, mas busca apreendê-los em suas relações internas; introduz a noção de sistema e visa a construção de leis gerais (DOSSE, 2007, p.53)

Ou como o diz LaFontaine (2004, p.88) "O estruturalismo nascerá deste encontro histórico entre Jakobson e Lévi-Strauss". E mais ainda, este encontro também terá como marco decisivo a constituição de uma afinidade eletiva entre o estruturalismo e a cibernética

> Quando regressa a França, em 1948, Lévi-Strauss leva na bagagem as recentes descobertas da cibernética e da teoria da informação. O programa estruturalista vai assim desenvolver-se sob o impulso imediato do novo paradigma, visto que

> 1948, convém lembrar, é o ano da publicação das suas obras canônicas: Cybernetics, de Wiener, e The Mathematical Theory of Communication, de Claude Shannon. No seu livro Des miroirs équicoques: aux origines de la communication modern, Lous Quéré sublinha os laços existentes entre o modelo informacional saído da engenharia e o estruturalismo" (LAFONTAINE, 2004, p.89)

O uso do modelo das matemáticas e dos modelos da fonologia e da linguística estrutural permite a constituição de uma perspectiva equivalente ao modo como as ciências exatas e as ciências naturais analisam os seus respectivos objetos, excluindo assim questões que se situariam no âmbito de uma perspectiva que colocaria o "sujeito" na condição de centralidade do sentido "O problema da liberdade não tem mais sentido, no nível da observação em que me situo, do que tem para aquele que estuda o homem no nível da química orgânica" (LÉVI-STRAUSS apud LAFONTAINE, pp.2004:245). Haveria, assim, "subjacente" ao domínio do vivenciado, do perceptivo, do sujeito e da história uma série finita de tipos invariáveis, modos permanentes e universais das sociedades humanas cujo nível de análise pode ser isolado e modelizado. É o que diz Ricoeur, num texto seminal, *Estrutura e Hermenêutica* (1970) *"*São enfim sistemas em que o peso da inteligibilidade está do lado da sincronia: são construídas sem atenção à história, se bem contenham uma camada diacrônica" (RICOEUR, 1970, p.163).

> Entendamo-nos bem: não atribuo ao estruturalismo, como alguns dos seus críticos, uma oposição pura e simples entre diacronismo e sincronismo. Lévi-Strauss tem razão, a este respeito, em opor a seus detratores (...) o grande artigo de Jakobson sobre os **Principes de phenologie** onde o autor dissocia expressamente sincronia e estática. O que importa é a subordinação, não a oposição, da diacronia à sincronia; (...) (RICOEUR, 1970, p.161)

As leis linguísticas se situam num nível inconsciente, "não-reflexivo e não-histórico do espirito". Mas o que é este nível inconsciente? Segundo Ricoeur não se trata do inconsciente freudiano, mas antes "um inconsciente kantiano mais que freudiano, um inconsciente categorial, combinatório" (RICOEUR, 1970, p.161)

> Digo inconsciente kantiano, mas somente quanto à sua organização, pois que se trata antes de um sistema categorial sem referência a um sujeito pensante; é porque o estruturalismo, como filosofia, desenvolverá um gênero de intelectualismo fundamentalmente anti-reflexivo, anti-idealista, anti-fenomenológico; outrossim, este espírito inconsciente pode ser dito homólogo à natureza; talvez mesmo ele seja natureza (RICOEUR, 1970, p. 161)

Dizer que o estruturalismo é um kantismo sem sujeito transcendental e que o nível do espírito inconsciente no qual ele se inscreve é homólogo à natureza implica em atribuir uma materialidade ao estruturalismo, vinculando assim a antropologia estrutural à realidade. É evidente que esta realidade não é da mesma natureza da realidade no âmbito do vivenciado subjetivamente. Lévi-Strauss toma de bom grado a definição sugerida por Ricoeur admitindo fazer uma transposição da pesquisa kantiana para o domínio etnológico, especialmente no caso do estudo dos mitos

> Em suma, trata-se de uma transposição da pesquisa kantiana ao domínio etnológico, com a única diferença de que em lugar de utilizar a introspecção ou de refletir sobre o estado da ciência na sociedade particular em que o filósofo se encontra, transportamo-nos aos limites: pela pesquisa do que pode haver de comum entre a humanidade que nos parece mais distante, e a maneira como nosso próprio espírito trabalha; tentando, pois, destacar propriedades fundamentais e constringentes de todo espírito, seja ele qual for (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.195)

O espírito inconsciente também pode ser nomeado como inconsciente estrutural e é o lugar no qual se situa "uma teleologia inconsciente que, ainda que histórica, escapa completamente à história humana: aquela da qual a linguística e a psicanálise nos revelam certos aspectos" (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 280), como uma totalização não-reflexiva cujas razões o homem não conhece. O acesso ao sentido dessa totalização passa por um afastamento do homem, por uma dissolução do homem na medida em que ela atravessa muitas outras regiões do Ser

> (...) o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo. O valor eminente da etnologia é o de corresponder à primeira etapa de um processo que comporta outras: para além da diversidade empírica das sociedades humanas, a análise etnográfica pretende atingir invariantes que o presente trabalho mostra estarem situadas, às vezes, nos mais imprevistos ponto (...) Não obstante, não seria bastante reabsorver humanidades particulares em uma humanidade geral; esta primeira empresa insinua outras, que Rousseau não teria admitido de bom grado e que cabem às ciências exatas e naturais: reintegrar a cultura na natureza e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições físico-químicas (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 275)

Não é despropositado falar sobre Marx, especialmente a leitura estruturalista da sua obra, feita por Etienne Balibar e Louis Althusser. Étienne Balibar (apud DOSSE, 2007, p.398), por exemplo, chega a afirmar que existia em Marx um "estruturalismo avant la lettre", que era possível descobrir em Marx um método comparável ao estruturalismo.

Neste caso, há assim como na antropologia estrutural, na fonologia estrutural e na psicanálise estrutural, um anti-historicismo, acompanhado de um anti-humanismo como negação do sujeito

> Simultaneamente com o Sujeito, toda a concepção historicista é assim rechaçada, uma vez que ela viria também perverter o horizonte teórico, científico, a que se quer ter acesso (...)Esse anti-historicismo passa pela composição de temporalidades e a construção de uma totalidade articulada em torno de relações pertinentes numa teoria geral (DOSSE, 2007, p.399)

Em suma, como o diz o próprio Althusser "Não existe história em geral, mas estruturas específicas de historicidades" (ALTHUSSER apud DOSSE, 2007, p.395). Podemos dizer que o estruturalismo não teria um problema com a história, mas com uma certa concepção da história que a coloca como centro e referência última do real e do Ser. É o mesmo que diz Foucault, em *Retornar à História* (1972,pp.283/284). O filósofo francês diz que é possível afirmar que "o estruturalismo, ao menos na sua forma inicial, foi uma empreitada cujo propósito era oferecer um método mais preciso e mais rigoroso às pesquisas históricas: ele pretendeu fazer uma história, e uma história mais rica e sistemática". Os exemplos seriam vários, especialmente na antropologia cultural de Franz Boas; a linguística de Troubetskoï e, por fim, crítica literária de Barthes. No primeiro caso, a antropologia cultural de Boas ao pensar a autonomia estrutural das sociedades humanas, retirando assim o seu sentido de uma concepção teleológica, evolucionaista e biologizante da história, foi capaz de "fazer uma história não mais biológica, mas realmente histórica das sociedades humanas*"*; no segundo caso, a fonologia de Troubetskoï permitiu pensar a história das transformações mais gerais do sistema fonético, muito além da história da evolução de um fonema ou de um som através da língua) e, por fim, no terceiro caso, a análise estrutural da literatura feita por Barthes permitiu "descobrir um certo nível específico a partir do qual se pudesse fazer a história da literatura enquanto literatura, enquanto ela tem uma especificidade particular, enquanto ultrapassa os indivíduos", através da introdução da noção de escritura que lhe permitiu "estabelecer uma nova possibilidade de história literária".

Mas há ainda uma outra forma de pensar a distinção, mais próxima da questão da cientificidade, como o diz novamente Althusser (apud DOSSE, 2007, p.399) "A queda da ciência na história é apenas, neste caso, indício de uma queda teórica" (ALTHUSSER apud DOSSE, 2007: 399). A distinção com a história se daria assim no âmbito das gradações de

cientificidade, no nível diferenciado no que se refere à modelização a fim de conduzir o singular (o que está no âmbito do contingente e variável) ao universal (o que está no âmbito do necessário e invariável), o que significa dizer que o lugar da verdade do discurso não mais se situa na história e sim na estrutura "Nessa diferença de perspectiva, ressalta que só a etnologia pode prevalecer-se de um projeto científico, nomotético, que se define pela passagem do singular ao geral" (DOSSE, 2007, p.242) e cuja condição se justifica pelo uso de modelos de análise da linguagem formal, como os modelos das matemáticas

> Ao ordenar séries completas de variantes sob a forma de um grupo de permutações, o programa estruturalista aspira a descobrir a próprio lei do grupo estudado. Nesse esquema de análise, a estrutura do grupo é apreendida mediante o processo de repetição, a partir da invariante que tem por função aflorar a estrutura do mito para além da diversidade de sua enunciação. Uma vez mais, a história e a etnologia opõem-se pela capacidade para modelizar. A etnologia estrutural pode aspirar a uma modelização mecânica (DOSSE, 2007, p.243)

Assim, a relação com a história, ou a diacronia é muito mais de subordinação do que de oposição, como já vimos na menção a Jakobson, ou ainda mais, de perspectiva que, embora distintas, são no fundo complementares "O etnólogo respeita a história mas não lhe atribui valor privilegiado. Ele a concebe como uma pesquisa complementar à sua: uma abre o leque das sociedades humanas no tempo, a outra, no espaço" (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.284). O problema dos filósofos que tendem a valorizar mais a histórias em relação às outras ciências humanas estaria situado na dificuldade de lidar com a questão da inteligibilidade do descontínuo e sua capacidade de conferir inteligibilidade à vida humana "como se a diacronia criasse um tipo de inteligibilidade, não apenas superior ao que traz a sincronia, mas, sobretudo, de ordem mais especificamente humana" (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.284). Haveria, mais ainda, uma relação íntima entre uma certa concepção sobre a subjetividade, o conhecimento e o humano e a valorização excessiva da história

> (...) como acreditamos apreender nós mesmos nosso devir pessoal como uma mudança contínua, parece-nos que o conhecimento histórico vem ao encontro da evidência do sentido íntimo. A história não se contentaria em nos descrever seres em exterioridade, ou melhor, em nos fazer penetrar, por figurações intermitentes, interioridades que seriam tais cada uma por sua conta ainda que permanecendo exteriores umas às outras: ela nos faria encontrar, fora de nós, o próprio ser da mudança (LÉVI-STRAUSS, 1969, pp.284/285)

Quanto à psicanálise, ainda que com uma série de diferenças significativas, o conceito de inconsciente foi fundamental para o empreendimento estruturalista, como o disse o próprio Lévi-Strauss

> Se, como nós acreditamos, a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se estas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados – como o estudo da função simbólica, tal como ela se exprime na linguagem, o mostra de maneira surpreendente – é preciso e é suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição ou cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes, com a condição, naturalmente, de levar bastante longe a análise (LÉVI-STRAUSS, 1958, p.302)

O estruturalismo é analítico e, ao mesmo tempo, totalizante. Separa, diferencia, seleciona, divide, ao mesmo tempo que pensa as relações internas dos elementos separados analiticamente dentro de uma totalidade que, por sua vez, nunca se transforma em uma totalização que existiria previamente, como uma ordem pré-estabelecida.

No entanto, essa separação, diferenciação, divisão e seleção não se dão através de elementos similares, cuja aproximação constituiria um tipo de ordem baseada no compartilhamento de semelhanças, mas, pelo contrário, o processo se dá através de elementos diferenciais cujo significado só é possível através da relação com outros elementos diferenciais, como uma ordenação de oposições. No dizer de Pouillon ([1966] 1968: 8)

> O estruturalismo propriamente dito começa quando se admite que conjuntos diferentes podem ser aproximados não a despeito de, mas em virtude das suas diferenças que se procura então ordenar. Assim se explica a afinidade do método estrutural com a linguística e a etnologia. O linguista ordena oposições em vez de reagrupar semelhanças. Quanto a ao etnólogo, interessando-se mais pelas diferenças entre as sociedades do que pelos seus traços comuns, procura dar das primeiras uma explicação que não as minimize em proveito das segundas.

Neste sentido, não podemos falar nem numa suposta ordem pré-estabelecida já dada e nem tampouco numa "natureza humana" comum à humanidade em geral, como uma regra universal a ser observada em outras formas de realização da vida social. Se há uma regra universal no estruturalismo, ela é a da diferença e variações de regras

> O que funda a comunicação de uma cultura com outra e, antes de tudo, a da etnologia, é a possibilidade de uma tradução recíproca entre culturas distintas

> que podem estar muito afastadas, não a generalidade postulada de uma "natureza humana" que fosse, por assim dizer, exterior à própria diversidade (POUILLON, [1966] 1968: 8)

O que garante, digamos assim, a ordem das diferenças é a existência de invariantes que não podem ser capturadas por nenhuma regra variável particular, seja na cultura, na linguagem ou na natureza. Há, assim, tipos invariáveis que atravessam todas estas regiões do Ser e cuja forma de expressão se realiza através de variações de sistemas complexos que se diferenciam em relação a outros sistemas complexos.

> O estruturalismo implica, como acabamos de ver, a pluralidade das organizações. Não faz sentido, pois, falar de uma estrutura própria a cada conjunto ou de uma estrutura-tipo que seria de certo modo a sua imagem compósita; cada variante é-o das outras e não de uma só de entre elas, que seria privilegiada, nem de um "tipo ideal"; as variantes, que explicam as diferenças, não se referem a nenhuma outra invariante que não seja a sua regra de variabilidade (POUILLON, [1966] 1968, p.9)

E é nessa "regra de variabilidade" que se situa o ponto crucial: "a estrutura é, essencialmente, a sintaxe das transformações que fazem passar de uma variante à outra" (POUILLON [1966] 1968, p.9). Dessa maneira, podemos ver que há uma descentralização e um dinamismo que é próprio à noção de estrutura, cujo dinamismo se situa nessa relação entre elementos diferenciais, em que o sentido reside em não ter nenhum sentido isolado, mas na relação com outros elementos, numa movimentação de oposições que se diferenciam continuamente como em "um jogo de substituições infinitas" [mas] na clausura de um conjunto finito" (Derrida, 1968)

A inexistência de centro é o que permite, por exemplo, não associar o estruturalismo apenas a uma área do pensamento, seja a linguística, os fenômenos sociais ou a cultura e, ao mesmo tempo, também afirmar que o estruturalismo tem uma dinâmica que se caracteriza pela noção de estrutura como *sintaxe das transformações* num determinado conjunto. Defini-la como sintaxe permite distanciar assim de qualquer forma de substancialização ou formalismo e, do mesmo modo, realçar o dinamismo próprio à estrutura e às suas formas de sistematização

> [...] nenhum arranjo é totalmente livre; cada um deles define-se pelas limitações que exercem no seu seio certos elementos cujas diferentes relações possíveis em vários arranjos caracterizam estes últimos, uma vez que eles são determinantes relativamente a outros elementos e às suas variações eventuais. Pode-se, diga-se de passagem, convir em chamar "sistema" a esta hierarquia na organização:

> reconhecer nela essas relações mais ou menos complexas, e a maneira como funcionam vem a ser sistematiza-las (POUILLON [1966] 1968, p. 10)

O que significa dizer que a estrutura é real – como estruturação da estrutura – e é ao mesmo tempo conceito, como lei de variação dessa mesma estrutura e, neste sentido, ultrapassa o conjunto específico a que se analisa.

No último capítulo de *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss faz uma crítica à "Crítica da razão dialética" de Sartre, apresentando detidamente as distinções da sua antropologia estrutural em relação à dialética de Sartre. Trata-se de um texto fundamental para os nossos propósitos aqui, pois delimita muito bem a diferença entre o que estamos chamando de "fenomenologia como antropologia filosófica" e "análise estrutural-sistêmica".

O problema inicial se situa na distinção feita por Sartre entre razão dialética e razão analítica. Esta distinção, segundo Lévi-Strauss, sofre de uma série de problemas e incoerências, entre elas a de sugerir primeiramente que a razão dialética é superior à razão analítica e a de, num segundo momento, apresentá-las como caminhos que levam para as mesmas verdades.

> Quando se lê a Crítica, não se deixa de sentir que o autor hesita entre duas concepções da razão dialética. Ora ele opõe razão analítica e razão dialética como o erro e a verdade senão mesmo como o diabo e o bom Deus, ora as duas razões aprecem coo complementares: caminhos diferentes que levam às mesmas verdades. (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.273)

Entre estas duas concepções há, segundo Lévi-Strauss, uma série de contradições. No primeiro caso, é o próprio Sartre quem se contradiz, "pois a obra intitulada Crítica da razão dialética é o resultado do exercício, pelo autor, de sua própria razão analítica: ele define, distingue, classifica e opõe" (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 274). No segundo caso, afirmar que razão dialética e razão analítica no fundo conduzem para um mesmo caminho implica em tornar inútil qualquer tentativa de distingui-las qualitativamente, o que é o próprio empreendimento de Sartre no seu livro.

> Como se explica o paradoxo e porque se pode escapar a ele? Nas duas hipóteses entre as quais hesita, Sartre atribui à razão dialética uma realidade sui generis; ela existe independentemente da razão analítica, seja como sua antagonista, seja como sua complementar. Se bem que a sua reflexão em relação a uma e a outra tenha seu ponto de partida em Marx, parece-me que a orientação marxista

> conduz a uma visão diferente: a oposição entre as duas razões é relativa, não absoluta; ela corresponde a uma tensão no âmago do pensamento humano [...] (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.273)

É por conta disso que a relação entre razão dialética e razão analítica é de complementaridade, necessária no processo de constituição do pensamento (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.273). É neste ponto que se situa o problema da tentativa de definição sartreana do estruturalismo. Dentro desta definição, Lévi-Strauss seria um "materialista transcendental" e um "esteta". Materialista transcendental por supostamente diferenciar qualitativamente razão dialética de razão analítica, pensando a primeira como relacionada à ordem humana que subordina as outras regiões do Ser e a segunda como capaz de resolver problemas humanos e não humanos. Esteta por não diferenciar humano de não humano, ou seja, por "analisar humanos como se fossem formigas" (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 275)

Mas, como explica o próprio Lévi-Strauss, a ampliação das formas de pensar a complexidade do real – que incluem nelas a necessidade de dissolução do homem – não é, de modo algum, uma tentativa de reduzir um sistema de complexidade (o homem e a vida humana) às formas "simples" da matéria-inerte, mas de alargar estes sistemas de complexidade para assim dilatar as possiblidades de conferir inteligibilidade ao Real.

> [...] não se poderiam classificar os níveis de redução em superiores e inferiores, pois, ao contrário, é preciso esperar que, por efeito de redução, o nível tido como superior comunique retroativamente alguma coisa de sua riqueza ao nível inferior ao qual fora reduzido. A explicação científica não consiste na passagem da complexidade à simplicidade mas na substituição de uma complexidade mais inteligível a uma outra que o era menos [...] as verdades aprendidas através do homem são "do mundo" e elas são importantes por isso (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 276)

O alargamento do campo das ciências humanas acaba abarcando tanto humanidades outras quanto a vida animal, e a descentralização do sujeito de base epistêmica ganha uma dimensão de crítica política ao Ocidente político "há como que uma parcela de expiação e culpas de uma sociedade ocidental com passado genocida, à qual pertence plenamente o etnógrafo" (DOSSE, 2007, p.187) e de profundo pessimismo quanto ao futuro da vida humana "O mundo começou sem o homem e acabará sem ele*"*(LÉVI-STRAUSS apud DOSSE, 2007, p.187) culminando num "verdadeiro crepúsculo dos homens (...) até a conversão da antropologia em "entropologia" (DOSSE,2007, p.188). A descentralização do sujeito pode ser chamada também de descentramento do homem e abertura para a alteridade radical que corresponde a uma dilatação do espírito de tal forma que podemos ver uma indiferenciação entre o humano e

o animal não humano "A apreensão global dos homens e dos animais como seres sensíveis, em que consiste a identificação, precede a consciência das oposições: entre propriedades comuns, antes de tudo; e só mais tarde entre humano e não humano" (LÉVI-STRAUSS apud LIMA, 1970, p.13). O modelo aqui é Rousseau, a quem o antropólogo belga chamou de fundador da etnologia

> O pensamento de Rousseau movimenta-se, então, a partir de dois princípios: o da identificação com os outros e, imediatamente, com o mais "outro" entre todos os outros, o animal, e o da recusa da identificação consigo mesmo, ou seja, a recusa de tudo o que pode tornar aceitável o "eu". Estas duas atitudes se completam e, inclusive, a segunda completa a primeira: na verdade, eu não sou eu, porém o mais débil, o mais humilde dos "outros" (LÉVI-STRAUSS apud LIMA, 1970, p.13).

Neste sentido, a identificação é, a um só tempo, com o outro homem, a outra civilização e o outro animal

> Nesta leitura renovada dos textos rousseaunianos, passa a ser mostrado o descentramento que se operou do homem. Transluz a denúncia da ideologia de "o homem normal, branco e civilizado", subjacente à justificativa da expansão colonial dos europeus e, no século XX, de seus "filhos" e herdeiros" (LIMA, 1970, pp.13/14)

O surgimento da etnologia, inclusive, estaria diretamente relacionada à crítica ao processo de ocidentalização do mundo, ao etnocentrismo e à história da metafísica

> Com efeito, pode considerar-se que a etnologia só veio a nascer como ciência no momento em que pode ser operado um descentramento: no momento em que a cultura europeia – e, por consequência, a história da metafísica e dos seus conceitos – foi deslocada, expulsa do seu lugar, devendo então deixar de se considerar centro de referência. Este momento não é a princípio um momento do discurso filosófico ou científico, é também um momento político, econômico, técnico etc. Pode dizer-se, com toda a segurança, que nada há de fortuito em que a crítica do etnocentrismo, condição da etnologia, seja sistemática e historicamente contemporânea da destruição da história da metafísica. Ambas pertencem a uma só e mesma época (DERRIDA, 1968, pp.106/107)

É por conta disso que Lévi-Strauss (1969, p.276) se pergunta: "E, com efeito, que se pode fazer dos povos "sem história" quando se definiu o homem pela dialética e a dialética pela história?" Ao definir um modo de ser da história como o único modo de ser da história, acaba-se por crer que "o homem está todo inteiro refugiado num só dos modos históricos ou

geográficos de seu ser" (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.277), em suma, apenas na humanidade moderna.

> De fato, Sartre torna-se cativo de seu Cogito: o de Descartes permitia ter acesso ao universal mas com a condição de permanecer psicológico e individual; sociologizando o Cogito, Sartre apenas muda de prisão. A partir de então, o grupo e a época de cada sujeito far-lhe-ão as vezes de consciência intemporal. Também a mirada que Sartre lança sobre o mundo e sobre o homem apresenta a estreiteza pela qual tradicionalmente se apraz reconhecer as sociedades fechadas (LÉVI-STRAUSS, 1969, p.277)

Em outras palavras, Sartre acaba por adotar uma perspectiva etnocêntrica em relação a outras formas de racionalidade, que não à dialética ao qual se situa

> Ele acredita, com razão, que seu esforço de compreensão só tem oportunidade de se realizar com a condição de ser dialético; e conclui, erroneamente, que a relação com o pensamento indígena do conhecimento que tem dele é a de uma dialética constituída para com uma dialética constituinte, retomando assim, por sua conta e por um atalho imprevisto, todas as ilusões dos teóricos da mentalidade primitiva. Que o selvagem possua "conhecimentos complexos" e seja capaz de análise e de demonstração parece-lhe ainda menos suportáveis do que a um Lévy-Bruhl (LÉVI-STRAUSS, 1969, p. 279)

Derrida, em *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas* (1968) apresenta um amplo quadro a respeito do conceito de estrutura, que abarca a história da episteme e da filosofia ocidental em sua totalidade, para mostrar o que há de diferente no conceito de estrutura moderno.

> Seria fácil mostrar que o conceito de estrutura e mesmo o termo estrutura têm a idade da episteme, quer dizer, ao mesmo tempo da ciência e da filosofia ocidentais, e que ambos mergulham as suas raízes no solo da linguagem comum, no fundo do qual a episteme as vai recolher para as conduzir a si numa deslocação metafórica (DERRIDA, 1968, p. 101)

Este fundo comum tem por principal característica uma neutralização e redução da dimensão ativa, sempre a reportando para um centro, um ponto de presença ou uma dimensão fixa cuja principal função seria limitar o "jogo da estrutura" especialmente no que diz respeito ao caráter de imutabilidade do centro,

> Pensou-se sempre que o centro, que por definição é único, constituía, numa estrutura, precisamente aquilo que, impondo a estrutura, escapa à estruturalidade [...] O conceito de estrutura centrada é, com efeito, o conceito de um jogo fundado, constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora, ela própria subtraída ao jogo (DERRIDA, 1968, p.102)

Este centro é também uma totalidade que está, paradoxalmente, dentro e fora da estrutura. Dentro, por ser o centro, fora, por não estar no jogo da estruturalidade. Poderíamos, inclusive, associar a história da metafísica à variações através de metáforas e metonímias deste pensamento do centro, como "a invariante de uma presença (eidos, arché, telos, energia, ousia), (essência, existência, substância, sujeito) aletheia (transcendentalidade, consciência, Deus, homem etc.). (DERRIDA, 1968, p. 109). A mudança significativa, o "acontecimento", a ruptura enfim com essa longa tradição teria se dado no momento em que a estruturalidade da estrutura passou a ser pensada numa lógica em que o substituto da presença central não mais substituiu algum centro preexistente, como tinha acontecido em outros momentos

> A partir daí deve ter-se começado a pensar que não havia centro, que o centro não podia ser pensado na forma de um sendo-presente, que o centro não tinha lugar natural, que ele não era um lugar fixo mas uma função, uma espécie de não lugar no qual se efetuavam até ao infinito substituições de signos" (DERRIDA, 1968, p.104).

E isto tudo passa pela questão da linguagem que impede qualquer centro fora de um sistema de diferenças

> É então o momento em que a linguagem invade o campo problemático universal; é então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso – com a condição de se chegar a um acordo sobre esta palavra – quer dizer, sistema em que o significado central, originário ou transcendental nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental estende ao infinito o campo e o jogo a significação (DERRIDA, 1968, p. 104)

A autoria da descoberta, digamos assim, dessa descentralização da estrutura se estende para muitos autores, em especial a crítica nietzschiana da metafísica, dos conceitos de ser e de verdade; a crítica freudiana da presença a si e, por fim, a destruição heideggeriana da metafísica, da onto-teologia, da determinação do ser como presença (DERRIDA, 1968, p. 104). No caso de Lévi-Strauss e, mais precisamente, da antropologia estrutural, é nas mitológicas que Derrida vê presente esta descentralização da estrutura

> Com efeito, o que parece mais sedutor nesta pesquisa crítica de um novo estatuto do discurso é o declarado abandono de toda a referência a um centro, a um sujeito, a uma referência privilegiada, a uma origem ou a uma arquia absoluta. Poder-se-ia seguir tema deste descentramento através de toda a introdução do seu último Le Cru et Le Cuit (DERRIDA, 1968, p. 112)

Na verdade, haveria em Lévi-Strauss um discurso duplo que, ora pensa a estrutura no estilo clássico, ora no estilo que rompe com esta noção clássica. No primeiro caso, "evoca-se então o esforço empírico de um sujeito ou de um discurso finito a esfalfar-se debalde atrás de uma riqueza infinita que ele jamais poderá dominar. Há demasiadas coisas, e em maior número do que se pode dizer" (DERRIDA, 1968, p. 117), no segundo caso, entra o conceito de jogo que permite "um campo de substituições infinitas dentro de um conjunto finito" (DERRIDA, 1968, p.117)

> Mas pode determinar-se de outro modo a não totalização: não já pelo conceito de finitude, como limite de empiricidade, mas pelo conceito de jogo. Se a totalização então não tem sentido, não é porque a infinidade de um campo não possa ser coberta por um olhar de um discurso finitos, mas porque a natureza do campo – a saber, uma linguagem e uma linguagem infinita – e exclui a totalização: esse campo é, com efeito, o de um jogo, quer dizer, um campo de substituições infinitas dentro de um conjunto finito (DERRIDA, 1968, p.117)

Voltaremos a este ponto no último capítulo da tese, quando trataremos da mutação epistêmica que, a nosso ver, representa uma radicalização do projeto estruturalista, tal qual se refere Derrida em relação ao conceito de jogo e à potencialização da estruturalidade da estrutura. A "morte do homem" atravessaria assim a fenomenologia como antropologia filosófica e a análise estrutural-sistêmica. Mas não nos adiantemos. Por ora, nos basta destacar a presença ambivalente desta questão em Lévi-Strauss, seguindo a leitura atenta de Derrida e que parece apontar para um "pós-estruturalismo", um para além do estruturalismo, ou ao menos, uma forma diferenciada de pensar esta descentralização radical do homem feita pelo estruturalismo. É aqui que podemos situar Foucault e a sua arqueologia dos saberes.

2. EPISTEMOLOGIA HISTÓRICA, EPISTEME E ARQUEOLOGIA

Numa entrevista feita em 1983 para G. Raulet,com o título Estruturalismo e Pós-estruturalismo, já última fase de estudos de Foucault, passando assim pela problemática da episteme em "As palavras e as coisas"; a crítica aos discursos da sujeição antropológica em Arqueologia do saber e, por fim, às discussões sobre a genealogia, Foucault faz uma contextualização da gênese da constituição do conceito de arqueologia e da sua relação com uma crítica dupla, voltada tanto para a fenomenologia como antropologia filosófica quanto para o estruturalismo. Aqui podemos ver de uma forma bem clara a diferenciação entre a crítica arqueológica e genealógica e aquilo que chamamos de *fenomenologia como antropologia filosófica* e *análise estrutural-sistêmica*, inicialmente através do problema da linguagem

> A passagem se deu da fenomenologia para o estruturalismo essencialmente em torno do problema da linguagem: houve ali, penso, um momento bastante importante, aquele em que Merleau-Ponty se deparou com o problema da linguagem. Você sabe que os últimos esforços de Merleau-Ponty foram nessa direção(...)Então, o problema da linguagem veio à tona, e pareceu que a fenomenologia não era capaz de dar conta, tão bem quanto a análise estrutural, dos efeitos de sentido que podiam ser produzidos por uma estrutura do tipo linguística, estrutura em que o sujeito no sentido da fenomenologia não intervinha como aquele que confere sentido (FOUCAULT, 2000 [1983], p. 311)

A linguística estrutural, assim, mostra as limitações do sujeito fenomenológico, ou melhor, de qualquer tipo de sujeito constitutivo. O mesmo acontecendo com a psicanálise, especialmente através de Lacan, "Lacan propunha um problema absolutamente simétrico ao colocado pelos linguistas. O sujeito fenomenológico era, pela segunda vez, pela psicanálise, desqualificado, tal como o fora pela teoria linguística" (FOUCAULT, 2000 [1983], p. 311). Era, poderíamos dizer, a insatisfação com a teoria do sujeito constitutivo que movimentava uma parte extensa do campo intelectual que teve uma importância crucial na formação de Foucault. Mas as possibilidades de escapar da fenomenologia não eram apenas as construídas pelo estruturalismo: havia uma série de outras possibilidades que apontavam para a historicização

racional do saber em Canguilhem e Bachelard; os escritos da filosofia de Nietzsche; e os textos de Bataille e Blanchot

> (...) houve da mesma forma toda uma série de pessoas que não seguiram o movimento. Penso naqueles que se interessavam pela história das ciências, que, na França, foi uma tradição muito importante (...) Particularmente em torno de Canguilhem, que foi, na universidade francesa, na jovem universidade francesa, extremamente influente. Ora, muitos de seus alunos não eram nem marxistas, nem freudianos, nem estruturalistas. E ali, se você quiser, me refiro a mim" (...) Diria então que tudo o que ocorreu por volta dos anos 60 advinha dessa insatisfação com a teoria fenomenológica do sujeito, com diferentes escapatórias, diferentes avanços, conforme usemos um termo negativo ou positivo, na direção da linguística, da psicanálise, de Nietzsche (...) Li Nietzsche por causa de Bataille, e Li Bataille por causa de Blanchot (...) E é nisso que escritores franceses como Blanchot e Bataille foram importante para nós (FOUCAULT, 2000 [1983], p. 313)

Assim, Foucault se distancia tanto do que chamamos de fenomenologia como antropologia filosófica quanto do estruturalismo e da análise estrutural-sistêmica e também do marxismo hegeliano, especialmente o de Lukács e Sartre[3], sendo que neste último caso há um curioso movimento que vai da fenomenologia, nega o estruturalismo e culmina no marxismo.

> É preciso também não esquecer que, na França, durante o período de 1945 a 1955, a universidade francesa como um todo – eu não diria a jovem universidade francesa, para distingui-la do que foi a tradição da universidade – esteve muito preocupada, bastante ocupada mesmo em construir alguma coisa que era não Freud-Marx, mas Husserl-Marx, a relação fenomenologia-marxismo. Essa foi a aposta da discussão e dos esforços de uma série de pessoas; Merleau-Ponty, Sartre, indo da fenomenologia ao marxismo, tinha essa perspectiva (FOUCAULT, 2000 [1983], p..310)

E aqui vem um ponto crucial da análise: a crítica às formas de racionalidade modernas e ao sujeito constitutivo é também uma crítica ao marxismo, tanto às tentativas de junção com a fenomenologia quanto em relação ao estruturalismo. Assim, o terceiro elemento que fundamenta a crítica de extração foucaultiana, além da fenomenologia como antropologia filosófica e do estruturalismo e a análise estrutural-sistêmica, é o marxismo, e isso através do formalismo, ou das diferentes formas de realização do pensamento formal durante o século XX, rejeitados pela fenomenologia e pelo marxismo e que vão muito além do estruturalismo

[3] Analisaremos na quinta parte desta tese a crítica de Derrida ao conceito de "realidade humana" de Sartre; a crítica de Sartre ao estruturalismo e a relação dessa crítica com a ontologia do Ser social de Lukács.

> O que me surpreende no que se chamou de movimento estruturalista na França e na Europa Ocidental por volta dos anos 60 é que ele era efetivamente um eco do esforço realizado em certos países do Leste, e em particular na Tchecoslováquia, para se libertar do dogmatismo marxista [...] Trinta anos depois, vocês veem, em certos países do Leste e em um país como a França, pessoas começarem a abalar o dogmatismo marxista a partir de formas de análise, de tipos de análises que são obviamente inspirados pelo formalismo (FOUCAULT, 2000 [1983], p. 308)

A análise de Foucault se aproxima assim desse pensamento formal que, no dizer do filósofo francês, é tão importante para o século XX, quanto foi o positivismo no século XIX e o romantismo no século XVIII e parte do século XIX. Além do formalismo, da historicização das ciências de Canguilhem e Bachelard, também temos a referência ao tipo de análise crítica das formas de racionalidade na modernidade feita pela primeira geração da chamada "Escola de Frankfurt", mesmo que este encontro não tenha se dado no momento em que ambas "escolas" – a da epistemologia francesa e da neomarxista de Frankfurt – estavam iniciando seus trabalhos

> O entendimento, que poderia ter sido estabelecido entre a Escola de Frankfurt e um pensamento filosófico francês através da história das ciências, e portanto da questão da história da racionalidade, não se deu [...]Ora, certamente se eu tivesse podido conhecer a Escola de Frankfurt, se eu tivesse conhecido nessa época, muito trabalho me teria sido poupado, muitas bobagens eu não teria dito e muitos desvios eu não teria feito na tentativa de seguir calmamente no meu caminho, pois as vias já tinha sido abertas pela Escola de Frankfurt (FOUCAULT, 2000 [1983], p. 315)

Já vimos como se constituiu a fenomenologia como antropologia filosófica e o estruturalismo, agora é o momento de vermos a epistemologia histórica de Canguilhem e Bachelard para, enfim, chegarmos ao conceito de arqueologia e sua relação com o conceito de episteme.

2.1 Epistemologia histórica

Roberto Machado, em "A ciência e o saber" (2007) apresenta de um modo detido a forma como Foucault foi construindo a sua noção de arqueologia e as diferenças com a história epistemológica de Canguilhem e Bachelard.

> O método de análise proposto por Foucault é geralmente conhecido como "arqueologia do saber". O que talvez pouca gente saiba é que esta denominação é um ponto de chegada, não um ponto de partida; é o resultado de um processo, também histórico, em que, para se definir, a arqueologia procurou sempre se situar com relação à epistemologia [...] É claro que existem outras aproximações interessantes a serem feitas para situar a obra de Michel Foucault com relação à filosofia e às ciências; impossível não pensar, por exemplo, em Nietzsche [...] na fenomenologia ou no estruturalismo" (MACHADO, 2007, p.8)

Pois bem. É preciso apresentar aqui este processo, pois é através dele que iremos compreender o tipo de concepção do saber em Foucault e a distinção crucial com as filosofias do conceito de Bachelard e Canguilhem, da qual ele mesmo partiu.

Levando em consideração a questão da dessublimação do espírito, ou da destrancendentalização do saber, a epistemologia francesa, especialmente de Bachelard e Canguilhem, pode ser associada de uma maneira crucial pelo fato de ter como objeto fundamental a historicidade do discurso científico; a regionalização da razão científica, o que conduz a uma pluralização das formas de certificação e verificação da cientificidade e, por fim, a constituição de uma filosofia do conceito que atribui à ciência a condição de discurso que busca a verdade. Vejamos, paulatinamente, cada um desses aspectos

> A filosofia de Canguilhem é uma epistemologia. É uma investigação sobre os procedimentos de produção do conhecimento científico; é uma elucidação das démarches características da ciência; é uma avaliação da racionalidade científica; em suma, é uma análise da cientificidade. Mas uma de suas principais características é que, seguindo a lição de Bachelard, não pretende ser geral ou global. É uma epistemologia regional" (MACHADO, 2007, p.15)

Como epistemologia regional Canguilhem não se pretende a explicitação de algum fundamento da razão com pretensão de universalidade, mas "procura explicitar os

fundamentos de um setor particular do saber científico" (MACHADO, 2007, p.15). No seu caso em especial as ciências da vida; no caso de Bachelard, a matemática, a física e a química. A regionalização da ciência vem acompanhada da historicização do discurso científico, uma historicização que possui uma lógica própria a cada ciência em particular, como regiões específicas de cientificidade

> [...] a epistemologia bachalardeana é um racionalismo regional: a inexistência de critérios de racionalidade válidos para todas as ciências exige a investigação minuciosa de várias "regiões" de cientificidade. Gaston Bachelard concentrou sua pesquisa na física e na química, ciências que podemos grosso modo considerar como constituindo a região da natureza ou da matéria. Georges Canguilhem, retomando as principais categorias da epistemologia bachelardiana, tem se interessado pela biologia, anatomia e fisiologia, disciplinas que denomina "ciências da vida", estudando assim uma outra região da cientificidade" (MACHADO, 2007, p.8)

Mas esta história da ciência vem acompanhada de uma epistemologia, o que significa dizer que a sua filosofia da ciência não pode ser confundida com a descrição histórica de acontecimentos sociais externos às proposições e aos conceitos do discurso científico, até porque a concepção de discurso científico possui aqui uma especificidade. Neste sentido, a epistemologia histórica de Canguilhem faz uma crítica tanto às concepções internalista da epistemologia, quanto às concepções externalista da história das ideias

> "L' objet de l' histore des sciences" é o texto em que estas relações são estabelecidas mais explicitamente, enunciando Canguilhem que a história epistemológica deve distinguir-se tanto de uma análise internalista quanto de uma análise externalista da ciência. Nem procura deduzir, derivar a ciência de "suas relações com interesses econômicos e sociais, com exigências e práticas técnicas, com ideologias religiosas ou políticas", nem se limita à análise interna dos procedimentos científicos considerados como independentes e autônomos (MACHADO, 2007, p.24)

Existe uma singularidade no discurso científico que permite não associá-lo diretamente à dimensão das práticas não discursivas, nem reduzi-lo a descrições meramente factuais: "A história da ciência diz respeito a uma atividade axiológica, à pesquisa da verdade" (CANGUILHEM apud MACHADO, 2007, p. 22) e como tal não pode ser meramente associada aos contextos de interação entre cientistas que supostamente conteriam o significado último, digamos assim, da verdade da proposição científica. É preciso salientar também que uma história das ideias como história da produção da verdade tem nas ciências o seu principal campo de análise

> Se a epistemologia relaciona tão intimamente, para não dizer identifica, a reflexão filosófica com uma análise histórica das ciências, é porque a ciência põe uma questão fundamental para a filosofia: a da racionalidade. Para a epistemologia, a ciência, discurso normatizado e normativo, é o lugar próprio do conhecimento e da verdade e, como tal, é instauradora da racionalidade (MACHADO, 2007, p.7)

São muitos os aspectos que podemos ver como decisivos na formação do pensamento de Foucault relacionado à arqueologia, especialmente a relação da ciência com a verdade, a relação entre ciência com a razão e a pluralização das formas de racionalidade científica, cada uma com sua própria historicidade (MACHADO, 2007, pp. 19/ 22), além da dimensão transdiscursiva do conceito, que atravessa uma série de saberes.

No entanto, a historicidade e a normatividade do enunciado científico caminham lado a lado e a primeira associa a constituição de conceitos científicos à noção de progresso, algum tipo de evolução como aprimoramento da cientificidade. Falar em evolução, progresso e aprimoramento da cientificidade permite um distanciamento das tentativas de descrição factual da ciência, ao mesmo tempo que não significa uma concepção de progresso da ciência ou do espírito humano, mas de segmentos específicos de determinadas ciências com suas teorias e historicidades próprias. Daí vem a complexa questão das rupturas, das crises e das mutações no campo dos saberes. Neste caso, a tese geral é a da dimensão descontínua deste processo dentro da dimensão da fragmentação do espírito, ou o que chamamos também de destrancendentalização do saber e pluralização da razão ou das formas de racionalidade: o progresso no saber não é evolutivo, mas dialético e se dá através da relação entre erro e verdade

> O progresso não é evolutivo, mas dialético. Podemos distinguir em Bachelard dois sentidos – [...] não autônomos, é verdade, mas inter-relacionados – do termo "ruptura". Em primeiro lugar, ele designa a descontinuidade existente, em qualquer momento da história, entre a racionalidade científica e o saber vulgar, comum, cotidiano. Fazer ciência não é organizar, sistematizar os dados da percepção [...]. Por outro lado, o termo ruptura designa a descontinuidade entre uma ciência e a pré-ciência, o saber que ocupava abusivamente seu lugar; diz respeito à dimensão propriamente diacrônica, histórica, da constituição de uma determinada ciência. Bachelard insurge-se contra a ideia de que o saber tenha um desenvolvimento contínuo que seguiria um percurso linear desde a aurora do saber até a ciência moderna" (MACHADO, 2007, p. 31)

É neste sentido que não é possível aproximar alquimia e física nuclear, como se a primeira fosse uma espécie de precursora da segunda, como se houvesse algum fio condutor que associasse de alguma forma saberes não científicos de saberes científicos, como se houvesse alguma relação de sentido numa dimensão temporal e linear que unisse estas ou outras formas de saber, dentro da lógica da busca de precursores. A história das ciências também não pode ser vista como uma história empírica, uma descrição do progresso dos fatos científicos empiricamente demonstráveis

> Para expor todo o meu pensamento, eu acredito que a história das ciências não poderia ser uma história empírica. Ela não poderia ser descrita no esmiuçamento dos fatos, visto que ela é essencialmente, nas suas formas elevadas, a história do progresso das ligações racionais do saber. Na história das ciências, - além da ligação de causa e efeito – se estabelece uma ligação de razão a consequência (BACHELARD, 1972, p. 26)

É neste sentido que se pode dizer que a história das ciências é uma história das ideias que, por sua vez, se realiza como filosofia do conceito. Não se trata, assim, da descrição de fatos científicos e seu "progresso" no desenrolar da história, mas da explicitação da trama dos conceitos numa dimensão histórica ou, se quisermos, da explicitação da historicidade do enunciado científico, daí podermos falar em epistemologia histórica e história epistemológica. Se há de fato uma regionalização da ciência, esta "regionalização" não significa uma autonomia plena do campo científico específico pois, citando como exemplo a química, Bachelard diz que "Num exame de passagem, poder-se-ia acreditar a especialização química vítima do detalhe, mas de fato um estudo especializado de um corpo muito particular pode revelar traços característicos do ser material"(BACHELARD,1972,p.28). Se a especialização é uma espécie de incontornável da pesquisa científica na modernidade, ela não necessariamente impede de associar a sua especificidade ao "espírito científico" como um todo.

Existe uma singularidade no espírito científico da modernidade, que o desvincula da moral, da estética e da política. Esta singularidade pode ser pensada através da ruptura entre o domínio técnico científico/conceitual e o domínio da natureza ou do natural. É neste sentido que se pode falar em uma descontinuidade entre o "saber científico" e o "saber comum".

> Várias vezes nos nossos diferentes trabalhos consagrados ao espírito científico, nós tentamos chamar a atenção dos filósofos para o caráter decididamente específico do pensamento edo trabalho na ciência moderna [...]. Nós

> acreditamos, com efeito, que o progresso científico manifesta sempre uma ruptura, perpétuas rupturas, entre conhecimento comum e conhecimento científico, desde que se aborde uma ciência evoluída, uma ciência que, pelo fato mesmo de suas rupturas, traga a marca da modernidade" (BACHELARD, 1972, p.27)

A ruptura entre técnica e natureza é, como vimos, fundamental para a afirmação da emersão de um novo espírito científico. Esta ruptura remete para uma diferença também entre o domínio do "simples consciencial" para o domínio racional, em suma, com um "aprofundamento racional da consciência". Estes dois aspectos estão presentes especialmente na química moderna "A química moderna (...) não pode nem deve deixar nada no seu estado natural. Nós dissemos, ela pode tudo purificar, tudo retificar, tudo recompor. A ruptura entre natureza e técnica é talvez ainda mais nítida em química do que no que diz respeito aos fenômenos estudados pela física" (BACHELARD, 1972, p. 29)

Mas a noção de descontinuidade, ruptura e mesmo "explosão" com a epistemologia tradicional teve como obstáculo o que Bachelard chamou de "continuístas da cultura" cuja concepção sobre o progresso da ciência não aceita a ideia de mutações repentina, e sim a de progressos lentos que se realizam através de uma relação temporal linear. Em primeiro lugar, há, entre os continuístas, a necessidade sempre de evocar a continuidade da história

> Visto que se faz um relato contínuo dos acontecimentos na continuidade do tempo e se dá insensivelmente a toda história a unidade e a continuidade de um livro. Encobre-se então as dialéticas sob uma sobrecarga de acontecimentos menores. E no que concerne aos problemas epistemológicos que nos ocupam, não se é beneficiado pela extrema sensibilidade dialética que caracteriza a história das ciências (BACHELARD, 1972, p. 30)

No entanto, segundo Bachelard (1972, p.31), há uma série de exemplos que podem mostrar que o espírito científico na modernidade se constitui através de "explosões", em suma, rupturas e mutações.

Mesmo no que diz respeito às dificuldades internas em relação aos saberes há uma descontinuidade; é o caso das dificuldades da alquimia e das dificuldades da ciência moderna, "De fato as dificuldades da alquimia" representam, comparadas às dificuldades do materialismo moderno, um puro anacronismo. Entre as dificuldades de outrora e as dificuldades do presente, há uma total descontinuidade" (BACHELARD, 1972, p.36)

E, um ponto crucial, em relação à linguagem, às formas de categorizar uma nova descoberta, também podemos ver uma significativa necessidade de alteração, neste caso, de cunho

categoria; a descoberta de uma nova feição do real exige também a construção de novas formas de linguagem, ou mesmo o uso “entre aspas” das formas de linguagem usadas antes da descoberta, que já são, do ponto de vista do epistemólogo, “o sinal de uma ruptura, de uma descontinuidade de sentido, de uma reforma do saber” (BACHELARD, 1972, pp.37/38). A descontinuidade assim está presente também na terminologia que, no caso apresentado, já aponta para uma reforma ampla no modo específico de saber.

Canguilhem, por exemplo, divide a obra de Bachelard em três axiomas. O primeiro está associado a uma apropriação positiva do erro como parte do processo de constituição da verdade, como se pode notar na máxima do próprio Bachelard (apud Canguilhem, 1972, p.50): “Um verdadeiro sobre o fundo de erro, tal é a forma do pensamento científico"; o segundo é aquele que desqualifica a intuição como forma de condução à verdade da ciência, “As intuições são muito úteis: elas servem para ser destruídas” e, por fim, o terceiro axioma, um conceitualismo que desconfia do realismo na medida em que “Nosso pensamento vai ao real, ele não parte dele”

> Não é pois surpreendente que nenhum realismo, e sobretudo o realismo empírico, encontre graças, como teoria do conhecimento, aos olhos de Bachelard. Não há real antes da ciência ou fora dela. A ciência não capta nem captura o real, ela indica a direção e a organização intelectual segundo as quais “pode-se ter a segurança de que se aproxima do real. Mais do que eles não são catálogos de sensações, os conceitos científicos não são réplicas mentais de essências (CANGUILHEM, 1972, p.52)

Se em Bachelard podemos destacar a “regionalização das ciências” como um dos dados fundamentais, em Canguilhem devemos levar em consideração a questão do conceito. O conceito é o ponto fundamental para a epistemologia histórica de Canguilhem. Ele serve como uma espécie de regulador da análise que permite compreender o processo histórico de constituição dos enunciados científicos e da história das ciências

> A história das ciências pode sem dúvida distinguir e admitir vários níveis de objetos no domínio teórico específico que ela constitui: documentos a catalogar; instrumentos e técnicas a descrever; métodos e questões a interpretar; conceitos a analisar e a criticar. Apenas esta última tarefa confere as precedentes a dignidade de histórias das ciências” (CANGUILHEM 1972, p.20).

É através do conceito que a atividade científica realiza a sua racionalidade e é nele que se situa a norma de verdade do discurso científico. O conceito também deve ser entendido na sua diferença em relação a campos científicos específicos

> Não há sinonímia entre teoria e conceito. Uma teoria é constituída por um feixe de conceitos, ou melhor, por um conjunto coerente de conceitos, um sistema conceitual. E, neste sistema, enquanto o conceito assinala a existência de uma questão, a formulação de um problema, a teoria apresenta determinada resposta, sugere uma solução. Privilegiar o conceito significa valorizar a ciência como processo (CANGUILHEM, 1972, p. 21)

E aqui é que se situa um ponto fundamental da filosofia do conceito. Não se trata de analisar uma teoria específica ou uma ciência específica, mas um conceito que atravessa diferentes teorias e campos de saberes científicos (CANGUILHEM, 1972, p.23). Ainda que o conceito tenha certa autonomia em relação aos fatos científicos, esta autonomia não é total, na medida em que o conceito é estrategicamente destacado por ser o lugar no qual é possível evidenciar a racionalidade científica da forma mais adequada, em suma, o objeto da filosofia do conceito de Canguilhem é a ciência. Em Foucault a coisa se modifica sensivelmente e o deslocamento em relação aos enunciados científicos é radicalizado, na medida em que o objeto não é mais a ciência e nem o objetivo é evidenciar a cientificidade de um determinado discurso

> *História da loucura* produz um importante deslocamento com relação à epistemologia: radicaliza essa independência do conceito em relação à ciência. Seu objeto não é propriamente a ciência, nem a tem como critério (...) Assim, História da loucura não faz propriamente história das ciências. Não se confina no interior de uma disciplina científica, aceitando as suas fronteiras, nem se limita à análise dos discursos que pretendem ter cientificidade: também leva em consideração os discursos filosóficos, teológicos, poéticos, literários etc. Não há privilégio do discurso científico para a investigação do que efetivamente foi dito nos discursos (MACHADO, 2007, p.74)

É neste sentido que o "saber" será definido como o nível específico e elementar da análise arqueológica, como um lócus de análise que se diferencia dos discursos científicos e que pode ser pensado inclusive como condição de possibilidade do discurso científico.

> A partir de "As palavras e as coisas" Foucault formula a ideia, importante metodologicamente, de que o saber é o nível específico da análise arqueológica. Isso porque o saber constitui uma positividade mais elementar que a ciência, possuindo critérios internos de ordenação independentes dos dela e a ela

> anteriores; mas também porque funciona como sua condição de possibilidade, a ponto de se poder afirmar que não há ciência sem saber, enquanto o saber tem uma existência independente de sua possível transformação em saber científico" (MACHADO, 2007, p. 75)

2.2 Episteme e Arqueologia

Este deslocamento implica em uma concepção da constituição dos saberes sem a pretensão normativa ou judicativa em relação ao seu grau de cientificidade, se diferenciando assim decisivamente das análises de Canguilhem e Bachelard (MACHADO, 2007, p.81). Nem mesmo o problema do progresso de determinada ciência é uma questão para a arqueologia "é preciso se libertar de todos os temas do progresso, daquilo que eles implicam de perspectivação e de teleologia" (FOUCAULT apud MACHADO, 2007, p. 82).

No entanto, há ainda assim uma dimensão normativa, pelo menos em "A história da loucura", associada à crítica ao processo de racionalização da experiência originária e trágica da loucura, de uma forma bem aproximada de "O nascimento da tragédia" de Nietzsche, voltando assim à dimensão judicativa para a própria verdade científica.

> A experiência trágica e cósmica da loucura viu-se mascarada pelos privilégios exclusivos de uma consciência crítica. É por isso que a experiência clássica, e através dela a experiência moderna da loucura, não pode ser considerada como uma figura total que, por esse caminho, chegaria finalmente à sua verdade positiva: é uma figura fragmentária que se dá abusivamente como exaustiva; é um conjunto desequilibrado por tudo que lhe falta, isto é, por tudo aquilo que o esconde. Sob a consciência crítica da loucura e suas formas filosóficas ou científicas, morais ou médicas, uma abafada consciência trágica não deixou de ficar em vigília (FOUCAULT apud MACHADO, 2007, p.84)

Mas, em "Arqueologia do Saber" é o próprio Foucault quem desmente este propósito, por conta do risco de associar a arqueologia a algum referente de sentido, neste caso, a experiência trágica da loucura, que viria a substituir a verdade da racionalidade científica ou mesmo, se retomarmos o que já dissemos no primeiro capítulo, o homem ou a realidade humana da fenomenologia como antropologia filosófica e a estrutura do estruturalismo. Não se trata, portanto, de recriar um referente, mas de fazer uma crítica forte à própria necessidade de referentes de sentido, chamemos eles de homem, consciência de si, realidade humana, razão, ciência, sociedade, estrutura ou mesmo experiência trágica da loucura ou do Ser.

> E antes de tudo eu gostaria de observar que essa hipótese de uma experiência originária da loucura, que Foucault também chama de desrazão, embora seja fundamental para o desenvolvimento da argumentação de História da Loucura, foi criticada em Arqueologie du savoir, quando ele afirma que não se trata, em seu primeiro livro, "de interpretar o discurso para fazer, através dele, uma história do referente". O que é explicitado do seguinte modo: "Não se procura restituir o que podia ser a própria loucura tal como ela se apresentaria inicialmente a alguma experiência primitiva, fundamental, secreta, quase não-articulada e que teria sido, em seguida, organizada (traduzida, deformada, travestida, talvez reprimida) pelos discursos e pelo jogo oblíquo frequentemente retorcido de suas operações" (MACHADO, 2007, p. 83)

A importância de Nietzsche se dá por outros motivos. É com o filósofo alemão que Foucault vai fazer a crítica ao aspecto normativo e judicativo da epistemologia histórica, ao interesse em mostrar e demonstrar o processo de progressão, mesmo que descontínua, da verdade científica, como o fez Bachelard

> Primeiro ponto a meditar: a história das ciências não pode ser uma história totalmente como as outras. Pelo próprio fato de que a ciência evoluí no sentido de um progresso manifesto, a história das ciências é necessariamente a determinação de sucessivos valores de progresso do pensamento científico. Na realidade nunca se escreveu uma história, uma grande história, de uma decadência do pensamento científico (BACHELARD apud MACHADO, 2007, pp.27/28)

E o mesmo se pode entrever em Canguilhem. Desvendar este progresso é uma das tarefas da epistemologia histórica. E não só desvendar, mas assumir uma postura normativa e judicativa em relação à verdade do enunciado científico, atuando para definir o que pode ser considerado como ciência.

Ainda segundo Machado (2007), o deslocamento em relação à epistemologia histórica continua como o dado essencial, por conta da especificidade do objeto, cujas diferenciações nos enunciados e proposições não podem ser atribuídas a um processo de racionalização científica consciente, como uma passagem de um estado "pré-científico" metafórico para um estado científico conceitual. Ora, neste caso então questões como as que analisam o grau de cientificidade dos enunciados de determinadas ciências através da relação entre atos e obstáculos epistemológicos não são consideradas como parte importante da análise. No entanto, assim como em "A história da loucura", a questão aqui é menos a diferença do nível

de análise do que do objeto de análise. Em "As palavras e as coisas" a coisa se modifica significativamente.

> O que mostra, por outro lado, que Nascimento da clínica ainda não utiliza a noção de saber como categoria metodológica capaz de especificar o objeto próprio de análise. Não existe nesse livro o que aparecerá somente com As palavras e as coisas: a elaboração de uma distinção entre a arqueologia e a história epistemológica baseada na diferença de nível entre a ciência e o saber. A profundidade que define a posição arqueológica ainda não é a episteme, como será em As palavras e as coisas (MACHADO, 2007, p. 109).

Numa resposta a indagações propostas pela equipe da revista *Espirit* - antes da publicação de "A arqueologia do saber" - que associavam a noção de episteme a duas consequências: aceitação e sujeição ao sistema e a instauração de uma descontinuidade na história do espírito, Foucault apresenta uma definição mais ou menos precisa sobre o conceito de episteme que nos serve aqui desde já como uma forma de evitar equívocos, especialmente os que a pensam como uma totalidade cultural subjacente às palavras e coisas

> a episteme não é uma espécie de grande teoria subjacente, é um espaço de dispersão, é um campo aberto e, sem dúvida, indefinidamente descritível de relações(...)a episteme não é uma fatia de história comum a todas as ciências; é um jogo simultâneos de mudanças específicas" (...) a episteme não é um estágio geral da razão; é uma relação complexa de decalagens sucessivas (FOUCAULT, 1972, pp. 60/61)

A episteme, assim, está mais para a dinâmica complexa de sistemas plurais e dispersos, com suas especificidades de transformação – sua própria historicidade - e unificação dentro de uma formação discursiva específica do que a um único sistema ou mesmo a uma totalidade cultural capaz de abranger e abarcar todos os aspectos dos saberes

> Eu estudei, cada um a sua vez, conjuntos de discursos; eu os caracterizei; eu defini jogos de regras, transformações, limiares, mudanças; eu os compus entre si, eu descrevi feixes de relações. Em toda parte onde eu considerei necessário eu fiz proliferar os sistemas (FOUCAULT, 1972, p. 61)

A episteme, como bem o define Machado "não é sinônimo de saber; significa a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade e dela independente" (MACHADO, 2007, p.133). Em outras palavras, poderíamos dizer que é com o conceito de episteme que Foucault delimita o campo próprio de análise da arqueologia, com seus objetos,

os “saberes” na sua positividade, em contraposição à epistemologia histórica e também, poderíamos dizer, à sociologia do conhecimento

> O que diz agora Foucault é que, pelo fato de ter uma positividade, o saber não pode ser analisado a partir de algo que não ele mesmo, seja uma forma de saber mais perfeita, posterior e superior, que permitiria julgá-lo por critérios de cientificidade, seja algo que não o próprio saber, como a estrutura econômica e social, de que o saber seria a expressão e projeção (MACHADO, 2007, p.133)

Assim, o campo da episteme – ordenações sistêmicas feitas de sucessões e simultaneidades de enunciados, acontecimentos discursivos e formações discursivas, com seus respectivos feixes de relações - se apresenta como um novo campo para a história das ideias e das ciências, numa outra perspectiva e com critérios de avaliação, descrição e formas de racionalidade distintas. Estas ordenações sistêmicas possuem um nível de homogeneidade profundo que permite delimitá-las em diferenciações históricas, tais como aparecem em “As palavras e as coisas” as epistemes do Renascimento, Clássica e da Modernidade, cada um com sua lógica intradiscursiva, interdiscursiva e extradiscursiva

> O que me importa sobretudo é definir entre todas estas transformações o jogo das dependências.
>
> - dependências intradiscursivas (entre os objetos, as operações, os conceitos de uma mesma formação)
>
> - dependências interdiscursivas (entre formações discursivas diferentes: tais as correlações que eu estudei em Les Mots et les Choses entre a história natural, a economia, a gramática e a teoria da representação)
>
> - dependências extradiscursivas (entre transformações discursivas e outras que se produziram fora do discurso: tais as correlações estudadas, na Histoire de la Folie e La Naissance de la clinique, entre o discurso médico e todo um jogo de mudanças econômicas, políticas, sociais). (FOUCAULT, 1972, p.64)

Cabe assinalar aqui que com a explicitação do saber como objeto de análise, também houve uma significativa diferença na sua forma de expressão: não se trata da análise nem das proposições científicas, como já vimos, nem de se fazer uma história – contínua ou descontínua - do espírito, mas do discurso, pois é através do discurso que esta nova concepção da história das ideias e das ciências se realiza. Fazer, ou melhor, explicitar histórias e sistemas de conjuntos de enunciados que se ordenam através de formações discursivas que são, por fim, anteriores à ordenação de teorias em proposições científicas, sem negar a importância da epistemologia histórica rente às proposições científicas, mas buscando uma outra forma de pensar a constituição dos saberes e, mesmo, das ciências

> Fazer emergir a dimensão do saber como dimensão específica não é rejeitar as diversas análises da ciência: é desdobrar, o mais amplamente possível, o espaço em que elas podem se alojar. É, acima de tudo, desvencilhar-se de duas formas de extrapolação que tem cada uma um papel redutor simétrico e oposto: a extrapolação epistemológica e a extrapolação genética. A extrapolação epistemológica não se confunde com a análise (sempre legítima e possível) das estruturas formais que podem caracterizar um discurso científico. Mas ela permite supor que, para uma ciência bastam essas estruturas para definir a lei histórica de seu surgimento e desenvolvimento. A extrapolação genética não se confunde com a descrição (sempre legítima e possível) do contexto – seja ele discursivo, técnico, econômico, institucional – em que uma ciência apareceu: mas ela permite supor que a organização interna de uma ciência e suas normas formais podem ser descritas a partir de suas condições externas" (FOUCAULTt, 2000 [1968], p.113)

Aqui podemos nos voltar para uma noção que faz parte do conceito de episteme e que para nós é fundamental: o apriori histórico. Entre os sistemas de dispersão que se ordenam em uma determinada formação discursiva haveria uma espécie de ordenador de formações discursivas diversas que formaria assim um apriori histórico que fundamentaria as regras de formação de uma determinada episteme, por exemplo, na episteme do Renascimento, a semelhança; na episteme clássica, a representação e na episteme da modernidade, o homem duplo empírico-transcendental. Mas como podemos entender esta noção de apriori histórico? A princípio, poderíamos pensá-lo como uma unidade formal que permearia todas as dimensões da constituição dos saberes, como uma espécie de totalidade cultural que definiria uma época

> Nada, pois, seria mais agradável, mas menos exato, que conceber esse a priori histórico como um apriori formal e, além do mais, dotado de uma história: grande figura imóvel e vazia que surgiria, um dia à superfície do tempo; que faria valer sobre o pensamento dos homens uma tirania da qual ninguém poderia escapar; que depois desapareceria, de repente, em um eclipse a que nenhum acontecimento teria dado sinal prévio – transcendental sincopado, jogo de formas que cintilam. (FOUCAULT,1986 [1969], pp. 147/148)

No entanto, como diz o próprio Foucault (1986 [1969]:148): "o a priori formal e o a priori histórico não são nem do mesmo nível nem da mesma natureza: se se cruzam é porque ocupam duas dimensões diferentes". A sua dimensão histórica, ou pelo menos o modo como ela atravessa e é atravessada por diferentes níveis de historicidade impede pensá-la como uma totalidade cultural abrangente. Ele a define como "o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva" (FOUCAULT, 1986 [1969], p.147), regras estas que estão inseridas

nos enunciados, acontecimentos discursivos e formações discursivas e que, portanto, atuam numa dimensão imanente ao discurso e não como uma exterioridade que viria a definir e delimitar previamente a sua dinâmica. "O a priori das positividades não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável" (FOUCAULT,1986 [1969], p.47). E, uma outra característica fundamental é a dimensão ontológica dos a priori históricos e, por extensão, dos enunciados. Os a priori, diz Foucault, não são a condição de validade dos juízos, mas "condição de realidade para enunciados" (FOUCAULT, 1986 [1969], p.146).

É este o trabalho de uma arqueologia do saber, explicitar estes apriori históricos, colocando em suspenso o discurso das origens prévias dos apriori formais, digamos assim. Há, inicialmente, um esgarçamento das unidades a priori que conferiam uma ordenação prévia, uma continuidade irrefletida a um determinado campo de saber, que já pressupunham objeto e discurso referente ao objeto, em suma, que já tinham como dado enunciados, discursos e formações discursivas coordenados numa determinada ciência, campo de conhecimento ou conjunto de discurso, como a "sociologia", por exemplo, com seus conceitos, temas e campos de pesquisa empírica. Antes de partirmos do pressuposto de qualquer operador de síntese de um determinado conjunto de discurso, como a "realidade social" ou a "sociedade" para a sociologia, precisamos analisar a materialidade das práticas discursivas associadas à sociologia na sua dispersão e tumulto, na turbulência do seu aparecimento singular, ainda sem o significado prévio que a "tradição", a "continuidade" e o discurso da origem implicam

> Essas formas prévias de continuidade, todas essas sínteses que não problematizamos e que deixamos valer de pleno direito, é preciso, pois, mantê-las em suspenso. Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas sacudir a quietude com a qual as aceitamos; mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser conhecidas e cujas justificativas devem ser controladas; definir em que condições e em vista de que análises algumas são legítimas; indicar as que, de qualquer forma, não podem mais ser admitidas" (FOUCAULT, 1986 [1969], p. 29)

Pois bem. É preciso colocar em suspenso estas unidades prévias e continuidades irrefletidas, mas colocar em suspenso não significa negá-las de todo, apenas deixa-las um pouco de lado para que seja possível inicialmente explicitar a sua dimensão arbitrária, e não necessária, como nos faz crer quando a encaramos como evidência e pressuposto do qual devemos partir para voltar, como se fôssemos Ulisses que saem da sua terra natal [a realidade social, a sociedade] para voltar a ela, num percurso tautológico e com os ouvidos fechados para o

zumbido de estranhos insetos, o canto de sereias aterradoras, os ruídos aparentemente desordenados e confusos, as formas cambiantes e ariscas, em suma, tudo aquilo que coloca em xeque a continuidade e a origem do discurso

> Trata-se, de fato, de arrancá-las de sua quase-evidência, de liberar os problemas que colocam; reconhecer que não são o lugar tranquilo a partir do qual outras questões podem ser levantadas (sobre sua estrutura, sua coerência, sua sistematicidade, suas transformações), mas que colocam por si mesmas todo um feixe de questões (Que são? Como defini-las ou limitá-las? A que tipos distintos de leis podem obedecer? De que articulação são suscetíveis? A que subconjuntos podem dar lugar? Que fenômenos específicos fazem aparecer no campo do discurso?). Trata-se de reconhecer que elas talvez não sejam, afinal de contas, o que se acreditava que fossem à primeira vista" (FOUCAULT, 1986 [1969], p.29)

Tudo isso passa pela questão do recorte que fazemos algo irrefletidamente, ou pelo menos, incorporado de um modo pré-reflexivo. Pensemos, por exemplo, na questão dos gêneros que separam a "literatura", da "política", da "ciência" e, assim por diante.

> É preciso também que nos inquietemos diante de certos recortes ou agrupamentos que já nos são familiares. É possível admitir, tais como são, a distinção dos grandes tipos de discurso, ou a das formas ou dos gêneros que opõem, umas às outras, ciência, literatura, filosofia, religião, história, ficção etc. e que as tornam espécies de grandes individualidades históricas? Nós próprios não estamos seguros do uso dessas distinções no nosso mundo de discursos, e ainda mais quando se trata de analisar conjuntos de enunciados que eram, na época de sua formulação, distribuídos, repartidos e caracterizados de modo inteiramente diferente: afinal, a "literatura" e a "política" são categorias recentes que só podem ser aplicadas à cultura medieval, ou mesmo à cultura clássica, por uma hipótese retrospectiva e por um jogo de analogias formais ou de semelhanças semânticas; mas nem a literatura, nem a política, nem tampouco a filosofia e as ciências, articulavam o campo do discurso no século XVII ou XVIII, como o articularam no século XIX (FOUCAULT, 1986 [1969]:5)

A variação da forma e do conteúdo implica na dificuldade de atribuirmos uma unidade discursiva a um determinado enunciado, levando em consideração a miríade de formas textuais, desde um tratado de matemática, um conto, uma análise quantitativa da "vida social", uma análise conceitual, uma peça de teatro, uma conta de lavanderia, uma missiva, enfim, os exemplos são infinitos. O mesmo vale em relação às obras específicas de determinados autores, e, claro está, à própria noção de obra e mesmo de autor

> (...) o nome de "Mallarmé" não se refere da mesma maneira às versões inglesas, às traduções de Edgar Poe, aos poemas ou às respostas a pesquisas; assim, não é a mesma relação que existe entre o nome de Nietzsche por um lado e, por outro, as autobiografias da juventude, as dissertações escolares, os artigos filológicos, Zaratustra, Ecce Homo, as cartas, os últimos cartões postais assinados por 'Dionysos' ou 'Kaiser Nietzsche', as inumeráveis cadernetas em que se misturam notas de lavanderia e projetos de aforismos (FOUCAULT, 1986 [1969], p.27)

Na medida em que não aceitamos, de início, a unidade originária ao qual estariam submetidos os enunciados, podemos nos abrir para a sua materialidade dinâmica, para aquilo que chamamos aqui de "práticas discursivas". As práticas discursivas são o conjunto de enunciados que formam um determinado discurso, como, por exemplo, o discurso sociológico. Os enunciados são funções vazias que se articulam entre si, numa miríade de arranjos possíveis – embora finitos – e que ao se articularem formam acontecimentos discursivos. Enunciados são diferentes aqui de proposição e frase gramatical, o que significa dizer que os critérios de análise arqueológicos não são nem lógicos ou gramaticais. O enunciado não é uma unidade existente, como a proposição e a frase gramatical, mas uma função "que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que as faz aparecer com conteúdos concretos, no tempo e no espaço" (FOUCAULT apud MACHADO, 2007,p.151). Sua condição é a de construir articulações complexas que forjam correlação de enunciados, possíveis exclusões de outras formas de enunciação e, por fim, que delimitam a sua singularidade. Com o risco de avançarmos um pouco na nossa argumentação, podemos dizer que os enunciados que costumamos associar a um determinado acontecimento discursivo específico, a sociologia, para manter o nosso exemplo, se multiplicam em articulações diversas e complexas de temas e objetos, como a sociologia do esporte, cultura, religião, gênero, política, das formas de racionalização da vida social na modernidade e assim por diante. São estas articulações que constituem regras de emergência para a aparição destes "temas" e "objetos" e é delas que, enfim, surgem os acontecimentos discursivos.

Assim, podemos dizer que os acontecimentos discursivos são o resultado de articulações complexas de um conjunto específico de enunciados e, claro está, para entendermos um determinado acontecimento discursivo, precisamos compreender a dinâmica dos conjuntos de enunciados de onde emerge este acontecimento discursivo, com todas as suas descontinuidades, rupturas, limiares, limites e níveis de transformações súbitas. Estes conjuntos de enunciados nunca podem ser reduzidos a qualquer esquema linear, fontes

originárias, ordenação prévia, pois são singularidades que se justapõem, se sucedem, se sobrepõem, se entrecruzam e assim por diante

> Assim, apareceram, em lugar dessa cronologia contínua da razão, que se fazia remontar invariavelmente à inacessível origem, à sua abertura fundadora, escalas às vezes breves, distintas umas das outras, rebeldes diante de uma lei única, frequentemente portadoras de um tipo de história que é própria de cada uma, e irredutíveis ao modelo geral de uma consciência que adquire, progride e que tem memória" (FOUCAULT, 1986 [1969], p.9)

Esta justaposição, simultaneidade, sucessão, espraiamentos e cesuras são acompanhadas de uma série de características específicas que compõem a dinâmica dos enunciados, como suas regras próprias de emergência, seu campo de possibilidades estratégicas e, por fim, sua lei de repartição num complexo feixe de relações sucessivas e simultâneas ao mesmo tempo. Este feixe de relações, por sua vez, é separado através de quatro dimensões: a) objetos; b) tipos enunciativos; c) conceitos; d) Modalidades temáticas. A articulação – sempre aberta, recheada de fissuras e limiares - dessas dimensões forma as "regras de formação" de uma determinada "formação discursiva". Para entendermos cada uma dessas dimensões podemos pensá-las da seguinte maneira:

a) Objetos

Vejamos a sociologia. A princípio poderíamos pensar o seu objeto como a "sociedade", ou a "realidade social" ou, por fim, ou nível social do Ser. Em todos estes casos há uma miríade de outras possibilidades. Seria sociedade o mesmo que realidade social ou nível social do Ser? E outras variações como associação, sociação, sociabilidade, ação social e assim por diante. Além disso, podemos fragmentar o objeto "sociedade" em sociedade numa dimensão histórica (a sociedade moderna); sociedade numa dimensão ontológica (a realidade social, o nível social do Ser]); sociedade numa dimensão epistêmica (a sociedade como objeto de análise de uma ciência específica, a sociologia) e, por fim, a sociedade numa dimensão moral e normativa (a sociedade como uma forma de regulação moral da conduta humana). E a partir daí as subdivisões: sociologia do esporte, religião, gênero, política, histórica etc.

b) Tipos enunciativos

Aqui podemos pensar diferenciações no discurso sociológico da modernidade, tais como os textos de análise teórico-conceitual; os textos de análise histórico-social; os textos de descrição empírica a partir de dados quantitativos e os textos de descrição empírica a partir de dados qualitativos

c) Conceitos

Os conceitos se aproximam dos objetos por serem as instâncias enunciativas que nomeiam e tentam delimitar os objetos de análise. Aqui voltamos à questão do conceito de sociedade e dos seus múltiplos e cambiantes significados: realidade social que existe no âmbito do existente, numa dimensão ontológica; forma social histórica associada às sociedades modernas; objeto situado numa dimensão epistêmica; forma de regulação normativa da conduta humana em grupo, como uma necessidade moral, e assim por diante. Veja que a miríade de diferenciações conceituais é a marca mesmo dessa formação discursiva que nomeamos como a sociologia.

d) Modalidades temáticas

Por fim, as modalidades temáticas estão associadas às opções teóricas. No caso da sociologia, há um número imenso de possibilidades: sociologia interacional fenomenológica; sociologia empírico-pragmatista; sociologia estrutural-sistêmica; sociologia da teoria crítica; sociologia da escolha racional do individualismo metodológico e, a partir daí, as subdivisões a partir dos autores e "escolas": sociologia marxiana, weberiana, durkheimiana, simmeliana, bourdiana, da "Escola de Chicago", do "interacionismo simbólico", sociologia da "Escola da USP" e assim por diante

Um conjunto de enunciados é atravessado por uma série de outros conjuntos de enunciados, sem que tenha, a princípio, uma base ou núcleo-duro definido, para onde todos os enunciados teriam que necessariamente se voltar. Mas, ainda assim, haveria algum tipo de semelhança e afinidade entre um determinado conjunto de enunciado, o que nos permitiria separá-lo, se não totalmente, ao menos relativa e provisoriamente. Mas separá-lo para integrá-lo a uma lógica discursiva que atravessa uma série descontínua de conjuntos de enunciados. Aonde se situaria essa afinidade e semelhança? Isto, desvendar a afinidade e semelhança de um determinado

conjunto de enunciados, dependeria da especificidade de cada conjunto ou essa especificidade é impossível de ser delimitada? Na medida em que a estratégia de análise parte da premissa da descontinuidade, ruptura, limiar, série e transformação na forma em que se dá a relação entre enunciados, discursos e formações discursivas, como estabelecer algum tipo de semelhança e afinidade específica?

Na verdade, é da articulação complexa (objetos, tipos de enunciados, conceitos e modalidades temáticas) de um conjunto de enunciados que se constitui um acontecimento discursivo que gera assim uma unidade discursiva delimitável, uma formação discursiva, em suma, a correlação de enunciados- que exclui outras formas de enunciação e delimita assim sua singularidade - forma uma série de acontecimentos discursivos como estes que vimos acima e que nomeamos como "a sociologia". Cabe a uma arqueologia do saber fazer a descrição destes acontecimentos discursivos, após a sua singularização – que nunca é definitiva, diga-se de passagem.

O nível arqueológico dos saberes também não se situa entre palavras e coisas, discurso e objeto, mas numa dimensão em que enxerga o próprio discurso como prática, como "um conjunto de regras que são imanentes a uma prática e a definem em sua especificidade" (FOUCAULT,1986 [1969], p.53) através de um sistema de relações discursivas que é diferente tanto dos sistemas de relações primárias (a relação de afinidade entre um conjunto de discursos com a realidade política, social, econômica, cultural e institucional – o nível de uma sociologia do conhecimento, por exemplo) quanto do sistema de relações secundárias (a dimensão reflexiva deste conjunto de discurso por parte dos seus atores, mas também a dimensão propriamente discursiva das análises linguísticas) e que se constitui como um sistema de dispersão. Por sistema de dispersão entendamos uma dinâmica de enunciados, discursos e formações discursivas cuja constituição se dá através de um jogo de rupturas, limiares, descontinuidades, irrupções repentinas, rasuras, clarões e obscuridades. A metáfora da "arqueologia", que poderia ser substituída por "geologia", como maneira de precisar melhor o seu significado, como quer o próprio Foucault, diz muito sobre o fundamento da análise, que vai ordenando, reordenando, desordenando materialidades discursivas num feixe de relações simultâneas e sucessivas, estrutural-sistêmicas e no âmbito do acontecimento, como um sistema de dispersão de acontecimentos discursivos.

Já na primeira parte do livro Foucault procura mostrar o quão problemática são as tentativas de distinguir uma análise "estrutural-sistêmica" de uma análise pautada pela "transformação" ou pelo "devir" e o quão falsa é a oposição "estrutura-devir" "A oposição estrutura-devir não

é pertinente nem para a definição do campo histórico nem, sem dúvida, para a definição de um método estrutural" (FOUCAULT, 1986 [1969], p.13)

> [...] não devemos nos enganar: o que tanto se lamenta não é o desaparecimento da história e sim a supressão desta forma de história que era em segredo, mas totalmente referida à atividade sintética do sujeito; o que se lamenta é o devir que deveria fornecer à soberania da consciência um abrigo mais seguro, menos exposto que os mitos, os sistemas de parentesco, às línguas, a sexualidade ou o desejo; o que se lamenta é a possibilidade de reanimar pelo projeto e o trabalho do sentido ou o movimento da totalização, o jogo das determinações materiais, das regras de prática, dos sistemas inconscientes, das relações rigorosas mas não refletidas, das correlações que escapam a qualquer experiência vivida; o que se lamenta é [a falta de possibilidade do] uso ideológico da história, pelo qual se tenta restituir ao homem tudo o que, há mais de um século, continua a lhe escapar (FOUCAULT, 1986 [1969], p.17)

Pois são justamente estas "relações rigorosas, mas não refletidas" de que trata o nível arqueológico dos saberes, um nível de relações entre enunciados, discursos e formações discursivas que se situa numa exterioridade em relação a qualquer forma de reflexividade subjetiva ou mesmo lógico-proposicional, como se houvesse um nível de relação do pensamento que está aquém e além do "homem" e de uma determinada forma de racionalidade. Tínhamos visto, mais acima, no capítulo sobre os estruturalismos e a análise estrutural-sistêmica, o próprio Foucault afirmando que a análise estrutural se situa no âmbito da análise causal, e é justamente disto que se trata aqui. Mas que "lugar" seria este, enfim, no qual o "homem" não habita? Podemos chamar um dos seus elementos de "acontecimentos enunciativos", ou os enunciados e suas formas de irrupção, sua singular aparição, em suma, o modo de sua emergência, sem com isso já os associá-los a operadores de síntese como o "homem", as formas de racionalidade ou mesmo, a sociedade

> Mas se isolamos, em relação à língua e ao pensamento, a instância do acontecimento enunciativo, não é para disseminar uma poeira de fatos e sim para estarmos seguros de não relacioná-los com operadores de síntese [...] e podermos apreender outras formas de regularidade, outros tipos de relação" (FOUCAULT, 1986 [1969], p.32)

Em "Arqueologia do saber" o que se pretende é explicitar o nível arqueológico dos saberes. Mas o que se entende, precisamente, por um "nível arqueológico dos saberes"? Em primeiro lugar, devemos entendê-lo como uma estratégia de análise que não se situa nem especificamente nas palavras e nem especificamente nas coisas, ou se quisermos, nem especificamente no discurso e nem especificamente no "objeto" a que o discurso se refere, "A

sagacidade dos críticos não se enganou: de uma análise como a que empreendo, as palavras estão tão deliberadamente ausentes quanto às próprias coisas; não há nem descrição de um vocabulário nem recursos à plenitude viva da experiência" (FOUCAULT, 1986 [1969], p.55).

Trata-se de pensar os acontecimentos discursivos no momento de turbulência e de tumulto do seu aparecimento, sem partir do pressuposto de qualquer tipo de unidade originária que venha a capturar o potencial de transformação ou de explicitação de fissuras, esgarçamentos, descontinuidades e limiares. Longe de partir do pressuposto de que os enunciados já estão com o seu sentido pré-estabelecidos ou, ao menos, constrangidos a se adequar a deduções estruturais ou sistêmicas, o que se pretende aqui é realçar a constituições de sistemas dispersos, heterogêneos, em constante risco de mutações repentinas, sustos e deslocamentos. O problema do apriori da continuidade irrefletida é tornar obscuro para o interesse da análise esta turbulência que faz irromper enunciados, discursos e formações discursivas, quando é na turbulência que se situa o interesse de uma análise de cunho arqueológico.

Em suma, o problema inicial é o de como pensar um determinado discurso de um "conjunto de enunciados" sem partir do pressuposto de algum tipo de unidade originária discursiva seja na dimensão do tema, seja na dimensão do "objeto", no sentido de um tema e objeto comuns. Podemos chamar, por exemplo, a sociologia também de um "conjunto de enunciados", que se compõem de acontecimentos discursivos e que, por sua vez, faz parte de uma formação discursiva, antes que de uma "ciência", o que nos permite situar o nível da nossa análise numa dimensão arqueológica e não epistemológica; numa dimensão mais atenta aos limiares de positividade de enunciados do que aos limiares de cientificidade das proposições, numa posição em que o que está em questão não é o momento que a ordenação do discurso se circunscreve a um conjunto de teorias constituídas pelas condições de possibilidade da cientificidade e sim àquilo que se situa num outro âmbito, num domínio anterior ao campo da cientificidade.

Mas, e eis o ponto crucial, este nível de turbulência não é nem anti, nem pré-sistêmico: ele tem também uma sistematicidade, um nível de formalização, regras de formação e uma dinâmica própria, como tivemos a oportunidade de ver nos quadros sobre os enunciados, acontecimentos discursivos, formações discursivas e a relação e a constituição de regularidades entre objetos, tipos de enunciação, conceitos e escolhas temáticas. A diferenciação fundamental não é que opõe "pulsões irracionais" a "sistematizações teóricas", mas a que distingui "ciência" de "saber", pois o nível do saber – o nível arqueológico – é ele também sistêmico, formal e rigoroso, embora não reflexivo, o que não significa dizer não

racional, como veremos mais adiante. A distinção é vital, pois a discussão sobre limiares de cientificidade está mais relacionada ao nível de discurso da epistemologia e o seu trabalho com proposições que constituem a ciência, enquanto a discussão sobre os limiares de positividade está relacionada ao nível de discurso da arqueologia e ao seu trabalho com enunciados que constituem o saber. Entre ciência e saber há, no âmbito da discussão arqueológica, uma série de diferenças e explicitá-las é fundamental para mostrar detidamente aonde se situa o nosso nível de análise e as nossas pretensões neste trabalho.

Para realizarmos esta explicitação das diferenças entre "ciência" e "saber", que está diretamente relacionada às diferenças entre a forma de racionalidade moderna e as outras formas de racionalidade,vamos nos voltar a algumas das principais questões apresentadas em "O discurso filosófico da modernidade" de Habermas, cuja análise tem nos acompanhado como um contraponto vigoroso e muito difícil de superar. Neste livro, ele se propõe a uma reafirmação das formas de racionalidade da modernidade através de uma curiosa tese que distingue modernização social de modernidade cultural, atribuindo a primeira a noção de autonomização sistêmica, objeto maior das diversas críticas da modernidade e dos discursos que se querem contra ou fora da racionalidade moderna, e à segunda aos ganhos reais do processo de racionalização moderna da vida social, especialmente por conta da sua dimensão de crítica e autocrítica permanente, em suma, à sua alta reflexividade que teria gerado formas políticas e de organização social com um nível de "liberdade" pessoal e coletiva baseada não em verdades originárias ou revelações a que só alguns iluminados teriam acesso, mas na democratização da racionalidade e nas formas de discussão que se tornam mais justas e democráticas por conta do próprio tipo de racionalidade moderna, impensável em tempos "pré-modernos". É como se houvesse uma bifurcação da razão em duas modalidades: autonomização sistêmica (a racionalidade instrumental da modernização social) e racionalidade substantiva (racionalidade comunicativa da modernidade cultural)

Realçar apenas a sua dimensão de autonomização sistêmica é, na perspectiva de Habermas, contar apenas um lado da história, não à toa o mais sombrio e opressivo, pois reduz a modernidade às formas de dominação racional institucionalizadas e transformadas em mitologia e valores autoritários irrefletidos que geram monstruosidades como a "banalização do mal" do holocausto, pois as regras da racionalidade administrativa estão de tal modo cristalizadas que os sujeitos se tornam reprodutores autômatos de sua lógica, mesmo que ela leve para genocídio em massa e, diríamos, à fome, miséria, desigualdade e destruição social das chamadas "sociedades de mercado".

Esta transformação irracional das formas de racionalidade em mitologia, a leitura unilateral – na perspectiva de Habermas – da modernidade como modernização social, é analisada, entre outros, através da crítica de tom "pessimista" de Adorno e Horkheimer em "A dialética do esclarecimento", no qual o mito (o outro da razão, o pensamento mágico, pré-humanista e pré-moderno) se entrelaça no esclarecimento (a razão, o pensamento científico, humanista e moderno), negando assim a perspectiva que contrapõe "mito" e "esclarecimento"

> Na tradição do esclarecimento, o pensamento esclarecedor foi ao mesmo tempo entendido como antítese e força contrária ao mito. Como antítese, porque se opõe à vinculação autoritária de uma tradição engrenada nas cadeias das gerações a coação não coercitiva do melhor argumento; como força contrária, porque deve quebrar o feitiço das forças coletivas por meio dos discernimentos conquistados individualmente e convertidos em fonte de inovação. O esclarecimento contraria o mito e escapa, com isso, de seu poder. A esse contraste, do qual o pensamento esclarecido está tão seguro, Adorno Horkheimer opõem a tese de uma cumplicidade secreta: o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia (HABERMAS,2002 pp. 154/155)

A forma com que os dois filósofos alemães justificam a tese inicialmente se dá através da questão do sacrifício, exteriorizado na antiguidade do mito e interiorizado na modernidade do esclarecimento. No sacrifício na antiguidade mítica o sujeito sacraliza e ludibria os deuses ao mesmo tempo, os poderes originários são divinizados através da oferenda e, ao mesmo tempo, o sujeito consegue deles escapar e justificar assim a sua ação individual, o esforço por se singularizar da totalidade. No entanto essa singularização nunca é realizada na sua potência emancipatória até pelo fato de que há sempre essa necessidade de uma espécie de prestação de contas à totalidade originária, dominada pelos poderes originários dos deuses. Em outras palavras, há sempre o retorno do mito. A intensificação desta singularização acontece na modernidade quando a singularização do sujeito atinge seu ápice ao preço de romper os laços de comunicação com a "natureza" exterior e com a sua própria "natureza"; através da razão centrada no sujeito, e seu ímpeto de fechamento e autoconservação, a natureza exterior é objetivada a tal ponto que se transforma numa espécie de espelho da razão subjetivada (ou tornada monopólio exclusivo do humano?), numa modulação repetitiva da identidade de si consigo mesmo. O sacrifício exteriorizado se internaliza e os poderes originários do mito fazem seu retorno triunfal em plena era da razão, misturando assim mito e esclarecimento numa dialética sem síntese nem promessa de resolução possível.

> O domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu si, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre; pois a substância dominada, oprimida e dissolvida pela autoconservação, nada mais é senão o ser vivo, cujas funções configuram, elas tão-somente, as atividades da

> autoconservação, por conseguinte exatamente aquilo que na verdade devia ser conservado (HABERMAS,2002 p. 157)

Em suma, é a própria vida que é sacrificada para a instauração da soberania do sujeito. A astúcia da natureza age aqui de uma maneira muito instigante, poderíamos dizer. "A própria razão destrói a humanidade que tornou possível" (HABERMAS,2002 p.159)

Existiria, assim, muitas semelhanças entre a crítica de extração nietzschiana e a crítica de Adorno e Horkheimer, em especial a descrença no potencial de emancipação das formas de racionalidade da modernidade e o modo como estas formas de racionalidade aniquilam a vida. Um outro fator muito interessante diz respeito à questão da relação entre o princípio de individuação e a experiência trágica, entre, poderíamos dizer, o ímpeto da singularização de si no esclarecimento, com a consequente autonomização do humano em relação às coisas e aos seres vivos não-humanos e a experiência da totalidade indiferenciada entre coisas, seres humanos e não-humanos ou nos termos de Habermas "a confusão entre natureza e cultura"já que *"*O pensamento mágico não permite nenhuma diferenciação conceitual básica entre coisas e pessoas, entre seres inanimados e animados, entre objetos que podem ser manipulados e agentes, aos quais atribuímos ações e manifestações linguísticas" (HABERMAS,2002, p.164)

O processo de esclarecimento, racionalização ou desmitologização implica em uma diferenciação ontológica entre "humanos" e "não-humanos" (coisas e seres vivos não humanos), uma autonomização da esfera da razão e, por fim, uma diferenciação – não substancial – entre a dimensão da validade científica, normativa e estética; a linguagem se distancia da ordem empírica e simbólica das coisas, perdendo toda e qualquer aderência total com contextos da vida social e histórica. Na ordem do mito "[...] a linguagem, o medium da exposição, não está ainda tão destacada da realidade a ponto de o signo convencional poder separar-se, de modo geral, do conteúdo semântico e do referente; a imagem linguística do mundo permanece entretecida com a ordem do mundo" (HABERMAS,2002, p.164).

> Somente a desmitologização rompe aquele encanto que, para nós, aparece como uma confusão entre natureza e cultura. O processo de esclarecimento conduz à dessocialização da natureza e à desnaturalização do mundo humano; com Piaget, pode-se concebê-lo como um descentramento da imagem do mundo (HABERMAS,2002, p.164)

Mas se a desmitologização é, na verdade, uma nova forma de mitologização, então o círculo se fecha e a possibilidade de emancipação não se efetiva. Não só a possibilidade de emancipação não se efetiva como o impulso para o esclarecimento, a desmitologização, a

vontade de saber, em suma, a vontade de verdade pode ser entendida como uma expressão de um ímpeto por poder; a suposta desvinculação dos contextos históricos, das particularidades culturais e sociais no fundo não passaria de uma forma de poder que se mescla a pretensões de validade universal seja do enunciado científico, dos imperativos morais ou mesmo do juízo de gosto estético. Haveria, assim, entre a vontade de validação científica, ou seja, no próprio projeto epistemológico, uma vontade de dominação muito particular camuflada de alguma maneira.

Mas aqui ainda estamos diante do trabalho da razão, digamos assim, ou poderíamos dizer no âmbito do esclarecimento, na medida em que a crítica à relação sutil entre vontade de saber e vontade de dominação é uma crítica de cunho racional, no âmbito da crítica da crítica ao mito. O segundo passo só é dado quando a própria pretensão de verdade desta crítica é também colocada em questão, suspensa, por conta da sua própria contradição performativa.

> [...] o drama do esclarecimento só atinge sua peripécia quando a própria crítica da ideologia é suspeita de não produzir (mais) verdades -e o esclarecimento se torna reflexivo pela segunda vez. A dúvida estende-se então também à razão, cujos critérios a crítica da ideologia encontar nos ideais burgueses, tomando-os ao pé da letra" (HABERMAS,2002 p.166)

Esta crítica de cunho mais totalizante aos princípios da ordem racional, política e moral burguesa, contra aquilo mesmo que acostumamos a chamar de "civilização ocidental" não era necessariamente o projeto inicial da teoria crítica, pelo menos não nestes termos totalizantes e pessimistas. Seguindo o fio da nossa reflexão, poderíamos dizer que o caráter emancipatório permanecia como potência e aspecto real – embora não realizado – do discurso filosófico da modernidade e, claro está, da própria forma de ordenação da vida política e social.

> [...] Horkheimer e Adorno lembram a figura da crítica marxista da ideologia, que, partindo da ideia de que o potencial racional expresso nos "ideais burgueses" e posto no "sentido objetivo das instituições", mostra uma dupla face: de um lado, empresta às ideologias da classe dominante a aparência ilusória de teorias convincentes, de outro, oferece o ponto de partida para uma crítica, empreendida de maneira imanente, dessas construções, que elevam ao interesse universal o que de fato serve apenas à parte dominante da sociedade. A crítica da ideologia decifrava no mau uso das ideias um fragmento da razão existente, oculto a si mesmo, e lia-as como uma diretriz que poderia ser cumprida por movimentos sociais, na medida em que se desenvolviam forças produtivas excedentes (HABERMAS,2002, p. 168)

Neste sentido, os ganhos do racionalismo ocidental – e suas pretensões de validade universal – não são descartados de todo, mas apenas as suas deformações que teriam a conduzido para diferentes formas de dominação. Algo muito diferente acontece na "Dialética do Esclarecimento" que, segundo a análise de Habermas, se aproxima muito do "contra-esclarecimento" da crítica de Nietzsche, como se pode ler no próprio prefácio da obra

> Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da formação teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenolvimento de temáticas especializadas. Nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança (ADORNO & HORKHEIMER apud HABERMAS, 2002, pp.168/169)

Vemos aqui, assim, uma curiosa aproximação entre Nietzsche, a teoria crítica e, por extensão, Foucault. Mas talvez nem tão curiosa assim, pois como já mostramos no início deste capítulo, Foucault se lamenta por não ter conhecido antes o trabalho da teoria crítica da Escola de Frankfurt que o teria poupado de muitos desvios e erros na construção do seu caminho reflexivo.

Mas não haveria a possibilidade de uma crítica racional às formas de racionalidade da modernidade, ou essa crítica estaria fadada a ser uma crítica dentro do próprio quadro das formas de racionalidade da modernidade, recaindo assim naquilo que o próprio Habermas chamou de "contradições performativas"? Não haveria, assim, outras formas de racionalidade, como as que apresentamos, por exemplo, no pensamento de Lévi-Strauss, em especial, como o caso do "pensamento selvagem"? Em suma, a crítica racional das formas de racionalidade da modernidade estaria desde já comprometida com a própria lógica argumentativa do esclarecimento?

Habermas separa a crítica de Nietzsche ao processo milenar de racionalização do mundo através de duas vertentes: uma "científica"; a outra, "filosófica". No primeiro caso, haveria uma forma não explicitada de crítica "moderna" da razão, na medida em que o desmascaramento das "reais" motivações por detrás do projeto epistemológico, da metafísica da racionalidade e, por fim, da vontade de saber seria a atividade de um "cientista cético, que deseja desvelar a perversão da vontade de poder, a revolta das forças reativas e a origem da razão centrada no sujeito com métodos antropológicos, psicológicos e históricos" (HABERMAS,2002, p.141).

Por outro lado, haveria também no projeto filosófico de Nietzsche uma postura que precisaria se situar além do bem e do mal, ou seja, além mesmo desta atitude de desmascaramento, a fim de explicitar na própria forma aquilo que é, ou seria, a vontade de potência, daí a explicitação de questões complexas sobre o próprio estatuto da linguagem escrita e, claro está, das formas de conferir validade a enunciados, proposições, textos de cunho literário, aforismos e diferentes formas de narrativas. Podemos aqui substituir validade por valoração, pois o primeiro termo ainda remete à noção de validação proposicional de cunho lógico e cientifico, enquanto valoração remete mesmo à questão do conflito entre valores, do tumulto de deuses inconciliáveis numa concepção do real ou do Ser que o associa a tonalidades de diferentes matizes e colorações, entre o clarão solar e as zonas cinzentas da sombra e da escuridão, sempre à espera do meio-dia do mundo.

A distinção entre validade e valoração nos leva ao problema da relação entre a ciência, filosofia e literatura. Tal questão aparece como um dilema central não só em Nietzsche, mas em alguns daqueles filósofos que levaram a sério a sua crítica, como os casos de Heidegger, Adorno, Horkheimer e Derrida, entre outros. O problema está situado sempre naquela questão da dificuldade de fazer uma crítica à razão sem utilizar os instrumentos críticos da própria razão, ou fazer uma crítica das formas de racionalidade na modernidade sem usar estas mesmas formas de racionalidade, o que acaba sempre por conduzir a um paradoxo e a uma contradição performativa

> Heidegger escapa desse paradoxo, refugiando-se nas alturas luminosas de um discurso esotérico especial, que, de modo geral, renega as restrições da fala discursiva e, por meio da indeterminidade, torna-se imune a toda objeção específica. Em sua crítica da metafísica, Heidegger serve-se dos conceitos metafísicos como de uma escada que lança fora depois de subir os degraus. No entanto, ao chegar ao topo, o último Heidegger não se recolhe à intuição silenciosa do místico, como o primeiro Wittgenstein, antes reivindica verborragicamente, em atitude visionária, a autoridade do iniciado (HABERMAS,2002, p.261)

Diferente é o caso de Adorno que, através de uma dialética negativa, mantém o pensamento discursivo como instrumento da crítica, consciente dos dilemas deste paradoxo, com o intuito de superá-lo de uma forma imanente às formas de racionalidade e, até poderíamos dizer, à dialética do esclarecimento, não fosse o fato de que o livro de ensaios que escreveu com Horkheimer – e que tem esse nome – atuasse para sair dessa dialética, numa crítica que se aproxima do "contra-esclarecimento" de Nietzsche, como já mostramos aqui. Como o diz

Habermas, "[...] a dialética negativa executa, no duplo sentido da palavra, suas contradições performativas" (HABERMAS,2002, pp. 262/263), em suma, as faz aparecer a as elimina ao mesmo tempo.

> Esse exercício leva, com razão, o nome de dialética negativa; pois, sem vacilar, Adorno pratica a negação determinada(...) A insistência em um procedimento crítico que não pode mais estar seguro dos seus fundamentos explica-se pelo fato de que Adorno, diferentemente de Heidegger, não despreza de maneira elitista o pensamento discursivo. Por certo, vagueamos na discursividade assim como no exílio; e, no entanto unicamente a força persistente e autocrítica de uma reflexão abissal assegura o vínculo com a utopia de um conhecimento intuitivo não coercivo, pertencente ao pretérito passado e há muito desaparecido (HABERMAS,2002, p.262)

Seguindo aqui a reflexão habermasiana, Derrida fica no entremeio, sem necessariamente aceitar a solução fora do pensamento discursivo de Heidegger, vendo nela ecos de metafísica, especialmente por conta de um suposto acesso privilegiado e esotérico à verdade e, no entanto, também sem adotar a dialética negativa de Adorno, por ver nela a presença, sob a sombra da dialética, das formas de racionalidade da modernidade. A sua forma de tentativa de resolução do impasse se situa na "desconstrução" de oposições como as que separam espírito/matéria, homem/mulher, natureza/cultura, inteligível/sensível e, neste caso em particular, lógica da retórica, se insurgindo contra os que atribuem sempre uma primazia da primeira sobre a segunda, mas sem pretender a mera inversão dos polos colocados em oposição, o que seria uma forma de reprodução da mesma lógica que fortalece a polarização.

> Como já mostramos, [Derrida] não se dá por satisfeito nem com a dialética negativa de Adorno nem com a crítica da metafísica de Heidegger: uma permanece presa, apesar de tudo, à bem-aventurança da razão que caracteriza a dialética, a outra, à obsessão pela origem que caracteriza a metafísica. (HABERMAS,2002, p. 264)

No entanto, ainda assim, a retórica passa a ter uma posição também de uma forma discursiva que precisa ser alçada à respeitabilidade que já existe em outras formas discursivas. Neste sentido, a leitura da crítica de Nietzsche se enriquece, pois passa a levar em consideração também a sua forma narrativa, o modo como o texto foi escrito, como parte vital da crítica e mesmo a crítica aos textos filosóficos passa ser mais estilística do que analítica ou argumentativa. O que significa dizer que tanto escritores literários quanto filósofos trabalham com a linguagem textual e, portanto, precisam se ater com questões de estruturação narrativa

e figuras de estilo; é na mediação da linguagem verbal que se situa a complexidade real que atua num texto filosófico, no uso de metáforas, metonímias, oximoros, em suma, nas formas textuais. Neste sentido, o problema da contradição performativa é colocado em suspenso, ou é mesmo deslocado, já que ele depende de um registro discursivo distinto daquele que é realmente fundamental. O problema da lógica argumentativa, da validade proposicional, poderíamos dizer, é apenas um dos problemas, entre muitos outros, da estruturação narrativa da linguagem textual. Em outras palavras, a diferença de gênero entre filosofia e literatura se dissolve e os textos filosóficos se mostram como possíveis de serem lidos também como textos literários e os textos literários passam também a poder ser lidos como textos filosóficos, entrelaçados num texto maior ou "Universal": a escritura

> Resta a escritura que escreve a si mesma como o médium no qual cada texto se entretece com todos os demais. Cada texto individual, cada gênero particular, antes mesmo de manifestar-se, já perdeu sua autonomia em um contexto que a tudo entrelaça e em um processo incontrolável de geração espontânea de textos. Nisto se funda a precedência da retórica, que trata das propriedades gerais dos textos, sobre a lógica enquanto um sistema de regras, ao qual estão submetidos, de maneira exclusiva, determinados tipos de discurso comprometidos com a argumentação (HABERMAS,2002, p.267)

Aqui podemos tratar de um ponto crucial para a formação da arqueologia e genealogia de Foucault: a filosofia de Nietzsche. Nela, encontraremos uma crítica à racionalidade científica e à noção de "verdade científica" que terá implicações no modo como o filósofo francês se relacionará com a epistemologia histórica de Canguilhem e Bachelard. Se, de fato, a dessublimação do espírito ou destrancendentalização do saber tem na epistemologia histórica um ator central, assim como na fenomenologia como antropologia filosófica e no estruturalismo, especialmente por conta da historicização do enunciado científico, este processo acaba sendo neutralizado ou regulado pela manutenção da questão epistemológica por excelência da verdade, que vimos através do seu caráter judicativo e normativo. O fundamento da crítica de Nietzsche vai exatamente contra esta dimensão judicativa e normativa da verdade científica, mesmo que regionalizada, como vimos anteriormente.

> Fundamentalmente esta crítica da ciência é uma crítica da verdade. Não no sentido de procurar estabelecer um conceito rigoroso e sistemático de verdade, de denunciar as ilusões, de superar os obstáculos à realização da racionalidade. Ponto central do ambicioso projeto de "transvaloração de todos os valores", a investigação sobre a verdade é uma crítica da própria ideia de verdade considerada como um "valor superior", como ideal; uma crítica, portanto, ao próprio projeto epistemológico (MACHADO, 1999, p. 7)

Ora, é o projeto epistemológico de permanente qualificação das formas de verificação da verdade e da consequente separação entre o verdadeiro e o falso que nós podemos ver como base da epistemologia histórica de Canguilhem e Bachelard, entre outros. Na crítica de extração nietzschiana o projeto epistemológico tem uma relação intrínseca com uma forma específica de deformação da vontade de potência: a moral que se forjou como princípio regulador maior da modernidade ocidental e que remonta à "verdade em si" do Sócrates de Platão e culmina com a racionalidade científica

> A perspectiva que estabelece uma relação intrínseca entre ciência e moral é propriamente uma genealogia da vontade de potência: uma análise histórico-filosófica dos valores em que a moral, em vez de ser ponto de vista crítico para avaliar o conhecimento, é, ela mesma avaliada de um ponto de vista "extramoral", capaz de atingir as bases morais do projeto epistemológico" (MACHADO,1999, p.9)

O fundamento do projeto epistemológico seria uma vontade de verdade que se realizaria através de um movimento contrário à vontade de potência, especialmente por conta de uma negação niilista da aceitação trágica e alegre da vida, em todas as suas dimensões de "ilusão", "sombra", "obscuridade", "terror", "opacidade" e tudo aquilo que passou a ser considerado como não-verdadeiro, não-humano, não-moral e mesmo irreal com o advento da razão como princípio regulador último da vida política, social, econômica e mesmo do real extra-humano, social e político, a "natureza" ou o "Universo". Como se houvesse algum tipo de ordenação racional que pudesse ser trazida à luz, com suas leis, pelo exercício da racionalidade científica e que tanto enlaçasse a realidade da "natureza" e da matéria com a realidade histórica, social, econômica e política, quanto as separasse, numa regionalização da racionalidade científica, como razão da natureza ou da história, ou ainda se quisermos, das ciências da natureza e das ciências "humanas". Veremos, posteriormente, que no primeiro caso, em que a razão da natureza e a razão social se enlaçam estamos diante da episteme clássica, cujo princípio-mor é a representação e que no segundo caso, em que há uma "separação" ou melhor, em que a relação entre estas formas de racionalidade se modifica, estamos diante da episteme da modernidade, cujo princípio-mor é o homem duplo empírico-transcendental. Em certa medida estamos sempre diante do problema do modo como o saber se legitima como saber verdadeiro e relega à condição de falso uma série de outras formas de saber e de racionalidade, numa

movimentação complexa cuja regra não nos é acessível de maneira explícita. Mas não nos adiantemos.

Voltemos à questão da crítica de extração nietzschiana. Do mesmo modo que esta crítica coloca em questão a dimensão normativa e judicativa, ela também suspeita da autonomia interna do enunciado científico, da sua capacidade de resolver a questão da verdade através dos seus próprios critérios,

> [...]a questão da ciência, que continua sendo fundamentalmente a questão da verdade, não pode ser elucidada através de uma análise interna da própria ciência, mas remete necessariamente a uma genealogia da moral: não uma teoria da moral, mas uma teoria da vontade de potência em que a vida é considerada como princípio último de avaliação tanto do conhecimento quanto da moral (MACHADO,1999, p.11).

Sendo a vida, que é vontade de potência, o princípio último de avaliação, só é possível analisar a valoração de um enunciado, científico ou não, tendo como parâmetro a forma como este enunciado realiza a vida, o que significa dizer realiza a vontade de potência. Portanto, há um nítido deslocamento de interesses em relação ao projeto epistemológico, seja o que une formas de racionalidade da natureza e da matéria com formas de racionalidade da história e da sociedade, seja o que o separa e imprime à racionalidade da natureza e da matéria uma dimensão histórica e social, pois nos dois casos o tema da verdade científica e seu progresso, e contínuo ou descontínuo aprimoramento, como projeto continua a ser central. E também nos dois casos estamos diante da presença de uma perspectiva niilista que coloca a verdade como um valor superior à vida, como algo que vai avaliar a vida de uma perspectiva superior, desvinculada dos critérios próprios à vida, que são os seus únicos critérios de avalição aceitáveis.

Vejamos com calma. Em primeiro lugar, temos que ressaltar a explicitação da dimensão histórica dos valores, o caráter humano, ou melhor dizendo, social da sua constituição "Os valores não são eternos, imutáveis, inquestionáveis. Nietzsche rejeita o pretenso caráter em si dos valores, o postulado metafísico da identidade entre valor e realidade; os valores são históricos, sociais, produzidos" (MACHADO, 1999, p.85). Neste caso, há nitidamente uma impossibilidade de legitimar cientificamente qualquer conjunto de valores morais, fazer deles um imperativo de grau e conteúdo universal ou mesmo universalizável. Não há um "em si" dos valores; eles são sempre significativos para nós e não existem além de nós, o que nos permite colocá-los em questão através de uma explicitação do seu "verdadeiro" significado.

No caso da crítica de Nietzsche, os "valores" da modernidade, incluindo a racionalidade científica e sua concepção de "verdade" são, no fundo, valores niilistas, cuja principal característica é a "desvalorização da vida em nome de valores superiores"(Machado, 1999, p. 86). O critério de avaliação, digamos assim, muda de uma forma muito mais radical do que a "regionalização do saber" de Bachelard e Canguilhem, e o que estamos chamando até aqui de destrancendentalização do saber atinge a sua dimensão mais radical a ponto de abandonar mesmo a "dialética do esclarecimento", e abandonar a problemática epistemológica em si, a questão da verdade e da racionalidade (HABERMAS, 2002, p.124)

Um outro aspecto colocado em xeque também é o que diz respeito à singularidade dos tempos modernos, a seu suposto ineditismo. Nesta crítica, a modernidade e o seu processo de racionalização são partes de um processo muito maior que remonta à filosofia de Sócrates, passa pela aparição da cristandade e culmina, enfim, nas formas de racionalidade do Ocidente político "A modernidade perde sua posição privilegiada; constitui apenas a última época de uma longínqua história da racionalização, iniciada com a dissolução da vida arcaica e a destruição do mito" (HABERMAS,2002, p.126).

Em suma, o que podemos ver aqui é uma particularização da experiência política, moral e cultural do Ocidente moderno, com um tom crítico ou hipercrítico, se assim quisermos. Nesta crítica, a verdade e a racionalização científicas são também pensadas como integradas a esta "metafísica da racionalidade", ou se quisermos, a esta "vontade de saber", a este "devorador querer conhecer" que se quer como capaz de englobar todas as culturas, religiões e até mesmo civilizações. Aqui também podemos incluir a arte, em suma, a esfera da estética e suas relações com esta vontade de saber que demarca a forma de racionalidade que vem a ser hegemônica na modernidade. Tema caro à filosofia Nietzschiana, desde o seu "Nascimento da tragédia", que apresenta a relação entre a arte dionisíaca (aquela arte na qual a dimensão trágica da vida é mediada pelas formas apolíneas) e a metafísica da racionalidade, especialmente o socratismo moral.

> O que significa, justamente entre os gregos da melhor época, da mais forte, da mais valiosa, o mito trágico? E o descomunal fenômeno do dionisíaco? O que significa, dele nascida, a tragédia? – E, de outra parte: aquilo de que a tragédia morreu, o socratismo moral, a dialética, a suficiência e a serenojovialidade do homem teórico – como? (NIETZSCHE, 1999, p.2)

Aqui o mito trágico e o "descomunal fenômeno do dionisíaco" são colocados como contraponto ao "socratismo moral" e à "serenojovialidade do homem teórico". Um pouco

mais abaixo, é a própria ciência que será encarada como expressão tanto do socratismo moral, quando da serenojovialiade do homem teórico, em suma, como oposto ao trágico e ao dionisíaco

> E a ciência mesma, a nossa ciência – sim, o que significa em geral, encarada como sintoma da vida, toda a ciência? Para que, pior ainda, de onde – toda a ciência? Como? É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sútil legítima defesa contra – a verdade? E, moralmente falando, algo como covardia e falsidade? E, amoralmente, uma astúcia? Ó Sócrates, Sócrates, foi este porventura o teu segredo? (NIETZSCHE, 1999, p.2)

Neste segundo momento, socratismo moral, homem teórico e ciência são colocados num mesmo espaço discursivo; seria este inclusive o segredo de Sócrates, digamos assim. A constituição de uma "metafísica da racionalidade" - que posteriormente poderá ser pensada também como uma "vontade de saber" - que se constrói contra a metafísica de artista e que posteriormente poderá ser entendida como contra a vontade de potência. Neste sentido, metafísica da racionalidade e vontade de saber serão consideradas fenômenos associados que surgem em contraponto à metafísica de artista e à vontade de potência.

> [...] de onde haveria de provir o anseio contraposto a este, que se apresentou ainda antes no tempo, o anseio do feio, a boa e severa vontade dos antigos helenos para o pessimismo, para o mito trágico, para a imagem de tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no fundo da existência - de onde deveria então originar-se a tragédia? (NIETZSCHE, 1999, p. 17)

Mais do que isso, temos aqui a própria indefinição entre deus e um animal como o bode, entre os sátiros, por exemplo, colocando o "humano" numa zona de indiferenciação com outros seres vivos. A inversão é total, em todos os aspectos. O pessimismo, a vontade para o trágico, a loucura são valorados de um modo distinto do otimismo, do anseio pela lógica e pelo conceito.

> E se os gregos tivessem, precisamente em meio à riqueza de sua juventude, a vontade para o trágico e fossem pessimistas? Se fosse justamente a loucura, para [empregar uma palavra de Platão,que tivesse trazido as maiores bênçãos sobre a Hélade? E se, por outro lado e ao contrário, os gregos, precisamente nos tempos de sua dissolução e fraqueza, tivessem se tornado cada vez mais otimistas, mais superficiais, mais teatrais, bem como mais ansiosos por lógica e logicização, isto é, ao mesmo tempo "mais serenojoviais" e "mais científicos"? (NIETZSCHE, 1999, p.17)

Há, assim, algo que podemos chamar de uma "metafísica de artista", seguindo aqui a análise de Roberto Machado em "Nietzsche e a Verdade" (1999), como contraponto à "metafísica da

racionalidade". Na metafísica do artista o critério de avaliação não é a razão, a lógica ou a crítica, mas o gesto e a criação artística de feição Dionisíaca. Por feição dionisíaca devemos entender uma forma de arte que atua através da mediação entre a forma apolínea e a dimensão trágica da realidade do Ser explicitada pelas forças dionisíacas, em suma, como uma arte trágica que deve ser encarada como o avesso da racionalidade e da ciência.

> [...] a valorização da arte – e não do conhecimento – como atividade que dá acesso às questões fundamentais da existência é a busca de uma alternativa contra a metafísica clássica criadora da racionalidade. Ideia que sempre permaneceu fundamental no pensamento de Nietzsche: a arte tem mais valor do que a ciência por ser a força capaz de proporcionar uma experiência dionisíaca (MACHADO,1999, p. 29)

Mas antes mesmo que nos dediquemos a entender o sentido dessa "metafísica de artista", vejamos a sua relação com alguns dos principais filósofos e poetas do romantismo, seguindo aqui a análise de Habermas a respeito do modo como Nietzsche aderiu e, posteriormente, rejeitou o viés esteticista expresso com mais excelência na ópera Wagneriana. É o próprio filósofo alemão quem indaga, no prefácio à segunda edição do "Nascimento da tragédia": "como deveria ser composta uma música que não mais tivesse uma origem romântica (como a de Wagner), mas dionisíaca?"(NIETZSCHE apud HABERMAS, 2002, p.128).

Como "origem romântica" estamos pensando os projetos estéticos e poéticos de filósofos como Schelling e Schlegel; no sentido da busca por uma "nova mitologia" capaz de se situar como uma espécie de "educadora da humanidade", ou mesmo como constituidora de uma "instituição pública nas formas de uma mitologia renovada [capaz de] desencadear a força de regeneração da totalidade ética do povo" (HABERMAS, 2002, p. 129)

> Qual será o elo intermediário do retorno da ciência à poesia, não é, em geral difícil de dizer, pois algo assim existiu na mitologia...Como, no entanto, poderia surgir uma nova mitologia, esse é um problema cujo esclarecimento deve-se esperar somente dos futuros destinos do mundo (SCHELLING apud HABERMAS, 2002, p.130)

Dos futuros destinos do mundo. O tom, em certa medida "escatológico", aponta para uma forma de concepção sobre o processo de constituição da modernidade e seu discurso filosófico de uma forma que coloca em suspenso o papel regulador da razão filosófica e, por extensão, da racionalidade científica. Não só haveria uma superioridade da arte e da poesia

em relação à razão como seria através da arte e da poesia que estaria se anunciando o futuro do mundo, e não mais em perspectiva fundamentada através da racionalidade filosófica, moral ou ética. No fundo, em Schlegel o "belo" se autonomiza em relação à "verdade" e ao "bom". Mas o ponto fundamental aqui da nossa análise está associado à questão da relação entre a arte do romantismo e a arte trágica dionisíaca. Na primeira, ainda havia algo que podemos chamar de uma esperança no potencial emancipador da modernidade, ao menos na forma da Cristandade, como na ópera wagneriana que fora antes a possibilidade mesma de superação da decadência dos modernos, pois "o messianismo romântico objetiva um rejuvenescimento, não uma despedida do Ocidente" (HABERMAS, 2OO2, p.134).

> Na maturidade, Nietzsche reconhece que Wagner, em quem a modernidade se "resume" diretamente, compartilha com os românticos a perspectiva de um cumprimento ainda pendente da época moderna. É o próprio Wagner quem leva Nietzsche a "se decepcionar com tudo o que a nós, os homens modernos, pode ainda entusiasmar", visto que ele, um decadente desesperado, "de repente...caiu de joelhos diante da cruz cristã. Wagner permanece preso, portanto, ao vínculo romântico do dionisíaco com o cristão. Assim como os românticos, tampouco dignifica em Dioniso o semideus que redime radicalmente da maldição da identidade, que anula o princípio da individuação e faz valer o polimorfo contra a unidade do deus transcendente, a anomia contra o regulamento (HABERMAS, 2002, p.135)

Mas aqui precisamos colocar as coisas de um modo mais correto. A princípio, fica a impressão de que Nietzsche evoca a experiência dionisíaca pura como forma de superar o princípio de individuação, o socratismo moral e a regulamentação da vida humana através da sociedade. No entanto, falta aqui a apresentação de um elemento crucial que faz a mediação da experiência dionisíaca pura: a arte e o sentido da forma apolínea; e poderemos entender isso melhor através do realce à importância da dimensão apolínea para a constituição de uma arte trágica.

A dimensão apolínea assim tem uma importância significativa como forma de conferir alegria, beleza e vitalidade à vida; como uma maneira de fazer a vida ser possível, pois como diz o próprio Nietzsche *"*A vida só é possível pelas miragens artísticas*"* (NIETZSCHE apud MACHADO, 1999, p.18)

> A epopeia, poesia da civilização apolínea, é um modo de reagir a um saber pessimista do aniquilamento da vida [...] Os deuses olímpicos não foram criados como uma maneira de escapar do mundo em nome de um além-mundo, nem

> ditam um comportamento religioso baseado na ascese, na espiritualidade, no dever; são a expressão de uma religião da vida, inteiramente imanentes, religião da beleza como floração – e não da falta -, que diviniza o que existe (MACHADO, 1999, p.18)

Mesmo que associada à consciência de si e ao princípio de individuação a arte apolínea não pode ser considerada com correlata ao conceito, à razão e à moral como bem em si, separada da dimensão imanente da realidade e sua transfiguração nas "belas formas". A relação dessa arte com a beleza depende de noções como as de harmonia, proporção, serenidade, medida, clareza, em suma, lapidação da forma. Esta religião da beleza se constitui através de deuses que são deuses da beleza, do belo, entendido como aparência, mas que não pode ser confundida com a dimensão da verdade e da moral: "A arte apolínea é a arte da beleza: se os deuses olímpicos não são necessariamente bons ou verdadeiros – como o deus das religiões morais depois analisadas por Nietzsche -, eles são belos" (MACHADO, 1999, p.18).

> Com os gregos a "vontade" queria se contemplar nesta transfiguração que lhe ofereciam o gênio e o mundo da arte [...] Por um jogo de espelho da beleza, em que os gregos viam os deuses como seus belos reflexos, a 'vontade' helênica combatia a aptidão, correlata ao dom artístico, para o sofrimento e para a sabedoria do sofrimento. E o monumento dessa vitória é Homero, o artista ingênuo, que se eleva diante de nós. O mundo dos deuses olímpicos é um espelho que transfigura a "vontade" que desejava se contemplar nesta transfiguração (MACHADO, 1999, p. 20)

No entanto, há uma outra força e potência que se apresenta como contraponto, oposto simétrico como veremos mais adiante; de todo modo, uma outra forma de realização da arte, associada a um deus estrangeiro, titânico, pré-apolíneo: Dioniso. A força dionisíaca tem uma dimensão radicalmente disruptiva, contrária a formas totalizantes que se organizam através da eliminação da diferença, da dissonância, em suma, de tudo aquilo que possa causar fissura no "princípio de individuação"; ao mesmo tempo em que permite ao humano uma reintegração na unidade/caos originária, entre animais, plantas, outros humanos – não apenas gregos cidadão atenienses – a ponto de gerar uma indiferenciação entre humanos, animais não humanos e coisas

> A experiência dionisíaca, em vez de individuação, assinala justamente uma ruptura com o principium individuationis e uma total reconciliação do homem

> com a natureza e os outros homens, uma harmonia universal e um sentimento místico de unidade; em vez de autoconsciência significa uma desintegração do eu, que é superficial, e uma emoção que abole a subjetividade até o total esquecimento de si; em vez de medida é a eclosão da hybris, da desmesura da natureza considerada como verdade e 'exultando na alegria, no sofrimento e no conhecimento', em vez de delimitação, calma, tranquilidade, serenidade, é um comportamento marcado por um êxtase, por um enfeitiçamento, por uma extravagância de frenesi sexual que destrói a família, por uma bestialidade natural constituída de volúpia e crueldade, de força grotesca e brutal; em vez de sonho, visão onírica, é embriaguez, experiência orgiástica (MACHADO, 1999, pp. 21/22)

Mas esta potência altamente disruptiva é aniquiladora não só do princípio de individuação, mas da própria vida. Neste sentido, por si só, a força dionisíaca acaba sendo uma força contrária à própria vida e, portanto, deve ser mediatizada por formas de arte, neste caso, pela arte apolínea "[...] é novamente pela arte que o grego é salvo do perigo representado por essa religião dionisíaca bruta, selvagem, natural, destruidora. Ou melhor, pela segunda vez a própria vida salva o grego utilizando a arte como instrumento" (MACHADO, 1999, p. 23)

É justamente esta junção entre a dimensão apolínea e dionisíaca da arte que Nietzsche entende como o momento mais vital da arte grega e como forma mesmo de expressão de realização da vontade de potência como nunca voltou a ocorrer. Assim, a arte trágica depende da depuração das formas apolíneas que, neste caso, não negam as forças destruidoras e fragmentárias dionisíacas, mas as potencializam ao mesmo tempo em que criam formas de mediar e conter o seu grau destrutivo e de aniquilamento da vida. É justamente este aspecto que muitas vezes não é levado em consideração na análise de Habermas, que acaba nos conduzindo para a impressão de que a perspectiva filosófica de Nietzsche é meramente destrutiva e adepta de uma potencialização das forças mais disruptivas da dimensão dionisíaca do real sem qualquer forma de mediação ou "regulação". A questão principal, a nosso ver, é que a "regulação" ou "mediação" não é feita pela sociedade, ou vontade de verdade, ou moral, ou ciência, mas pela vontade de potência e pela arte trágica. É dentro deste parâmetro que se situa também muito da crítica dos filósofos chamados "anti-humanistas" em relação a temáticas tão delicadas como os "direitos humanos" e a forma liberal da democracia burguesa.

Aqui chegamos a um ponto crucial da análise: a relação entre a crítica ao projeto epistemológico com a crítica à moral e a política na modernidade, o que inclui aqui também a sociedade e o que podemos já chamar de discurso sociológico da modernidade. Explicitar a crítica de extração Nietzschiana e suas relações com o projeto arqueológico – e também genealógico – de Foucault nos leva, inevitavelmente, ao tema mesmo da crítica da

modernidade e dos intelectuais que a levaram a fundo, incluso aqui sociólogos da teoria clássica, como Marx e Weber. E aqui nos referimos tanto aos que continuavam a movimentação da dialética do esclarecimento – para usar os termos na reflexão habermasiana - enxergando nela um potencial de emancipação e os que procuravam sair da dialética do esclarecimento, o que significa dizer que não conseguiram enxergar nenhum potencial de emancipação nas formas de racionalidade, normatividade e estruturação política na modernidade. Nietzsche e também Foucault estão, claramente, situados entre os segundos. No dizer de Habermas, Nietzsche abandona a possibilidade de uma crítica imanente à forma de racionalidade por excelência da modernidade: a razão centrada no sujeito, com o seu oposto simétrico, a objetivação de tudo aquilo que não é a razão centrada no sujeito. Desse modo, "Renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e despede a dialética do esclarecimento" (HABERMAS, 2002, p.124).

> Com Nietzsche, a crítica da modernidade renuncia, pela primeira vez, a reter seu conteúdo emancipador. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absolutamente outro da razão. E, enquanto instância contrária à razão, Nietzsche invoca as experiências de autodesvelamento, transferidas ao arcaico, de uma subjetividade descentrada e liberta de todas as limitações da cognição e da atividade com respeito a fins, de todos os imperativos da utilidade e da moral (HABERMAS, 2002, p.137)

Ora, são justamente estes imperativos de utilidade e moral, as formas de validação proposicional e a forma de estruturação da política que estão sendo colocado em xeque pela crítica à modernidade, o que inclui, a nosso ver, uma crítica também à sociedade, como acontecimento discursivo central para a sociologia, como veremos mais adiante.

Há assim um antagonismo inconciliável entre a experiência trágica e o espírito científico – com toda a sua vinculação orgânica com a moral socrático-platônica e cristã-moderna-ocidental – por conta deste embate entre afirmação da vontade de potência e a vontade de verdade, ou vontade de saber. É este o antagonismo real da crítica de extração nietzschiana e não aquele que separa "apolíneo" de "dionisíaco", como se o primeiro fosse uma espécie de tradução da racionalidade filosófica e científica

> O antagonismo entre o espírito científico e a experiência trágica é em Nietzsche uma crítica da prevalência da verdade ou da verdade como valor superior pela

> afirmação tanto do caráter fundamental da aparência quanto da exigência de superação da oposição essência-aparência, verdade-ilusão. Separar o dionisíaco e o apolíneo é matar os dois. O herói foi morto não pelo trágico, mas pelo lógico (MACHADO, 1999, p.32)

Neste sentido, a questão da vontade de saber deve ser entendida como o centro da crítica de Nietzsche, tendo como contraponto crucial a experiência trágica. Aqui podemos ver nitidamente algo da noção de episteme da modernidade, cujo princípio regulador - "o homem duplo empírico-transcendental" - tem relação direta com a noção de vontade de saber, embora com variações já que a crítica de extração Foucaultiana é voltada para um período histórico específico que é encarado, ao menos em "As palavras e as coisas", como um acontecimento discursivo singular, como uma ruptura vertical. Mas a vontade de saber, que podemos chamar também de vontade de verdade, responde a um anseio, a uma necessidade social que possui uma dimensão moral "A crença na verdade é necessária ao homem. A verdade aparece como uma necessidade social; por uma metástase ela é, em seguida, aplicada a tudo, mesmo onde não é necessária" (NIETZSCHE apud MACHADO,1999, p.37). Como crença e como necessidade social inclusive de proteção e meio de conservação

> [...] é em "Verdade e mentira no sentido extramoral" que a relação entre verdade e sociedade é mais explicitamente tematizada. Partindo da distinção entre estado de natureza e estado de sociedade, Nietzsche negará a existência de um desejo natural de verdade através de uma concepção do intelecto como tendo um efeito específico de dissimulação. O intelecto, que é um meio de conservação dos indivíduos mais fracos, tem originariamente por função produzir disfarce, máscara, ilusão, mentira com o objetivo de compensar uma falta de força (MACHADO, 1999, p.37)

Sociedade e verdade aqui se equivalem como meio de proteção e conservação não de todos os humanos – como quer parte expressiva da teoria sociológica – mas como proteção e conservação de um segmento específico de seres humanos, mais "frágeis" e "fracos" para usar a terminologia de Nietzsche. Haveria, assim, uma vulnerabilidade social em determinados segmentos que impulsionaria a criação da verdade como necessidade social, política e moral, muito distante assim de um nível propriamente epistemológico.

> Desde o início, a investigação nietzschiana sobre o conhecimento não se limita ao interior da questão do conhecimento, mas o articula com um nível propriamente político ou social com o objetivo de mostrar que a oposição entre verdade e mentira tem uma origem moral. Articulação do conhecimento com o social que neste momento pretende sobretudo elucidar como a exigência de verdade surge da exigência da coexistência pacífica entre os homens, da

> exigência da vida gregária. Paz, segurança e lógica estão intrinsecamente ligadas" (MACHADO, 1999, p.38)

E aqui nos vemos diante novamente da polarização entre arte e ciência, não como uma questão epistemológica ou moral – a crítica ao socratismo moral de Nietzsche é extramoral – mas como uma questão de relação ou correlação de forças e tendo como critério de avaliação a potencialização da vida ou se quisermos a intensificação da vontade de potência. Neste sentido, a arte e a ciência teriam formas distintas de se relacionarem com a vida: a primeira a potencializa, quer a vida; a segunda a enfraquece, quer o aniquilamento. E a última coisa que a arte apolínea quer o aniquilamento da vida, muito pelo contrário: Ela é um louvor à vida (NIETZSCHE, 1999, p.37)

Portanto, a arte apolínea está associada a um desejo de vida, a uma vontade de afirmação, à negação da negação da vida do niilismo, em suma, à vontade de potência. Diferentemente da vontade de saber, ou do "devorador querer conhecer" (NIETZSCHE apud HABERMAS, 2002, p.135). Neste sentido, as formas de expressão da racionalidade científica são apenas uma possibilidade, entre muitas outras, de pensamento sobre o real, ou poderíamos dizer, uma forma de "interpretação" entre muitas outras possíveis e, dependendo do critério de avaliação, pode ser inclusive uma das formas menos interessantes ou com um grau de vitalidade pequeníssima

.

> O filósofo do conhecimento trágico. Ele domina o instinto desenfreado de saber, mas não por uma nova metafísica. Não estabelece nenhuma nova crença. Sente tragicamente que o terreno da metafísica lhe foi retirado e entretanto não pode se satisfazer com o turbilhão confuso das ciências. Trabalha pela edificação de uma nova vida: restituí à arte seus direitos (NIETZSCHE apud MACHADO, 1999, p.43)

Neste pequeno trecho fica evidenciado, a nosso ver, o caminha escolhido pelo filósofo. Nem a retomada da filosofia – pelo menos a que se desenvolve desde o Sócrates platônico - contra o advento e hegemonia das ciências positivas, nem tampouco a afirmação da destrancendentalização do saber através das ciências positivas, com seu racionalismo menor e com sua visão apequenada do humano, mas a afirmação de uma filosofia trágica que tem uma relação direta com as artes. Uma forma de conhecimento que não quer aderir ao violento

querer saber tudo, mas ajudar a viver, com uma noção de vida trágica e como o impulso para a vontade de potência.

> Daí a importância que Nietzsche reconhece, e não cansa de assinalar, à filosofia pré-socrática e à arte trágica como modelos de um tipo de filosofia e de arte capaz de superar a decadência. A superioridade do grego arcaico, esse modelo de povo forte, sadio, esse povo que filosofou em uma civilização trágica, está no fato de ter dominado o instinto ilimitado de conhecimento em nome de uma afirmação da vida (MACHADO, 1999, p.43)

A hipertrofia da lógica – como uma consequência da vontade de saber – teria conduzido a uma atrofia dos outros "instintos", "pulsões", "impulsões" ou "vontades". Esta atrofia se explica através da racionalização regional dessas outras formas de realização da vida, como a estética, o erotismo e a política. Esta atrofia, enfim, pode ser encarada tanto como uma forma de emancipação como de dominação, mas é muito interessante vermos que há aqui essa associação entre um processo de racionalização mais geral e formas regionais de racionalização das formas de realização da vida humana. A relação entre estes dois processos nos permite fazer tanto uma crítica mais ampla e generalizadora da racionalização, que não consegue enxergar qualquer tipo de emancipação na regionalização da racionalidade por pensar esta regionalização como uma extensão da generalização da razão para outras formas de realização da "vida", do mesmo modo que também nos permite uma crítica que vê o processo de regionalização como uma forma de emancipação possível da racionalização mais generalizante.

O processo de regionalização do saber – que é coetâneo ao de regionalização da epistemologia histórica – pode ser associado ao que estamos chamando de destranscendentalização do saber. Weber talvez tenha sido, entre os sociólogos clássicos, aquele que mais atenção deu a este processo, tendo sido, inclusive, influenciado por Nietzsche e tendo ele também influenciado Adorno e a primeira geração da teoria crítica. Seguindo a nossa reflexão, a modernidade seria, assim, uma das formas de nomear este processo, cujas implicações "concretas" estão afinadas com as implicações "abstratas", ou em outras palavras, mutações na ciência e no pensamento possuem relações sutis com mutações políticas, sociais e morais, como quer a filosofia de Nietzsche

> Pelo modo como tematiza a questão do aparecimento do instinto de conhecimento e de verdade podemos facilmente observar – o que é uma característica permanente de sua reflexão – como a análise de Nietzsche nunca se

> situa em um nível propriamente epistemológico, que teria por objetivo estabelecer critérios de demarcação entre o verdadeiro e o falso conhecimento. Desde o início, a investigação nietzschiana sobre o conhecimento não se limita ao interior da questão do conhecimento, mas o articula com um nível propriamente político ou social com o objetivo de mostrar que a oposição entre verdade e mentira tem uma origem moral (MACHADO, 1999, p.38)

Mas não se trata aqui de uma sociologia do conhecimento, na medida em que a sociologia é também parte deste processo de racionalização milenar do Ser, como um domínio regional deste processo, como teremos a oportunidade de ver mais adiante, no capítulo sobre o conceito de sociedade. A questão a ser colocada é a seguinte: a autonomização racional das esferas de valor implica em uma relação de interdependência com o processo de racionalização em sua dimensão maior e generalizante? Não será aqui que se situa a distinção que Habermas tenta fazer de modernização social – como autonomização sistêmica da racionalidade instrumental – e modernidade cultural – como regulação dessa autonomização através da racionalidade comunicativa que se realiza justamente nesta autonomização racional das esferas de valor, em suma, não seria aqui que atuaria a dialética do esclarecimento e seu caráter supostamente emancipatório?

Admitir a relação de interdependência e de sufocamento do caráter emancipatório é o fundo da crítica ao processo milenar de racionalização do mundo que atinge o seu ápice na modernidade, e que se pode ver em autores como Nietzsche, Heidegger, Adorno e Horkheimer, Derrida e Foucault, para ficar entre os autores analisados aqui. É por conta disso que estes autores quereriam sair da dialética do esclarecimento, fazer uma crítica mais totalizante e, no limite, pessimista quanto às reais possibilidades de superação da relação entre as formas de racionalidade da modernidade e as formas de dominação dessa mesma modernidade. Assim, o projeto epistemológico deve ser colocado em suspenso na medida em que ele está associado a essas formas de dominação e não possui nenhuma autonomia, nem mesmo as regras internas da lógica. Admitir a relação de interdependência, mas sem negar o caráter emancipatório, que impede a autonomização total da racionalidade instrumental da modernidade social e abre espaço para a realização da regulação normativa da racionalidade comunicativa na modernidade cultural, é a posição de Habermas e o pressuposto principal de sua crítica negativa aos autores mencionados. Se há impasses nas formas de racionalidade da modernidade, eles podem ser resolvidos através da constituição de uma racionalidade comunicativa que é potencialmente aquilo que se promete com a própria modernidade, em especial, na sua dimensão de modernidade cultural. Assim, neste caso, o projeto epistemológico está a salvo, e a questão da verdade não deve ser abandonada por uma

associação direta com uma vontade de saber que é, no fundo, uma vontade de poder que aniquila a vida.

Se pudéssemos sintetizar alguns dos principais pontos tratados até aqui, poderíamos dizer que um dos principais problemas inicialmente seria o isolamento de aspectos do real que passam a habitar um espaço abstrato, em si, descolados da vida (a realidade "concreta"), em suma, como se existissem por si só e só pudessem ser medidos dentro dessa relação de si consigo mesmo, como se fossem a causa de si mesmo, a causa sui. Entres os principais elementos que foram isolados do real (a "vida") estão o "Bem", a "Verdade" e o "Belo" e a sua junção em um elemento só: o homem. Em suma, é dentro desse processo, que tem uma dimensão milenar, que se situa o problema do homem e, claro está, do humanismo como fundamentação do saber e do Ser.

> Portanto, as coisas que até agora foram tidas como o que havia de mais elevado: como a 'verdade', o 'bem', o 'racional', o 'belo' se revelam como casos particulares das potências opostas – eu denuncio esta monstruosa falsificação da perspectiva pela qual a figura homem consegue se impor (NIETZSCHE apud MACHADO, 1999, p.86)

Casos particulares das potências opostas à vontade de vida, à vontade de potência, dentro dessa concepção do real como um jogo incansável e inquieto de conflitos entre diferentes formas de valoração, ou de vontade de potência. O isolamento dos aspectos do real na forma da constituição de conceitos que se autonomizam e passam a criar o seu próprio espaço de validação, em suma, a vontade de saber é uma das formas mais apequenadas e enfraquecedoras da vida. E ela, a vontade de saber, une moral, ciência e estética numa só figura, ou figuração, o homem. O homem é a vontade de saber que une moral, ciência e estética. É preciso "matar" o homem para voltar a realizar em sua força e exuberância a vontade de potência. Se o fortalecimento da vida é o critério de valor e se o seu enfraquecimento deve ser combatido, então devemos estender a morte de Deus à morte do homem. Podemos pensar nas alternativas à morte, como as formas de dessublimação do espírito, ou destranscendentalização do saber, como uma maneira real de propiciar o retorno do real à criação do saber, através da historicização e sociologização do espírito. O problema é que esta historicização e sociologização vieram acompanhadas da racionalização, como uma racionalização da história e da sociedade. Tanto a filosofia da história quanto a sociologia – e aqui nos referimos ao cânone, aos chamados clássicos – são derivações deste processo de

destrancendentalização do saber acompanhado de uma nova forma de racionalização: não mais a representação, mas a história e a sociedade seriam os fundamentos do real.

Se seguirmos a análise de Foucault sobre as epistemes, veremos que a morte de Deus pode ser associada à perda da centralidade da representação do princípio regulador do saber na episteme clássica. Mas essa perda da centralidade trouxe como substituto o homem, como duplo empírico-transcendental, como princípio regulador da episteme da modernidade. A morte do homem significaria, assim, o fim da episteme da modernidade como princípio regulador do saber. É preciso insistir que o homem de que falamos não são os seres humanos em geral, mas todo este processo, no caso de Nietzsche – e também Weber, Adorno e Horkheimer – milenar, que culmina na modernidade capitaneada pelo Ocidente político. No caso de Foucault, associado à emersão da episteme da modernidade e sua possível dissolução, ou morte. E se pudéssemos chamar a história e a sociedade de "o homem?". Se pudéssemos mostrar que tanto a história quanto a sociologia (e, por extensão, as ciências do espírito) são, no fundo, derivações da episteme da modernidade que tem o homem como seu princípio regulador? Assim, com a dissolução da episteme da modernidade, a própria sociologia e a história não seriam também dissolvidas? Responder a estas questões é o propósito desta tese. Para isso estamos fazendo este esforço genético e estrutural, para chegar ao centro do problema.

É fundamental levarmos em consideração esta dimensão da crítica da modernidade para entendermos o quanto que tanto na arqueologia quanto na genealogia a dilatação da concepção sobre o "saber", a "razão" e a "ciência" são fundamentais para a crítica de Foucault. Nestes termos, a proposta de ruptura com a racionalidade objetivada e reificada não é necessariamente uma crítica irracional, mas aponta para outras formas de se pensar a racionalidade, para diversas racionalidades e saberes, nos quais a literatura, as artes e a cultura também fazem parte. Como diz o filósofo francês

> Creio que a chantagem que muito frequentemente se exerceu em relação à qualquer crítica da razão, ou a qualquer interrogação crítica sobre a história da racionalidade (ou você aceita a razão, ou cai no irracionalismo), faz crer que não seria possível fazer uma crítica racional da racionalidade, que não seria possível fazer uma história racional de todas as ramificações e de todas bifurcações, uma história contingente da racionalidade. Ora, creio que, desde Max Weber, na Escola de Frankfurt e, em todo caso, em muitos historiadores da ciência como Canguilhem, trata-se de destacar a forma de racionalidade que é apresentada como dominante e à qual se dá o status da razão para fazê-la aparecer como uma das formas possíveis do trabalho sobre a racionalidade (FOUCAULT, 2000 [1983], p.316)

Não se trata, tampouco, de pensar em algo como um ato fundador "pelo qual a razão em sua essência teria sido descoberta ou instaurada, e que tal ou tal acontecimento teria depois conseguido desviá-la" (FOUCAULT, 2000 [1983], p.317). Na verdade, haveria uma permanente autocriação da razão materializada em diferentes formas de racionalidade "diferentes instaurações, diferentes criações, diferentes modificações pelas quais as racionalidades se engendram umas às outras, se opõem e se perseguem umas às outras, sem que, no entanto, se possa assinalar um momento em que se teria passado da racionalidade à irracionalidade*"* (FOUCAULT, 2000 [1983], pp.317/318)

Assim, podemos entender melhor o significado da análise arqueológica. Não se trata, de modo nenhum, de procurar fazer aparecer uma dimensão "arcaica" ou "originária" que teria sido recalcada pelas formas de racionalidade da modernidade, como uma espécie de domínio do irracional e da pulsão primitiva pré-histórica. Na verdade, o uso do termo "arqueologia" não se refere a algo que estaria por detrás, por debaixo, ou ocultado daquilo que se apresenta na superfície, como se o trabalho arqueológico fosse uma forma de hermenêutica com o intuito de fazer aparecer o que fora recalcado pela razão moderna

> Se empreguei esse termo arqueologia [...] era para dizer que o tipo de análise que eu fazia estava deslocado, não no tempo, mas pelo nível em que se situa. Meu problema não é estudar a história das ideias em sua evolução, mas sobretudo ver debaixo das ideias como puderam surgir tais ou tais objetos como objetos possíveis de conhecimento (FOUCAULT, 2000 [1983], pp.319/320)

É neste sentido que não podemos associar a crítica arqueológica e genealógica a uma concepção da bifurcação da razão moderna, com a emersão da razão técnica, como já vimos em relação ao discurso filosófico da modernidade de Habermas. Segundo Foucault, se formos falar em bifurcação temos que pensar em uma *"bifurcação múltipla, incessante, de um tipo de ramificação abundante"* (FOUCAULT, 2000 [1983], pp. 317) e não num suposto momento específico no qual teria havido uma única bifurcação da razão na modernidade, com a suposta singularidade da razão técnica moderna

> Não falo do momento em que a razão se tornou técnica. Atualmente, para dar um exemplo, estou começando a estudar o problema das técnicas de si na antiguidade helenística e romana, ou seja, como o homem, a vida humana, o si

> foram objetos de um certo número de teknai que, em sua racionalidade exigente, eram perfeitamente compatíveis com uma técnica de produção (FOUCAULT, 2000 [1983], p.317)

Este ponto, a meu ver, é crucial para que possamos realmente entender o que está em questão na crítica de extração foucaultiana a uma forma específica de constituição - como prática discursiva, não discursiva e acontecimento - da racionalidade na modernidade, que não pode ser confundida com razão em geral

> [...] na medida em que não admito de forma alguma a identificação da razão com o conjunto de formas de racionalidade que puderam, em um dado momento, em nossa época e mais recentemente também, ser dominantes nos tipos de saber, nas formas técnicas e nas modalidades de governo ou de dominação, domínios em que se fazem as aplicações maiores da racionalidade [...] Para mim, nenhuma forma dada de racionalidade é a razão (FOUCAULT, 2000 [1983], p.324)

Uma maneira de aprofundarmos ainda mais a distinção entre a arqueologia e o estruturalismo e, com isso, darmos o salto para uma perspectiva de crítica profunda às formas de racionalidade da modernidade, é recuar um pouco no tempo e vermos um texto escrito por Foucault em 1969, *Linguística e ciências humanas* (2000 [1969]).Neste texto, Foucault retoma o que poderíamos chamar do tema central da análise estrutural-sistêmica: a relação entre a linguística e a fonologia estrutural com o campo das ciências humanas. Mas esta retomada é feita de um modo diferente do que apresentamos até aqui como justificativa usada pelos teóricos do estruturalismo para o uso da linguística, e que estava relacionada ao fato de que a linguística teria atingido um "limiar de cientificidade" que faria dela uma espécie de modelo epistêmico para as ciências humanas em geral

> Frequentemente, encontramos expressa a seguinte tese (como em Lévi-Strauss na sua Anthropologie): a análise da linguagem por Sausurre e seus sucessores – ou seja, a linguística estrutural – conseguiu atingir, durante o século XX, o que poderíamos chamar de um 'limiar de cientificidade'. Esse limiar de cientificidade se tornou manifesto, por um lado, pelas técnicas de formalização das quais a linguística é atualmente capaz, e, por outro, pela relação que ela mantém com a teoria das comunicações, com a teoria da informação em geral e, em terceiro lugar, por suas relações recentes com a biologia, a bioquímica, a genética etc. e, enfim, pela existência de um domínio técnico de aplicação, do qual as máquinas de traduzir são, afinal(...) apenas um dos exemplos (FOUCAULT, 2000 [1969], p.160)

Desse modo, a linguística daria condições às ciências humanas de atingir o mesmo nível de cientificidade das ciências exatas. O problema deste tipo de tese, segundo Foucault, é que não é de hoje que as ciências sociais solicitam às ciências da linguagem um modelo de cientificidade bem sucedido, "afinal desde o século XVIII, as ciências sociais recorrem à análise da linguagem" (FOUCAULT, 2000 [1969], p.161)

> Abramos simplesmente o Discours préliminaire de L' Encyclopédie de D'Alembert: ele explica que, se ele faz um dicionário que tem a forma de análise de uma língua, é na medida em que ele pretende construir um memorial de costumes, os conhecimentos, as técnicas do século XVIII. Dito de outra forma, é para dar uma imagem, um esboço, um quadro e um memorial da civilização e da sociedade do século XVIII que a Encyclopedie foi construída como um dicionário de palavras. Podemos também citar o texto que Schlegel escreveu por volta de 1807 sobre a língua e a sabedoria dos hindus, no qual analisa simultameamente a sociedade, a religião, a filosofia e o pensamento dos hindus a partir da especificidade de sua língua. É preciso lembrarmos também como, atualmente, Dumézil, que não é linguista, mas filólogo, conseguiu reconstituir a estrutura social e religiosa de certas sociedades indo-europeias a partir de análises filológicas. Consequentemente, não data de hoje essa relação permanente entre ciências sociais e ciência das línguas. Não é de hoje que data essa defasagem epistemológica entre as ciências da linguageme as outras ciências humanas" (FOUCAULT, 2000 [1969], p.161)

Pois bem, se esta defasagem epistemológica entre as ciências da linguagem e as ciências humanas já vem acontecendo há séculos, ainda assim existe uma particularidade na relação atual que se associa a uma nova forma de racionalização que a linguística e a fonologia estrutural trouxeram para as ciências humanas; uma forma distinta de racionalização do empírico, mais voltada para uma lógica relacional do que para a explicitação de relações de causalidade.

> Antigamente, a racionalização do empírico se fazia sobretudo através e graças à descoberta de uma certa relação, a relação de causalidade. Pensava-se que se havia racionalizado um domínio empírico quando se tinha podido estabelecer uma relação de causalidade entre um fenômeno e um outro. Atualmente, graças à linguística, descobriu-se que a racionalização de um campo empírico não consiste somente em descobrir e poder delimitar essa relação precisa de causalidade, mas em esclarecer todo um campo de relações que são provavelmente do tipo de relações lógicas. Ora, estas últimas não conhecem a relação de causalidade (FOUCAULT, 2000 [1969], p.163)

A descoberta de uma lógica relacional (o pensamento formal) que não é a lógica da determinação causal estaria assim no centro do debate filosófico e teórico, especialmente por essa lógica relacional ter uma autonomia em relação aos elementos aos quais elas incidem, permitindo, com isso, a sua transposição para além dos estudos de natureza linguística. Esta forma de racionalização se difere também da lógica do tipo hegeliano, e se integra aos problemas da comunicação, se associando às teorias da informação

> De repente, a análise da linguagem, em vez de ser relacionada a uma teoria da representação ou a uma análise psicológica da mentalidade dos sujeitos, encontra-se atualmente colocada em pé de igualdade com todas as outras análises que podem estudar os emissores e os receptores, a codificação e a decodificação, a estrutura dos códigos e o desdobramento da mensagem. A teoria da língua encontra-se, portanto, ligada à análise de todos os fenômenos da informação (FOUCAULT, 2000 [1969], p.164)

Mas não só, a ela podemos relacionar a linguagem da genética, ou seja, a linguagem inscrita na própria matéria, antes mesmo da linguagem humana e com consequências significativas para as chamadas "ciências humanas"

> De repente, a linguística entra em consonância com as análises relativas aos códigos e às mensagens trocadas entre as moléculas que constituem os núcleos das células vivas. Os biólogos sabem hoje, aproximadamente, que código e que forma de mensagem implicam os fenômenos da hereditariedade, inscritos no núcleo das células genéticas (FOUCAULT, 2000 [1969], pp.164/165)

No texto que escreveu em homenagem póstuma a Hyppolite (2000 [1969]) Foucault diz que os últimos campos de reflexão dele estavam relacionados à problemática do estatuto epistemológico da teoria da informação e da genética "[...] a teoria da informação lhe colocava o seguinte problema: que estatuto é preciso dar, em ciências tais como a biologia ou a genética, a esses textos que não foram pronunciados por ninguém, nem escritos por nenhuma mão?" (FOUCAULT, 2000 [1969], p.158).

Voltaremos a este tema no epílogo da tese, quando trataremos especificamente da mutação da episteme da modernidade. Por ora nos basta observar algumas das diferenças do caminho conceitual de Foucault em relação à fenomenologia como antropologia filosófica e ao

estruturalismo e, ao mesmo tempo, o modo como ele mesmo tentou definir o seu lugar e o contraponto que fez à fenomenologia e ao estruturalismo.

Mas há algo que ainda não dissemos. O nível arqueológico procura explicitar a constituição dos saberes antes da sua delimitação em quadros teóricos mais ou menos estáveis, como o das teorias sociológicas, para manter o nosso exemplo. Este nível anterior à constituição dos saberes não é um nível pré-sistêmico, feito da "desordem da vida", de contingências e pulsões disformes, mas pelo contrário, de um tipo de formalização com suas próprias regras de formação e dispersão que começam a ganhar uma regularidade mais expressiva com as formações discursivas

> Na verdade, temos o costume de considerar que os discursos e sua ordenação sistemática não são mais que o estado final, o resultado em última instância de uma elaboração, há muito tempo sinuosa, em que estão em jogo a língua e o pensamento, a experiência empírica e as categorias, o vivido e as necessidades ideais, a contingência dos acontecimentos e os jogos das coações formais. Atrás da fachada visível do sistema [...] variantes" (FOUCAULT, 1986 [1969], p.84)

Assim, as teorias, com seu quadro de referência estável e com suas mitologias de origem como podemos ver nos chamados "clássicos" da sociologia, seriam derivações ou melhor, variantes de uma série de sistematicidades formada por práticas discursivas que possuem algum tipo de regularidade que antecede a regularidade sistêmica das teorias já elaboradas, ou tornadas cânones por uma movimentação complexa de práticas discursivas singularizadas, práticas não discursivas e, por fim, outras práticas discursivas singularizadas que habitam perigosamente as vizinhanças de uma determinada formação discursiva "Atrás do sistema acabado, o que a análise das formações descobre não é a própria vida em efervescência, a vida ainda não capturada; mas sim uma espessura imensa de sistematicidades, um conjunto cerrado de relações múltiplas" (FOUCAULT, 1986 [1969], p.84).

Afirmar isso nos leva a pensar as formações discursivas como sistemas de emergência de objetos, tipos de enunciação, conceitos e escolhas temáticas que passarão a se cristalizar num determinado "campo de conhecimento" ou "ciência", como o que compreende a sociologia. Estamos, assim, tentando explicitar a formação discursiva que pode ser pensada como condição de possibilidade para a emersão de um tipo de saber como o sociológico, com os seus respectivos objetos e positividades. No fundo, como teremos a oportunidade de ver mais adiante, o discurso sociológico da modernidade faz parte da formação discursiva – ou epistémê – da modernidade, dependendo assim da sua lógica própria e especialmente do seu

princípio regulador que é o homem duplo empírico-transcendental. Mas não nos adiantemos demasiado.

Voltando ao tema do sistema antes do sistema, poderíamos dizer que o pensamento habita o real antes do pensamento humano, nomeemos este humano como sociedade, história, linguagem ou política, a conclusão é a mesma: o humano, a sociedade, a história e política não habitam o pensamento, ou ao menos, este pensamento de um sistema antes do sistema, de formações discursivas antes do discurso teórico. Na verdade, seria mais correto dizer que este pensamento sistêmico tem uma dimensão social, histórico-temporal, discursiva e, por que não o dizer? "política", desde que sejamos capazes de pensar todos estes atributos do Ser como não necessariamente ou apenas passíveis de associação com seres humanos. Como se houvesse uma instância do pensamento de cunho rigoroso, sistêmico, formal, embora não reflexivo, como uma forma de racionalidade não humana. O problema é que, numa epistémê que tem como fundamentação transcendental e condição de possibilidade de sua positividade empírica o "homem" não é razoável imaginar formas de racionalidade não vinculadas ao "homem". Se por homem entendermos "sociedade", a nossa forma de análise se mantém: não é possível, na epistémê da modernidade, cogitar a existência de formas de racionalidade que não tenham como fundamento a sociedade. É muito por conta disso que Habermas, em "O discurso filosófico da modernidade", não consegue vislumbrar a possibilidade de um tipo de racionalidade não associada ao esclarecimento, associando as tentativas de críticas racionais ao esclarecimento e sua dialética a contradições performativas que conduziram o pensamento sempre ao irracionalismo esteticista ou ao messianismo autoritário da verdade originária. Mas haveria alguma forma de saber e de pensamento sem o homem? Tanto a epistémê do Renascimento quanto a epistémê clássica são formas de saberes sem o homem, como poderemos ver a seguir.

3. Epistémês do Renascimento e Clássica

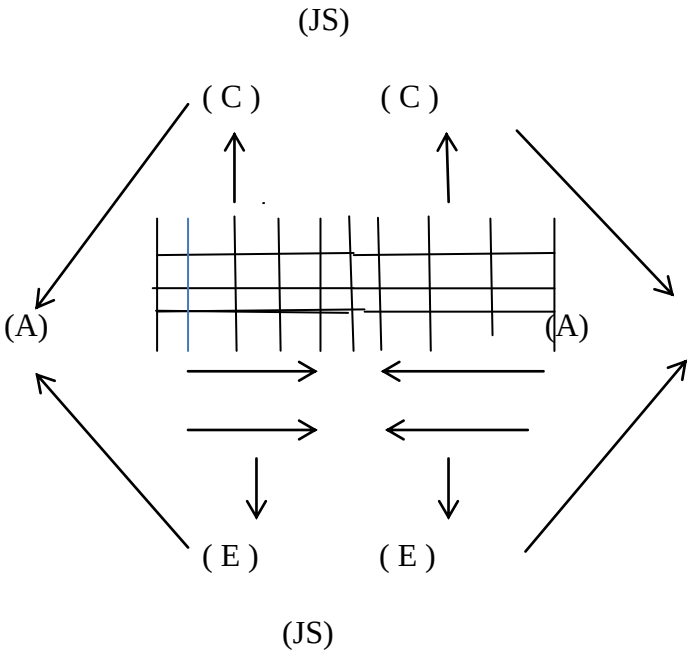
Neste capítulo apresentaremos a constituição de duas epistemes: a episteme do Renascimento e a episteme clássica, nos baseando inteiramente no livro "As palavras e as coisas" de Michel Foucault ([1966]2002). Em nossa análise destacaremos as figuras centrais de cada episteme e as figuras secundárias que forjam a dinâmica de cada episteme como instrumento de saber que cria formas específicas de acesso e prescrição de acesso ao real, estabelecendo os lugares – sempre regionais, embora pretensamente universais - do falso e do verdadeiro, do discurso rigoroso e "científico" e do discurso poético e "irracional" ou "não-científico", daquilo que merece ganhar o status ontológico e epistemológico e aquilo que é deslocado à condição de negatividade, simulacro, objeto irrelevante, fantasia e delírio. Veremos o quanto que tais formas específicas de acesso e prescrição de acesso ao real se modificam e passam por mutações arqueológicas que invertem o sentido mesmo do que era considerado até então como verdade, como ciência e, diríamos até, como "vida", "humano", natureza, matéria, Deus, Ser e, a despeito do que pensam muitos sociólogos, "sociedade". Na episteme do Renascimento mostraremos a importância do conceito de semelhança, que se situa no centro e na borda deste esquema de saber e apreensão do real. Também mostraremos o significado de figuras como as dos signos da similitude, da semiologia da assinalação e da hermenêutica da interpretação. Na episteme clássica, mostraremos a figura que também se situa no centro e nas bordas da episteme, a representação, ao lado de figuras como a medida e a ordem, à identidade e a diferença, e novos saberes empíricos, como a história natural, a gramática geral e a análise de riquezas. O que aproxima as duas epistemes é que nelas o homem ainda não existe. Esta estranha figura aparecerá como objeto e fundamento do saber apenas na episteme da modernidade, que veremos no próximo capítulo, sobre o homem como duplo empírico-transcendental.

3.1 Episteme do Renascimento: Semelhança e Círculo das Similitudes

Uma das mais maneiras inicialmente mais interessantes de compreendermos a epistémê do Renascimento é seguir a imagem de Foucault a respeito dessa configuração epistêmica, com a seguinte expressão: *O mundo enrolava-se sobre si mesmo*. Por essa expressão devemos entender que havia uma espécie de espelhamento recíproco entre o "céu" e a "terra", e também entre seres vivos em geral, o seu "meio ambiente" (que hoje nomeamos um tanto imprecisamente como "Natureza"), a dimensão material do existente, a matéria enlaçada no espírito, e a linguagem atravessando as coisas. Representação neste caso significando repetição. Tal enovelamento só foi possível pelos diversos signos da similitude que tinham como função relacionar as diversas "formas do mundo" na figura da "semelhança",no círculo das similitudes, articulando assim saber e semelhança. Antes mesmo de definirmos o significado da semelhança e dos círculos da similitude, vejamos quais eram estes signos da similitude. Embora pudessem se multiplicar em muitas variações, podemos concentrá-los em quatro, que são os mais essenciais: a) conveniência; b) emulação; c) analogia e d) jogo das simpatias.

A *conveniência* é um tipo de semelhança que se forma através da aproximação gradativa entre as coisas, das suas vizinhanças, daquilo que as aproxima e permite admitir algum tipo de "conveniência" entre elas, um parentesco "interior" entre as coisas, através de arranjos aparentemente dissonantes. O que só reafirma a relação de semelhança de todas as coisas do mundo, palavra, natureza e homens "vê-se crescer limos nos dorsos das conchas, plantas nos galhos dos cervos, espécie de ervas no rosto dos homens;e o estranho zoófito justapõe, misturando-as, as propriedades que o tornam semelhante tanto à planta quanto ao animal" (FOUCAULT, 2002, p.25). Há assim lugares de convergência, entrelaçamentos que embaralham aquilo que para a epistémê clássica e da modernidade poderia ser visto comum certo desconforto, com uma ironia ou mesmo desconfiança "racional" e "científica" – ou "sociológica" e "histórica". Os signos da conveniência permitem também apresentar uma conveniência proporcional entre as coisas e o mundo, sendo o mundo mesmo a conveniência universal das coisas, e geram um círculo de similitudes que permite aproximar gradativamente extremos como Deus e a matéria, por exemplo. O segundo signo da similitude é a *emulação*, que é uma espécie de conveniência, mas aberta, dispersa e que permite aproximações sem contato entre Deus, a natureza, as palavras, a matéria e os homens. As semelhanças estão mais próximas da noção de espelhamento, reflexos, como por exemplo, a aproximação entre o

rosto humano e o céu, o intelecto do homem e a sabedoria de Deus, a luminosidade dos olhos e as luzes do Sol e da Lua, e apresenta também uma situação de afrontamento e diferenciações hierárquicas entre os elementos que são alvos de algum tipo de emulação, sendo que figuras que são projetadas umas em frente das outras criam um jogo de influências entre aquelas que são mais fracas e aquelas que são mais fortes, umas servindo como modelos inalteráveis para a formação de outras e se imbricando de alguma maneira, como no caso da relação entre as estrelas e as ervas terrestres, sendo as primeiras a matriz das segundas. Pois bem, se a conveniência apresenta os liames, as aproximações, as vizinhanças "concretas" entre as coisas, e a emulação mostra os afrontamentos, as rivalidades; a *analogia* aproxima conveniência e emulação apresentando semelhanças entre as coisas que se dão justamente neste interstício no qual a concreção localizada da conveniência pode encontrar o distanciamento rivalizado e "metaforizado" da emulação. Tal condição permite uma ampla elasticidade para a analogia, pois com a reversibilidade permanente da conveniência e a polivalência da emulação, pela analogia "todas as figuras do mundo podem se aproximar"(FOUCAULT, 2002, p.30). Por fim, o último signo de similitude é o *jogo de simpatias*, que apresenta a relação de simpatia e antipatia entre as coisas que atuam em estado livre em todos os espaços do mundo como uma espécie de princípio de mobilidade que atravessa cores, cheiros, formas, texturas, imagens, metáforas, lugares, palavras etc. e mais ainda "A simpatia é uma instância do Mesmo tão forte e tão costumaz que não se contenta em ser uma das formas do semelhante; tem o perigoso poder de assimilar, de tornar as coisas idênticas umas às outras, de misturá-las, de fazê-las desaparecer em sua individualidade"(FOUCAULT, 2002, p. 32), em outras palavras a simpatia tem o poder de fazê-las embaralhar, ganhar outras formas e sentidos, num permanente movimento em direção ao idêntico, mas sempre contrabalançado pela antipatia, que impede assim a assimilação total, à imersão homogênea no Mesmo. O jogo de simpatias aproxima e distancia as coisas e desse modo "[...] todas as vizinhanças da conveniência, todos os ecos da emulação, todos os encadeamentos da analogia são suportados, mantidos e duplicados por esse espaço da simpatia e da antipatia que não cessa de aproximar as coisas e de mantê-las à distância" (FOUCAULT, 2002, p. 35), o que confere aos signos da similitude uma dinâmica própria, que pode ser apresentada da seguinte maneira:



O que podemos ver no esquema são quatro movimentos. No primeiro, a conveniência (C) aproxima os elementos do real na sua dimensão "concreta", sugerindo associações entre vários aspectos do real. No segundo temos a rivalidade "metafórica" da emulação (E). No terceiro movimento, a analogia (A) une a aproximação da conveniência e a rivalidade da emulação e, por fim, no quarto movimento o jogo de simpatias (JS) mantém a dinâmica dos signos da similitude através do jogo entre simpatia e antipatia.

Chamamos signos de similitude na medida em que sua função é nos dizer "de que modo o mundo deve se dobrar sobre si mesmo, se duplicar, se refletir e se encadear para que as coisas possam assemelhar-se", [mas não mostram] "onde ela está nem como a vemos, nem com que marca a reconhecemos" (FOUCAULT, 2002, p. 35). Em outras palavras, é preciso uma assinalação, uma marca visível que possa certificar, tornar "clara certeza", aquilo que inicialmente se apresenta como "duvidosa cintilação".

> Saberíamos jamais que existe, de um homem como seu planeta, uma relação de geminidade ou de contenda, se não houvesse em seu corpo e entre as rufas de seu rosto, o sinal de que ele é rival de Marte ou aparentado a Saturno? É preciso que as similitudes submersas estejam assinaladas na superfície das coisas; é necessária a marca visível das analogias invisíveis(FOUCAULT, 2002: 35/36)

Pois bem, estas similitudes submersas são retiradas da sua profunda invisibilidade e trazidas à luz através das marcas, das assinalações que precisam ser decifradas. Estas marcas podem ser

traduzidas por grafismos, sinais mágicos, palavras, "hieróglifos". Há assim algo como uma linguagem no mundo, a ser decifrada e interpretada.No entanto, esta forma invisível depende dos sinais e das coisas, que justifique e legitime a forma da semelhança, como nos exemplos do acônito e os olhos e da noz e a cabeça

> Há simpatia entre o acônito e os olhos. Essa afinidade imprevista permaneceria na sombra se não houvesse sobre a planta uma assinalação, uma marca e como que uma palavra dizendo que ela é boa para as doenças dos olhos. Esse signo é perfeitamente legível em suas sementes: são pequenos globos escuros engastados em películas brancas, que figuram aproximadamente o que as pálpebras são para os olhos [...] (FOUCAULT, 2002: 37/38)

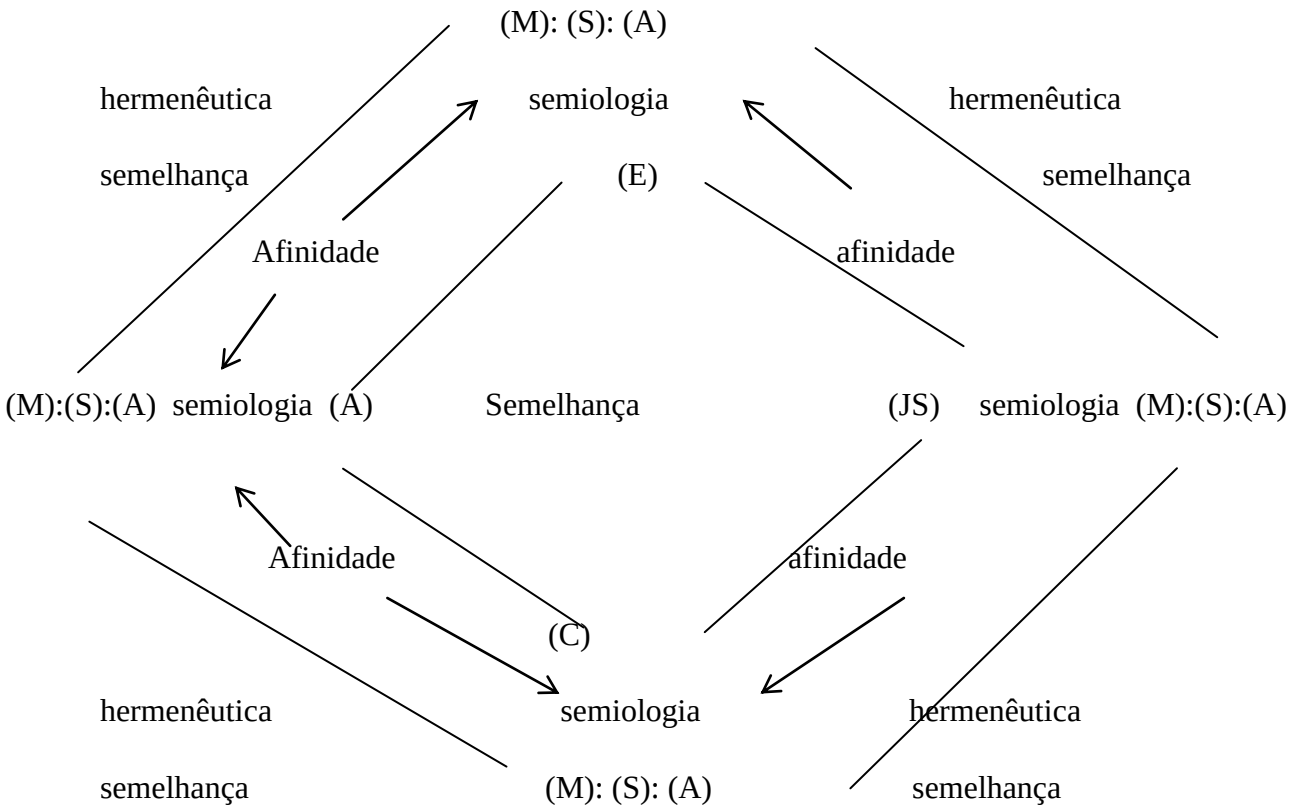
O mesmo se verifica também nas linhas das mãos e sua relação com o destino pessoal e na relação entre a movimentação dos astros e os aspectos da vida particular e coletiva de seres humanos. Nestes exemplos podemos ver o círculo das similitudes atuando através das relações entre analogia, conveniência, emulação e simpatia. Estes signos de similitude fazem o enovelamento de que falávamos a pouco permitindo que possamos dizer com Paracelso que "as plantas são estrelas terrestres". Há uma ligação secreta entre as coisas, uma semelhança invisível cujas marcas e sinais precisam ser primeiramente identificados e posteriormente decifradas. Entre a identificação e a decifração se situa duas formas de operação do pensamento que Foucault associa à semiologia e à hermenêutica

> Chamemos hermenêutica ao conjunto de conhecimentos e técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido; chamemos semiologia ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento: o século XVI superpôs semiologia e hermenêutica na forma da similitude (FOUCAULT, 2002: 40)

Portanto, de um lado temos a presença de sinais, marcas, assinalações que apresentam, digamos assim, a dimensão visível das formas invisíveis da semelhança e que são da mesma natureza das semelhanças; e de outro lado temos o conteúdo, o significado, aquilo que precisa ser trazido à luz num exercício hermenêutico. Se as assinalações se apresentam na sua visibilidade através da relação de semelhança entre os signos da analogia, da emulação, da conveniência e do jogo de simpatias, o conteúdo e o significado das assinalações são intepretações através de uma tríplice relação que se dá entre o saber racional, a magia e a erudição.

Para compreendermos melhor esta tripla relação, precisamos fazer uma síntese e propor um esquema para entendermos a epistémê do Renascimento. Vamos dividir o nosso esquema da seguinte maneira: a) Primeiramente temos o círculo das similitudes, que se forma através do que chamamos de signos da similitude. Estes signos da similitude são a conveniência, a analogia, a emulação e o jogo de simpatias. Passaremos a nos referir a eles através das siglas (c), (a), (e) e (js) que se referem à primeira letra das palavras, como podemos observar claramente. Cada signo da similitude é formado pela relação entre a sua dimensão de significante (sinais/marcas/assinalações) e de significado (sentido/conteúdo); b) Num segundo momento temos as afinidades entre os signos da similitude e o embaralhamento que sugere esta afinidade gerando assim marcas, sinais, assinalações, com uma semiologia própria (a dimensão significante dos signos da similitude), que chamaremos uma semiologia da assinalação, como vimos nos exemplos da relação entre plantas e características do corpo humano, e entre marcas na mão e aspectos da vida pessoal e, por fim, movimento dos astros e dimensões da vida; c) e, por fim, num terceiro momento temos a decifração e interpretação dessas marcas, sinais e assinalações, o que chamaremos de hermenêutica da semelhança (o significado ou conteúdo dos signos da similitude). Entre os signos da similitude, a semiologia da assinalação e a hermenêutica da semelhança percorre a semelhança, como terceiro elemento entre os sinais e o sentido e ao mesmo tempo como poder único, capaz de condensar todos os elementos. Em síntese, podemos dizer que o círculo de similitudes pode ser entendido como um conjunto de signos da similitude simultâneos invisíveis encerrados num círculo único de semelhança com uma série de marcas ou assinalações visíveis, cujo significado precisa ser interpretado.O papel da semelhança é fundamental na medida em que a semelhança é a forma invisível que sustenta as coisas do mundo, como podemos ver no quadro abaixo

Círculo das similitudes



Podemos interpretar este esquema da seguinte maneira. Inicialmente temos a relação entre os signos da similitude (C), (E), (A) e (JS) cujo contato gera uma série de afinidades (o esquema que mostramos anteriormente), que criam marcas (M), sinais (S) e assinalações (A) (o significante dos signos da similitude). O trio (M): (S): (A) é apreendido por uma semiologia (a semiologia da assinalação) e a relação entre as diversas marcas, sinais e assinalações exige uma hermenêutica da semelhança (o significado dos signos da similitude), ou seja, um exercício de interpretação que fecha o esquema ao confirmar a figura central deste esquema, que se situa no centro e na borda: a semelhança.

Entre os signos da similitude, a semiologia da assinalação e a hermenêutica da semelhança há uma *semelhança* que percorre todos estes elementos, uma secreta afinidade entre eles, que garante inclusive a eficácia na medicina (FOUCAULT, 2002, p. 45). Do mesmo modo que os animais são sensíveis às marcas que os designam, como bem o diz Foucault citando Paracelso

> [...] por que a serpente na Helvécia, na Argólida, na Suécia, compreende as palavras gregas Osy, Osya, Osy...Em que academias aprenderam, já que, ao escutarem a palavra, viram em seguida sua cauda, a fim de não escutá-la de novo? Não obstante sua natureza e seu espírito basta escutarem a palavra para permanecerem imóveis e não envenenarem ninguém com sua ferida venenosa (FOUCAULT, 2002, p.45)

É neste momento que podemos pensar a presença da magia, a adivinhação, a divinatio, que vai da marca muda à própria coisa e faz falar a natureza, revela os seus segredos, como no exemplo de Paracelso mencionado ou no caso das formas de medicina que identificam marcas nos vegetais, como no caso do canoto e da casca de noz, e a interpretam como um meio capaz de ser usado como forma de tratamento de determinada doença, ou seja, tendo como objeto as marcas visíveis da natureza. De forma paralela atua a erudição, na medida em que a herança do saber dos antigos é como os signos da natureza já interpretados, de modo que devemos recolher e preservar esta interpretação da natureza presente na erudição. Em suma, podemos dizer que Divinatio e Eruditio são uma mesma hermenêutica. É neste sentido que se pode ver a relação de imbricação entre natureza e verbo, a palavra atravessando as coisas, se emaranhando nelas, marcas visíveis ecoando palavras legíveis e vice-versa, num jogo de espelhos e espelhamentos, dobras, duplicações e reduplicações. A linguagem real se mistura com as figuras do mundo. Matéria e espírito se enlaçam, como dissemos acima. A linguagem

> (...)é coisa opaca, misteriosa, cerrada sobre si mesma, massa fragmentada e ponto por ponto enigmática, que se mistura aqui e ali com as figuras do mundo e se imbrica com elas: tanto e tão bem que, todas juntas, elas formam uma rede de marcas, em que cada uma pode desempenhar, e desempenha de fato, em relação a todas as outras, o papel de conteúdo ou de signo, de segredo ou de indicação. No seu ser bruto e histórico do século XVI, a linguagem não é um sistema arbitrário; está depositada no mundo e dele faz parte porque, ao mesmo tempo, as próprias coisas escondem e manifestam seu enigma como uma linguagem e porque as palavras se propõem aos homens como coisas a decifrar (FOUCAULT, 2002, p. 47)

A linguagem habita o mundo ao lado e entre as plantas, os animais e a matéria em geral, a ponto de um estudo da linguagem ser equivalente a um estudo das coisas da natureza, em outras palavras, a linguagem deve ser estudada como uma coisa da natureza, que compartilha do mesmo esquema dos signos da similitude, da semiologia da assinalação e da hermenêutica das semelhanças. Assim, estudos da sintaxe e da semântica, decomposição das palavras em sílabas e letras seguem a mesma disposição epistemológica da ciência da natureza e das disciplinas esotéricas, com a diferença de que se há uma Natureza, há várias línguas, e que se

há um discurso secreto a ser decifrado nas disciplinas esotéricas, a linguagem tem de lidar com as suas próprias propriedades, sem recorrer a outro discurso. Desse modo, é possível dizer que a linguagem fica entre as "figuras visíveis da natureza e as conveniências secretas dos discursos esotéricos" (FOUCAULT, 2002, p. 49).

Mas tal situação - cambiante, frágil, incerta -da linguagem em relação à Natureza e as disciplinas esotéricas, se deu por conta de uma queda, como uma punição divina, a conhecida história e alegoria bíblica da torre de Babel. Foi ali que a condição de transparência e nomeação primeira e originária da linguagem foi desfeita e houve uma separação entre as línguas, apagando assim a semelhança total da língua com as coisas, inserindo uma confusão, poderíamos dizer até mesmo uma fenda, se com isso não corrêssemos o risco de antecipar a epistémê clássica e moderna. Há, assim, uma similitude perdida, um vazio deixado pela dispersão da linguagem em línguas distintas e, a princípio, incompatíveis.

Falávamos imediatamente acima que não poderíamos pensar esta separação entre a linguagem e as coisas como uma cisão, ou uma fenda, pois tal separação originária não significa que a linguagem esteja separada do mundo; as línguas mantém uma relação com o mundo, uma relação de analogia (não de significação). A linguagem se coloca agora *à escuta da verdadeira palavra*, fazendo de si – como o conjunto de línguas – o lugar possível para a visibilidade de uma *imagem da verdade*. É desse modo que podemos seguir aqui a análise de Claude Duret, que apresenta as analogias entre as diversas línguas (e seus modos de materialização na forma de escrita) e a estrutura do mundo ou do cosmos, se quisermos. Sua função de signo se sobrepõe à sua função de duplicação do mundo

> Claude Duret observa que os hebreus, os cananeus, os samaritanos, os caldeus, os sírios, os egípcios, os púnicos, os cartagineses, os sarracenos, os turcos, os mouros, os persas, os tártaros escrevem da direita para a esquerda, seguindo assim "o curso e movimento diário do primeiro céu, que é muito perfeito, conforme a opinião do grande Aristóteles, aproximando-se da unidade; os gregos, os georgianos, os maronitas, os jacobinos, os coftitas, os tzvernianos, os posnanianos e, certamente, os latinos e todos os europeus escrevem da esquerda para direita, segundo o curso e o movimento do segundo céu, conjunto de sete planetas"; os indianos, os catânios, os chineses, os japoneses escrevem de cima para baixo, conforme a ordem da natureza, que deu aos homens a cabeça no alto e os pés embaixo; "ao contrário dos supracitados", os mexicanos escrevem quer de baixo para cima, quer em "linhas espirais, como as que o Sol faz em seu curso anual sobre o Zodíaco (FOUCAULT, 2002, p. 51)

A linguagem e as coisas, ou se quisermos, a linguagem e a ordenação do cosmos se entrelaçam, a tal ponto que podemos dizer que é possível mostrar a relação de analogia entre o

encadeamento das palavras e a ordem mesma do mundo. A linguagem, dessa maneira, não é uma forma neutra de significar o mundo, mas ela diz o mundo na forma dela, no modo como ela se materializa na escrita. A escrita! Ora, o que Deus depositou no mundo foram palavras escritas, a lei escrita na tábua (e não na memória dos homens), sendo o livro o lugar para encontrar a verdadeira Palavra! Há inclusive uma escrita primeira, originária, existente antes mesmo da linguagem dispersa em línguas, composta pelas marcas visíveis da Natureza, a linguagem de Adão, o lugar da verdade "Escrita primitivamente natural, da qual certos saberes esotéricos e a cabala, em primeiro lugar, conservaram a memória dispersada e tentam retomar os poderes desde muito tempo adormecidos" (FOUCAULT, 2002, p. *53*)

Esta imbricação entre a linguagem e as coisas, entre o que se lê e o que se vê, "onde o olhar e a linguagem se entrecruzam ao infinito", fazpensar a própria natureza como *"*um tecido ininterrupto de palavras e de marcas, de narrativas e de caracteres, de discursos e formas" (FOUCAULT, 2002, p. 55). É neste sentido que não pode aparecer aí a figura do naturalista – que veremos na epistémê clássica (ou do biólogo – que veremos na epistémê da modernidade), aquele que separa o discurso "científico" sobre a natureza das outras formas de discurso, aquele que considera estas outras formas de discurso como se fossem "lenda", "fábula", ou o lugar do não verdadeiro, não científico, irracional, que não corresponde ao real tal qual ele é (seja de acordo com o discurso científico ou com o discurso de uma certa sociologia da ciência), esquecendo o quanto que a disposição da episteme modifica aquilo que passamos a considerar cognoscível e verdadeiro, pois dentro da episteme do Renascimento "Conhecer um animal, ou uma planta, ou uma coisa qualquer da terra, é recolher toda a espessa camada de signos que puderam ter sido depositados neles ou sobre eles; é reencontrar também todas as constelações de formas em que eles assumem valor de insígnia"(FOUCAULT, 2002, p. 55). Neste caso, saber é interpretar um emaranhado de palavras que se misturam nas coisas, interpretar as interpretações, "entreglosar" (MONTAIGNE apud FOUCAULT, 2002, p. 56), em suma fazer comentários sobre comentários. Mas fazer comentários para tentar revelar um *Texto primeiro,* originário, a escrita primitivamente natural de que falávamos; o que só estimula um infinito de interpretações, na medida em que

> O comentário é inteiramente voltado para a parte enigmática, murmurada, que se oculta na linguagem comentada, murmurada, que se oculta na linguagem comentada: faz nascer, por sob o discurso existente, um outro discurso, mais fundamental e como que "mais primeiro", cuja restituição ele se propõe como tarefa. Só há comentário se, por sob a linguagem que ele lê e se decifra, corre a soberania de um Texto primitivo (FOUCAULT, 2002: 56).

Este “outro discurso” que percorre enigmaticamente o discurso do comentário é também semelhante ao comentário sobre ele, ou melhor dizendo, o comentário que busca o *Texto primitivo* só pode se realizar como comentário na medida em que possui uma afinidade secreta com o Texto primitivo, uma semelhança; do mesmo modo como acontece nos signos da similitude, na semiologia da assinalação e na hermenêutica da semelhança, nas quais o processo de operação do saber rodeia a semelhança num movimento permanentemente indefinido, e que nunca se esgota, por possuir uma semelhança com a semelhança. É desse modo que podemos, por fim, integrar o conhecimento da linguagem ao conhecimento da natureza na episteme do Renascimento

> Vê-se que a experiência da linguagem pertence à mesma rede arqueológica a que pertence o conhecimento das coisas da natureza. Conhecer essas coisas era patentear o sistema das semelhanças que as tornavam próximas e solidárias umas às outras [...] Da mesma forma, mas com alguma transposição, a linguagem se dá por tarefa restituir um discurso absolutamente primeiro que, no entanto, ela só pode enunciar acercando-se dele, tentando dizer a seu propósito coisas semelhantes a ele (FOUCAULT, 2002, p. 57)

Na episteme clássica e moderna a relação entre a linguagem e as coisas se modifica. Se na episteme do Renascimento perguntava-se, como vimos, se um signo designava – o que se comprovava pela sua afinidade secreta com aquilo que assinalava – realmente o que significava, na episteme clássica e moderna pergunta-se como o signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Tal questão implicará em uma cisão entre a linguagem e o mundo, na medida em que a linguagem não será nada mais do que um caso da representação (para os clássicos) e um caso de significação (para os modernos)

3.2 Episteme Clássica: Identidade, Diferença e Representação

A relação de proximidade e vizinhança da linguagem com as coisas e dos signos da similitude com a semelhança começa a ser rompida com um processo no qual a capacidade de atribuir aos signos uma competência de representação passa a se constituir como a verdade da linguagem e, diríamos até, do Ser, ou o que garante realidade à linguagem em relação ao saber e ao real. É na literatura, especialmente no romance Dom Quixote, que tal cisão e reorganização da epistémê pode ser inicialmente apreendida. O percurso de Dom Quixote

seria um percurso cuja principal motivação é transformar signos – os textos dos romances de cavalaria – em realidade, ou tentar evidenciar a semelhança dos signos com a realidade. No entanto, como bem o sabemos, há neste percurso uma permanente dissonância; as similitudes parecem não mais funcionar; a linguagem não encontra eco no real; as tentativas de analogias passam a ser consideradas delírio, loucura, estupidez, sandice, na medida em que os textos já não são a linguagem ou a prosa do mundo, como anteriormente; na medida em que começa a haver uma irrisão entre os textos e a realidade, na medida em que a realidade não mais condiz, nem se assemelha ao texto, as figuras da similitude (analogia, conveniência, emulação e jogo de simpatias) não são mais capazes de garantir semelhança (ou seja, a realidade: para a epistémê do Renascimento, revelar a semelhança é garantir realidade ao legível e ao visível), e começa a haver uma confusão, num momento de mutação arqueológica

> Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as simiitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica; não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso, sem conteúdo, sem semelhança para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira (FOUCAULT, 2002, p. 65)

De tal maneira que, nem a magia, nem a erudição conseguem apreender sentido das coisas, pois a primeira "não serve mais senão para explicar de modo delirante por que as analogias são sempre frustradas" e a segunda "é reconduzida às suas quimeras: depositadas nas páginas amarelecidas dos volumes, os signos da linguagem não têm como valor mais do que a tênue ficção daquilo que representam" (FOUCAULT, 2002, p. 66). Mas, no entanto, é no próprio romance que podemos entrever uma nova função para a linguagem, já superado a relação de proximidade entre os signos e as similitudes. Um novo papel que implica numa nova relação com o saber e com aquilo que garante a sua certeza e a sua realidade. A linguagem volta para si, para as suas próprias regras, para as relações que os signos verbais constroem sobre si mesmos. É na segunda parte do romance que Dom Quixote consegue, enfim, assegurar a realidade si, pois se torna agora livro, texto, história textual, "realidade que ele deve somente à linguagem e que permanece totalmente interior às palavras", (FOUCAULT, 2002, pp. 66/67).

Assim podemos afirmar que

> Dom Quixote é a primeira das obras modernas, pois que aí se vê a razão cruel das identidades e das diferenças, desdenhar infinitamente dos signos da similitude: pois que aí a linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas,

> para entrar nessa soberania solitária donde só reaparecerá, em seu ser absoluto, tornada literatura; pois que aí a semelhança entra numa idade que é, para ela a da desrazão e da imaginação (FOUCAULT, 2002, p. 67)

Dizer que a semelhança passa a ser encarada como fábula, imaginação, loucura e desvario, ou seja, irrealidade, devaneio, imprecisão, falsidade etc. é dizer que aquilo que era a garantia do verdadeiro, da evidência, da certeza, do conhecimento correto passa a ser o falso, o não evidente, o incerto, o obscuro, a forma de conhecimento incorreta, que só serve para loucos e poetas, mas não para o pensamento sério, verdadeiro, rigoroso, disciplinado, em suma, científico. Isso vai ecoar, como veremos posteriormente, nas críticas de naturalistas como Bufon – imersos na epistémê clássica - ao método de descrição e interpretação feito por aldrovandi, autor formado pela epistémê do Renascimento.

> Buffon, um dia, estranhara que se possa encontrar em um naturalista como aldroandi uma mistura inextrincável de descrições exatas de citações relatadas, de fábulas sem crítica, de observações concernindo indiferentemente à anatomia, aos brasões, ao habitat, aos valores mitológicos de um animal, aos usos que dele se podem fazer na medicina e na magia (FOUCAULT, 2002, p.54)

Buffon considera tal método de pensamento como lenda, entendendo por "lenda" algo falso, fábula, não científico, ou que não poderia ser classificado como naturalista. Ao que o próprio Foucault questiona

> Aldrovandi não era nem melhor nem pior observador que Buffon; não era mais crédulo que ele nem menos empenhado na fidelidade do olhar ou na racionalidade das coisas. Simplesmente o seu olhar não estava ligado às coisas pelo mesmo sistema, nem pela mesma disposição da epistémê. O próprio aldrovandi contemplava meticulosamente uma natureza que era, toda ela, escrita" (FOUCAULT, 2002: 55)

Pois é justamente este sistema de pensamento, ou se quisermos, forma cultural global – se pensarmos, obviamente, nos limites do Ocidente – que perde a condição hegemônica e passa a ser relegada à condição de fábula, ou lenda, ou, como dizíamos, loucura e poesia. São estas duas figuras, aliás, que passam a ser relevantes para a própria estruturação política do Ocidente, já que se muda o modo de relação com a figura do louco que, se antes fora entendido não como doente, mas como "desvio constituído e mantido como função cultural indispensável" agora passa a ser o homem das "semelhanças selvagens", como aquele que se alienou na analogia, embaralha o sistema de percepção e de saber institucionalizado e "toma as coisas pelo que não são e as pessoas umas pelas outras; ignora seus amigos, reconhece

estranhos [...] Inverte todos os valores e todas as proporções, porque acredita, a cada instante, decifrar signos" (FOUCAULT, 2002, p.67). Por toda a parte o louco não reconhece a nova lógica de relação entre diferença e identidade, na medida em que vê semelhanças onde deveria ver diferença, *"todos os signos para ele se assemelham e valem como semelhanças"* (FOUCAULT, 2002:67). Ao poeta, cabe reconhecer parentescos subterrâneos entre as coisas, afinidades secretas, similitudes dispersas, em suma, tudo aquilo que fora rejeitado pelas diferenças nomeadas e cotidianamente reconhecidas. Traz à tona, assim, a lógica das semelhanças dos signos, pois "sob os signos estabelecidos e apesar deles, ouve outro discurso, mais profundo, que lembra o tempo em que as palavras cintilavam na semelhança universal das coisas" (FOUCAULT, 2002, p.68)

Se esta semelhança universal das coisas perde a sua condição de centralidade na constituição do saber, os seus métodos também passam a ser desconsiderados, especialmente os signos de similitude e as suas formas de "comparação" entre as coisas. O principal aspecto dessa mudança na forma de uso da comparação como método do saber é que já não se trata de associar o pensamento ao modo como são as coisas, à sua realidade, de modo que já não se trata de fazer aparecer semelhanças entre o ser das coisas e as formas de sua apreensão pelo saber, mas sim de realçar a maneira como estas coisas podem ser conhecidas. E no lugar do papel do conhecimento como forma de revelação da ordenação do mundo, estamos diante de uma concepção de conhecimento que usa a comparação "segundo a ordem do pensamento", de tal modo que "uma coisa pode ser absoluta sob certo aspecto e relativa sob outro; a ordem pode ser ao mesmo tempo necessária e natural (em relação ao pensamento) e arbitrária (em relação às coisas)" (FOUCAULT, 2002, p.74), como efeito de uma dissociação do semelhante por uma análise feita através da relação entre identidade e diferença.

> [...] a comparação não tem mais como papel revelar a ordenação do mundo; ela se faz segundo a ordem do pensamento e indo naturalmente do simples ao complexo. Daí toda a epistémê da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais" (FOUCAULT, 2002, pp.74/75).

Estamos assim diante de uma alteração radical no campo do saber, nas suas condiçõesde possibilidade, no modo mesmo como o conhecimento é possível numa determinada configuração epistêmica específica, o que nada tem a ver com argumentos que associam este momento ao desaparecimento de "superstições", "misturas errôneas de crença e saber", obstáculos epistemológicos ao "verdadeiro" conhecimento científico

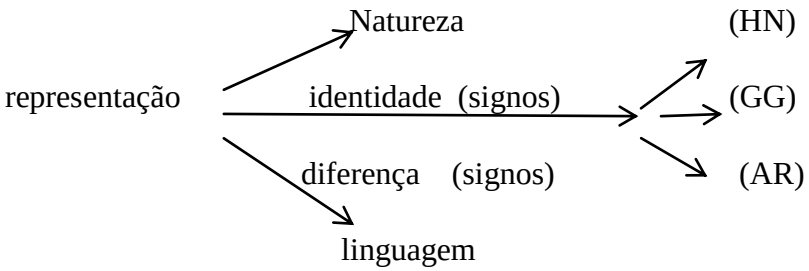
> Podemos, se quisermos, designá-los pelo nome de "racionalismo"; podemos, se não tivermos na cabeça senão conceitos prontos, dizer que o século XVII marca o desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas e a entrada, enfim, da natureza da ordem científica. Mas o que cumpre aprender e tentar restituir são as modificações que alteraram o próprio saber, nesse nível arcaico, que torna possíveis os conhecimentos e o modo de ser daquilo que se presta ao saber (FOUCAULT, 2002, p.75)

Esta alteração no campo do saber se constrói através de um tipo de operação mental distinta, que não mais se baseia numa hierarquia analógica, num sistema global de correspondência (terra/céu; planeta/rosto etc.) mas na análise através da ordem e da medida. A medida decompõe o todo em unidades para estabelecer relações de igualdade e desigualdade e a ordem estabelece elementos (os mais simples que se possa encontrar) e dispõe as diferenças numa série de gradações de complexidade, pois na análise toda semelhança será submetida à prova da comparação, isto é, só será admitida quando for encontrada, pela medida, a unidade comum, ou mais radicalmente, pela ordem, a identidade e a série de diferenças. Discernir e não mais aproximar através da semelhança será a nova palavra de ordem do conhecimento; discernir para criar juízos científicos capazes de se diferenciar de outras formas de discurso e linguagem. Um bom exemplo dessa distinção se dá com a crítica que faz Buffon (um naturalista da episteme clássica) a aldrovandi, um "naturalista" associado à episteme do Renascimento, como já vimos. Pois é contra este método que se dirige a nova episteme, erguendo no lugar dessa pletora de descrições, os juízos científicos seguros, "eles e só eles constituem ciência", pois "a linguagem se retira do meio dos seres para entrar na era de transparência e neutralidade" (FOUCAULT, 2002, p.77). É preciso insistir que não se trata da emersão do racionalismo, do mecanicismo e da matematização da natureza, nem tampouco das reações "vitalistas" à racionalização, mecanização ou matematização da "vida" (conceito que sequer existia no campo do saber, pelo menos do modo como o entendemos, como uma espécie de "enigma" que anima apenas os seres orgânicos), mas da instauração de uma *mathésis* , como ciência geral e universal da medida e da ordem e da emersão de novos saberes empíricos (gramática geral, história natural e análise das riquezas) que estão menos próximas de uma matematização do que de um sistema de signos próprio, se constituindo como ciências da ordem no domínio da palavra (gramática geral), dos seres (história natural) e das necessidades (análise das riquezas).

A linguagem perde a condição de escrita das coisas e passa a habitar o regime geral dos signos representativos, passa a ser um modo de representação, uma forma de representação da representação, uma forma de aparecimento ordenado e sucessivo da representação, ou se

quisermos, do pensamento. Ao perder a condição de escrita das coisas, a linguagem e o seu sistema de signos se dissociam da semelhança, figura central do saber que garantia o enovelamento entre linguagem e ser. A semelhança passa para uma condição subalterna, embora necessária, como semelhança imediata feita de similitudes surdas, continuidade confusa do ser, sem linguagem; semelhança empírica das coisas a ser analisada através dos novos saberes empíricos (GG, HN e AR), que se utilizam da linguagem como modo de representação, ou seja, como sistema de signos representativos alojados no interior do pensamento e não mais no ser mesmo das coisas. A representação cria uma fenda entre a linguagem e a natureza e dessa fenda emerge novos saberes empíricos, a história natural, a gramática geral e a análise de riquezas. Podemos, para facilitar a análise, sugerir o seguinte esquema para o que apresentamos até aqui como característico da episteme clássica

(representação) – linguagem : semelhança: natureza (Episteme do Renascimento)



"semelhança empírica das coisas

"Similitudes surdas/imediatas"

Neste esquema os signos já não são mais signos da similitude (conveniência/analogia/emulação/jogo das simpatias), mas marcas da identidade e diferença, princípios da colocação da ordem e chaves para uma taxionomia que serão apreendidos pelos saberes empíricos novos (Gramática Geral (GG), História Natural (HN) e Análise das riquezas (AR)) como forma de analisar – com os métodos da medida e da ordem – a semelhança empírica das coisas, suas similitudes surdas e semelhanças imediatas. Nota-se que o modo de apreensão do real implicou na modificação do real ele-mesmo. Assim, podemos

apresentar da seguinte maneira este momento inicial de alteração na episteme do saber no Ocidente, seguindo o que apresentamos até aqui

1)A relação com a comparação se modifica. Agora toda semelhança terá que passar pela "prova da comparação", a ser feita pela análise através do método da medida e da ordem

2) O aspecto permanentemente instável do saber dos signos e semelhanças passa agora a ser substituído por um saber que se quer estável e bem acabado

3) No lugar da semelhança, a análise em termos de medida e ordem, identidade e diferença, forjando assim um novo mecanismo de operação mental. Este novo mecanismo não abandona a comparação como método, mas a modifica através da análise baseada na medida e na ordem

Também temos uma modificação na relação entre signos naturais e signos convencionais. A inversão na relação entre signos naturais e signos convencionais acompanha o movimento que desloca o pensamento e a linguagem da trama material das coisas, gerando assim uma lógica própria à linguagem e ao pensamento, modificando radicalmente as relações do saber com a realidade. A função dos signos agora passa a ser dupla: decompor o real em seus elementos simples, nomear o elementar, isolar e clarear, tornar simples, fácil de lembrar, transparente, em suma, analisável e, posteriormente, ser capaz de agrupar estes elementos simples e claros em uma conjunção de combinações complexas, forjando assim um sistema artificial, fabricando uma língua "analisante" e combinante ao mesmo tempo. Isso tudo, possível com a dissociação entre signo e semelhança e com esse voltar para si dos signos, este deslocamento radical em relação às coisas, que acompanha obviamente o privilégio do signo arbitrário em relação ao signo natural (que está inserido nas coisas), forjando assim o aparecimento, no campo do saber, da probabilidade, da análise, da combinatória, do sistema e da língua universal do cálculo.

Mas se de fato a linguagem recua em relação à sua relação de afinidade com as coisas e passa a criar um sistema próprio de sentido, se há de fato esta autonomia da linguagem em relação às coisas, que permite inclusive a criação de um modo de conhecimento analítico e combinatório, isso só é possível porque

> a relação do signo com seu conteúdo não é assegurada na ordem das próprias coisas. A relação do significante com o significado se aloja agora num espaço onde nenhuma figura intermediária assegura mais seu encontro: ela é, no interior do conhecimento, o liame estabelecido entre a ideia de uma coisa e a ideia de uma outra (FOUCAULT, 2002, pp. 87/88)

Coisa que representa e coisa representada. O signo carrega assim esta duplicidade, pois indica e ao mesmo tempo aparece na indicação como aquilo que indica, representa mas se acha representado na representação. Assim podemos dizer que

> essa disposição supõe que o signo é uma representação duplicada e reduplicada sobre si mesma. Uma ideia pode ser signo de outra não somente porque entre elas pode estabelecer-se um liame de representação, mas porque essa representação pode sempre se representar no interior da ideia que representa. Ou ainda porque, em sua essência própria, a representação é sempre perpendicular a si mesma: é, ao mesmo tempo, indicação e aparecer, relação a um objeto e manifestação de si. A partir da idade clássica, o signo é representatividade da representação enquanto elaé representável (FOUCAULT, 2002, p.89)

Neste sentido, os signos são como que co-extensivos ao pensamento, pois "a ideia abstrata significa a percepção concreta donde ela foi formada (Condillac); a ideia geral é tão-somente uma ideia singular servindo de signos às outras (Berkeley)" [...] A análise da representação e a teoria dos signos se interpenetram de modo absoluto (FOUCAULT, 2002, p. 90)

Na medida em que a linguagem não mais habita as coisas do mundo, ela passa a ter como tarefa a representação do pensamento, representação entendida aqui não como uma substituição do pensamento ele-mesmo, mas como uma maneira de representar o pensamento como o pensamento representa a si mesmo e, na medida em que não é possível separar linguagem de representação ou pensamento, representar o pensamento – ou a representação – neste caso é duplicá-lo. E só o é porque na episteme clássica a representação pode se pôr a distância de si, abrir por si mesma um espaço, e é neste espaço aberto, nesta distância entre representações que se representam, que está a linguagem. É neste sentido que se pode dizer que a linguagem não é um fator externo ao pensamento, e sim o próprio pensamento. Mas um pensamento que se desdobra sobre si, desentranhando do mundo, uma linguagem que se diz quase invisível na representação e que não preexiste imersa nas coisas, à espera da interpretação, da exegese, do comentário, como o fora na episteme do Renascimento

> A partir da idade clássica, a linguagem se desenvolve no interior da representação e nesse desdobramento de si mesma que a escava. Doravante, o Texto primeiro se apaga e, com ele, todo o fundo inesgotável de palavras cujo ser mudo estava inscrito nas coisas; só permanece a representação, desenrolando-se nos signos verbais que a manifestam e tornando-se assim discurso. O enigma de uma palavra que uma segunda linguagem deve interpretar foi substituído pela discursividade essencial da representação: possibilidade aberta, ainda neutra e indiferente, mas que o discurso terá por tarefa concluir e fixar (FOUCAULT, 2002, p.109)

E é neste movimento que o comentário vai ceder lugar à crítica, pois a linguagem não mais irá procurar desvelar o enigma de um Texto primeiro, originário, mas passará a se perguntar o seu modo de funcionamento, a que representação designa, de que modo analisa e compõe, em suma, fará menos um comentário do que uma crítica. O que se tem é uma elisão do ser da linguagem, para destacar em seu lugar o seu funcionamento, a sua natureza, as suas virtudes de discurso e a dimensão crítica que lhe permite dizer a verdade tanto numa dimensão reflexiva, gramatical, retórica, quanto na relação com o que representa.A relação da linguagem consigo mesma passa a ser uma relação de profanação e juízo, pois "falando da linguagem em termos de representação e de verdade, a crítica a julga e a profana."; já o comentário, por manter "a linguagem na irrupção de seu ser" e por questioná-la "em direção de seu segredo" acaba por sacralizá-la (FOUCAULT, 2002, pp.111/112). Esta dessacralização do ser da linguagem deve ser entendida como o processo clássico de hegemonização da representação, ou de um pensamento desvinculado das coisas, como o lugar da verdade sobre o real. No entanto, há algo que a um só tempo distingue e permite que a linguagem possa dizer a representação, ou que seja a sua forma mais adequada, pelo menos para a epistémê clássica, a saber, a capacidade de colocar numa ordem sucessiva aquilo que na representação por si é totalidade simultânea.

É necessário, portanto, pensar este processo através de dois movimentos. O primeiro é aquele que dessacraliza a linguagem, a retirando da condição de escrita primeira das coisas e falando na linguagem em termos de representação e de verdade. Neste sentido, há uma interiorização da lógica do pensamento no coração da linguagem, que passa a ser uma forma de expressão – a forma mais adequada, como teremos a oportunidade de ver mais adiante – do conhecimento. Tal dessacralização significa também uma retirada do ser da linguagem – imiscuído nas coisas e agindo independente dos homens – e da linguagem como ser, pois a linguagem agora passa a ser um instrumento do pensamento, ou seja, a existência da linguagem é elidida, e ela passa agora à condição de representação da representação através dos signos verbais como discurso. O segundo movimento é o que conduz a linguagem à condição de análise e reflexão do pensamento, diríamos até condição de possibilidade de expressão do pensamento (da representação) e de representação mesmo da sua existência,"a linguagem é análise do pensamento, não simples repartição, mas instauração profunda da ordem no espaço"(FOUCAULT, 2002, p.114). Esta situação de co-dependência entre linguagem e pensamento é talvez a característica principal da Epistémê Clássica e estará

presente em todos estes novos saberes empíricos que emergiram com ela, a saber, a Gramática Geral, a História Natural e a Análise das Riquezas.

No caso da Gramática Geral, o que caracteriza especialmente a linguagem é a sua capacidade de ordenar sucessivamente aquilo que se apresenta na representação como simultaneidade, como instantaneidade imediata. Neste sentido, a linguagem tem como principal função ser o caminho no qual a representação se comunica com a reflexão e é esta a principal forma como ela analisa as línguas, através da forma como as línguas expressam numa ordem sucessiva a reflexão da representação ou a representação numa forma reflexiva, e se relaciona com o pensamento. Assim, a linguagem, na epistémê clássica "é o liame concreto entre a representação e a reflexão. Não é tanto o instrumento de comunicação dos homens entre si, como o caminho pelo qual, necessariamente, a representação comunica com a reflexão"(FOUCAULT, 2002, p. 115). Se, por um lado, a existência da linguagem, no sentido da linguagem como ser, é elidida e em seu lugar parece haver um esvaziamento e desvitalização do seu potencial, a reduzindo a um conjunto de funções da representação, por outro lado à linguagem é atribuída a condição de acesso ao Universal e ela se constitui como o intermédio do acesso da representação ao Universal

> Na medida em que a linguagem pode representar todas as representações, ela é, de pleno direito, o elemento do Universal [...] o fundamento de sua possibilidade na epistémê clássica está em que, se o ser da linguagem era inteiramente reduzido ao seu funcionamento na representação, esta, em contrapartida, só tinha relação com o universal por intermédio da linguagem (FOUCAULT, 2002, pp.118/120)

Tal relação de proximidade entre linguagem e conhecimento implica inclusive num tipo de relação específica no que diz respeito à gramática, cujas prescrições são não de ordem "estética" (no sentido do uso da sintaxe e semântica), mas sim de ordem analítica, no sentido da capacidade de colocar em ordem a representação, a ponto de se poder dizer que a evolução de uma determinada língua está associada ao processo no qual paulatinamente os vocábulos, as sintaxes, os sons das línguas vão se constituindo como instrumentos mais competentes para representar a representação. É por conta disso que se pode dizer que não só os melhores tratados de lógica no século XVIII foram escritos por gramáticos, como quer Destutt de Tracy, como a relação com a erudição se modifica para uma relação menos com o Texto primeiro e os comentários permanentes, do que com o puro elemento da língua e com a crítica. Puro elemento da língua que na sua primeira palavra já é conhecimento, tal o enlace com o pensamento, que a obriga à busca permanente da clareza, sistematicidade, ordenação minuciosa, publicização permanente"Falar, esclarecer e saber são, no sentido estrito do termo,

da mesma ordem"(FOUCAULT, 2002, pp.123/124)

E é neste sentido que, no século XIX – já na epistémê da modernidade, como teremos oportunidade de ver no próximo capítulo – esta relação vai se desfazer, fazendo emergir uma linguagem desvinculada da análise e do esclarecimento analítico, a "Literatura", e um saber filosófico fechado sobre si mesmo, ao lado de uma série de saberes e novos domínios empíricos que ficarão bambeando entre o saber filosófico e as obras literárias.

Os principais elementos que formam a Gramática Geral são a proposição, a articulação, a designação e a derivação. A estruturação do discurso na análise da Gramática Geral dependerá assim destes quatro elementos. A organização destes quatro elementos do discurso se dá da seguinte maneira: a) a teoria da proposição faz uma análise do liame que vincula as palavras conjuntamente; b) a teoria da articulação analisa os diversos tipos de palavras que constituem um enunciado; c) a teoria da designação analisa a maneira como as palavras designam, nomeiam as coisas e d) a teoria da derivação mostra os permanentes desvios na relação das palavras com o que elas designam.

O primeiro passo para começarmos a entender estas quatro teorias da linguagem é analisarmos a proposição, que é o ponto fundamental que demarca do modo mais claro a abertura que a representação causou na relação entre a linguagem e as coisas, e o modo como ela reconfigurou o próprio papel da linguagem, da organização das línguas e das formas de expressão do saber. É a condição de "valor de proposição" que garante à linguagem o seu caráter de linguagem e não de mero grito e ruído, ou mera indicação direta – no sentido de gestual - daquilo que se vê, pois *"*Se o selvagem de Aveyton não chegou a falar é porque as palavras permaneceram para ele como marcas sonoras das coisas e das impressões que causavam no espírito; não haviam recebido valor de proposição" (FOUCAULT, 2002, p.129). E a constatação da presença deste valor de proposição implica na relação entre linguagem e discurso, pois "para o pensamento clássico, a linguagem começa onde não houver expressão, mas discurso" (FOUCAULT, 2002, p.29), o que se entende por uma série de signos verbais dispostos numa ordem sucessiva. E é justamente a proposição que permite que os signos se destaquem da sua condição de mera expressão e passem a condição de possibilidade linguistica, *"quando se diz "não", não se traduz a recusa por um grito; resume-se numa palavra uma proposição inteira"* (Foucault, 2002, p.129).O valor de proposição assim reside no fundo oculto até mesmo do monossílabo mais insignificante e permite às palavras uma primeira comunidade de sentido, tal qual a representação em relação ao pensamento. E nesta

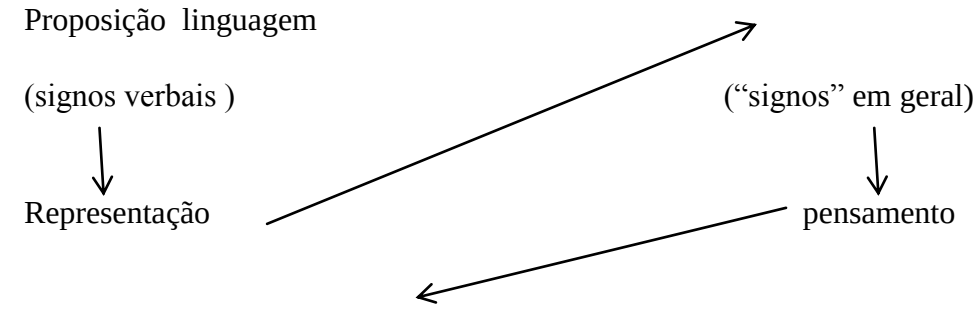
relação o elemento fundamental é o verbo, é ele e através dele que a nova relação da linguagem com o ser se instaura.

A linguagem na episteme clássica diz o ser através do verbo ser. Esta forma de designar o ser (o verbo ser) é condição de possibilidade da linguagem, a linguagem precisa designar o ser para ser linguagem, ou seja, a parte associada do verbo nas classes gramaticais. Em suma, o verbo ser é, ao mesmo tempo, o ser representado na linguagem e uma parte da linguagem. Neste sentido, o verbo ser afirma o existente e, ao mesmo tempo, atribui nome e qualidades ao existente, afirma a existência e atribui existência a algo, é o que é, diz aquilo que é e faz a ligação entre aquilo que é e os seus nomes, adjetivos e "ideias acessórias" (preposição, conjunção, artigos, pronomes demonstrativos, signos de sintaxe etc.)

O verbo ser é o próprio ser representado na linguagem

"Assim é que o verbo ser teria essencialmente por função reportar toda linguagem à representação que ele designa. O ser em direção ao qual ele transborda os signos não é nem mais nem menos que o ser do pensamento" (FOUCAULT, 2002, p.133) e ao mesmo tempo enlaça definitivamente a linguagem na representação, expressa este laço entre a linguagem e o pensamento e a sua retirada definitiva das coisas "o que o verbo designa é finalmente o caráter representativo da linguagem" (FOUCAULT, 2002, p.134)

O verbo ser é o que é, diz aquilo que é e faz a ligação possível para se dizer sobre aquilo que é. É o que é porque possui substância, é o próprio ser. É aquilo que é porque pode se duplicar – como a representação – e se constituir como terceira pessoa e, por fim, permite dizer sobre aquilo que é porque atribui existência às coisas e transformações através dos tempos verbais. Permite aos signos a articulação e a nomeação do existente porque "passa por sobre o sistema de signos em direção ao ser daquilo que é significado" (FOUCAULT, 2002, p.132).O que faz o verbo ser é afirmar a ideia da ideia, enunciar a existência da ideia através de uma forma de representação que pode variar, daí os tempos verbais. Para entendermos melhor o que estamos querendo dizer com isso é necessário insistir no paralelo entre linguagem e pensamento na episteme clássica. Podemos pensar esta relação através do seguinte esquema, sugerindo paralelos na relação entre a proposição e a linguagem com a relação entre representação e pensamento



A proposição, de acordo com o esquema acima, confere existência numa forma de representação (o verbo ser) aos “signos” em geral (substantivos, adjetivos e “ideias acessórias”) do mesmo modo que a representação em relação ao pensamento. É desse modo que podemos dizer que “Comparando a linguagem a um quadro, um gramático do fim do século XVIII define os nomes como formas, os adjetivos como cores e o verbo como a própria tela onde elas aparecem.”(FOUCAULT, 2002, p.134)

É o verbo ser que faz a ligação entre a linguagem e o pensamento, que gera o elo que une linguagem e representação e permite à linguagem falar, esclarecer e analisar ao mesmo tempo, pois“a única palavra capaz de transpor o limite dos signos e fundá-los na verdade não atinge jamais senão a própria representação” (FOUCAULT, 2002, p. 134). Mas há entre o verbo, palavras. E aqui,já começamos a falar da articulação. São outras palavras. Aquelas que nomeiam as coisas.Aquelas que designam não só uma identidade particular ao que é designado, o nome próprio, por exemplo, mas unem na distribuição do discurso várias representações, ou pelo menos permitem a várias representações algum tipo de comunidade de sentido e ao discurso alguma forma de generalidade. A generalidade pode ser expressa de duas maneiras: a) numa articulação horizontal, na qual se agrupa as identidades e se separa as diferenças, criando assim associações identitárias gradativas (indivíduo, espécie, gênero e classe); neste caso, são os substantivos que são utilizados; b) numa articulação vertical, na qual se separa as diferenças gradativamente das identidades, realçando assim as modificações, os traços, os acidentes ou caracteres: aqui se situam os adjetivos. Os substantivos têm como função nomear as coisas e inseri-las numa comunidade de sentido, num feixe de representações variadas e os adjetivos apresentam os modos e a forma como qualidades, acidentes, características que podem ser associadas ao sujeito. Mas o substantivo e o adjetivo

podem modificar a sua relação com a substância e com a qualidade, com aquilo que subsiste por si mesmo e aquilo que é dependente da substância. Tal qual na representação, a linguagem – que é a representação desdobrada e age como uma representação da representação – gera um jogo na articulação das palavras no discurso, pois "Quando se fala de "brancura", é certamente uma qualidade que se designa, mas é destinada por um substantivo: quando se fala dos "humanos", utiliza-se um adjetivo para designar indivíduos que subsistem por si mesmos" (FOUCAULT, 2002, p.137). Tal distinção implica assim em um desnível na forma gramatical de constituição do discurso, na medida em que há situações nas quais o substantivo cumpre a função do adjetivo e vice-versa e o que podemos ver é que se os elementos da proposição têm entre si relações idênticas às da representação, esta identidade não é assegurada ponto por ponto. Tal desnível nos mostra dois aspectos específicos da linguagem: a) o primeiro é o de que a linguagem tem na sua constituição mesma relações idênticas às da representação e b) o segundo é o de que há um trabalho da linguagem que, como já dissemos anteriormente, analisa o pensamento, por ser uma representação que articula outra (aquela do pensamento), o que permite uma certa liberdade do discurso e mesmo a diferença entre as línguas, caso contrário não haveria sequer a possibilidade da atribuição e mesmo da linguagem, e estaríamos assim destinados a nos perder diante de uma miríades de palavras sem conexão, como singularidade impenetráveis e autossuficientes.

Bem, mas até agora apresentamos substantivos e adjetivos, falta-nos mostrar o significado do que chamamos de "ideias acessórias", que são as preposições, artigos, conjunções, sílabas e mesmo letras. Se não é tão difícil mostrar o quanto substantivos e adjetivos nomeiam as coisas, com os signos de sintaxe a questão fica bem mais complicada, afinal de contas como inserir preposições e conjunções nas formas complexas de nomear as relações da representação? Em primeiro lugar, dentro da Gramática Geral tal sintaxe é considerada como "ideias acessórias" nas quais podemos incluir a preposição e a conjunção; "signos de sintaxe" que indicam relações de identidade ou de concordância; de dependência ou de regência:marcas de plural e de gênero, casos de declinações, artigos ou pronomes demonstrativos

> Uma tal poeira de palavras constitui uma articulação inferior à unidade do nome (substantivo ou adjetivo) tal como é requerida pela forma nua da proposição: nenhuma delas detém, no seu íntimo, e em estado isolado, um conteúdo representativo que seja fixo e determinado; só recebem uma ideia – mesmo acessória – uma vez ligadas a outras palavras; enquanto os nomes e os verbos são "significados absolutos", elas só têm significação de um modo relativo (FOUCAULT, 2002, p.139)

O problema que tais "ideias acessórias" colocam é o seguinte: na medida em que não é possível entrever na sua forma explicitada algum tipo de característica fundada na condição de nomeação, fica impossível não considerá-las como a expressão talvez de uma autonomia da gramática em relação à lógica da proposição e da representação, algo tão mais comum no modo como a epistémê da modernidade costuma entender a relação entre linguagem, pensamento e gramática. Assim, teríamos uma situação na qual o enlace entre linguagem e representação, e o papel vital da Gramática Geral para realizar este enlace, estaria sendo colocado em xeque, pois haveria assim algo – as ideias acessórias – que não consegue corresponder em nenhum aspecto a este enlace. Note-se que os teóricos da Gramática Geral chamam preposições, conjunções, artigos, signos de sintaxe etc. de ideias acessórias, e não é à toa que se enfatiza a dimensão da ideia. A ênfase nessa dimensão significa a ênfase no enlace entre linguagem e representação, se negando assim a pensar uma gramática desvinculada da análise do pensamento. A solução proposta para o impasse é o da busca da função nominal oculta nestas palavras, que teriam sido nomes como as outras palavras.

> Buscava-se a obscura função nominal que se julgava investida e oculta nessas palavras, nessas sílabas, nessas flexões, nessas letras que a análise demasiado frouxa da proposição deixava passar através de seu crivo [...] todas as partículas de ligação têm realmente um certo conteúdo, pois que representam a maneira pela qual os objetos são ligados e aquela pela qual eles se encadeiam em nossas representações (FOUCAULT, 2002, p. 142)

Assim há mesmo nas mais insignificantes sílabas uma representação invisível, que a linguagem, desde as suas mais rudes expressões, sempre nomeou.

E é neste momento que chegamos a segunda invariante da linguagem, que é a designação. Ora, se de fato há uma espécie de nomeação generalizada que existe nas partículas mais aparentemente insignificantes da linguagem, é a indicação e não o juízo a invariante da linguagem. Na verdade, tratam-se de dois elementos que se encontram em mútua dependência, "as funções de liame [do juízo] e de substituição [da indicação] que foram dadas aos signos em geral com seu poder de analisar a representação" (FOUCAULT, 2002, p.146). Aqui devemos pensar na relação entre nomeação e atribuição que marca o primeiro bloco, formado por proposição (P) e articulação (A). O ato de nomear algo retira ou destaca este algo em relação à miríade de coisas em que ele estava imerso, à sua condição de "pura forma verbal", ainda sem conteúdo. Mas a função de atribuição do verbo permite uma religação da nomeação, formando assim um discurso articulado no qual verbo, substantivo, adjetivo e "ideias acessórias" se unem numa ordem sucessiva.

Ora, mas se há de fato no fundo mesmo da linguagem, nas suas partículas mínimas, esta função nominal, então temos uma outra invariante da linguagem, digamos assim, que é a capacidade de nomear, a designação. A designação funciona como uma espécie de contrapeso ao papel verbal da atribuição, "Como se, de um lado e outro da linguagem, desdobrada em todas as suas articulações, houvesse o ser em seu papel verbal de atribuição e a origem no seu papel de designação primeira" (FOUCAULT, 2002, p.146). Ao verbo, cabe a função de ligação de conteúdos, à designação a substituição daquilo que indica por signos. A designação se divide entre "linguagem de ação" e "estudo das raízes". Por linguagem de ação se entende o momento em que expressões naturais que indicam algum tipo de rudimentar comunicação passam a ser substituídos por signos, constituindo um sistema de signos que vai muito além da linguagem como prolongamento do corpo e arranjo gestual. Por estudo das raízes, se entende o estudo da constituição e das variações no prolongamento deste primeiro sistema de signos forjado através da "linguagem de ação". É a partir do momento em que a linguagem, como sistema de signos, passa a ser controlada pela convenção dos homens que o estudo das raízes entra como elemento fundamental de reflexão com o intuito de mostrar a "constância das significações" e abrir espaço para se pensar algumas das suas variações originárias. E é aqui que entra a derivação. O que a figura da derivação expressa é a afirmação de que não existe uma semelhança "natural" entre a raiz da língua e aquilo que ela nomeia, mas que tal semelhança só é justificada através do momento em que a linguagem se torna linguagem, ou seja, quando a linguagem passa a fazer sentido através da convenção entre homens, pois não há linguagem presente desde já nas coisas. A inexistência de uma semelhança natural entre a raiz da língua e aquilo que ela nomeia permite se indagar a respeito do modo como os signos verbais passaram a se distanciar de uma "nomeação primeira" (como vimos no caso da designação), e os modos de forma e extensão, gerando assim novas palavras e novas formas de dizê-las ou escrevê-las. Inicialmente, estas distinções se dão no modo como a representação gráfica das palavras e a sua forma sonora se diferenciam entre diversos povos, através da imaginação que permite fazer analogias entre os signos e as coisas. É ela uma forma ainda rudimentar (mesmo que necessária) de linguagem, baseada no uso de figuras de retórica (sinédoque, metonímias, metáforas etc.) e que tem como limite a linguagem simbólica. A linguagem simbólica é ainda uma expressão do modo de organização do pensamento da epistémê do Renascimento. Nesta epistémê era necessário o uso da imaginação para representar graficamente, numa disposição espacial, o enlace entre a linguagem e as coisas. Pensar era trazer à tona esta relação, este Texto primeiro, seja através

da adivinhação ou da erudição. A hermenêutica da semelhança apreendia a escrita das coisas e a escrita da escrita das coisas

No caso da epistémê clássica é preciso ir um pouco além e conduzir a linguagem à sua dimensão analítica e reflexiva, desconfiando assim das semelhanças imediatas entre os signos e as coisas, instaurando uma ruptura, como já tivemos a oportunidade de ver. Dizer que a linguagem analisa o pensamento é dizer justamente isso: as letras não representam graficamente as ideias – daí os desníveis entre linguagem e representação – mas se ligam e desligam como as ideias na representação, o que permite o exercício da reflexão e da análise "A ruptura do paralelismo exato entre representação e grafismo permite alojar a totalidade da linguagem, mesmo escrita, no domínio geral da análise, e apoiar, um sobre o outro, o progresso da escrita e o progresso do pensamento"(FOUCAULT, 2002, p.159).

E é neste desnível que se situa a figura da derivação, o que nos permite fechar o quadro que une proposição, articulação, designação e derivação, como o quadrilátero da linguagem na gramática geral. A proposição é a forma vazia que liga as palavras dispersas da nomeação primeira da articulação. A designação gera uma nomeação geral através da linguagem de ação e do estudo das raízes e a derivação serve como uma espécie de desvio entre as palavras e suas origens de nomeação, o que permite um descolamento entre a linguagem e a representação, mas não uma independência, pois como vimos na epistémê clássica linguagem e representação estão entrelaçados, o que não impede a linguagem de ser uma representação da representação com uma certa autonomia, como também já tivemos a oportunidade de ver.

Agora passemos para a análise da história natural. Para entendermos o significado da "história natural" precisamos fazer uma comparação com as formas de relacionar história e natureza na episteme do Renascimento. Fazer uma história da natureza significava incluir nesta história a observação, o documento e a fábula. Aquilo que se vê e aquilo que se lê, na medida em que entre o visível e o legível não havia uma separação substancial, nem hierárquica e isso se explica facilmente, se levarmos em consideração que na episteme do Renascimento os signos habitavam as coisas, faziam parte delas; para descrever exatamente uma planta tal qual ela é (ou tal qual ela era dentro dessa episteme) era preciso levar em consideração tanto a dimensão visível, a sua observação, quanto a dimensão legível, a sua escrita. Assim

> fazer a história de uma planta ou de um animal era tanto dizer quais são seus elementos ou seus órgãos, quanto as semelhanças que se lhe podem encontrar, as virtudes que se lhe atribuem, as lendas e as histórias com que se misturou, os brasões onde figura, os medicamentos que se fabricam com sua substância, os

> alimentos que ele fornece, o que os antigos relatam dele, o que os viajantes dele podem dizer" (FOUCAULT, 2002, p.176).

Na medida em que a linguagem se desloca das coisas e passa a habitar os modos de representação, a relação entre o que é legível e o que é visível se modifica junto com o próprio significado da descrição da natureza. É na exclusão de toda uma semântica da natureza, da dimensão legível das descrições da natureza que se forja uma "história natural". Assim é possível dizer que "toda semântica animal ruiu como uma parte morta e inútil. As palavras que eram entrelaçadas ao animal foram desligadas e subtraídas: e o ser vivo, em sua anatomia, em sua forma, em seus costumes, em seu nascimento e em sua morte, aparece como que nu" (FOUCAULT, 2002, pp.177/178). O exercício de análise exige inicialmente a criação de uma distância entre as palavras e as coisas, para poder ver/observar a natureza despida de qualquer escrita ou signo, como "natureza simples", para depois poder dizer/escrever numa ordem sucessiva segundo os elementos da representação. É a representação e o sistema de signos que a representa – e que é também uma representação – que permitirá uma comunicação entre as palavras e as coisas, uma comunicação que relega ao último lugar aquilo que se disse sobre o que se vê, aquela linguagem da linguagem que antes fora considerada da mesma estatura das coisas. A noção de história, inclusive, ganha uma outra dimensão, não mais o de repetir ou fazer falar à linguagem uma linguagem já presente nas coisas, e sim olhar algo que aparece despido de linguagem, e construir - no sentido de nomear - para este algo palavras lisas, neutras, a fim de classificar aquilo que vê num quadro no qual os seres são aproximados por traços comuns destacados pela observação. Mas de que tipo de observação se trata? Tratar-se-ia de uma observação mais exata e "racional", do que fora a observação "confusa" e cheia de misturas "irracionais" da episteme do Renascimento? Nada disso. Trata-se da constituição de um novo campo de visibilidade cuja principal característica é a criação de um conjunto de exclusões, uma restrição de vários aspectos do campo da experiência (além do caso óbvio das palavras misturadas às coisas), entre eles o gosto e o sabor, restrição ao tato e privilégio quase que exclusivo à visão

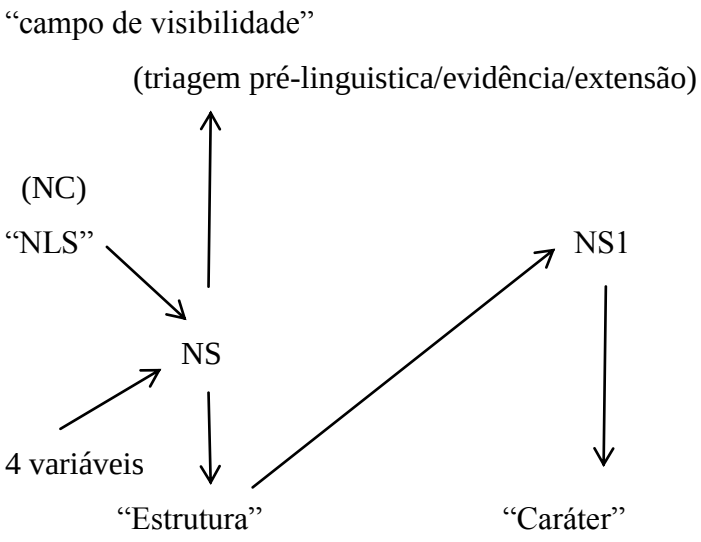
> O campo de visibilidade onde a observação vai assumir seus poderes não passa do resíduo dessas exclusões: uma visibilidade que, além de liberada de qualquer outra carga sensível, é parda. Esse campo, muito mais que o acolhimento enfim atento às próprias coisas, define a condição de possibilidade da história natural e do aparecimento de seus objetos filtrados: linhas, superfícies, formas, relevos"(FOUCAULT, 2002, p.182)

Observar, assim, é contentar-se em ver aquilo que foi despido de uma série de dimensões linguísticas e sensíveis, para posteriormente nomeá-los e incluí-los num quadro taxionômico possível por conta da captura da linguagem pela representação e sua capacidade – a linguagem – de analisar, ou seja, ordenar sucessivamente aquilo que foi nomeado após a observação dentro deste campo de visibilidade específico. Mas estas "representações visuais" - que só são possíveis com a constituição deste campo de visibilidade específico - geram um novo objeto, disposto numa superfície extensa, feita de recortes visíveis, simultâneos, dependem de quatro variáveis: a figura (forma dos elementos), o número (quantidade desses elementos), a proporção (maneira como eles se distribuem no espaço) e a situação (grandeza relativa de cada um), cuja função será a de moldar efetivamente o visível e o enunciável dentro deste novo campo de visibilidade. São estas quatro variáveis que ganharão o nome de estrutura. A estrutura será para a história natural como a proposição (verbo ser, signos verbais) e a articulação (substantivo, adjetivo, "ideias acessórias" e signos de sintaxe) são para a Gramática Geral, apenas com a distinção de que na história natural proposição e articulação não são teorias com uma relativa autonomia, como se vê na gramática geral, mas estão unidas na medida em que a história natural é uma ciência da "língua bem-feita", que se aproxima da mathésis

> A teoria da estrutura, que percorre, em toda a sua extensão, a história natural na idade clássica superpõe, numa única e mesma função, os papeis que, na linguagem, desempenham a proposição e a articulação. E é por aí que ela liga a possibilidade de uma história natural à mathésis (FOUCAULT, 2002, p.187)

No entanto, para que a história natural se transforme em linguagem, não basta a sua condição de ciência e língua bem-feita, pelo seguinte fator: como língua bem-feita a história natural designa o visível naquilo que ele tem de próprio e individualizado, sem apresentar uma série de comunidades de sentido, vizinhanças, em suma, a sua condição também de integração dentro de um "nome comum". Para isso, a estrutura terá que se associar ao "caráter". É com o caráter que a história natural se constituirá como linguagem, o que vai permitir a ela "designar muito precisamente todos os seres naturais e situá-los ao mesmo tempo num sistema de identidades e diferenças que os aproxima e os distingue dos outros. A história natural deve assegurar, num só movimento, uma designação e uma derivação controlada" (FOUCAULT, 2002, p.190/191). O nome próprio de cada objeto da natureza deve acompanhar, assim, um nome comum gerando um sistema de identidades e diferenças coerente, claro e disposto num

quadro taxionômico. Diferentemente da gramática geral, a história natural não precisa criar um sistemas de nomes (atributo do caráter) a partir de representações complexas, que exigem uma análise minuciosa e difícil, pois tem como objeto uma linguagem primeira, digamos assim, a estrutura. O processo de transformar a estrutura em caráter exige dois tipos de instrumentos : o método e o sistema. O método tem como principal técnica a análise de totalidades de grupos com forte semelhança a fim de, a partir daí, fazer aparecer as diferenças; o sistema se utiliza de um conjunto finito de traços e características afim de analisar o modo como estes traços se repetem e se diferenciam em determinados grupos. Podemos assim fechar o nosso quadro e sintetizar a história natural da seguinte maneira "organização de um determinado visível como domínio do saber, definição das quatro variáveis da descrição, constituição de um espaço de vizinhanças onde todo indivíduo, qualquer que seja, pode vir localizar-se" (FOUCAULT, 2002, p.219). É possível, por fim, representar o modo como este saber empírico se dispõe na episteme clássica através do seguinte esquema:



Aqui temos o seguinte quadro: A natureza enlaçada na linguagem através da figura da semelhança (NLS) e sua constituição como natureza complexa (NC) que é transformado em natureza simples (NS) através de dois movimentos: a) o primeiro é o da triagem pré-linguística que gera um novo campo de visibilidade baseado na evidência e na extensão, tendo a visão como elemento central e b) A constituição de 4 variáveis, figura, número, proporção e a situação. Estes dois movimentos permitem a geração de uma natureza simples marcada pela "Estrutura". Esta natureza simples é re-analisada pelo "Caráter" que a transforma em uma natureza ainda mais simples (NS1)

Do mesmo modo que vimos no caso da gramática geral e da história natural, a análise das riquezas compreende uma disposição epistemológica própria e não algo como uma preparação para a economia política moderna, como se houvesse uma espécie de "evolução" dos saberes que estariam sendo cada vez mais clarificados, racionalizados ou "historicizados". Se na gramática geral era necessário apresentar o quadrilátero da linguagem, na história natural mostrar a relação entre a estrutura, o caráter e a formação de taxionomias, "assim também não seria possível encontrar o liame de necessidade que enlaça a análise da moeda, dos preços, do valor, do comércio, se não se trouxesse à luz este domínio das riquezas que é o lugar de sua simultaneidade"(FOUCAULT, 2002, p.230). Antes de abordarmos especificamente a análise da riqueza, precisamos ver de que modo o pensamento econômico se constituía no século XVI, isto é, na episteme do Renascimento. O ponto principal que norteou este pensamento foi a relação entre o problema dos preços e a substância monetária, numa situação na qual a substância monetária (o metal)

> E assim como as palavras tinham a mesma realidade daquilo que diziam, assim como as marcas dos seres vivos estavam inscritas sobre seu corpo à maneira de marcas visíveis e positivas, assim os signos que indicavam as riquezas e as mediam deviam trazer, eles próprios, a sua marca real. Para poderem dizer o preço era necessário que fossem preciosos (FOUCAULT, 2002, p.231)

Assim, é tanto a realidade material quanto a sua realidade como material de riqueza, que antecede a possibilidade de monetizá-la ou desmonetizá-la, que a permite atuar como medida comum de valor. O valor da moeda está inscrita nela antes do seu uso nas sociedades humanas, como um "valor primeiro" (análogo ao Texto primeiro da epistémê do Renascimento) e cabe aos homens fazer "comentários" a partir deste valor primeiro, sendo os comentários as marcas, os selos, as efígies dos príncipes. Há, digamos assim, uma linguagem monetária primeira – esta que enlaça riqueza e massa metálica – e é a partir dela que vão se constituindo signos monetários. O debate mesmo sobre o tema se pautava por diferentes

acepções a respeito do modo como se deveria dar esta relação, sobre os modos como os signos monetários deveriam ser constituídos.

Aqui o mundo também se enrolava sobre si mesmo, pois entre a satisfação das necessidades, os desejos dos homens, as massas metálicas e os signos monetários haveria uma semelhança secreta, um elo misterioso, a unir todos estes elementos. Entre as coisas que nascem com as mãos dos homens, as "mercadorias", e os metais preciosos há uma correspondência que permite a estes últimos se colocar na posição de medida comum, a ser assinalada pelos signos monetários. Esta lógica de correspondência secreta entre as coisas, as massas metálicas e os signos monetários não é dado ao homem descobrir em sua transparência, pois se deve na verdade a um cálculo de relação que só é dado a Deus e a lógica mesmo da relação entre as coisas terrenas e as coisas celestes. É neste sentido que "a reflexão sobre as riquezas propende assim para a grande especulação sobre o cosmos, assim como, inversamente, o profundo conhecimento da ordem do mundo deve conduzir ao segredo dos metais e à posse de riquezas"(FOUCAULT, 2002, p.237). E, do mesmo modo como vimos na epistémê do Renascimento, o acesso – sempre parcial – a este saber depende de uma adivinhação, da figura da divinatio, associado agora à categoria dos mercadores, pois "o que os adivinhos eram no jogo indefinido das semelhanças e dos signos, os mercadores o são no jogo, também este sempre aberto, das trocas e das moedas" (FOUCAULT, 2002, p.238). Pois bem, no pensamento clássico a questão se modifica profundamente e aquilo que na moeda garantia o seu valor, a substância metálica, o valor intrínseco atribuído aos metais preciosos antes da instauração de um signo monetário, perde a consistência como medida comum e entra no seu lugar a "função de troca". A moeda passa a ser "o instrumento de representação e de análise das riquezas e faz, por sua vez, das riquezas o conteúdo representado pela moeda" (FOUCAULT, 2002, p.240). A riqueza aqui não é a relação de semelhança entre os metais preciosos, as coisas produzidas pelos homens e suas necessidades e desejos, mas aquilo que é passível de representação, de modo que a moeda passa a ser o "instrumento de representação e de análise das riquezas e faz, por sua vez, das riquezas o conteúdo representado pela moeda" (FOUCAULT, 2002, p.240) Este ponto é crucial pois "assim como a velha configuração circular das similitudes e das marcas se desfizera para desenvolver-se segundo as duas superfícies correlativas da representação e dos signos, assim o círculo do "precioso" se desfaz"(FOUCAULT, 2002, p.240) e a moeda passa a ter valor não por ser de ouro – ou prata etc. - mas por ser moeda e por, na condição de moeda, ser capaz de representar a riqueza e permitir a análise entre riquezas desiguais. Mas se as moedas tem este papel fundamental de conferir valor entre as riquezas, "a verdadeira estimação desse valor tem sua origem no juízo

humano". Neste caso, as estimativas ganham a condição de elemento fundamental do juízo que permite conferir valor e informar os signos monetários. Já não há, desse modo, uma relação anterior que dá condições para atribuir valor às mercadorias – o "círculo do precioso" – mas este valor tem de ser atribuído por estimativas e pela capacidade que as moedas tem de análise e representação, estabelecendo assim entre as riquezas relações de igualdade e diferença. Assim podemos fechar o nosso "círculo" de análise destes novos saberes empíricos que emergem com a epistémê clássica

> a moeda tem o poder de representar toda riqueza possível, porque ela é o seu instrumento universal de análise e de representação (...) Toda riqueza é monetizável; e é assim que ela entra em circulação. Da mesma forma, todo ser natural era caracterizável e podia entrar numa taxinomia; todo indivíduo era nomeável e podia entrar numa linguagem articulada; toda representação era significável e podia entrar, para ser conhecida, num identidades e diferenças(FOUCAULT, 2002, p.240)

Conclusão

Na epistémê do Renascimento, linguagem e natureza estão entrelaçadas, de tal modo que podemos dizer que há um Texto originário, uma escrita primeira cravada nas coisas e cuja decifração é uma condição de possibilidade para se produzir conhecimento. Na epistémê clássica, a linguagem se desloca da natureza e passa a habitar a representação e ser assim uma espécie de representação da representação. Este deslocamento gera uma abertura, e é nesta abertura, nesta distância entre a linguagem e a natureza que emerge novos saberes empíricos, a Gramática Geral, a História Natural e a Análise das Riquezas. Como podemos ver, é o aparecimento da representação o principal causador dessa alteração radical na epistémê, o que faz da própria representação o elemento central da epistémê clássica, relegando a semelhança à condição de similitudes surdas, continuidade confusa da natureza, a ser clareada, trazida à ordem pelo trabalho da linguagem,que se deslocou das coisas e age agora no interior da representação. Pois bem, na epistémê da modernidade começa a aparecer os limites da representação como o lugar da verdade do conhecimento, através da filosofia crítica de Kant, das filosofias da vida do século XIX e do aparecimento do homem como objeto e fundamento do saber. É o homem como objeto e fundamento do saber que ocupará o centro da epistémê

da modernidade, substituindo assim a semelhança na epistémê do Renascimento e a representação na epistémê clássica, o que passaremos a ver agora

4. Episteme da modernidade

Nesta próxima parte da tese trataremos da questão da episteme da modernidade e nela destacaremos o aparecimento do "homem" como objeto e fundamento do saber, e a noção de "vida" como objeto do saber de um conjunto de discurso específico: a biologia e, posteriormente, abriremos caminho para mostrar a relação entre o "homem" e a "vida" com a "sociedade" como conceito sociológico, tema que trataremos no próximo capítulo. É neste momento que temos a emersão da figura do homem como duplo empírico-transcendental, objeto e fundamento do saber, objeto entre objetos do campo empírico e, ao mesmo tempo, fundamento mesmo do modo de ser da empiricidade, o que o situará numa situação ambígua inserida num discurso aporético. Do mesmo modo, a "vida" como objeto próprio também apresentará uma situação ambígua, especialmente em relação à dificuldade conceitual e "científica" de defini-la como objeto científico, na medida em que ela dependerá, para se fundar como tal, de ser considerada como tendo algo de "enigmático", inacessível, inapreensível, como uma espécie de "essência" vital que não se dá à vista e que, ainda assim, fundamenta, digamos assim, o modo de ser da empiricidade dos seres considerados como "vivos". Aquilo, desse modo, que fundamentaria a "vida" como objeto de um saber científico é justamente um "fantasma", se é que podemos falar dessa maneira, do mesmo modo que aquilo que fundamenta um saber científico sobre o "homem". Este "fantasma", este fundamento enigmático, como veremos, também estará presente no "trabalho" e na "linguagem", formando assim, ao lado do "homem" e da "vida", o que Foucault chamará de "Quadrilátero antropológico". E aqui podemos estender também este argumento para o conceito de sociedade, cuja condição de possibilidade como objeto científico depende desse fundamento "quase-metafísico", ou melhor, um saber que se forma num jogo dialético e numa "ontologia sem metafísica", que se quer como presença plena no modo de ser das empiricidades, ou se quisermos, dos fatos ou fenômenos sociais. Há o "social" – assim como o "homem" e a "vida" – atravessando o Ser e se deslocando da representação.

Como já temos apresentado aqui, podemos pensar em três movimentos históricos que expressam três modos de organização do campo do saber (a epistémé): a) Século XVI até começo do século XVII – Renascimento; b) Começo do século XVII até início do século

XVIII – Clássica; c) Início do século XVIII até XX – Modernidade. Cada modo de organização do campo do saber implica em uma ordenação do visível e do invisível, que permite que possamos chamar a atenção, trazer à luz, tornar "inteligível" determinados aspectos do "real". Do mesmo modo, cada modo de organização do campo do saber também faz emergir novas positividades, ou se quisermos, novos "objetos de saber". Entre os principais novos objetos de saber que surgem com a epísteme da modernidade, o "homem" ocupa uma centralidade e é a partir desta figura que procuraremos inicialmente a dimensão aporética e problemática dessa nova episteme. Esta figura será uma espécie de princípio regulador da episteme e alvo, digamos assim, da crítica de Foucault e da crítica mesmo que faremos aqui posteriormente, especialmente ao que chamaremos "discursos das sujeições antropológicas", entre eles a própria sociologia.

Tudo se dá, portanto, em fins do século XVIII

> Os últimos anos do século XVIII são rompidos por uma descontinuidade simétrica àquela que no começo do século XVII, cindira o pensamento do Renascimento; então as grandes figuras circulares em que se encerrava a similitude tinham-se deslocado e aberto para que o quadro das identidades pudesse desdobrar-se; e esse quadro agora vai por sua vez desfazer-se, alojando-se o saber num espaço novo (FOUCAULT, 2002, p.297)

A despeito do assombramento diante dessa nova mutação, da dificuldade mesmo de entender o enigma que faz com que em poucas décadas todo um campo de visibilidade e invisibilidade se modifique radicalmente e emerja um novo campo de visibilidade e invisibilidade, novas positividades e novos objetos de saber, ao arqueólogo do saber cabe não explicar estas mutações repentinas, mas "percorrer o acontecimento" segundo o modo como ele se manifesta, assim, é possível ver claramente as seguintes alterações: do discurso para o estudo das línguas, dos seres vivos para o estudo da vida e, por fim, da análise da riqueza para o estudo do trabalho e da produção

> o espaço geral do saber não é mais o das identidades e das diferenças, o das ordens não-quantitativas, o de uma caracterização universal, de uma taxinomia geral, de uma máthêsis do não-mensurável, mas um espaço feito de organizações, isto é, de relações internas entre elementos, cujo conjunto assegura uma função; mostrará que essas organizações são descontínuas, que não formam, pois, um quadro de simultaneidades sem rupturas, mas que algumas são do mesmo nível enquanto outras traçam séries ou sequências lineares (FOUCAULT, 2002, p.298/299).

Eis um ponto crucial: a distinção entre uma perspectiva simultânea e "sincrônica" e uma perspectiva que agora passa a ser baseada na sucessão, ou se quisermos, numa "diacrônica", conferindo um papel fundamental à história. O espaço permanente, no qual se situavam identidades e diferenças não quantitativas, passa a ser atravessado pela História.A História passa a ser "o modo de ser fundamental das empiricidades, aquilo a partir de que ela são afirmadas, postas, dispostas e repartidas no espaço de saber, para eventuais conhecimentos e para ciências possíveis"(FOUCAULT, 2002, p.300) A História ocupa o papel de condição de possibilidade do Real e, por assim dizer, do conhecimento sobre o Real, como forma de ordenação das empiricidades. Ela não ocupa o domínio das coisas visíveis, mas habita o fundamento dessas coisas. É o incontornável de nosso pensamento, ou melhor, é o incontornável do nosso pensamento na epistémê da modernidade, "modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento"(FOUCAULT, 2002, p.300). Neste sentido, no lugar da Ordem clássica, a que todo o saber estava subordinado, aparece o Tempo e os seus fluxos e a procura de estabelecer relações entre a história e a História, os acontecimentos e a Origem, algo que se apresentará de um modo crucial na filosofia do século XIX,

> Essa questão infatigavelmente acossará a filosofia, de Hegel a Nietzsche, e para além deles. Não vejamos nisso o fim de uma reflexão filosófica autônoma, demasiado matinal e demasiado orgulhosa para se inclinar exclusivamente sobre o que foi tido antes dela e por outros; não tomemos isso como um pretexto para denunciar um pensamento impotente para manter-se de pé sozinho e sempre constrangido a enrolar-se a um pensamento já realizado. Basta reconhecer aí uma filosofia já desprendida de certa metafísica, porque desligada do espaço da ordem, mas votada ao Tempo, ao seu fluxo, a seus retornos, porque presa ao modo de ser da história (FOUCAULT, 2002, p.301)

Da Ordem à História. O modo de ser das empiricidades e a forma como o saber se desenrola se modifica radicalmente.A distinção entre Ordem e História é fundamental. Há uma lógica simétrica e inversa que faz com que possamos dizer que na episteme clássica a Ordem "não era a harmonia visível das coisas", mas "o espaço próprio do seu ser, aquilo que, antes de todo conhecimento efetivo, as estabelecia no saber" (FOUCAULT, 2002, p. 300), do mesmo modo que a História é, na episteme da modernidade, "o modo de ser fundamental das empiricidades", aquilo que "define o lugar de nascimento do empírico". Esta condição de ser o modo de ser das empiricidades colocou a história numa dupla condição, entre ser uma

ciência empírica dos acontecimentos e "modo de ser radical que prescreve seu destino a todos os seres empíricos e a estes seres singulares que somos nós.

> A História, como se sabe, é efetivamente a região mais erudita, mais informada, mais desperta, mais atravancada talvez da nossa memória; mas é igualmente a base a partir da qual todos os seres ganham existência e chegam à sua cintilação precária. Modo de ser de tudo que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento: no que, sem dúvida, não é tão diferente da Ordem Clássica (FOUCAULT, 2002, p.300)

A primeira mudança, digamos assim, se dá então nessa diferença entre a tríade Ordem:Espaço :Quadro, da episteme clássica, para a tríade História:Tempo:Fluxo.

Agora que já sabemos o papel crucial da História, podemos avançar nas sutilezas internas a cada campo de saber e positividades que passaram pelo processo de mutação. É possível dividir o processo de mutação em dois períodos. Ele se deu em dois momentos, segundo Foucault, que podem ser elencados através das seguintes datas: a) 1775 a 1795; b) 1795 a 1825, com um momento de articulação entre estes momentos, entre 1795 e 1780. No primeiro momento, temos a mudança na configuração das positividades, mas ainda não no modo de ser das empiricidades, que será radicalmente alterado – e aí poder-se-á falar em mutação arqueológica – no segundo momento, em que *"*as palavras, as classes e as riquezas adquirirão um modo de ser que não é mais compatível com o da representação" (FOUCAULT, 2002, p.303)

Neste primeiro momento, a mudança é muito sutil, mas já se percebe a distinção e o aparecimento de uma nova forma de estruturação do saber. No caso da "análise de riquezas", há o surgimento de uma nova forma de analisar o "valor", voltado agora para o trabalho não apenas como necessidade, mas como unidade de produção efetiva. Neste sentido, o valor do trabalho passa a não ser mais entendido como associado às necessidades básicas (vestuário, alimentações, habitação), mas como unidade "abstrata" que confere valor por si só à produção e que passa a ser considerada a "medida comum" que atravessa a circulação das coisas, como uma espécie de elemento vital que impulsiona a produção e a circulação. Como unidade "abstrata" que confere valor organizativo e funcional para a produção, enfim, como elemento que não está na dimensão do visível e que portanto não pode ser descrito e classificado como tal. O "trabalho" passa a ser um "princípio de ordem que é irredutível à representação" e este

processo pode ser exemplificado pela obra de Adam Smith, que embora ainda analise as "riquezas", já a reformula e dimensiona a reflexão sobre a produção de uma outra forma

> Certamente, Adam Smith analisa ainda, como seus predecessores, esse campo de positividades a que o século XVIII chamou "riquezas"(...)Mas (...)ele formula um princípio de ordem que é irredutível à análise da representação: traz à luz o trabalho, isto é, o esforço e o tempo, essa jornada que, ao mesmo tempo talha e gasta a vida do homem (FOUCAULT, 2002, p.308)

Estes dois aspectos finais do parágrafo citado são fundamentais para entendermos a questão. O "trabalho" como jornada que talha e gasta a vida do homem. Aqui já se vê dois elementos fundamentais para entender esta episteme: o tempo, como já mencionamos, e a questão da finitude, ou melhor, uma antropologia que põe como tema e questão a problemática do homem, sua relação com o tempo e o problema da morte, além de uma noção que modifica, digamos assim, o "tempo da economia"

> A partir de Smith, o tempo da economia não será mais aquele, cíclico, dos empobrecimentos e enriquecimentos; também não será o crescimento linear das políticas hábeis que, aumentando sempre ligeiramente as espécies em circulação, aceleram a produção mais rapidamente do que elevam os preços; será o tempo interior de uma organização que cresce segundo sua própria necessidade e se desenvolve segundo leis autóctones – o tempo do capital e do regime de produção" (FOUCAULT, 2002, p.310)

Do mesmo modo que em relação à produção e à "riqueza", aparecerá um elemento interno, não visível, que se tornará no elemento fundamental em relação ao estudo dos "seres vivos": este princípio será o da "organização" e terá a mesma "função" que o trabalho na economia. A organização atuará como o princípio regulador e ordenador da constituição do organismo, imprimindo uma alteração radical e significativa nas formas de definição do "caráter", cuja dimensão visível fora antes apresentada como aspecto definidor das formas de classificação dos seres vivos. Neste momento, a coisa se modifica de tal modo que "em si mesmo, [o caráter] não é mais que a saliência visível de uma organização complexa e hierarquizada, em que a função desempenha um papel essencial de comando e de determinação" (FOUCAULT, 2002, p.313). Poderíamos dizer que há uma mudança na ordem de importância entre a dimensão visível, que antes era o fator mais importante e definidor, e a dimensão invisível,

que passa a ser o ponto fundamental de constituição do significado mesmo dos seres vivos. Assim, o que passa a ganhar importância são as funções do aparelho digestivo, a dinâmica de embriões, as formas de nutrição e reprodução, as relação funcionais dos órgãos, todo um conjunto coerente que está, digamos assim, por detrás do "caráter" visível. Esta organização interna terá o mesmo efeito que o trabalho, como lócus no qual se situa a dinâmica que confere "vida" aos seres orgânicos, do mesmo modo que o trabalho confere "vida" à produção. Não é demais lembrar que este fator será crucial para separar seres orgânicos como "vivos" e seres inorgânicos como "não-vivos", "animados" de "inanimados", pois há este algo enigmático que mantém a ordem interna dos órgãos e que é específico dos seres orgânicos, assim como no caso do "trabalho" que confere sentido e movimento à produção e circulação de mercadorias.

Pois bem, além do trabalho em relação à análise de riquezas e da organização interna em relação aos caracteres externos, há uma outra mudança significativa, agora no que diz respeito à linguagem, em especial à gramática geral. Do mesmo modo que o *trabalho* confere uma nova dinâmica à análise da riqueza e a *organização* à história natural, conferindo a estes dois campos de positividade uma dinâmica temporal, que faz com que elas escapem do quadro de representação e passem a substituir a Ordem pela História, a *flexão de palavras* faz o mesmo em relação à gramática geral.A flexão da palavra como forma de análise traz para o estudo da linguagem uma dinâmica interna que não existia na Gramática Geral, e a retira do domínio exclusivo da representação. No que diz respeito à linguagem, a questão é mais complicada, pois a linguagem está desde já imersa na representação, é o lugar mesmo da reduplicação da representação, "estava mais bem enraizada nela e no seu modo de ser do que estas ordens refletidas [...] que fundavam a classificação dos seres ou a troca das riquezas"(FOUCAULT, 2002, p.320). Neste sentido, foi preciso uma mudança muito mais profunda no próprio ser da representação para que fosse possível uma alteração na linguagem

> Para que a ciência da linguagem sofresse modificações tão importantes, foram necessários acontecimentos mais profundos, capazes de mudar, na cultura ocidental, até o ser mesmo das representações [...]é ela que subsiste mais tempo, só se desfazendo tardiamente no momento em que a própria representação se modifica ao nível mais profundo de seu regime arqueológico (FOUCAULT, 2002, p.320)

Pois bem, uma maneira de perceber claramente esta mudança é na forma mesmo sutil com que a ciência da linguagem passou a tratar da questão da "designação inicial" da língua, a sua origem mais primitiva, o lugar no qual pudesse ser descoberto a sua primeira forma. No caso da gramática geral, este lugar estava situava nos "gritos arcaicos", em "valores profundos, encobertos, quase mudos", numa valorização, podemos dizer, da relação vertical para se compreender o fundamento das línguas. Neste sentido, a comparação horizontal entre as línguas era feita para confirmar essa filiação vertical com alguma origem "primitiva". A modificação se inicia, então, com o modo como a comparação horizontal entre as línguas passa a ser utilizada: não mais para descobrir algum parentesco arcaico e"primitivo", mas para mostrar relações de semelhança entre as línguas, apontando para o que será mesmo a base da entrada do sistema flexional como modo de investigação na ciência da linguagem, "Ora, a confrontação das línguas, no fim do século XVIII, traz à luz uma figura intermediária entre a articulação dos conteúdos e o valor das raízes: trata-se da flexão" (FOUCAULT, 2002, p.323). É com a flexão, ou se quisermos, com o sistema flexional que aparece desde já o "gramatical puro", ou uma análise da gramática independente da representação

> a linguagem não é mais constituída somente de representações e de sons que, por sua vez, as representam e se ordenam entre si como o exigem os liames do pensamento; é, ademais, constituída de elementos formais, agrupados em sistema, e que impõem aos sons, às sílabas, às raízes, um regime que não é o da representação" (FOUCAULT, 2002, p.324)

Por fim, é através do sistema flexional que veremos entrar na linguagem a historicidade, tal qual vimos em relação ao trabalho e à organização, é o estudo desse elementos formais da língua que permitirá atribuir não só relações entre as línguas, mas mostrar a dimensão histórica inscrita mesma na espessura da palavra.

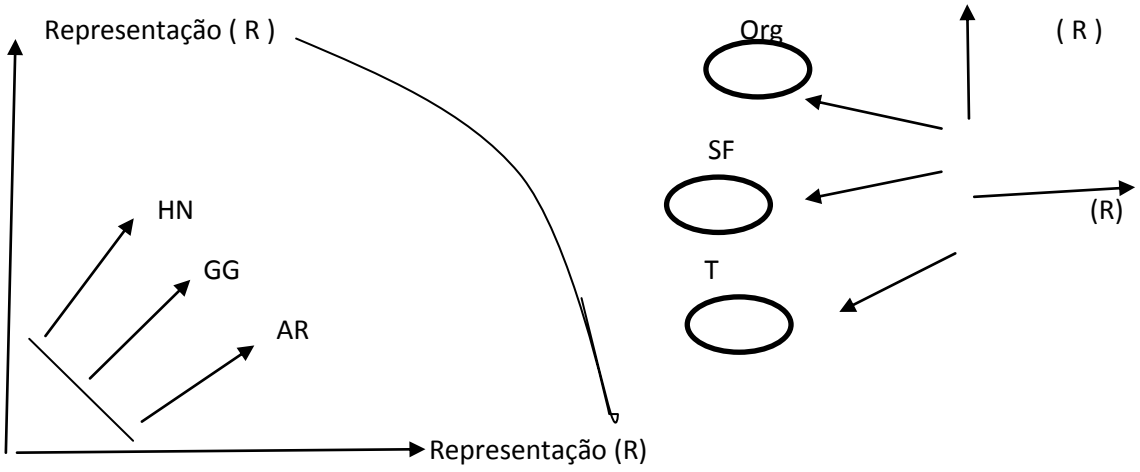
Há, assim, uma mudança na configuração geral da episteme e essa mudança tem como aspecto principal alterações no modo de pensar a "análise das riquezas", a "história natural" e a "gramática geral", que passam a se modificar especialmente no que diz respeito à inclusão da questão do tempo, da História e de dimensões que escapam à representação, como o "trabalho", a "organização" e, por fim, a "flexão das palavras". Estes três elementos vão estender o significado para além das formas de descrição e classificação dos elementos visíveis que até então eram considerados os elementos principais para o estabelecimento de um saber verdadeiro sobre a produção, os seres vivos e a linguagem.

> [...]a representação perdeu o poder de criar, a partir de si mesma, no seu desdobramento próprio e pelo jogo que a reduplica sobre si, os liames que podem unir seus diversos elementos (...) A condição desses liames reside doravante no exterior da representação, para além de sua imediata visibilidade, numa espécie de mundo subjacente, mais profundo que ela própria e espesso. Para atingir esse ponto em que se vinculam as formas visíveis dos seres – a estrutura dos vivos, o valor das riquezas, a sintaxe das palavras – é preciso dirigir-se para esse cume, para essa extremidade necessária mas jamais acessível que se encontra fora do nosso olhar, no coração mesmo das coisas (FOUCAULT, 2002, p.329)

Este ponto é decisivo: o pensamento e o saber passam a atuar fora do espaço da representação, algo que tem na crítica Kantiana o seu momento inaugural, pois o filósofo alemão passa a pensar o saber e o pensamento para além dos limites da representação e, neste caso, se abre um "espaço" novo para o saber; é neste espaço novo que se constituirá novas positividades e conjuntos de discursos, como os relacionados ao "trabalho", à "vida" e a "linguagem". O "saber verdadeiro" agora vai se situar naquilo que confere sustentáculo à dimensão visível das positividades, que lhe confere dinâmica e movimento e que está carregado de temporalidade e historicidade. O trabalho, no que diz respeito às mercadorias, a organização, no que diz respeito aos seres vivos e, por fim, a flexão das palavras, no que diz respeito à linguagem. Assim, podemos sintetizar estas mudanças da seguinte forma

> [...] o que valoriza os objetos do desejo não são mais apenas os outros objetos que o desejo pode representar, mas um elemento irredutível a essa representação: o trabalho; o que permite caracterizar um ser natural não são mais os elementos que se podem analisar sobre as representações que dele e de outros se fazem, mas certa relação interior a esse ser e a que se chama sua organização; o que permite definir uma língua não é a maneira como ela representa as representações, mas certa arquitetura interna, certa maneira de modificar as próprias palavras segundo a postura gramatical que ocupam umas em relação às outras: é o seu sistema flexional(FOUCAULT, 2002, p.326)

É possível pensar, inicialmente, esta abertura da representação através do seguinte quadro abaixo:



A primeira figura representa a episteme clássica, na qual o campo de positividades (História Natural (HN), Gramática Geral (GG) e Análise das Riquezas (AR) está totalmente inserido na ordem da representação (R). Na segunda figura, que já expressa a primeira mudança que vai conduzir à formação da episteme da modernidade, o campo das positividades se desloca da lógica da representação (R) e passa a compor uma campo próprio de significado, se desdobrando sobre si, como sugerem as figuras circulares que representam a organização (org.), o sistema flexional (SF) e o trabalho (T).

As coisas escapam do quadro da representação, passam a se enrolar sobre si mesmas, num lugar ao qual não podemos ter o acesso pleno; uma massa enigmática e soberana, que constitui um espaço interior, "fora do nosso olhar, no coração mesmo das coisas [construindo assim] uma espécie de mundo subjacente, mais profundo que ela própria [a representação] e mais espesso" (FOUCAULT, 2002, p.329)

> É a partir da arquitetura que escondem, da coesão que mantém seu reino soberano e secreto sobre cada uma de suas partes, é do fundo dessa força que as faz nascer e nelas permanece como que imóvel mas ainda vibrante, que as coisas, por fragmentos, perfis, pedaços, retalhos, vêm oferecer-se bem parcialmente à representação. Desta sua inacessível reserva ela só destaca, peça por peça, tênues elementos cuja unidade permanece travada sempre aquém (FOUCAULT, 2002, p.329)

É assim que se tem início a emersão de duas novas formas de pensamento, uma que destaca o "sujeito transcendental" e outra que destaca o "objeto empírico" do quadro das representações. No que diz respeito ao campo empírico, o que está em questão como objeto de

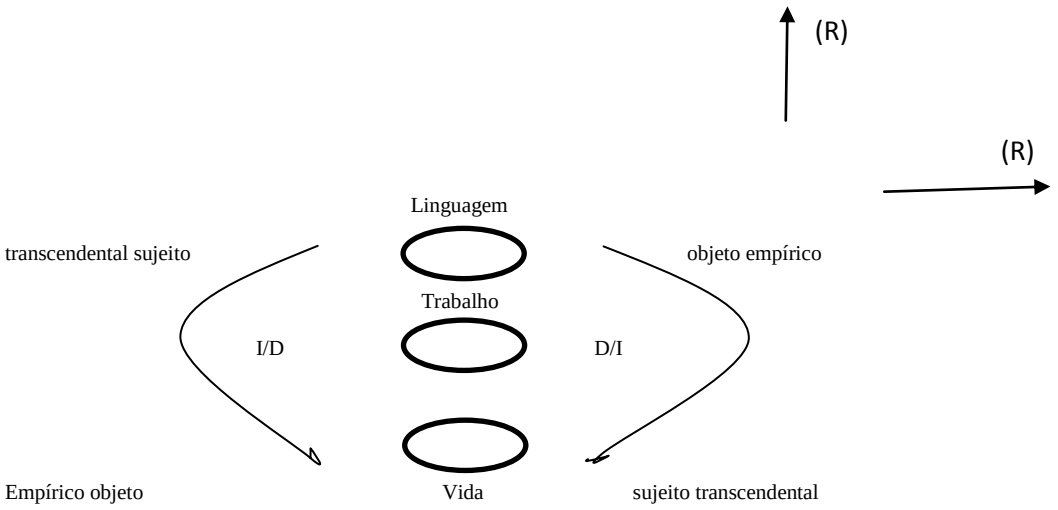
análise são as condições de possibilidade dos objetos da experiência, objetos jamais objetiváveis, cuja aparição é ao mesmo tempo manifesta e invisível; e no que diz respeito ao campo transcendental, o que está em jogo são as condições de possibilidade da própria experiência, através de um "sujeito transcendental" que jamais é dado à experiência. Aqui estamos claramente ao lado da Crítica de extração Kantiana, cuja principal característica foi, justamente, mostrar os limites da representação e abrir assim espaço para o aparecimento de um campo transcendental e empírico. Mas, se a princípio podemos afirmar que esta mutação arqueológica no campo do saber deriva do mesmo solo que a Crítica de Kant, há duas diferenças significativas: a) a primeira concerne ao fato de que este "fundo jamais objetivável", esse ser com uma realidade em si "enigmática", se aloja ao lado do objeto (trabalho – produção; vida – organismos "vivos"; filologia – gramática pura, às palavras em sua materialidade); b) e se dizem a coerência a priori das multiplicidades empíricas, só o dizem, e este é o ponto crucial, através de verdades a posteriori enoveladas ao lado dos objetos empíricos.

Portanto, essa mutação arqueológica se dá com a consolidação de "quase-transcendentais", como o trabalho, a vida e a "linguagem" que se constituem como duplos que dependem tanto de um fundamento inacessível e oculto (a dimensão transcendental) quanto de um campo de positividades empiricamente delimitadas (a dimensão empírica) e, neste sentido, são quase como "metafísicas pré-críticas", já que possuem um fundamento que é, em sua essência, inquestionável, uma espécie de pressuposto que atua no fundo e na forma da análise, que está entre os objetos empírico e é, ao mesmo tempo, o modo de ser das empiricidades.Estar entre os objetos empíricos e ser ao mesmo o modo de ser das empiricidades é a situação do trabalho, da organização (da vida) e da linguagem. São, assim, estes três elementos que marcaram a mutação arqueológica que mencionamos: trabalho, vida e linguagem. Estes elementos devem ser pensados como o resultado de um processo no qual há a instauração de um desnível entre o ser e a representação, e neste desnível se situa tanto a dimensão transcendental – o fundo incognoscível do ser – quando a dimensão empírica – a dimensão cognoscível que se realiza tendo como pressuposto este fundo incognoscível, esta realidade enigmática. Mais do que isso, trabalho, vida e linguagem podem ser entendidos também como "transcendentais objetivos" que se fundamentam através de "sínteses a posteriori" e permitem assim todo um campo aberto para o aparecimento de um certo "positivismo", tão comum aos conjuntos de discursos que validam estes novos objetos do saber, como veremos mais adiante.

Aqui já temos, portanto, o segundo momento no qual "o saber, em sua positividade, muda de natureza e de forma", e tal mudança tem como fator decisivo o momento em que o quadro no qual a representação sintetizava e definia o sentido do conhecimento passa a condição de "uma cintilação superficial por sobre uma profundeza" que passa a ser de fato o novo lugar de constituição do saber

> Assim, a cultura europeia inventa para si uma profundeza em que a questão não será mais a das identidades, dos caracteres distintivos, das plataformas permanentes com todos os seus caminhos e percursos possíveis, mas a das grandes forças ocultas desenvolvidas a partir de seu núcleo primitivo e inacessível, mas a da origem, da causalidade e da história. Doravante, as coisas só virão à representação do fundo dessa espessura recolhida em si, emaranhadas talvez e tornadas mais sombrias por sua obscuridade, porém fortemente enlaçadas em si mesmas, reunidas ou divididas, agrupadas sem recurso pelo vigor que lá, naquele fundo, se oculta" (FOUCAULT, 2002, p. 345)

Podemos ver de que modo essa passagem se dá e como, neste momento, tudo começa a ganhar mais nitidez, de acordo com o esquema sugerido abaixo:



Aqui o quadro ganha mais complexidade. A mudança específica nas formas de estruturação do campo de positividades se transforma numa mudança efetiva nos objetos desse campo, forjando a emersão de novas positividades: a vida, o trabalho e a linguagem. Estas novas positividades passam a se constituir de uma maneira própria, como vimos, enovelando em si o seu sentido e ao se deslocarem do quadro de representação abrem o campo do saber para a emersão do duplo empírico-transcendental, embaralhando identidade e diferença, sujeito e objeto.

Enfim, agora é o momento de analisarmos o modo como se dá este segundo acontecimento, crucial para a instauração dessa nova episteme. Para isso, faremos o mesmo que fizemos quando analisamos a episteme do renascimento e a episteme clássica, especialmente esta última, quando apresentaremos cada uma das novas positividades: trabalho, vida e linguagem, assim como fizemos em relação à análise das riquezas, história natural e gramática geral, para posteriormente chegarmos à figura do homem duplo empírico-transcendental e à "vida" como domínio ontológico próprio. Se em Adam Smith o trabalho já aparecia como o lócus do valor, o dínamo que faz com que as mercadorias circulem, ainda havia um problema difícil de ser solucionado: quando se fala em trabalho está se referindo a uma noção de trabalho como mercadoria entre outras mercadorias, ou a uma noção de trabalho como atividade de produção? É nele que teremos a atenção para este duplo aspecto do trabalho, e que o trabalho como atividade de produção será considerado fonte de todo valor, não mais o trabalho capaz de ser representável em "unidades de trabalho"

> O valor deixou de ser signo, tornou-se um produto. Se as coisas valem tanto quanto o trabalho que a elas se consagrou, ou se, pelo menos, seu valor está em proporção a esse trabalho, não é porque o trabalho seja um valor fixo, constante e permutável sob todos os céus e em todos os tempos, mas sim porque todo valor, qualquer que seja, extrai sua origem do trabalho (FOUCAULT, 2002, p.349)

O trabalho assim já não pode mais ser considerado como um signo, algo que possa ser representável, pois está para além e aquém de toda representação, seguindo assim o processo no qual, como vimos, há um desnível entre o ser e a representação, o que conduz a uma abertura no quadro da episteme clássica. Tal abertura tem como uma das expressões a entrada da historicidade e, no caso aqui específico do trabalho, esta historicidade se dá no momento em que surge no saber sobre as riquezas a noção de série causal no lugar da causalidade circular que marcava a análise das riquezas, o que implica na inclusão de um "tempo histórico

contínuo", e isso se dá porque Ricardo foi o primeiro, digamos assim, a dissociar "formação" e "representatividade" do valor, articulando assim economia e história"antes mesmo que a reflexão econômica estivesse ligada à história dos acontecimentos ou das sociedades num discurso explícito, a história penetrou, e por longo tem sem dúvida, o modo de ser da economia" (FOUCAULT, 2002, p.351). E se, por um lado, a inclusão do tempo histórico passa a ser fator decisivo, por outro a questão antropológica da finitude do homem também ganha vulto, com o tema da vulnerabilidade da vida humana, sua necessidade de trabalho como forma de suprir essa vulnerabilidade biológica, a iminência inevitável da morte, as formas de superar o que é possível superar dessa limitação incontornável, enfim, o papel do trabalho nesse processo

> Não é mais nos jogos da representação que a economia encontra seu princípio, mas do lado dessa região perigosa onde a vida afronta a morte. Ela remete, pois, a essa ordem de considerações bastante ambígua a que se pode chamar antropológicas: reporta-se, com efeito, às propriedades biológicas de uma espécie humana, acerca da qual Malthus, na mesma época que Ricardo, mostrou que tende sempre a crescer caso não se lhe traga remédio ou coerção; reporta-se também à situação desses seres vivos que se arriscam a não encontrar na natureza que os rodeia aquilo com que assegurar sua existência;ela designa enfim o trabalho e a dureza mesma desse trabalho como o único meio de negar a carência fundamental e triunfar por um instante sobre a morte (FOUCAULT, 2002, p.353)

O trabalho assim seria uma atividade que nos proporcionaria a possibilidade não de superar, mas de triunfar por algum instante, eu diria até criar uma maneira de sobreviver como humanos, quase como se o trabalho construísse uma "segunda natureza"[4]. Assumir a finitude do humano como definidor de uma antropologia é o mesmo que assumir, em certa medida, a finitude da vida orgânica, dos seres vivos em geral, até mesmo adotar uma concepção de ser vivo específica, característica exclusiva do domínio orgânico do ser. Este é um dos pontos fundamentais do segundo objeto de saber que emerge na episteme da modernidade: a "vida". Aqui podemos nos reportar para a grande diferença entre uma concepção que pensa os caracteres como que subordinados aos planos de organização dos seres vivos e um que pensa os caracteres como a visibilidade mesmo do que entendemos como ser vivo. A organização "subterrânea" dos seres vivos passa a ser considerada o que há de mais relevante para

[4] Este ponto será muito importante para mostrarmos as relações sutis entre a sociologia e a episteme da modernidade, pois, como veremos adiante, a relação entre a questão da vulnerabilidade biológica incontornável do humano como condição de possibilidade- e, sim, claro, necessidade - para a constituição de domínios extra-orgânicos, como a "sociedade" que, em certa medida, será o domínio extra-orgânico totalizador de todos os outros domínios e dependerá dessa antropologia da finitude, digamos assim.

entender a vida natural, e isso especialmente através das grandes unidades funcionais (respiração, digestão, circulação, locomoção) dos órgãos que servem como pano de fundo que atua sobre todos os seres considerados "vivos". Há, digamos assim, um respirar em geral, assim como uma digestão em geral, uma circulação em geral e uma locomoção em geral, que atua através dos órgãos dos diversos seres considerados "vivos". Pois são essas "homogeneidades funcionais" que marcam o que podemos considerar neste momento como "vida", como se houvesse uma identidade mais profunda, que não se torna visível à representação e não é irredutível ao modo como é descrito em suas variações formais, como fora, por exemplo, na história natural, que as classificava na sua forma, grandeza, número e disposição, como já tivemos oportunidade de observar. Aqui a multiplicidade do manifesto se unifica no "inacessível", que é justamente onde se situa a "vida" e é a partir deste lugar que se pode classificar os seres vivos, o que significa dizer que os seres vivos não são mais uma localidade, ou um corte da classificação natural, um segmento, digamos assim, da "natureza", entendida como espaço homogêneo de identidades e diferenças ordenáveis através das variações possíveis de descrição, como vimos na História Natural

> A partir de Cuvier, é a vida, no que tem de não-perceptível, de puramente funcional, que funda a possibilidade exterior de uma classificação. Não há mais, sobre a grande superfície da ordem, a classe daquilo que pode viver; mas sim, vindo da profundidade da vida, do que há de mais longínquo para o olhar, a possibilidade de classificar. O ser vivo era uma localidade da classificação natural; o fato de ser classificável é agora uma propriedade do ser vivo" (FOUCAULT, 2002, p.369)

O quadro abaixo nos permite uma observação mais nítida da distinção entre o modo como a história natural descrevia seres naturais e a forma como na biologia esta relação se diferencia radicalmente

Espaço homogêneo de identidades e diferenças Vida

No primeiro quadro pode se ver que a "natureza" (como espaço homogêneo de identidade e diferenças) e a Ordem se situam nas duas extremidades, que tem como centro os "seres naturais". Neste quadro, seres vivos e não vivos são localizações na classificação dos seres naturais, ou seja, os seres vivos não ocupam nenhum privilégio ontológico em relação aos não vivos e nem ocupam uma região ontológica específica. Algo bem diferente ocorre em relação ao segundo quadro, no qual a vida e os seres vivos passam a ocupar o centro e é a partir dela que é feita a classificação dos outros seres. A vida, neste caso, passa a ocupar uma região ontológica própria e inacessível em sua essência, do mesmo modo que os seres vivos não mais se confundem com os seres naturais, ou os seres em geral.

Pois é justamente este o ponto e é nele que temos o aparecimento da biologia e dos temas vitalistas em filosofia no século XIX, e a instauração da condição de possibilidade da biologia, quenos conduz a uma ruptura fundamental que marca mesmo a distinção entre o "ser clássico" e a "vida", que por sua vez nos conduzirá a outra distinção, dessa vez entre ser natural e ser vivo, pois a "vida" quando surge no campo do saber gera uma fissura no quadro da representação e uma descontinuidade no ser. Assim, "os seres naturais formavam um conjunto contínuo porque eram seres e não havia razão para a interrupção de seu desdobramento [...] o contínuo da representação (signos e caracteres) e o contínuo dos seres [...] era, pois, correlativos" (FOUCAULT, 2002, p.376), enquanto que os seres vivos "porque vivem, não podem mais formar um tecido de diferenças progressivas e graduadas; devem concentrar-se em torno de núcleos de coerência perfeitamente distintos uns dos outros e que constituem diferentes planos para manter a vida" (FOUCAULT, 2002, p.376), de modo que o ser clássico se derramava no quadro da representação, se dava ao espaço analisável da representação, enquanto que a vida se isola, torna-se inacessível, como uma força enigmática que se manifesta,que nunca se dá como transparência plena e visibilidade total. E aqui vem

um ponto crucial, a singularidade da noção de "vida" atribuída a determinados "seres" - os seres vivos – demarcará mais uma forma de mudança em relação ao ser clássico que nos acompanha até hoje e tem se transformado em um dos principais dilemas enfrentados com o advento da engenharia genética, biologia molecular, tecnologias da informação e inteligência artificial, e que diz respeito à condição ontológica diferenciada da vida, especialmente dos seres orgânicos em relação a outros seres

> Em suma, ao longo de toda a idade clássica, a vida estava sob a alçada de uma ontologia que concernia do mesmo modo a todos os seres materiais, submetidos à extensão, ao peso, ao movimento; e era nesse sentido que todas as ciências da natureza e singularmente do ser vivo tinham uma profunda vocação mecanicista; a partir de Cuvier, o ser vivo escapa, ao menos em primeira instância, às leis gerais do ser extenso; o ser biológico regionaliza-se e autonomiza-se; a vida é, nos confins do ser, o que lhe é exterior e que, contudo, se manifesta nele (FOUCAULT, 2002, p376/377)

Mas para que a vida possa se constituir como tal, ela depende de uma relação complexa com o ambiente circundante que a permite se manter viva. Essa relação insere uma temporalidade no ser, do mesmo modo que vimos em relação ao trabalho, associada aos processos de nutrição, alimentação, respiração e reprodução, e faz emergir formas dispersas, cada uma concentrada em si, e ao mesmo tempo em relação complexa com o ambiente, a fim de dar continuidade à vida; e a história natural passa a ser uma "história" da natureza. Há, assim, como que a instauração de uma historicidade própria à vida, pois "a historicidade introduziu-se agora na natureza ou, antes, no ser vivo; mas ela aí é bem mais do que uma forma provável de sucessão; constitui como que um modo de ser fundamental*"* (FOUCAULT, 2002, p.380).

Por fim, chegamos à linguagem. Há, como no caso do trabalho em relação à vida, uma série de homologias estruturais, pois como vimos no quadro, trabalho, vida e linguagem são alguns dos objetos do saber e "seres" que escapam à representação, que geram esta fissura no quadro da ordem clássica dos saberes e que, em suma, promovem um rasgo na relação entre o ser e a representação. Do mesmo modo que, na biologia, o caráter passa a depender do plano de organização que lhe é anterior e que se situa numa dimensão mais profunda e "invisível", o mesmo ocorre com a linguagem que antes de estar vinculada a uma representação *"*faz parte da organização gramatical pela qual a língua define e assegura sua coerência própria. Para que a palavra possa dizer o que ela diz, é preciso que pertença a uma totalidade gramatical que,

em relação a ela, é primeira, fundamental e determinante" (FOUCAULT, 2002, p.387). Este tipo de pertencimento implica na atenção a uma lógica interna da palavra formada por nomes, verbos, sílabas sons, às regularidades próprias à gramática e que "não são transparentes à significação do discurso"

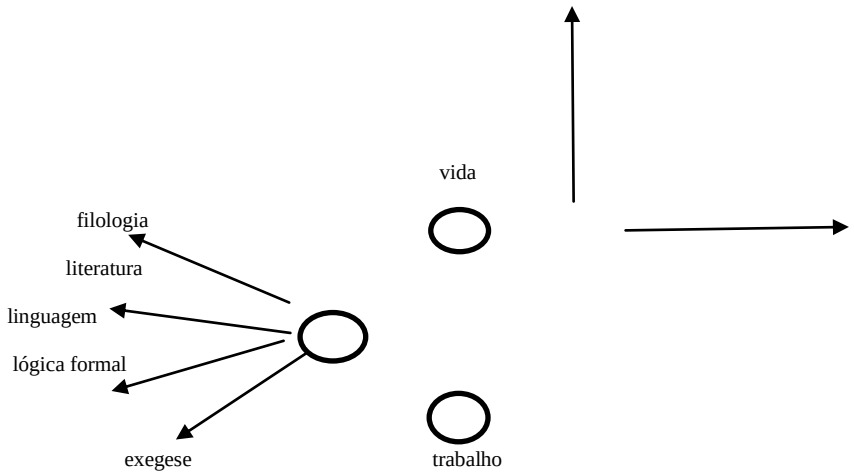
> É esse material – feito de nomes, de verbos, de palavras em geral, mas também de sílabas, de sons – que as línguas reúnem para formar proposições e frases. Mas a unidade material constituída pela disposição dos sons, das sílabas e das palavras não é regida pela pura e simples combinatória dos elementos da representação. Ela tem seus princípios próprios e que diferem nas diversas línguas: a composição gramatical tem regularidades que não são transparentes à significação do discurso (FOUCAULT, 2002, p.390)

O ponto fundamental que queremos destacar, deixando um pouco de lado mudanças internas e referidas especificamente ao estudo das línguas, é o fato de que, ao se deslocar da representação, a linguagem não é mais o mediador que permitia a representação se duplicar, a linguagem passa não só a ter autonomia em relação à representação e ao conhecimento, mas passa a ser, ela mesma, objeto do conhecimento, pois "a partir do século XIX, a linguagem se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria, desenvolve uma história, leis e uma objetividade própria. Torna-se um objeto do conhecimento como tantos outros [...]"(FOUCAULT, 2002, p.409) e, com isso, cria um novo problema em relação à verdade do discurso, pois que este se situa agora nas regras da filologia e na historicidade da gramática, "Conhecer a linguagem não é mais aproximar-se o mais perto possível do próprio conhecimento, é tão-somente aplicar os métodos do saber em geral a um domínio singular da objetividade" (Foucault, 2002:410) e abre espaço para a emersão de novas formas de expressão, como a "literatura", a linguagem de "intransitividade radical", uma linguagem que se diz na sua existência abrupta. Na verdade, para ser mais preciso, o processo de mutação arqueológica que conduziu à retirada da linguagem do domínio unívoco da representação dispersou a linguagem em muitos domínios possíveis, tais como a *exegese*, a *linguagem científica "pura",* a *lógica formal* e a *literatura*, ou seja, no caso da linguagem, o rasgo que separa ser e representação é mais radical e problemático.

> Destacada da representação, a linguagem doravante não mais existe, e até hoje ainda, senão de um modo disperso: para os filólogos, as palavras são como tantos objetos constituídos e depositados pela história; para os que querem formalizar, a

> linguagem deve despojar-se de seu conteúdo concreto e só deixar aparecer as formas universalmente válidas do discurso; se se quer interpretar, então as palavras tornam-se texto a ser fratura para que se possa ver emergir, em plena luz, esse outro sentido que ocultam; ocorre enfim à linguagem surgir por si mesma num ato de escrever que não designa nada mais que ele próprio (FOUCAULT, 2002, p.419)

Multiplicidade enigmática. A linguagem como que dispersa formas possíveis, fragmenta-se, e é como se fosse o lugar no qual o processo de mutação arqueológica não se fechou completamente, o que nos abre espaço para pensar que seria ali, na linguagem, que teríamos a possibilidade de pensar um salto para além da episteme da modernidade. É como se não houvesse, pelo menos até este momento, um fundamento que pudesse soar como a base, digamos assim, da linguagem, do mesmo modo como aconteceu com a vida em relação à biologia e o trabalho em relação à produção, como nos mostra o esquema abaixo:



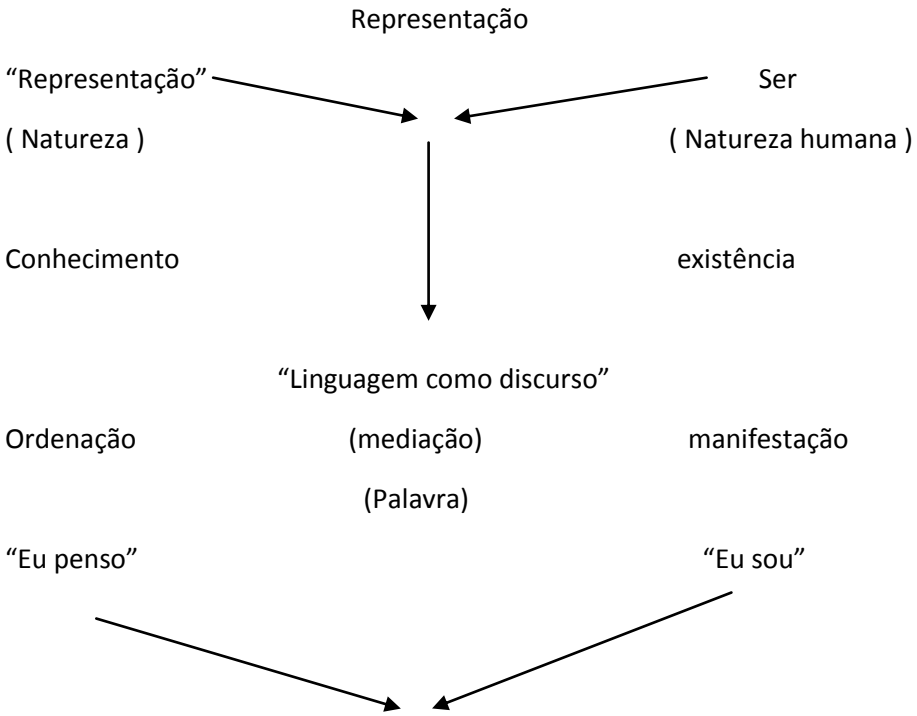
Como se pode ver, diferentemente da vida e do trabalho, que se condensam em um objeto de análise relativamente unificado, a linguagem se dispersa em pelo menos 4 objetos: a) filologia; b) Literatura; c)Lógica formal e d) linguagem científica

Em certa medida, este fracionamento da linguagem fica em aberto, como se ficasse em suspenso, como questão adiada, a ser resolvida em algum momento, talvez em nenhum momento;talvez resolvê-lo signifique dar um salto, já além mesmo da episteme da

modernidade, ou talvez resolvê-lo signifique encontrar o sentido mesmo dessa episteme. A dispersão da linguagem expressa, mais do que o enigma da vida e a capacidade do trabalho de entranhar em todos os domínios da produção da vida social material e imaterial, o furo no qual podemos ver de um modo mais nítido – ou com uma opacidade menos escorregadia – uma nova figura que emerge no campo do saber: o "homem". Quando se diz que a episteme da modernidade tem como um dos seus fundamentos principais a emersão do homem como fundamento do saber –fundamento e objeto, como teremos a oportunidade de ver – isso vem a significar que, antes do surgimento dessa episteme, o homem – como objeto e fundamento do saber, diga-se logo – não existia? Sim, exatamente isso. E do mesmo modo com o trabalho, a vida e a filologia

> Antes do fim do século XVIII, o homem não existia. Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que a "demiurgia" do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos: mas ele envelheceu tão depressa que facilmente se imaginou que ele esperara na sombra, durante milênios, o momento de iluminação em que seria enfim conhecido" (FOUCAULT, 2002, p.425)

Para entendermos a peculiaridade dessa nova figura do saber, o "homem", temos que, em primeiro lugar, mostrar de que modo a episteme clássica tratou do homem, ou se quisermos ainda, da natureza humana e porque este tratamento é radicalmente distinto do homem, como objeto de saber, ou no dizer do próprio Foucault, da "consciência epistemológica do homem". Aqui precisamos mostrar que tipo de relação havia na episteme clássica entre a "natureza" e a "natureza humana" e como a ordenação da episteme fazia da linguagem como "poder de discurso" ou "discurso comum" uma forma de enlaçar "natureza" e "natureza humana" numa totalidade, impedindo assim a constituição de uma noção de natureza humana deslocada da natureza, com leis próprias e autônomas em relação à natureza, à representação e aos seres em geral. Vejamos o quadro abaixo:



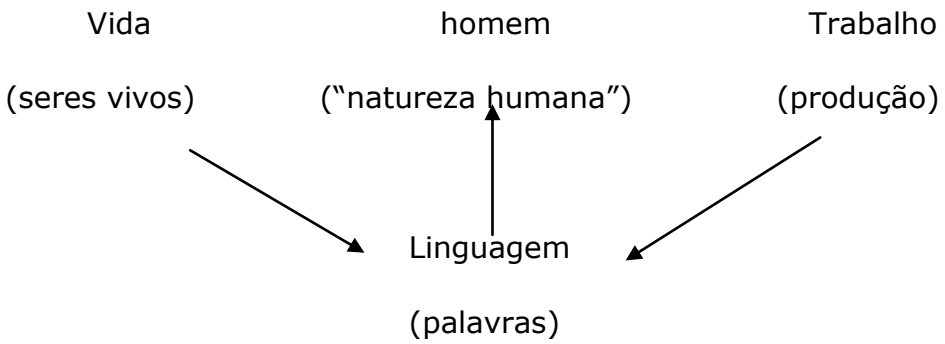
O esquema mostra a relação de associação entre Natureza e Natureza humana através da mediação da linguagem como discurso transparente, cuja função é justamente associar a ordenação conceitual com a manifestação do existente, o “Eu penso” com o “Eu sou”.

Nele, pode se ver que a natureza e a natureza humana compõe um mesmo quadro, cujo enlace e tradução se dão através do “poder do discurso” que faz com que possa haver uma integração entre elas, dentro da lógica da representação que se reduplica e se desdobra permanentemente. A linguagem como discurso tem um papel fundamental; é atravésdela que as representações se ordenam e os seres e coisas se manifestam. Com a mutação arqueológica a coisa se modifica profundamente em todos os aspectos. No caso da linguagem, como vimos, a episteme da modernidade a desloca da relação com a representação e a dispersa em muitas formas (filologia, lógica formal, linguagem científica pura e literatura), o que a impede de cumprir este papel de articulador e mediador entre a natureza e a natureza humana. Há, assim, uma movimentação complexa que tem como um dos seus efeitos o deslocamento da natureza humana em relação à natureza, em suma, o descolamento da “natureza humana” em relação à “natureza” instaura uma descontinuidade ontológica no Ser, de tal modo que implica numa ruptura profunda na *epistémé clássica*, numa reordenação radical do campo de saber. É neste

momento que se instaura no campo do saber o "homem" como *fundamento* do saber, que toma, num primeiro momento, a centralidade antes associada à representação. Poderíamos dizer que, se a vida, o trabalho e a linguagem são "quase-transcendentais", o homem é, digamos assim, um transcendental que vem a reagrupar estes quase-transcendentais, substituindo, ou melhor, alterando o sentido da representação

> Na representação, os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano. Este, com seu ser próprio, com seu poder de se fornecer representações, surge num vão disposto pelos seres vivos, pelos objetos de troca e pelas palavras quando, abandonando a representação que fora até então seu lugar natural, retiram-se na profundidade das coisas e se enrolam sobre si mesmos segundo as leis da vida, da produção e da linguagem (FOUCAULT, 2002, p.431)

Neste sentido, o homem é requerido, é chamado, ou melhor, é designado como uma necessidade de conferir sentido à vida, à linguagem e ao trabalho, "o homem é designado – bem mais, é requerido – por eles, já que é ele quem fala, já que é visto residindo entre os animais, já que, enfim, a relação entre as necessidades e os meios que ele possui para satisfazê-lo é tal que ele é necessariamente princípio e meio de toda produção*"* (FOUCAULT, 2002, p.431). Podemos ver, assim, que o homem ocupa como um transcendental o centro de sentido da episteme, passa a ser o fundamento mesmo dela, da seguinte maneira:



Com a emersão de novas positividades (vida, trabalho e linguagem) e, especialmente, com a dispersão da linguagem (filologia, literatura, lógica formal e linguagem científica "pura") o esquema anterior que garantia a relação de associação entre "natureza" e "natureza humana" se desfaz e a representação (como representação desdobrada em linguagem) perde a centralidade, com a emersão do homem que converge para si os sentidos da vida, trabalho e linguagem

Mas, do mesmo modo que a vida, o trabalho e a linguagem precisam passar pelo homem para afirmarem a sua identidade e manifestarem a sua existência; o homem também depende dessa positividade do saber que, também, o ultrapassa. Assim, o homem acaba ocupando uma posição ambígua, na medida em que

> [...] é dominado pelo trabalho, pela vida e pela linguagem: sua existência concreta neles encontra suas determinações; só se pode ter acesso a ele através de suas palavras, de seu organismo, dos objetos que ele fabrica – como se eles primeiramente (e somente eles talvez) detivessem a verdade (FOUCAULT, 2002, p.432).

Aqui a coisa se modifica de um modo significativo. Agora é o homem que para se pensar como identidade e como existência depende da vida, da linguagem e do trabalho que, em certa medida, preexistem a ele. Assim, a sua dimensão de fundamento do saber e da existência se esvai. Agora o homem é objeto entre outros objetos, cuja fragilidade e vulnerabilidade se expressa na exterioridade espacial e temporal da vida, trabalho e linguagem. De fundamento, da condição de transcendental, eis que o homem passa a dimensão de objeto, à condição de empírico e finito

> Todos estes conteúdos que seu saber lhe revela exteriores a ele e mais velhos que seu nascimento antecipam-no, vergam-no com toda a sua solidez e o atravessam como se ele não fosse nada mais do que um objeto da natureza ou um rosto que deve desvanecer-se na história (FOUCAULT, 2002, p.432)

A sua condição de finitude nos conduz para o problema, crucial na episteme da modernidade, da vulnerabilidade orgânica do homem, da sua limitação física e biológica, que o teria levado à necessidade de construir uma "segunda natureza", os artefatos materiais do trabalho e imateriais da linguagem. Na episteme clássica a finitude estava inserida no pensamento, ou se quisermos, na representação do infinito; havia, poderíamos dizer assim, uma "metafísica do infinito" que conferia sentido à finitude, "mas quando os conteúdos empíricos foram desligados da representação e envolveram em si mesmos o princípio de sua existência, então a metafísica do infinito tornou-se inútil" (FOUCAULT, 2002, p.437)

> Lá onde outrora havia correlação entre uma metafísica da representação e do infinito e uma análise dos seres vivos, dos desejos do homem, e das palavras de sua língua, vê-se constituir-se uma analítica da finitude e da existência humana, e em oposição a ela (mas numa oposição correlativa) uma perpétua tentação de

> constituir uma metafísica da vida, do trabalho e da linguagem (FOUCAULT, 2002, p.437)

A analítica da finitude assim está diretamente associada a este processo no qual determinados conteúdos empíricos se autonomizam e passam a ter leis próprios que encontram no homem o seu lugar de realização, e paradoxalmente vão além mesmo do homem, que se vê como que numa situação na qual não possui o domínio pleno daquilo que o determina, embora, em certa medida, determine também esta determinação. O homem, assim, ocupa uma posição ambígua mesmo, entre o positivo e o fundamental, entre o empírico e o transcendental. A finitude do homem enlaça este novo campo de positividades do saber, pois é o homem que vive, trabalha e fala. Em certa medida, como já dissemos, trabalho, vida e linguagem dependem dessa figura nova no campo do saber, o homem, precisam se referir a ela, do mesmo modo que a análise das riquezas, a história natural e a gramática geral dependiam do discurso da representação. E dependem, do mesmo modo, de uma analítica da finitude que, num primeiro momento, se dá como repetição da identidade e da diferença entre o positivo e o fundamental

> [...] a morte que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo éa mesma que aquela, fundamental, a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica; o desejo que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico é o mesmo a partir do qual alguma coisa me é desejável; o tempo que transporta as linguagens, nelas e aloja e acaba por desgastá-las, é esse tempo que alonga meu discurso antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar" (FOUCAULT, 2002, p.434)

A questão da finitude tem dimensões amplas cujas consequências alteram todo o campo do saber. O saber, ele mesmo, passa a condição de finitude, pois não mais se ancora numa "metafísica do infinito" e, na verdade, em nenhuma metafísica, pois a descoberta da finitude se encontra no interior dessas novas positividades (vida, trabalho e linguagem) que, por sua vez, confinam o pensamento em formas finitas, as formas positivas dessas novas positividades "[...] se o saber do homem é finito, é porque ele está preso, sem liberação possível, nos conteúdos positivos da linguagem, do trabalho e da vida; e inversamente, se a vida, o trabalho e a linguagem se dão em sua positividade, é porque o conhecimento tem formas finitas" (FOUCAULT, 2002, p.436)

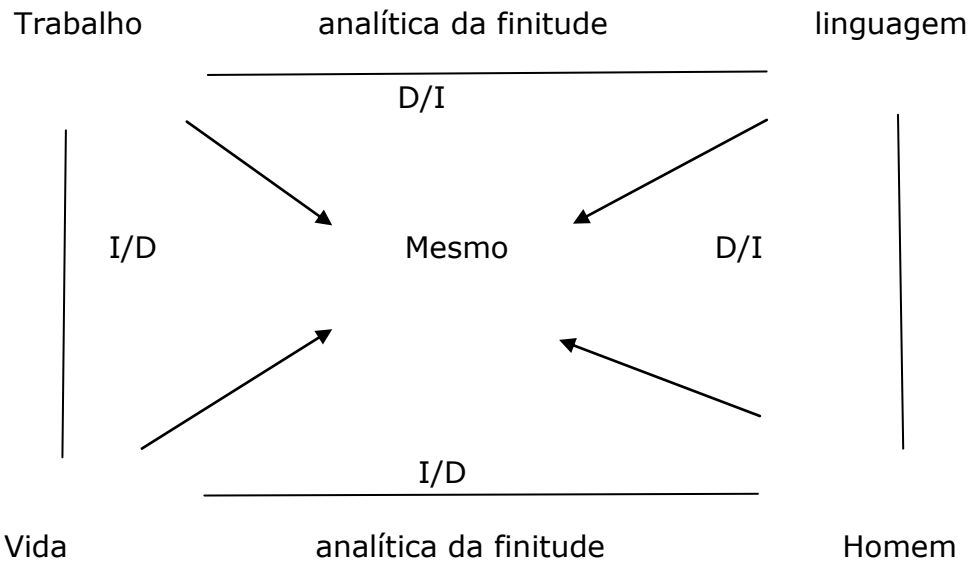
O saber, assim, se realiza através dessas positividades que são, a um só tempo, sua condição de possibilidade e sua constatação de limitação e finitude. Com os conteúdos empíricos deslocados do espaço da representação de uma metafísica do infinito, passamos para uma analítica da finitude que forja o fim da metafísica, pois "a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu de ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural"(FOUCAULT, 2002, p.437).

Se a vida, trabalho e linguagem têm uma identidade consigo mesmo, possuem leis próprias e são autônomas em relação à representação, elas também possuem diferenças "internas", pois dependem para ser da figura do homem. Do mesmo modo que o homem dependedo trabalho, da vida e da linguagem, cujo sentido maior lhe escapa, em suma, do mesmo modo o homem fica situado entre o positivo (o empírico) e o fundamento (o transcendental), como objeto e fundamento do saber. Mas o ponto fundamental aqui é que a repetição identidade e diferença implica numa permanência do Mesmo, já que a Diferença é – neste caso – a mesma coisa que a Identidade, sendo assim

> É neste espaço estreito e imenso, aberto pela repetição do positivo no fundamental, que toda essa analítica da finitude – tão ligada ao destino do pensamento moderno – vai desdobrar-se: é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o cogito repetir o impensado, o retorno da origem repetir o seu recuo (FOUCAULT, 2002, p.435)

Portanto, o fundamento da episteme da modernidade é essa permanente repetição e re-afirmação do Mesmo. É neste sentido que deve ser pensado o seu antropologismo e o que passaremos a chamar agora de "antropologização do saber". O processo de antropologização do saber que, agora sabemos, é este processo no qual há um profundo deslocamento na relação entre o ser e a representação, que faz emergir novos campos de positividades (vida, trabalho, linguagem), dispersos e concentrados na figura do "homem", que toma o lugar da representação na episteme clássica e compõe assim o quadrilátero antropológico, formando uma nova episteme: a episteme da modernidade. Portanto, antropologização do saber significa a emersão de uma nova episteme no campo do saber, composta pela relação complexa entre vida, trabalho, linguagem e homem, mas na qual há uma permanente repetição do Mesmo, na dialética entre identidade e diferença, que são feições de um mesmo rosto.

Esquema sobre o quadrilátero antropológico



O quadrilátero antropológico mostra a relação indissociável entre trabalho, linguagem, vida e homem, trespassada pela analítica da finitude e convergindo para um centro no qual se constitui a figura do Mesmo, ladeado pela dialética identidade e diferença.

O deslocamento, enfim, se passa na situação na qual o homem passa a ser o objeto – e fundamento – da análise, na sua condição de finitude, e não mais a representação, dentro de uma metafísica do infinito. É, por fim, dessa maneira que podemos falar no homem duplo empírico-transcendental, fundamento da episteme da modernidade e que perpassa o quadrilátero antropológico e conduz o discurso da modernidade a uma dinâmica aporética que repete permanentemente o positivo no fundamento e o fundamento no positivo. O curioso é que esta nova episteme gera uma relação ambígua entre o empírico e o transcendental, pois "faz valer o empírico no nível do transcendental" e assim pode ser considerada como "pré-crítica", no sentido de que a crítica Kantiana separou o empírico do transcendental, inaugurou a modernidade, mas não chegou ao ponto de criar algo como um duplo empírico-transcendental. Como duplo empírico-transcendental a verdade do discurso passa a ter duas naturezas, que se complementam

> uma verdade que é da ordem do objeto – aquela que pouco a pouco se esforça, se forma, se equilibra e se manifesta através do corpo e dos rudimentos da percepção, aquela igualmente que se desenha à medida que as ilusões se dissipam e que a história se instaura num estatuto desalienado; mas deve existir também uma verdade que é da ordem do discurso – uma verdade que permite sustentar sobre a natureza ou a história do conhecimento uma linguagem que seja verdadeira (FOUCAULT, 2002, p.441)

O positivo e o fundamento, ou se quisermos, o empírico e o transcendental se enovelam, como que se espelhassem um mesmo ser, se refletem e parecem possuir o mesmo rosto: o rosto de um homem. E de que homem se trata? Serão os seres humanos, ou algo como a "natureza humana"? Não, não se trata disso. O homem aqui é uma figura nova que emerge no campo do saber e que sintetiza a vida, o trabalho e a linguagem num todo que compõe a nova episteme. Ao se deslocar da representação, trabalho, vida e linguagem passam a constituir um espaço próprio, com leis próprias e não redutíveis à representação. Possuem uma exterioridade que, em certa medida, ultrapassa relativamente o homem, mas ao mesmo tempo se realizam através do homem, que passa a ocupar o lugar que antes fora ocupado pela linguagem como discurso (cuja função era representar a representação). O homem duplo empírico-transcendental portanto atua como mecanismo complexo do saber, estando tanto na posição de centralidade – transcendental – quando na de periferia – empírico. É fundamento e objeto do saber ao mesmo tempo. Modifica a própria concepção de verdade do discurso, na medida em que a verdade, neste momento, pode se situar tanto na dimensão empírica, nestas novas positividades que passam a compor o saber (vida, trabalho, linguagem), quanto na dimensão transcendental, como modo de ser das empiricidades.

> O modo de ser do homem, tal como se constituiu no pensamento moderno, permite-lhe desempenhar dois papeis: está ao mesmo tempo, no fundamento de todas as positividades, e presente, de uma forma que não se pode sequer dizer privilegiada, no elemento das coisas empíricas. Esse fato – e não se trata aí da essência geral do homem, mas pura e simplesmente desse *a priori* histórico que, desde o século XIX, serve de solo quase evidente ao nosso pensamento – esse fato é, sem dúvida, decisivo para o estatuto a ser dado às "ciências humanas", a esse corpo de conhecimento (mas mesmo esta palavra é talvez demasiado forte: digamos, para sermos mais neutros ainda, a esse conjunto de discursos) que toma por objeto o homem no que ele tem de empírico (FOUCAULT, 2002, p.475)

E aqui chegamos ao ponto fundamental da discussão: a episteme da modernidade traz como indagação central a questão do modo de ser do homem. O que é o homem? Esta indagação é, digamos assim, o efeito de um processo no qual o homem, como objeto e fundamento do saber, já está presente, o que significa dizer que a emersão da indagação acompanha a própria importância que a análise do modo de ser do homem ganha na episteme da modernidade. Voltemos então ao nosso argumento. O limiar da modernidade teria sido a crítica Kantiana aos limites da representação. Tal crítica teria aberto espaço para a constituição de dois caminhos do pensamento: o empírico e o transcendental. Ao primeiro, as ciências empíricas, ao segundo, a filosofia. O próximo passo, após esta abertura, é a indagação mesmo sobre a questão antropológica, o deslocamento da análise da representação para a análise do modo de ser do homem, que passa a ser objeto e fundamento do saber. No entanto, a confusão entre o empírico e transcendental não pode ser remetida a Kant, mas ao pensamento moderno que se constitui após Kant e que tem algo de "pré-crítica"

> A configuração da filosofia moderna consiste em desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apoiam um no outro e se limitam um pelo outro: a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral à experiência do homem (FOUCAULT, 2002, p.472)

E eis que, ao superar o sono dogmático, o saber não desperta, como podia se esperar, mas submerge num outro sono, talvez mais pesado, o sono antropológico.

5. O CONCEITO DE SOCIEDADE COMO DUPLO EMPÍRICO-TRANSCENDENTAL

Inicialmente, iremos mostrar algumas das aporias das diversas teorias sociológicas, com destaque para as teorias do que chamaremos "vínculos sociais a priori",aquelas que preveem algum tipo de socialização prévia inquestionável de seres humanos; e as reações a estas formas de teorias, que chamaremos de "mediação social a posteriori", concepções que associam o "social" a uma construção feita na prática e contextos de interação dos atores. Veremos que, no fundo, as duas concepções, do social numa dimensão estrutural e do social numa dimensão fenomênica, são indissociáveis, na medida em que todas dependem da concepção do social como duplo empírico-transcendental, objeto e fundamento do saber ao mesmo tempo, associando assim o discurso sociológico da modernidade com a episteme da modernidade. Também mostraremos como as tentativas de superar o impasse e de criar alguma forma de síntese aberta entre a dimensão estrutural e a dimensão fenomênica, com diferentes maneiras de autonomização relativa, ora da dimensão estrutural, ora da dimensão fenomênica, as tentativas de pensar "agência" e "estrutura" na sua dimensão de simultaneidade, explicitam ainda mais a dependência do discurso sociológico da episteme da modernidade, na figura do homem duplo empírico-transcendental, que se realiza assim plenamente. Nos três casos estamos diante da questão da destrancendentalização do saber como antropologização do saber, na medida em que, mesmo a dimensão estrutural-sistêmica, está eivada de uma concepção da racionalidade vinculada ao real concreto através da sua condição social: uma racionalidade social por si só já está comprometida com a realidade concreta, social e historicamente fundamentada, atravessada, assim, pela constituição das relações humanas que não pode ser reificada totalmente, nem atribuída a alguma dimensão extra-humana, neste caso, extra-social. Apenas aqui a gradação dos níveis do social é distinta, num caso, a fenomenológico-antropologizante, mais próximo ao nível histórico, noutro, a estrutural-sistêmica, mais próximo de uma dimensão transcendental, sendo a dimensão da simultaneidade agência-estrutura, uma tentativa de síntese histórico-transcendental.

Assim a perspectiva estrutural-sistêmica possui uma relação de oposição simétrica à perspectiva fenomenológico-antropologizante que, por sua vez, se sintetizam na perspectiva que pensa o social como a simultaneidade agência e estrutura. Nos três casos, temos como

fundamentação implícita o social como duplo empírico-transcendental, derivação sociológica do homem duplo empírico-transcendental. A constituição, por fim, dessa fundamentação também se expressa na transformação da “natureza social” em uma região ontológica do Ser que passa a se constituir como regime de governança do real, do mesmo modo que a “natureza humana” se desloca da natureza em geral e passa a se constituir como uma região autônoma do Ser e se constituir como um regime de governança para as outras regiões do Ser.

No final, apresentamos uma possibilidade de superação da destrancendentação do saber como antropologização do saber, que é o fundamento mesmo da episteme da modernidade, através de uma desantropologização do saber, da “morte do homem”, com a perda do seu privilégio ontológico e epistêmico especialmente na crítica ena crítica de Derrida, que será a síntese do nosso argumento. Também apresentaremos um debate de Sartre e Lukács com Foucault e Lévi-Strauss e, por fim, a sociologia para além do homem de Gabriel Tarde.

5.1 O social e seus duplos

Entre os fatores indubitáveis que vão - ora implícita, ora explicitamente - forjando uma coerência conceitual à sociologia, o mais importante deles é aquele que afirma ontologicamente a existência do social, ou do que chamaremos aqui de *dimensão social da vida humana.* A dimensão social da vida humana, ou o "social", é geralmente personificado de diferentes maneiras, através de categorias coletivas como as que compõem noções não muito claras como as de grupo social, classe social, sociabilidade, ethos social, formas de socialização, ação social, entre outros. No entanto, muito provavelmente a forma mais duradoura e com capacidade ampla de sintetização e de "personificação" do social, ou da dimensão social da vida humana, se deu com a construção do conceito de sociedade, termo que poderia até mesmo ser considerado como a matriz conceitual desta "ciência" e do qual derivam certamente todos os outros termos mencionados. Sociólogos não apenas precisam ontologizar a dimensão social da vida humana, mas também precisam mostrar qual a melhor maneira de justificar tal ontologização, e é aí que o conceito de sociedade se transforma em elemento central no sistema de pensamento que funda a sociologia como ciência, ou se quisermos, como campo de conhecimento. A pergunta central "O que é o Social?" ganha contornos legíveis na construção do conceito de sociedade, que se quer como fundamento e justificação da indagação. Em outras palavras, na indagação "o que é o social?" já está

pressuposta a sua resposta: - que antecede mesmo a pergunta - o social, em última instância, é a sociedade. Mas o que é a "sociedade", conceito do qual deriva todas estas outras tentativas de conceituação da dimensão social da vida humana?

Se seguirmos rigorosamente alguns dos principais teóricos da sociologia naquilo que é considerado como sendo o seu nascedouro, ou o seu discurso de origem, a sua gênese, o seu aparecimento no campo das ciências, em suma, no discurso sociológico dos chamados "clássicos", forjado na segunda metade do século XIX, veremos que "sociedade" é o termo usado para a forma social da modernidade europeia, que passara a se tornar hegemônica, como um fato real de transformação das formas de organização política e sociais em grande parte do mundo, tendo como vanguarda os países do centro do imperialismo neocolonialista europeu. Países como a Alemanha, recém-unificada, a França, passando por vultuosas movimentações revolucionárias e reações conservadoras do "antigo regime" e a Inglaterra se tornaram assim o campo empírico mais presente nas avaliações sociológicas da constituição da sociedade como forma social por excelência da modernidade. Emersão de uma nova forma social, o capitalismo, com a constituição de novos atores coletivos, a burguesia, detentora dos meios de produção do Capital e o proletariado, expropriado destes meios de produção; a constituição de uma nova forma política, o Estado-Nação, com o monopólio do uso legítimo da violência e a constituição de uma forma de racionalidade singular, de extração milenar, mas cujo ápice aconteceu no processo bem moderno de "desencantamento do mundo"; o desenvolvimento de novas formas de "solidariedade social", com a divisão do trabalho social nas sociedades modernas, que forja uma nova complexidade dos tipos de relação de interdependência social, enfim, em todos os casos a forma social analisada é a "sociedade", entendida como a forma social moderna por excelência e o primeiro objeto de análise da sociologia, tema recorrente e central para sociólogos.

Mas existem algumas outras características dessa nova forma social que querermos trazer à tona aqui. A sociedade teria, como sua principal característica, a sua autoinstituição, ou seja, uma forma social desvinculada de qualquer norma que não seja instituída pelo "homem". O que significa, para os nossos propósitos, a emersão de uma forma social – a sociedade – como uma estrutura que se institui de forma autônoma, como uma estrutura que se autorregula. Mas o que significa precisamente esta autorregulação? Significa que a "sociedade" deve ser entendida como um estabelecimento humano, daí a sua condição de laicidade, de desencantamento, como tratamos ao analisar o "Discurso filosófico da modernidade" de Habermas, da não referência a qualquer princípio normativo "extra-humano". Mas a quem caberia tal instituição e regulação? Ao homem. Como bem o diz Hume

“Não há questão importante cuja solução não esteja compreendida na ciência do homem”(HUME apud ROSANVALLON, 2002, p. 22). E o problema crucial e áspero: “Quem é o homem, que deve regular e instituir a sociedade”? Sabemos que o homem é o seu próprio fundamento na medida em que “ele” não pode mais recorrer a nenhuma instância superior, sobre-humana. Mas, quem é “ele”, quem é este que deve regular e instituir a sociedade? Responder ao significado do “homem” corresponde aqui a responder primeiramente sobre a “natureza humana”. Assim, definir o que é o “homem” se equivale a definir “cientificamente” o que é a “natureza humana” e, estas duas definições, são condições de possibilidade para forjar mecanismos de regulação e instituição da sociedade. Estas questões fizeram parte da discussão dos filósofos do século 17 e 18, que se defrontaram com o problema da “sociedade moderna”

> Esta grande questão mobiliza todos os filósofos do século 17 e 18, de Hobbes a Locke, de Hume a Smith, de Helvetius a Rousseau. Se o homem é o seu próprio fundamento, não há, portanto, outra possibilidade para pensar a instituição da sociedade senão a partir daquilo que ela é. Esta preocupação se inscreve na maior parte dos livros importantes da época. O leviatã de Hobbes se abre com dezesseis capítulos intitulados “Do homem” que retomam a aliás amplamente seu primeiro tratado – Da natureza humana. Do mesmo modo, é com um capítulo consagrado ao “estado de natureza” que começa o segundo tratado acerca do Governo Civil de Locke (ROSANVALLON, 2002, p. 23)

Aqui já podemos aventar, obviamente, a emersão de algo que poderia se chamar uma ciência do homem. Como podemos ver, a necessidade dessa “ciência” emerge com a própria necessidade de se definir o sentido mesmo dessa nova forma social moderna: a sociedade. Do mesmo modo, tal emersão significa também uma atenção maior aos aspectos “morais” do “homem”, daí as contínuas menções a uma “ciência moral”, ou se quisermos, uma ciência das paixões humanas, mais do que uma ciência da razão, algo já “realizado” com as matemáticas (ROSANVALLON, 2002). Mas ainda que pensemos uma ciência ou filosofia da moral, ou filosofia moral como um dos primeiros fundamentos da “ciência do homem”, é preciso salientar que tal “filosofia” ainda assim não era capaz de dizer aquilo que o homem é “efetivamente”, ou seja, na sua dimensão “concreta”, “empírica”, enredada que estava na procura de definição daquilo que o homem deveria ser, ou em construir preceitos e pressupostos normativos daquilo que o homem deve ser para ser homem, ou humano. Fazer uma “ciência do homem” significaria assim apreender a “natureza humana” tal qual ela é, com suas próprias leis “A ciência dessas leis é a verdadeira e a única filosofia moral” (HOBBES apud ROSANVALLON, 2002, p.24). Assim, “natureza humana”, “homem”, “filosofia moral”, ciência do homem fazem parte de um mesmo campo discursivo, ou ao

menos, de um mesmo quadro de referência sintetizado no conceito de "sociedade" como forma social que se auto institui, se autorregula, em suma, que se autonomiza em relação ao que não está associado – já podemos dizer – à "lógica do social", à sua "sócio-lógica". O "social", como forma social da modernidade, é uma região autônoma do Ser e se define por sua constituição histórica associada ao processo de Ocidentalização do mundo, cujo regime de governança, neste primeiro momento, tem no imperialismo neocolonizador da Europa Ocidental o seu núcleo de sentido e disseminação. Ora, fica evidente aqui que o "homem" que deve instituir, regular e normatizar a sociedade é a forma social moderna por excelência da modernidade: a própria sociedade. E a forma social moderna é a forma de territorialização política, moral e social instituída pelo colonialismo pré-industrial dos países europeus mediterrâneos, com o escravismo colonial e a invasão genocida das Américas; o neocolonialismo industrial dos países do hemisfério norte europeu, do imperialismo dos séculos XIX e XX; e, por fim, o "pós-colonialismo" do Império, com o modelo de "informatização" do pós-Guerra-Fria; em todos os casos, com a consequente exploração física, simbólica, cultural e política de enormes contingentes "populacionais", os diversos "outros" da sociedade e da modernidade: os habitantes dos territórios invadidos no período das "grandes navegações" portuguesas e espanholas, os negros africanos escravizados, os operários do capitalismo industrial da "questão social" e os subproletariados do hipercapitalismo hiperliberal globalizado da "nova questão social"[5].

Mas também podemos pensar o social como forma social trans-histórica, na medida em que sua existência está associada ao processo mesmo de constituição do humano, à humanização da espécie homo sapiens. Desde que o humano é humano haveria a existência do social como instância central da nossa constituição como espécie. Assim, a forma social moderna, a sociedade, seria apenas uma das formas de realização da dimensão social da vida humana ou do Ser, entre muitas outras. Lukacs, em "Prolegômenos para uma ontologia do ser social" (2010) divide o ser em três esferas: Social, orgânica e física. Seres humanos fazem parte das três esferas, pois têm uma dimensão física e orgânica – que compartilha com seres viventes não humanos e com coisas físicas – e uma dimensão propriamente e exclusivamente humana: a dimensão social. Em outras palavras, o nível social do Ser é o nível humano do Ser. Teríamos aqui, assim, duas formas de definirmos o "social", a primeira, histórica (o social é a

[5] Discutimos esta questão a estendendo para a relação entre os "Direitos humanos" da ONU, as políticas de intervenção econômica e cultural nos países que estavam passando por um processo de descolonização e as movimentações dos países não alinhados no imediato pós-Guerra, com a conferência de Bandung (Cf. **LACERDA, Marcos** . CID, Conferência de Bandung e a Questão dos Direitos Humanos. In: Carlos R. S. Milani; Elza Souza Kraychete. (Org.). Desenvolvimento e Cooperação Internacional: Relação de poder e política dos Estados. 1ed.Salvador: UFBA, 2014, v. 1, p. 35-60.)

forma social da modernidade, a sociedade); a segunda, ontológica (o social é o nível humano do Ser, sendo a sociedade uma das suas formas de realização). Mas há também uma terceira forma possível de definirmos o "social": a sua natureza moral. O social seria uma necessidade de regulação moral por conta dos riscos da razão instrumental autonomizada na chamada sociedade de Mercado. O advento do Mercado capitalista como regulador da vida social estaria nos conduzindo para uma desregulação moral problemática e para uma imposição da lógica de reprodução do capital a todo custo, a despeito de valores mínimos de convivência entre sujeitos que não aniquilem uns aos outros. Tanto Durkheim, quanto Marx e Weber trataram do problema, e também Simmel. O social seria assim uma resistência à hegemonização da sociedade de Mercado, da razão instrumental que reproduz a lógica do Capital, daquilo queHabermas chamará de "modernização social", como já tivemos a oportunidade de ver. A modernização social é a autonomização dos sistemas coordenados pela lógica amoral da razão instrumental, com sua relação de sentido apenas entre meios e fins. O objetivo assim, da sociologia, seria se apropriar novamente desta autonomização sistêmica através da modernidade cultural, ou seja, através de uma racionalidade comunicativa construída no espaço público por sujeitos racionalmente orientados, cuja socialização se dá de um modo reflexivo. Assim a objetivação da racionalização instrumental vem acompanhada por um contraponto: a subjetivação da racionalidade comunicativa de dimensão reflexiva-moral. Para isso, seria necessário afirmar a dimensão moral-normativa da dimensão social do Ser. Moral, normativa e racionalmente orientada. Razão e moral não à toa se enlaçam. Seria melhor dizer, as formas de racionalidade da modernidade fazem parte de um mesmo quadro de referência ou campo discursivo que compõem a concepção do social como dimensão moral. Por fim, uma quarta forma possível está diretamente associada às dimensões histórica, ontológica e moral do social: a sua dimensão epistemológica. No fundo, a dimensão histórica, ontológica e moral legitima a dimensão epistemológica, no sentido de que são a justificativa para a existência de uma ciência própria do social: a sociologia, com seu objeto próprio, o social, como sociedade, realidade ou necessidade moral.

Outra forma de pensar a problemática da constituição do "social" está relacionada às diversas formas de polarização entre a dimensão microssocial e a macrossocial, perspectivas que ora privilegiam a "agência", ora a "estrutura", ora a "ação", ora a "coletividade", ora o "ator", ora o "sistema", ora a descrição de contextos de interação, ora a construção de modelos estruturais. Perspectivas que podem ser divididas também a partir da concepção de uma socialização prévia de seres humanos, o que chamaremos de *vínculos sociais a priori*, que pode ser entendido também como a "objetividade fática" da realidade social, a sua dimensão

estrutural-sistêmica; ou de uma socialização que se constrói em contextos de interação, que chamaremos *mediações sociais a posteriori* e que pode ser entendido também como os "significados subjetivos" da realidade social, a sua dimensão fenomenológico-antropologizante.

As ciências sociais em geral oscilariam, assim, entre uma perspectiva subjetiva e uma perspectiva objetiva, entre uma dimensão que privilegia a dimensão estrutural-sistêmica da realidade social e uma outra que privilegia a dimensão fenomenológico-antropologizante , como Bourdieu fez questão de realçar

> Em termos muito gerais, a ciência social, tanto a antropologia como a sociologia e a história, oscila entre dois pontos de vista aparentemente incompatíveis, entre duas perspectivas aparentemente inconciliáveis: o objetivismo e o subjetivismo, ou, se preferirem, o fisicalismo e o psicologismo (que pode tomar diversas colorações - fenomenológica, semiológica, etc.). De um lado, ela pode "tratar os fatos sociais como coisas", segundo a velha máxima durkheimiana, e assim deixar de lado tudo o que eles devem ao fato de serem objetos de conhecimento - ou de desconhecimento na existência social. Deoutro lado, ela pode reduzir o mundo social às representaçõesque dele se fazem os agentes, e então a tarefa da ciência social consistiria em produzir uma "explicação das explicações" *(account o/the accounts)* produzidas pelos sujeitos sociais. (BOURDIEU, 2004, p.150)

Durkheim talvez venha a ser o exemplo mais próximo de uma perspectiva estrutural-sistêmica em sociologia, com o princípio da ruptura epistemológica com as pré noçõesdos atores sociais, suas representações a respeito das práticas e conteúdos da vida social "Acreditamos fecunda" [...]"esta idéia de que a vida social deva ser explicada não pela concepção dos que dela participam, mas pelas causas profundas que escapam à consciência," (DURKHEIM apudBOURDIEU, 2004, p.151), do mesmo modo que Schutz pode ser visto como o seu oposto simétrico, na medida em que o sociólogo alemão coloca como ponto vital estas mesmas experiências e pré-noções pré-científicas

> O campo observacional do *social scientist*, a realidade social, possui um sentido e uma estrutura depertinência específicos para os seres humanos que nela vivem, agem e pensam. Mediante uma série de construções de senso comum, eles pré-selecionaram e pré-interpretaram esse mundo que apreendem como a realidade de sua vida cotidiana. São esses objetos de pensamento que determinam seu comportamento,motivando-o. Os objetos de pensamento construídos pelo *social scientist* a fim de apreender essa realidade social devem se basear nos objetos de pensamento construidos pelo pensamento de senso comum dos homens que vivem sua vida cotidiana em seu mundo social. Assim, as construções das ciências sociais são, por assim dizer, construções de segundo grau, isto é, construções das construções feitas pelos atores da cena social"*(SCHUTZ apud BOURDIEU, 2004, p.151)

A oposição, nos dois casos, é total, na medida em que no primeiro a construção do sociólogo soa como a construção da realidade primeira do social, no sentido de que o sociólogo constrói o modelo da verdadeira realidade da vida social, a qual o ator só tem um acesso difuso e limitado; ao passo que, no segundo caso, a realidade social de fato está associada às representações dos atores, sendo a descrição sociológica uma construção a partir de outras construções, uma espécie de realidade segunda, digamos assim. Bourdieu propõe uma dialética entre os momentos subjetivistas e objetivistas como forma de superar a polarização na estratégia de pensamento do conhecimento sociológico.

> [...] de um lado, as estruturas objetivas que o sociólogo constrói no momento objetivista, descartando as representações subjetivistas dos agentes, são o fundamento das representações subjetivas e constituem as coações estruturais que pesam nas interações; mas, de outro lado, essas representações também devem ser retidas, sobretudo se quisermos explicar as lutas cotidianas, individuais ou coletivas, que visam transformar ou conservar essas estruturas. Isso significa que os dois momentos, o objetivista e o subjetivista, estão numa relação dialética e que, por exemplo, mesmo se o momento subjetivista parece muito próximo quando o tomamos isoladamente nas análises interacionistas ou etnometodológicas, ele está separado do momento objetivista por uma diferença radical: os pontos de vista são apreendidos enquanto tal e relacionados a posições dos respectivos agentes na estrutura. (BOURDIEU,2004,p.152)

O mesmo processo se vê no livro "A construção social da realidade" de Peter Berger e Thomas Luckmann. Nele, os autores separam duas tradições de pensamento da sociologia: uma que privilegia a "objetividade fáctica" da realidade social e uma outra que privilegia os "significados subjetivos". Por objetividade factica podemos entender o nível estrutural-sistêmico, os vínculos sociais a priori, o social dos sociólogos e, por "significados subjetivos" podemos entender o nível fenomenológico-antropologizante, as mediações sociais a posteriori, o social dos atores, e sugerem assim, como solução do impasse, uma síntese aberta entre as duas tradições do pensamento sociológico, a sociedade como realidade objetiva e exteriorização se encontra, assim, com a sociedade como realidade subjetiva e interiorização.

> O melhor modo de descrever caminho que seguimos, será fazer referência a duas das mais famosas e influentes "guias de marcha" da sociologia. Uma foi nos dada por Durkheim nas Rules of Sociological Method (Regras do método sociológico); a outra por Weber em Wirtschaft und Gesellschaft (Economia e Sociedade). Durkheim diz-nos: "A primeira coisa mais fundamental é a regra: Considerem os fatos sociais como coisas". E Weber observa: Tanto para a sociologia, no sentido atual, como para a história, o objeto cognitivo é o subjetivo complexo-de-significados da ação". Estas duas afirmações não são contraditórias. A sociedade possui, na verdade, uma fatualidade objetiva. E a sociedade é, de fato, também constituída por atividades que exprimem um

> significado subjetivo. Durkheim, aliás, tinha conhecimento deste último enunciado, assim como Weber conhecia o primeiro. É então esse duplo caráter da sociedade, em termos de factualidade objetiva e significado subjetivo, que torna a sua "realidade sui generis", para usar outro termo-chave de Durkheim (BERGER e LUCKMANN, 2004, p. 29)

Uma síntese entre "objetividade fática" e "significado subjetivo" é proposta tanto pela praxiologia, quanto pela teoria da estruturação que se situam neste limiar, entre a objetivação sociológica e a subjetivação socializante, ou se quisermos, entre logos e a práxis em Bourdieu, ou entre a estrutura e a ação em Giddens, ou ainda mais entre a racionalidade instrumental e a racionalidade comunicativa em Habermas. Neste sentido, podemos dizer que a teoria da praxiologia, a teoria da estruturação e a teoria da racionalidade comunicativa são tentativas potentes de superar as aporias do objetivismo do "mundo verdadeiro" da realidade social, ou se quisermos, do sistema, estrutura, norma, coletividade, e do subjetivismo do "mundo das aparências" da vida social, ou se quisermos, do ator, agente, sujeito e ação.

Podemos pensá-las inicialmente da seguinte maneira: é a procura de superar as aporias tanto da "forma substancialista**"***(razão centrada no sujeito; homem como Homem no sentido genérico; tipo invariável, universal*) quanto da "ilusão localista" (*socialização e linguistificação da razão; eu-situado; inexistência de espaços não-subjetivos; redutibilidade das categorias aos contextos e perspectiva*s;), em prol de um pensamento relacionista (Elias, 1994,Bourdieu, 2002,Vandenberghe, 2010) que caracteriza as propostas destas três principais teorias da simultaneidade entre agência e estrutura. Por forma substantiva poderíamos entender um modo de pensamento sociológico que privilegia o sistema em relação ao ator, e por ilusão localista podemos entender um modo de pensamento sociológico que privilegia o ator em relação ao sistema. No primeiro caso, temos o risco da objetivação sociológica excessiva e no segundo caso a subjetivação sociológica excessiva. Se a teoria sociológica clássica exagerou na objetivação sociológica, o contraponto a ela exagerou na subjetivação sociológica, especialmente as tradições relacionadas ao pragmatismo sociológico e ao interacionismo simbólico dos trabalhos da escola sociológica norte-americana (Joas, 1999).

A estrutura do argumento também é parecida. Ela se baseia na apresentação inicial de uma polarização ontológica, epistemológica e metodológica na tradição das ciências sociais - em alguns casos se estendendo para as "ciências humanas" no geral - entre objetivação e subjetivação e posteriormente propõe como solução da polarização uma síntese relativamente aberta na qual objetivação e subjetivação são entendidas menos como uma separação, do que

uma simultaneidade, daí a praxiologia de Bourdieu, a estruturação de Giddens e a racionalidade comunicativa de Habermas. Em todos os casos há sempre a possibilidade de uma incondicionalidade, ou de uma transcendentalização, ou melhor, da admissão do caráter irredutível às perspectivas e aos contextos da "vida social ela-mesma", ou a perspectiva fenomenológico-antropologizante.

A diferença principal em relação à sociologia clássica estaria relacionada na negação da "reificação" total (funcionalismo, estruturalismo) e da "redução" total (fenomenologia social, interacionismo simbólico, pragmatismo), pois se por um lado há a admissão do caráter coercitivo da estrutura, por outro lado há também a admissão do papel de transformação da ação que a um só tempo reproduz e muda a estrutura, o que podemos ver em Habermas no caso do caráter de comunicação da razão, a sua relação com contextos de interação simbolicamente mediados; em Bourdieu, na práxis do logos, ou seja, a dimensão prática da produção de conhecimento científico, e, por fim, em Giddens a ação da estrutura como estruturação, através da afirmação do caráter facilitador- não só coercitivo – da estrutura. É por conta disso que podemos dizer que a Teoria Sociológica neoclássica corre sempre o risco de ficar no limiar entre a reificação da objetivação sociológica e a redução da subjetivação sociológica. Num primeiro momento o risco de uma reificação das relações sociais, transformadas em sistemas ou totalidades autorreferentes, no sentido mesmo de uma perigosa racionalização sociológica dos processos vitais, com a transformação da sociedade em totalidade autorreferente e *autônoma*, ou seja, um sistema com leis próprias, quase como um deus oculto a agir de acordo com suas vontades ou sua "lógica". De outro lado, o risco da subjetivação socializante da racionalização sociológica, transformada em uma espécie de epifenômeno das relações sociais, com a contextualização da objetivação sociológica. Neste segundo caso a possibilidade da construção de proposições sociológicas verdadeiras fica nula, pois caímos em um relativismo epistêmico problemático. No primeiro caso, há um processo perigoso de ontologização das objetivações sociológicas, transformada em princípios reguladores verticalizados ou horizontalizados do mundo social sensível, que podem conduzir a uma ontologização dos sistemas sociologicamente construídos, ou seja, construídos pela teoria sociológica. Em Habermas, trata-se dos problemas advindos de uma colonização do mundo do sistema sobre o mundo da vida; em Bourdieu trata-se do esquecimento (in) voluntário da dimensão da práxis presente na ciência; e em Giddens a excessiva atenção dada ao aspecto coercitivo da estrutura em relação à reflexividade do agente.

Nos três casos não se trata da alternativa fácil de subjetivar, contextualizar e historicizar a objetivação sociológica, retirando assim qualquer possibilidade de suspensão provisória da dimensão sensível e contingente da realidade social, mas de ressaltar a autonomia relativa da objetivação sociológica em relação a contextos e perspectivas sociais. É neste sentido que podemos pensar a possibilidade de objetivação sociológica em Bourdieu; a possibilidade de algum grau de incondicionalidade na racionalidade comunicativa de Habermas e a dupla condição das propriedades estruturais em Giddens, como coercitivas e facilitadoras ao mesmo tempo.

Podemos, portanto, associar os três autores a uma "dialética" da superação das oposições, com a permanência de algum nível de interiorização "inconsciente" do social, em níveis obviamente distintos – em Giddens há uma maior liberdade da cognoscitividade do agente, em Habermas a objetivação racionalista não submerge na objetivação sociológica e em Bourdieu há também a possibilidade da objetivação da objetivação sociológica – e que se expressa principalmente com a noção de *simultaneidade* agência e estrutura. A simultaneidade, arriscamos dizer, é uma espécie de integração, pois nega qualquer forma de inadequação de sua mutualidade constitutiva. Uma integração que mantém alguns aspectos da polarização objetivação sociológica e subjetivação socializante, mantendo como aspecto crucial a sobre determinação do "social" sobre o real empírico.

Talvez tenha sido, entre os autores citados, Bourdieu aquele que mais levou a fundo a questão dentro do âmbito da sociologia. Habermas, last but last, é filósofo e Giddens não tem o mesmo fôlego intelectual do sociólogo francês; ademais a sua teoria sociológica se transformou numa espécie de síntese mais bem elaborada da teoria clássica, além de o sociólogo francês ter sido até o final da sua vida uma espécie de militante da sociologia. Na sua teoria, como vimos, a superação da polarização se daria através da forma de superação do pensamento "substancialista", que tende a pensar a polarização como substância, e não de uma forma relacional, dentro de uma perspectiva dialética. A relação dialética entre os momentos objetivistas e subjetivistas, poderíamos dizer, entre a perspectiva fenomenológico-antropologizante e a perspectiva estrutural-sistêmica, ou ainda mais entre os "significados subjetivos" e a "objetividade fática" da realidade social, entre os vínculos sociais a priori e as mediações sociais a posteriori. Assim a ruptura epistemológica com a interação, que permite um grau cientificamente relevante de objetivação do social é fundamental na mesma medida em que a objetivação da objetivação do social, através do retorno da interação, ou seja, da

subjetivação que fora colocada em suspenso, também o é; assim, estrutura e interação se encontram numa dimensão relacional de feição dialética

> A ruptura objetivista com as prenoções, com as ideologias, com a sociologia espontânea, com as *folk theories,* é um momento inevitável, necessário, do trabalho científico – não se pode dispensá-lo, como fazem o interacionismo, a etnometodologia e todas as formas de psicologia social, que se apegam a uma visão fenomenal do mundo social, sem se expor a graves erros. Mas é preciso operar uma segunda ruptura, mais difícil, com o objetivismo, reintroduzindo, num segundo momento, o que se precisou descartar para construir a realidade objetiva. (BOURDIEU,2004, p.157)

E esta segunda ruptura, a objetivação da objetivação racional se dá inicialmente com uma crítica ao estruturalismo, especialmente o papel limitado ao agente como capaz de atuar e atualizar as estruturas, especialmente com a distinção entre "regras" e "estratégias". como um dado fundamental para que ele pudesse se desvencilhar de alguns dos excessos estruturais do estruturalismo, especialmente o seu objetivismo acentuado, que costumava retirar as possibilidades de atuação do agente em relação à estrutura

> Eu queria reintroduzir de algum modo os agentes, que Lévi-Strauss e os estruturalistas, especialmente Althusser, tendiam a abolir, transformando-os em simples epifenômenos da estrutura. Falo em agentes e não em sujeitos. A ação não é a simples execução de uma regra, a obediência a uma regra. Os agentes sociais, tanto nas sociedades arcaicas como nas nossas, não são apenas autômatos regulados como relógios, segundo leis mecânicas que lhes escapam. Nos jogos mais complexos - as trocas matrimoniais, por exemplo, ou as práticas rituais -, eles investem os princípios incorporados de um *habitus* gerador: esse sistema de disposições pode ser pensado por analogia com a gramática gerativa de Chomsky com a diferença de que se trata de disposições *adquiridas pela experiência,* logo, variáveis segundo o lugar e o momento.Esse "sentido do jogo", como dizemos em francês, é o quepermite gerar uma infinidade de "lances" adaptados àinfinidade de situações possíveis, que nenhuma regra, pormais complexa que seja, pode prever. Assim, substituí asregras de parentesco por estratégias matrimoniais. (BOURDIEU, 2004, p.21)

A distinção sutil implica uma revalorização da capacidade de invenção e de improvisação do agente, sem com isso deixar de lado a condição de vínculo com disposições socialmente instituídas, ou incorporadas de uma forma nem "consciente", nem "inconsciente", mas através de um "senso prático" que as reproduz como algo "natural" ou como "tensão" e dissociação, a princípio, entre o habitus e as disposições adquiridas"eu queria insistir nas *capacidades geradoras* das disposições, ficando claro que se trata de disposições adquiridas, socialmente constituídas."(BOURDIEU, 2004, p.25). Mas se trata aqui não de uma adesão a qualquer

sujeito transcendental, ação racional como algo idealmente – numa dimensão instrumental ou reflexivo-moral – mas sim de uma concepção de agente como ação ativa com uma racionalidade diretamente associada à atividade humana, diferentemente assim tanto do idealismo quanto também do materialismo mais associado à teoria do "reflexo", ou de um "mecanicismo" da determinação das coisas materiais, o que aproxima Bourdieu da noção de "práxis ativa/ideativa" de Lukács, como veremos mais adiante.

> Ajudou-me muito, menos para refletir do que para ousar avançar na minha reflexão, a famosa *Tese sobre Feuerbach:* "O principal defeito de todos os materialistas anteriores, incluindo o de Feuerbach, reside no fato de que neles o objeto é concebido apenas sob a forma de objeto de percepção, mas não como atividade humana, como prática". Tratava-se de retomar no idealismo o "lado ativo" do conhecimento prático que a tradição materialista, sobretudo com a teoria do "reflexo", havia abandonado. Construir a noção de *babitus* como sistema· de esquemas adquiridos que funciona no nível prático· como categorias de percepção e apreciação, ou como princípios de classificação e simultaneamente como princípios organizadores da ação, significavaconstruir o agente social na sua verdade de operador prático de construção de objetos.(BOURDIEU 2004,p.26)

A realidade social, assim, teria uma dimensão irredutível aos modelos da análise estrutural-sistêmica. Mas essa dimensão irredutível não significa que a realidade social não poderia ser apreendida por uma análise científica, com algum grau de objetivação racional, que a realidade social seria uma espécie de turbilhão desornado de pulsões, intenções e desejos sem qualquer forma de lógica que os permitiria situar na condição de objeto de análise de uma ciência, como a ciência do social por excelência: a sociologia. "A ciência não pode fazer nada com uma exaltação da inesgotabilidade da vida: isso não passa de um traço de temperamento, um mood sem interesse, exceto para aquele que a exprime e que adota assim os modos liberados do apaixonado pela vida (por oposição ao cientista rígido e austero).(BOURDIEU, 2004, p.27)

> Assim, a busca de formas invariantes de percepção ou de construção da realidade social mascara diversas coisas: primeiro, que essa construção não é operada num vazio social, mas está submetida a coações estruturais; segundo, que as estruturas estruturantes, as estruturas cognitivas, também são socialmente estruturadas, porque têm uma gênese social; terceiro, que a construção da realidade social não é somente um empreendimento individual, podendo também tornar-se um empreendimento coletivo. Mas a chamada visão microssociológica esquece muitas outras coisas: como acontece quando se quer olhar de muito perto, a árvore esconde a floresta; e sobretudo, por não se ter construido o espaço, não se tem (BOURDIEU, 2004, p.158)

Em “Por uma sociologia da ciência” (2001) Bourdieu apresenta uma série de questões que vão ao encontro do que estamos tratando até aqui, desde toda a problemática da destrancendentalização do saber, com as diversas formas de reação que não negam a importância da busca de algum tipo de fundamentação racional e objetivação científica, as que radicalizam o processo, saindo assim da esfera da objetivação científica e das formas de racionalidade da modernidade, se colocando fora, digamos assim, do discurso filosófico da modernidade ou da episteme da modernidade, como nos casos de Nietzsche e Foucault; até a relação da sociologia como ciência e como discurso diretamente associado à modernidade e, portanto, comprometido com a própria questão da destrancendentalização do saber com a consequente historicização do espírito e da verdade.

Na medida em que a possibilidade de uma razão para-além da história e, por extensão, da sociedade, é colocada em questão, quem seria assim o sujeito da verdade construída pelo discurso científico ou filosófico-moral?

> Como resposta à questão de saber quem é o ‘sujeito’ desta ‘criação de verdades e valores eternos’, podemos invocar Deus ou qualquer um dos seus substitutos inventados pelos filósofos: é a solução cartesiana das semína scientiae, as sementes ou germes de ciência que seriam introduzidos na forma de princípios inatos do espírito humano; ou a solução kantiana, a consciência transcendental, o universo das condições necessárias do conhecimento que são consubstanciais ao pensamento, sendo o sujeito transcendental, de alguma maneira, o lugar das verdades a priori que são o princípio de qualquer verdade” (BOURDIEU,2001, p.12)

Também Habermas é lembrado aqui, através da linguagem e da comunicação e o positivismo lógico, “Pode ser, com Habermas, a linguagem, a comunicação etc. Ou, com o primeiro positivo lógico, a linguagem lógica como construção a priori que deve ser imposta à realidade para que a ciência empírica seja possível”(BOURDIEU,2001, p.12). O “historicismo radical”, que chamamos até aqui de destranscendentalização do saber, assim, coloca um impasse associado mesmo às condições de possibilidade do discurso da verdade e da própria ciência

> [...] será que a verdade poderá sobreviver a uma historicização radical? Por outras palavras, será que a necessidade das verdades lógicas é compatível com o reconhecimentos da sua historicidade? Será que podemos, por conseguinte,

> resolver este problema sem recorrer a um deus ex-machina? Será que o historicismo radical, que é uma forma radical da morte de Deus e de todos os seus avatares, não conduzirá à destruição da própria ideia de verdade, destruindo-se assim a si mesmo? Ou será que, pelo contrário, é possível defender um historicismo racionalista ou um racionalismo historicista? (BOURDIEU, 2001, p.12)

Bourdieu considera a sociologia, ao lado da história, como um dos principais atores deste "racionalismo historicista" e radical, como um dos atores da relativização da verdade científica, de sua destranscendentalização e, por conta disso, vê nela o risco mesmo de uma espécie de discurso niilista, na medida em que se a verdade foi relativizada pela sociologia e pela história, como derivações das práticas e estruturas sociais, o mesmo pode acontecer com a sociologia e a história, elas também podendo ser relativizadas social e historicamente "a sociologia e a história que relativizam todos os conhecimentos relacionando-os com as suas condições históricas, não estarão condenadas a relativizarem-se a si mesmas, condenando-se assim a um relativismo niilista? (BOURDIEU,2001, p.13)

O problema é áspero e de difícil solução. Bourdieu se propõe a fazer não só uma sociologia do conhecimento, no sentido de uma sociologia que procura explicitar as fundamentações sociais do conhecimento, mas também uma sociologia do conhecimento sociológico, ou uma sociologia da sociologia, uma objetivação da objetivação sociológica. Mostrar, assim, as condições históricas, os fundamentos sociais e as lutas políticas, ou se quisermos, a dimensão histórica, políticas e social dos enunciados da sociologia, mas que desde já digamos: através de uma epistemologia social da sociologia, não uma arqueologia, como a que estamos propondo neste trabalho. Por uma epistemologia social nos referimos a uma noção das "regras epistemológicas" como regras, ou melhor, estratégias sociais dentro de um determinado campo, como neste caso o campo científico. Assim, há no campo científico, do mesmo modo que nos outros campos, um sistema de disposições que forma um tipo de habitus que constitui um princípio gerador de práticas que transformam e reproduzem o campo, de acordo com as diferentes posições sociais ocupadas pelos agentes. Os fatos científicos são construídos pelos agentes nas suas relações não só com os objetos – também socialmente construídos – mas sobretudo com outros agentes, envolvidos no processo de elaboração dos fatos científicos.

> O fato é conquistado, construído, verificado na e pela comunicação dialética entre os sujeitos, ou seja, através do processo de verificação, de produção coletiva da verdade, na e pela negociação, pela transição e pela homologação, ratificação pelo consenso explicitamente expresso – homologein – (e não apenas

> na dialética entre a hipótese e a experiência). O fato só se torna verdadeiramente um fato científico se for reconhecido. A construção é duplamente determinada socialmente: por um lado, pela posição do laboratório ou do cientista no campo; por outro, pelas categorias de percepção associadas à posição do receptor (sendo o efeito de imposição, de autoridade, tanto mais forte quanto mais baixa for a posição relativa deste receptor)" (BOURDIEU, 2001, p.102)

O que estamos vendo é que a sua epistemologia social da sociologia é no fundo uma epistemologia sociológica Bourdieuseana, ou seja, é a própria teoria sociológica de Bourdieu que deve ser o lugar não só da objetivação sociológica da razão, das ciências, da cultura, da estética, da academia, dos esportes, em suma, do conjunto de conceitos e práticas que sociólogos associam ao "mundo social", mas à própria sociologia como campo de conhecimento. Numa indagação sobre o tema, o de como pensar também uma forma de relativizar o próprio conhecimento sociológico, Bourdieu aplica mais uma vez o seu próprio quadro conceitual

> O sociólogo tem por particularidade ter por objeto campos de lutas: não só o campo das lutas de classes, mas o próprio campo de lutas científicas. E o sociólogo ocupa uma posição nestas lutas em primeiro lugar enquanto detentor de um certo capital, econômico e cultural, no campo das classes; em seguida, enquanto investigador dotado de um certo capital específico no campo da produção cultural e, mais precisamente, no subcampo da sociologia. Trata-se de um aspecto que ele deve ter sempre presente no espírito, para tentar controlar tudo o que a sua prática, o que ele vê e não vê, o que ele faz e não faz – por exemplo os objetos que escolhe estudar -, deve à sua posição social" (BOURDIEU, 2003, p.26)

Assim, é a própria sociologia quem explica as fundamentações sociais da sociologia e uma teoria sociológica específica: a teoria dos campos, habitus e espaço social de Bourdieu.

É o próprio Bourdieu quem mostra, inclusive, a relação de afinidade entre a pretensão de objetivação da sociologia com a pretensão de se situar num espaço absoluto, portanto, não passível de relativização, algo que acontece também com outros campos de pretensões teóricas mais ou menos pronunciadas. A objetivação sociológica, com sua tentativa de fazer todos os aspectos do real humano - incluindo, obviamente, os campos dos saberes científicos, filosóficos e estéticos – se submeterem ao seu crivo é uma forma paradoxal da tentativa de se situar em um espaço absoluto, aquele que seria o espaço de valoração última das práticas e das formas de racionalidade de seres humanos: a realidade social

> Tento colocar a questão do fundamento em termos quase positivistas: quais são as dificuldades particulares que encontramos quando se quer objetivar um espaço no qual estamos incluídos, e quais são as condições particulares que é preciso preencher para ter chances de superá-las? E descubro que o interesse que se pode ter em objetivar um universo de que se faz parte é um interesse pelo absoluto, éa aspiração às vantagens associadas à ocupação de um ponto de vista absoluto, não relativizável. O mesmo que se atribuía o pensador aspirante ao pensamento autofundador. Descubro que alguém se toma sociólogo, teórico, para ter o ponto de vista absoluto, a *tbeoria;* e que, enquanto permanecer ignorada, essa ambição régia, divina, é um formidável princípio de erro. De modo que para escapar, por pouco que seja, do relativo, é absolutamente necessário abdicar da pretensão ao saber absoluto, renunciar à coroa de filósofo rei. E descubro também que, num campo, em determinado momento, a lógica do campo constitui-se de tal modo que determinados agentes têm *interesse* no universal. E, devo dizer, penso que este é o meu caso.(BOURDIEU 2004, p.47)

A nosso ver, podemos sintetizar estas questões e aporias do discurso sociológico da modernidade da seguinte maneira. O pressuposto da dimensão estrutural-sistêmica do social fundamenta a teoria sociológica clássica tendo como justificativa uma das faces das "ciências humanas": a cientificização do homem, ou se quisermos, a transformação do homem em objeto do conhecimento. Mas o "homem" aqui é o conjunto das relações sociais, é a "sociedade" ou a "realidade social". Estipular a existência da "realidade social" como "objetividade fática", ou seja, como uma estrutura capaz de ser objetivada cientificamente, é uma condição de possibilidade para que possamos pensar a sociologia como ciência. O pressuposto depende de algum nível de ontologização do social, realçando a sua autonomia estrutural e sistêmica em relação aos "indivíduos". O problema é que este nível de ontologização e autonomização do social só é possível se pensarmos o humano como "homo socius", ou seja, como socializado na sua gênese, como socialização prévia, como parte constitutiva do "Ser social", ou seja, o indivíduo já é social, e a autonomização sistêmica e estrutural é em relação ao micro social, ao nível dos contextos de interação entre seres humanos. Somos seres sociais, o que significa dizer, socialmente constituídos desde a nossa gênese, e a "sociedade" é uma forma de exteriorização dessa socialização. A sociedade é uma exteriorização de uma interiorização social – o conjunto de relações micro sociais - e por ser uma exteriorização pode ser objeto de análise e objetivação científica, expressando assim a sua dimensão macrossocial. Revelar, explicitar, chamar a atenção para a dimensão social da vida humana como dimensão humana da vida é o papel, o ofício mesmo do sociólogo. Estender esta dimensão para todos os fenômenos da vida humana, como a estética, a política, o esporte, a ciência, o urbanismo, a linguagem etc. é uma consequência do pressuposto inicial e da necessidade de sua fundamentação, já que em última instância somos seres sociais e a nossa condição é exteriorizada da forma mais completa através da sociedade. Dizer que a

sociedade é uma exteriorização de uma série de processos de interiorização permite pensar a sua constituição como um jogo duplo: as relações sociais são constituídas através de uma dialética da exteriorização e da interiorização do social, o social está, assim, em toda parte (como dimensão estrutural-sistêmica) e em parte nenhuma (como dimensão fenomenológico-antropologizante). Em toda parte, porque já está cristalizado como "coisa" e "objetividade fática", como vínculo social apriori, em parte nenhuma, porque está por-fazer como "atividade" e "sentido subjetivo", como mediação social a posteriori. Ele é a exteriorização e a interiorização das relações humanas, e o humano só o é como relação entre humanos, ou seja, como interiorização e exteriorização do social.

É através de um conjunto de teorias e discursos que se busca fundamentar tal pressuposto; são observações controladas por métodos empíricos ou por quadros conceituais mais ou menos consistentes, que supõem mostrar que o humano só o é quando socializado, que a socialização participa ativamente de todos os processos de constituição do agente, inclusive o antecede, ou o enovela misteriosamente. O homem seria algo como um conjunto de relações que só se tornam inteligíveis com o modelo estrutural do sociólogo, numa dimensão racionalista ou no âmbito do "imaginário", cujo modelo seria capaz de revelar o oculto, o que está por-trás ou entre, o que está em relação ou o que é condição de possibilidade da relação. O social se confunde neste sentido com o regular, o permanente, atingindo algum nível de estabilidade que se situa para-além da autoconsciência do sujeito e que pode ser mensurada conceitualmente ou empiricamente, quando da sua dimensão "estrutural-sistêmica", ou se confunde com a dimensão do irregular, da impermanência, do nível da instabilidade que se situa na dimensão dos contextos de interação, quando da sua dimensão "fenomenológico-antropologizante". Explicitar o fundamento social "por-detrás" da constituição do homem como homem traz como implicação a própria fundamentação da "ciência", da razão e da "verdade": na medida em que a ciência e a verdade são construídas pelo "homem" – pela sociedade – significa explicitar o fundamento mesmo da ciência e da verdade; e o fundamento da verdade e da ciência seria o homem, ou a sociedade, a realidade social. Aqui estamos diante da segunda característica do homem duplo empírico-transcendental: o homem como fundamento do saber.

O conhecimento seria assim um epifenômeno das estruturas sociais, portanto, dependente de contextos de interação e impossibilitado de qualquer forma de objetivação científica, que não seja a objetivação sociológica. A ciência e a verdade seriam, em última instância, sociais: o que significa dizer redutíveis ao campo sociológico. Seriam os sociólogos, assim, a última voz a respeito da razão, da ciência e da verdade. O homem já não é mais objeto do saber, mas seu

fundamento. O duplo empírico-transcendental ganha forma. A condição de possibilidade da sociedade como objeto legítimo de uma ciência é a sua transformação em fundamento da ciência. O paradoxo aparente é facilmente resolvido se explicitarmos a sua gênese: a episteme da modernidade, o homem duplo empírico- transcendental, que só se realiza neste paradoxo, como objeto e fundamento do saber simultaneamente. No fundo, a simultaneidade "agência" e "estrutura" das teorias da praxiologia, estruturação e racionalidade comunicativa, que pode ser pensada como a junção dialética da perspectiva fenomenológico-antropologizante (interiorização do social) e perspectiva estrutural-sistêmica(exteriorização do social) das teorias neoclássicas é a explicitação e a realização mais profunda, em sociologia, da lógica do homem duplo empírico-transcedental. A sociologia talvez seja o conjunto de discurso que mais consegue expressar o processo em que a destranscendentalização do saber se transforma em antropologização do saber.

Acreditamos que já é possível perceber que o discurso sociológico da modernidade – o chamemos de praxiologia, estruturação ou racionalidade comunicativa, ou destaquemos a sua dimensão "fenomenológico-antropologizante" ou "estrutural-sistêmica" – é quem sintetiza a polarização entre o social dos atores e o social dos sociólogos, entre as mediações sociais a posteriori e os vínculos sociais a priori, entre a fenomenologia da vida social e a estrutura social, enfim, entre os "sentidos subjetivos" e a "facticidade objetiva", entre agência e estrutura, entre o empírico e o transcendental, se constituindo o social como a versão sociológica do homem duplo empírico-transcendental da episteme da modernidade. Seja a sociologia fenomenológica, seja a sociologia estrutural e, ainda mais, a simultaneidade entre as duas, estamos diante de uma derivação da lógica da episteme da modernidade. As diversas aporias que envolvem cada uma destas perspectivas, seja o inevitável relativismo epistêmico da perspectiva fenomenológico-antropologizante, a inclinação totalizante e mecanicista da perspectiva estrutural-sistêmica ou as tentativas de síntese, ora destacando a dimensão fenomenológica, ora a estrutural, mas sempre colocando a socialização prévia como um dado inquestionável, só vem a mostrar que a gênese real da lógica da sociologia está situada em outro lugar, na dependência do princípio regulador do homem duplo empírico-transcendental, cuja superação só é possível com a superação da própria episteme da modernidade.

Mas há ainda um outro fator que mostra as associações entre a sociologia e a episteme da modernidade: do mesmo modo que na episteme da modernidade a "natureza humana" é deslocada da natureza em geral e transformada em domínio ontológico próprio e autônomo, que se constitui inclusive como um regime de governança de todos os outros domínios do real

(seres viventes em geral e coisas), na sociologia, a "natureza social" é descolada das outras dimensões do real e transformada em região ontológica autônoma cujo regime de governança age sobre todas as outras dimensões da realidade. A "natureza social" é a versão sociológica da "natureza humana" da episteme da modernidade. Podemos ver isso com mais clareza nos seguintes livros: "Sociedade dos indivíduos" de Elias (1994), "Prolegômenos para uma ontologia do ser social" de Lukács (2010) e "A construção social da realidade" de Berger e Luckmann (1978).

O pressuposto inicial e fundamental é o de que o homem ocupa uma posição singular no reino animal, que o diferencia radicalmente dos seres viventes não humanos, especialmente por ter como condição de possibilidade da sua existência a construção de uma "segunda natureza": a sociedade, como forma de regulação e preservação por conta da sua vulnerabilidade orgânica originária. Diferentemente dos seres viventes não humanos, o homem precisa, assim, deslocar a sua constituição da natureza em geral: a "natureza humana" ocupa assim um lugar à parte em relação à natureza em geral. Esta vulnerabilidade originária tem também um lado positivo, pois permite ao homem – à sociedade – uma capacidade de ação transformadora na natureza, a constituição de uma práxis ativa/ideativa (Lukács, 2010) capaz de transformar e modificar a sua própria constituição, com exceção apenas dessa dimensão biológica. Assim, a singularização da natureza humana – como natureza social, como sociedade - em relação à natureza em geral é uma das condições de possibilidade da constituição do humano como humano. Aqui estamos diante novamente da explicitação do homem duplo empírico-transcendental como fundamento do conceito de sociedade, social e realidade social em sociologia. Do mesmo modo que na episteme da modernidade a natureza humana se desloca da natureza em geral e passa a habitar uma região ontológica autônoma, com uma singularidade irredutível, a natureza social também se desloca da natureza em geral e passa a habitar uma região ontológica autônoma – a sociedade, o social e a realidade social – com uma singularidade irredutível. Em outras palavras, a "natureza humana" deslocada da episteme da modernidade é transformada em "natureza social" deslocada da teoria sociológica[6].

Em "O futuro da natureza humana" (2004), Habermas toca no mesmo tema, associando também à vulnerabilidade biológica originária do humano a sua condição singular em relação aos seres viventes não humanos e a necessidade de construção da sociedade como "segunda

[6] Tratamos deste tema no artigo "Discurso sociológico da modernidade" Cf. **LACERDA, Marcos** Discurso Sociológico da Modernidade. Cadernos do Sociofilo, v. 3, p. 97-178, 2013.

natureza". O filósofo alemão vê nas experiências contemporâneas de modificação profunda dessa dimensão biológica originária, como os casos da engenharia genética, da biotecnologia e das teorias da informação, uma forma perigosa de mudança radical dessa condição humana, dessa condição que nos faz construir uma solidariedade moral e social com outros seres humanos[7]. Seria aí que se situaria a possibilidade real de mutação da episteme da modernidade? A biotecnologia, a engenharia genética e suas relações com as teorias da informação estariam modificando um dos elementos fundamentais dessa episteme: a "vida" como região ontológica autônoma e associada apenas ao nível orgânico do Ser?

5.2 A "morte do homem" como um claro-enigma[8]

Se a emersão do homem como duplo empírico-transcendental depende da emersão da vida como região ontológica autônoma associada apenas ao nível orgânico do Ser, então a "morte do homem" ou da "desantropologização do saber" implica também na indiferenciação da "vida", não mais associada apenas ao nível orgânico do Ser. Vejamos com calma. Uma superação da episteme da modernidade implicaria em uma retirada do homem como fundamento e objeto do saber, o que podemos chamar de "desantropologização do saber". É assim que constitui a crítica de Derrida à fenomenologia como antropologia filosófica, especialmente à Sartre, retomando assim o nosso argumento inicial. Segundo o filósofo o conceito de "realidade humana" pode ser entendido como o conceito fundamental no Sartre de *O Ser e o Nada* entre outros, "o conceito maior, o tema da última instância, o horizonte e a origem irredutíveis", entendido como uma nova forma de pensar o homem

> Sem dúvida, a noção de "realidade humana" traduzia o projeto de pensar com novo vigor, se assim o posso dizer, o sentido do homem, a humanidade do homem. Se se substituía a noção de homem, com todas as suas heranças metafísicas, com o motivo ou a tentação substancialista que nela estavam

[7] Cf. **LACERDA, Marcos**. A morte do humano como o fim da sociedade: uma nova lógica de dominação na modernidade?. Política & Trabalho (Online), v. 1, p. 243-256, 2014.

[8] Este texto é o resultado de parte de uma apresentação que fiz na ANPOCS em 2014, no ST 20 "Novas Teorias sociais"- Teoria social no limite. Novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea sob o título *"A "morte" do homem como o "fim" da sociedade"*

> inscritos, pela noção neutra de "realidade humana", era também para suspender todas as pressuposições que constituíam desde sempre o conceito da unidade do homem. (DERRIDA, 1991, p.154)

Este conceito visava assim ser uma reação ao humanismo intelectualista ou espiritualista que tinha dominado a filosofia francesa e se colocava favorável a fragmentar radicalmente uma noção de unidade e integridade do *"antrophos"* via a "Fenomenologia do Espírito" de Hegel, a Fenomenologia transcendental de Husserl e o Ser e o tempo de Heidegger (DERRIDA, 1991, p.154). O problema, segundo Derrida, é que tal noção é não só uma tradução "monstruosa" do Dasein heideggeriano, como ainda é uma extensão levemente modificada do humanismo, pois se a unidade do "homem" foi dissolvida na "realidade humana", a "realidade humana" manteve-se como unidade e neste sentido substituiu o humanismo da humanidade do homem, sem realmente interrogar a unidade do homem em si mesma. Como diz o filósofo

> Não apenas o existencialismo é um humanismo como o solo e o horizonte daquilo que Sartre chama então a sua "ontologia fenomenológica" […] mantém como unidade da realidade humana. Enquanto descreve as estruturas da realidade-humana, a ontologia fenomenológica é uma antropologia filosófica. (DERRIDA, 1991, p.154)

Há segundo Derrida, uma "familiaridade metafísica" entre as antropologias clássicas e a "antropologia filosófica" da "realidade humana" de Sartre, cuja principal característica é justamente não se interrogar sobre o sentido do conceito de "homem", pois "Tudo se passa como se o signo "homem" não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, linguístico"(Derrida, 1991:154/155). Para chegar a esta conclusão, o autor faz uma densa análise de Hegel, Kant e Husserl[9], que apresentaremos abaixo de um modo bastante esquemático e simplificado, apenas para ilustrar os nossos propósitos neste momento da análise, que são, por vários motivos, bem mais modestos. A intenção de Derrida é mostrar como há uma antropologia implícita nas *fenomenologias* de Hegel e Husserl e o quanto dessa antropologia fundamenta a noção de "realidade humana" em Sartre.

[9]O autor também analisa Heidegger, mas nós nos restringiremos às análises de Hegel e Husserl, pois a análise de Heidegger feita por Derrida certamente nos conduziria para outros caminhos argumentativos, especialmente a associação bastante questionável de Heidegger a condição de um dos autores manteria o "humanismo" na figura da "verdade" do ser, como o "último sobressalto do homem superior" (DERRIDA, 1991, p.177)

Em Hegel, Derrida procura mostrar que o fim do homem como sua superação na fenomenologia é ainda uma forma de manutenção do homem, "o homem permanece aí na sua superação. A sua essência repousa na Fenomenologia"

> Esta relação equívoca de superação marca sem dúvida o fim do homem, o homem passado, mas também, de imediato, o cumprimento do homem, a apropriação da sua essência (…) A superação ou a ultrapassagem do homem é o seu *télos* ou o seu *eskhaton*
>
> *A* unidade destes dois fins do homem, a unidade da sua morte, do seu acabamento, do seu cumprimento é envolvida no pensamento grego do télos, o qual é também discurso sobre o eidos, sobre a ousia e sobre a aletheia (...)*O pensamento do fim do homem, portanto, está sempre já prescrito na metafísica, no pensamento da verdade do homem*
>
> (DERRIDA, 1991, p.161)

Assim, a superação da "antropologia" pela "fenomenologia" seria na verdade uma reafirmação da "antropologia", que "retornaria" sobre outra roupagem, na figura englobante do "nós" do saber que coordena a teleologia com a escatologia, a teologia com uma ontologia, associando assim o "nós" do saber em sua unidade (como um discurso que une télos,eidos, ousia e aletheia) com a antropologia, pois "O nós é a unidade do saber absoluto e da antropologia, de Deus e do homem, da onto-teo-teleologia e do humanismo"(DERRIDA, 1991,p.161). Neste sentido, poderíamos dizer que há uma antropologia implícita na fenomenologia que se constrói através de uma dupla condição: a) de um lado, saber absoluto, Deus e onto-teo-teleologia; e b) do outro lado, antropologia, o homem e o humanismo. O fim do homem seria justamente o "fim do homem finito" subsumido no infinito do saber, na consciência filosófica, no saber absoluto. Mas, se o saber absoluto e a consciência filosófica negam, num primeiro momento, a certeza sensível e a consciência natural, a fim de constituir uma síntese superior, esta negação preserva algo da certeza sensível e da consciência natural (DERRIDA, 1991, pp.159/161). Seguindo nossas reflexões, poderíamos dizer que os limites antropológicos permanecem, ou no dizer de Foucault, as "sujeições antropológicas" permanecem como fundamento do discurso.

A mesma "ambiguidade", segundo Derrida, pode ser apresentada a partir de Kant. Segundo Derrida, Kant em "Metafísica dos costumes" expressa este pensamento "duplo" que associa a finitude do homem ao saber absoluto, pois "Em Kant, a figura da finitude organiza o poder de conhecer a partir do próprio surgimento do limite antropológico" (DERRIDA, 1991,

p.161). Isso se dá através de um duplo movimento: a) primeiramente, Kant precisa "retirar o homem" a fim de deduzir os princípios da moralidade, no sentido de que tais princípios não poderiam ser fundados a partir do estudo da *"natureza de um ser particular chamado homem"*.

Neste sentido, para se pensar uma metafísica do costume seria preciso não mesclá-la "nem de antropologia, nem de teologia, nem de física ou de hiperfísica, menos ainda de qualidades ocultas (a que poderia chamar hipofísicas)",Isso tudo por conta de que para que se possa efetivamente compreender a metafísica dos costumes"de modo algum necessário querer derivar a realidade deste princípio da constituição particular da natureza humana"(KANT apud DERRIDA, 1991, p.161). Pensado dessa maneira, o fundamento antropológico se esvai, na medida em que, para se fundar uma "metafísica dos costumes", é necessário a retirada do "homem".Aqui fica expresso que a retirada do homem como natureza particular exige a constituição do conceito de "um ser racional em geral" a partir do qual deduzir-se-á a moral"como fim em si (como princípio incondicionado da moralidade) independentemente de todo o dado antropológico [pois] Não se pode pensar a pureza do fim a partir do homem" (DERRIDA, 1991, p.162). b) No entanto – e é aqui que se situa o "retorno" do homem, ou melhor, a explicitação da sua condição de fundamento - "a especificidade do homem, a sua essência de ser racional, de animal racional (zôon logon ekon) só se anuncia a si mesma a partir do pensamento do fim em si"(DERRIDA, 1991, p.162).O que significa dizer, em outras palavras, que o "homem" é o fundamento da metafísica dos costumes como *ser racional em geral*

> Assim se explica que, não obstante a crítica do antropologismo da qual acabamos de fornecer alguns indícios, o homem seja o único exemplo, o único caso de ser racional que pode sempre ser citado no próprio momento em que de direito se distingue o conceito universal do ser racional do conceito de ser humano. É no ponto deste *fato* que a antropologia retoma toda a autoridade que lhe fora contestada. É nesse ponto que o filósofo diz "nós" (DERRIDA, 1991, p.162).

Ao dizer "nós" o filósofo enlaça "ser racional" e "humanidade" e faz do "homem" o fundamento último da metafísica dos costumes, o homem como "ser racional em geral" e como "humanidade", do mesmo modo como vimos na reflexão de Derrida sobre Hegel, na qual o "nós" une saber absoluto e antropologia.

O mesmo ocorre com Husserl, ainda segundo a leitura de Derrida, pois neste caso "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" (DERRIDA, 1991, p.162*).* Do mesmo modo que em Hegel, Husserl aproxima razão de história forjando assim a noção de uma Razão teleológica que "funciona em cada homem, por muito primitivo que ainda seja, enquanto animal rationale(HUSSERL apud DERRIDA, 1991, p.162). Do mesmo modo que em Kant e Hegel, a finitude do homem se associa à infinidade de um telos

> Assim, sob a autoridade dos conceitos fundadores da metafísica, que Husserl acorda, restaura, afetando-os de um indício ou de aspas fenomenológicas, a crítica do antropologismo empírico mais não é do que a afirmação de um humanismo transcendental. E, entre esses conceitos metafísicos que formam os recursos essenciais do discurso de Husserl, o de *fim* ou de *telos* desempenha um papel decisivo. […] O fim do homem (como limite antropológico fatual) anuncia-se ao pensamento depois do fim do homem (como abertura determinada ou infinidade de um telos) (DERRIDA, 1991, p.163)

O que podemos ver nos três casos é que a crítica ao antropologismo, que pode ser entendida como a crítica à finitude do homem, essencializa o homem na figura da "humanidade" como saber absoluto, ser racional em geral e "razão teleológica". O "fim do homem" (a crítica ao antropologismo) se transforma em "finalidade do homem" (o humanismo transcendental). Assim o fim do homem é na verdade um seu fortalecimento através da sua associação com a verdade da Razão no humanismo transcendental da "humanidade". Em outras palavras, em todos estes casos o "nós" do saber absoluto, do ser racional em geral e da "razão teleológica" é fundamentado pelo "nós-os-homens" que está recheado de determinações do próprio do homem (zoon logon ekon), o homem como animal racional. O que podemos ver nestes casos é que a crítica ao antropologismo, seja a que busca "superá-lo" através da noção de "realidade humana", "Espírito absoluto", "ser racional em geral", ou "razão teleológica" é uma crítica ainda de cunho antropologizante e, nos casos de Sartre, Hegel, Kant e Husserl, poderíamos dizer uma crítica fenomenológica-antropologizante. Tal crítica incide no problema da "verdade" e do "sentido".

> Ora, se se considera que a crítica do antropologismo pelas últimas grandes metafísicas (Hegel e Husserl, particularmente) se fazia em nome da verdade e do

> sentido se se considera essas "fenomenologias" - que eram metafísicas – tinham por motivo essencial uma redução ao sentido (é *literalmente* o propósito husserliano), pode conceber-se que a redução do sentido – ou seja, do significado – comece por tomar a forma de uma crítica da fenomenologia (DERRIDA, 1991, p.175)

Uma redução do sentido – e não ao sentido – significar-se-ia uma retirada "efetiva" do homem como fundamento do conhecimento e do Real e, do ponto de vista "teórico", significa o próprio projeto mesmo do "estruturalismo" de superação do viés fenomenológico-antropologizante que tinha em Sartre a figura central, pelo menos no que diz respeito ao campo intelectual francês. Retirar o homem significa retirar o "sentido", o "centro", a "referência", o "sujeito" e pensar um saber, um sistema antes do pensamento humano e da existência humana

> O ponto de ruptura situa-se no dia em que Lévi-Strauss e Lacan, o primeiro no que se refere às sociedades e o segundo no que respeita ao inconsciente, mostraram que o "sentido" não era, provavelmente, mais do que um efeito de superfície, uma reverberação, uma espuma, e que o que nos atravessava profundamente, o que estava antes de nós, o que nos sustentava no tempo e no espaço era o *sistema* (FOUCAULT,1968, p.30)

Este "sistema" que rompe o "sentido" como um pensamento anônimo, saber sem sujeito, sem identidade, como um "algo indeterminado", também expressa um "retorno" ao "ponto de vista do século XVII" (FOUCAULT, 1968, p.31) Um ponto de vista no qual ainda não havia o "homem" como objeto e fundamento do conhecimento e do real, o homem como duplo empírico-transcendental. Um ponto de vista no qual existiam o mundo, a sua ordem e os seres humanos, mas não o homem (FOUCAULT, 1968, p.30). Voltando ao nosso tema, superar as "sujeições antropológicas" significaria desantropologizar o pensamento, como tarefa mesmo do nosso tempo

> A tarefa da filosofia atual e de todas as disciplinas teórica que eu nomeei [os estudos em pré-história, a genética, a psicanálise lacaniana, a etnologia de Lévi-Strauss] é a de pôr a claro esse pensamento de antes do pensamento, esse pensamento, esse sistema de antes de todo o sistema...Ele é o fundo donde o nosso pensamento "livre" emerge e sobre o qual cintila durante um instante (FOUCAULT,1968, p.32)

Este pensamento antes do pensamento, este sistema antes do sistema, que é também um pensamento antes do homem tende a tornar inútil na pesquisa e no pensamento a "própria ideia do homem" associada à "herança mais pesada que recebemos do século XIX […] o humanismo (FOUCAULT,1968, pp.32/33). Nesta passagem Foucault se refere aos trabalhos de Lacan, Lévi-Strauss e Dumezil para citar exemplos de desantropologização do pensamento.

Lévi-Strauss, em entrevista com Didier Eribon (2005)[10] apresenta o seu projeto claramente nestes termos. Ao ser perguntado sobre uma sua afirmação no final de "O homem nu" em que dizia que nada restará das obras humanas na Terra, e que só um pessimismo radical – quanto ao fim e futuro do homem – pode gerar um otimismo moderado, Lévi-Strauss responde da seguinte maneira

> Disse isso muitas vezes. Se queremos dar oportunidade a um humanismo moderado, é preciso que o homem modere sua vaidade pueril e se convença que sua passagem pela terra – o que, seja como for, terá um fim – não lhe confere todos os direitos (LÉVI-STRAUSS, 2005, p.227)

Este "humanismo moderado" pode ser pensado, do ponto de vista de uma perspectiva humanista que faz do homem fundamento do pensamento e do real, como um "anti-humanismo" ou até mesmo um "pós-humanismo". Segundo Lévi-Strauss dizer que nada restará das obras humanas na Terra não é proclamar um quadro filosófico de cunho niilista, pois o homem deve viver, trabalhar, pensar, manter a coragem "embora sabendo que não estará sempre presente na Terra, que está Terra um dia deixará de existir, e que, então, nada restará de todas as obras do homem"(LÉVI-STRAUSS, 2005, p.228).

> Em primeiro lugar, um humanismo bem agenciado não começa por si mesmo. Ao isolar o homem do resto da criação, o humanismo ocidental privou-a de um talude protetor. A partir do momento em que o homem não conhece mais limites para o seu poder, ele próprio acaba por destruir-se. Vejam-se os campos de concentração e, noutro plano, de modo insidioso, mas agora com consequências trágicas para toda a humanidade, a poluição (LÉVI-STRAUSS, 2005, p.230)

[10] Aqui estamos nos referindo ao livro "De perto e de longe" (2005) no qual Didier Eribon faz uma extensa entrevista com Lévi-Strauss

Retirar o "homem" do centro do pensamento e da fundamentação última do real significaria inclusive refundar uma "moral", não mais apenas "humana", mas que pudesse se estender para outras espécies vivas. Assim Lévi-Strauss responde a respeito do problema dos "Direitos humanos", se remetendo ao último capítulo de seu livro "O olhar distanciado"

> O que eu propus? Propus que os direitos do homem não se baseassem mais, como foi feito após a independência Americana e a Revolução Francesa, no caráter único e privilegiado de uma espécie viva, mas, ao contrário, que se visse nisso um caso particular de direitos reconhecidos a todas as espécies (LÉVI-STRAUSS, 2005, p.231)

Tal postura teria inclusive a capacidade de relativizar o etnocentrismo ocidental – talvez o fundamento mesmo do humanismo clássico e moderno – ao nos dar condições para

> [...] conseguir um consenso mais amplo do que uma concepção restrita dos direitos do homem, já que nos encontraríamos, no tempo, com a filosofia estoica; e no espaço, com as filosofias do Extremo-Oriente. Estaríamos, até, no mesmo nível de atitude prática que os povos chamados primitivos, que são objeto de estudo dos etnólogos, têm diante da natureza: algumas vezes sem teoria explícita, mas observando preceitos cujo efeito é o mesmo. (LÉVI-STRAUSS, 2005, p.231)

Não só o "homem" assim seria um caso particular entre as espécies vivas, como o "homem" do humanismo ocidental e da ontologia política do ocidente seria um caso particular que poderia ser repensado numa perspectiva da filosofia estoica, das filosofias do extremo-oriente e do pensamento concreto dos "povos primitivos". Isso certamente nos levaria a repensar a grande narrativa de conquista do Ocidente que lhe atribui uma *autoconsciência diferencial* em relação a outros processos e projetos civilizadores, e também atribui ao "homem" à condição de fundamento do conhecimento e do real, o que o permite objetivar as outras espécies vivas e a própria natureza, fazendo delas *meio* para o "fim" do homem, entendido como fim em si, como já vimos. Humanismo e tecnicismo, metafísica e positivismo andam aqui de mãos dadas e unem antropocentrização e antropotecnização, sujeito cognoscente com objetivação e domínio técnico da natureza (HEIDEGGER, 1973)

E é justamente aqui que já podemos evidenciar a passagem de uma perspectiva "fenomenológico-antropologizante" para uma perspectiva "estrutural-sistêmica", levando em consideração a questão política do Ocidente moderno e do "humanismo ocidental", como vimos na última menção a Lévi-Strauss.

Na crítica de Sartre é possível ver elementos dessa fenomenologia-antropologizante mencionada por Derrida e que tratamos no primeiro capítulo, através das leituras hegelianas de Hypolitte e Kojeve. A dimensão fenomenológica retira a dimensão "idealista" ao pensar a consciência no âmbito da experiência, mas ao mesmo tempo refunda uma metafísica do "homem concreto" que antropologiza a perspectiva fenomenológica. O humano já não é o humano "abstrato", retirado da dimensão "concreta" das relações sociais, mas ainda assim o humano se mantém como determinante através da sua condição de duplo – objeto-sujeito – que determina e é determinado pela "estrutura" através da práxis social ativa/ideativa, através dos pores teleológicos. Assim, na crítica de Sartre a Lévi-Strauss, a etnologia reduziria o homem à condição de objeto, enquanto a proposta de Sartre seria justamente a de fundar uma antropologia filosófica na qual o homem seria "objeto-sujeito". Tal postura pode se ver na crítica de Sartre ao pensamento "estruturalista", numa entrevista dada a Bernard Pingaud[11]. Nesta entrevista Sartre procura relativizar o "estruturalismo" sugerindo que ele i) recusa a histórica; ii) retira da linguagem a sua dimensão diacrônica e práxis atuante; iii) E, por fim, faz o "homem" desaparecer na estrutura. Estes três pontos, obviamente, se confundem, a ponto de Sartre dizer que "*o desaparecimento, ou, como diz Lacan, o "descentramento" do sujeito, está ligado ao descrédito da histórica. Se não há práxis, também já não pode haver sujeito"* (SARTRE, 1968, p.131). O que significa dizer que o "homem" de que fala Sartre é "práxis" e "história" e que, como veremos, este fato o fará pensar o "homem" como "sujeito-objeto", aquele que determina e é determinado pela estrutura. Vejamos de que modo Sartre chega a esta conclusão na entrevista mencionada.

Primeiramente, Sartre mostra que a linguagem deve ser pensada através de dois níveis: a) no primeiro nível, a linguagem é uma "totalidade de relações" que aparece como "coisa sem o homem", formada através de "relações diferenciais", por uma "rede de oposições"; b) num segundo nível, deve se pensar a linguagem como "matéria manipulada pelo homem" que possui em si "traços do homem"

[11]Cf. Coelho, Eduardo [org.]. Estruturalismo, antologia de textos teóricos. (1968: pp.125/138)

> [...]não se encontra na natureza oposições como as que descreve o linguista. A natureza só conhece a independência das forças. Os elementos materiais estão ligados uns aos outros, atuam uns sobre os outros. Mas este laço é sempre exterior. Não se trata de relações internas como a que estabelece o masculino com o feminino, o plural com o singular (SARTRE, 1968, p.128)

E é aqui que entra a dimensão do ato – o "homem", a "história" ou a "práxis" - que faz o "sistema funcionar", pois caso contrário "o todo do sistema será um todo morto",neste sentido "já não se trata de estruturas feitas, que existissem sem nós". O que significa dizer, em outras palavras que"A estrutura só se nos impõe na medida em que é feita por outros. Para entender como ela se faz, há, pois, que reintroduzir a práxis enquanto processus totalizador. A análise estrutural deveria culminar numa compreensão dialética"(SARTRE, 1968, p.128). Não é difícil perceber que a reintrodução da práxis significa a reintrodução do "homem", entendido como práxis. Na crítica mais especificamente a Lévi-Strauss o mesmo argumento se repete em relação à análise dos mitos. Segundo Sartre, "[...]o estruturalismo, tal como o concebe e pratica Lévi-Strauss, muito contribuiu para o descrédito atual da história, na medida em que só se aplica a sistemas já constituídos, os mitos, por exemplo" (SARTRE, 1968, P.129).Tal método, segundo Sartre, conduz a uma situação na qual a história aparece como "fenômeno puramente passivo", e a longa evolução histórica das sociedades "arcaicas", ou "primitivas" que forjam os mitos não é apresentada como aquilo que é realmente: uma história longa feita por homens, pela transformação ativa/ideativa da práxis social/humana. Quando muito, a história é apresentada como "contingência" e "acidente". Assim, "Quando não morre de morte natural, a estrutura sucumbe por acidente. Mas nunca são os homens, eles próprios, que a modificam, porque não são eles que a fazem: pelo contrário, eles são feitos por ela" (SARTRE, 1968, p.129). Como no caso da linguagem, o elemento ativo/ideativo que transforma e faz movimentar a "estrutura" é retirado. Mesmo admitindo que haja uma dimensão "estrutural" em toda criação humana e que tal dimensão pode ser entendida como uma práxis que excede os seus agentes e, por isso, há nela um domínio de passividade, ou seja, ela se autonomiza relativamente, isso não significa dizer, segundo o filósofo francês, que a "estrutura" seja de parte a parte passiva

> O homem é, para mim, o produto das estruturas, mas na medida em que as ultrapassa [...]O homem recebe as estruturas – e nesse sentido pode dizer-se que elas o fazem. Mas ele recebe-as enquanto está comprometido na história, e comprometido de tal maneira que não pode deixar de destruí-las, para constituir novas que, por seu turno, o condicionarão (SARTRE, 1968, p.130)

No que diz respeito ao "descentramento do sujeito" em Lacan – e, por extensão, à psicanálise – o argumento novamente se repete. Do mesmo modo que na linguagem e no mito, há uma retirada radical do "homem" (é preciso que se repita, a "história", a "práxis ativa/ideativa social/humana), pois em Lacan "O homem não pensa, é pensado, é falado, segundo certos linguistas. O sujeito, neste processus, já não ocupa uma posição central. Ele é um elemento entre outros, sendo o essencial a "camada", ou, se se preferir, a estrutura em que se encontra e que o constitui"(SARTRE, 1968, p.132). Tal postura viria desde Freud, para quem o "ego" não teria uma existência em si, pois teria um papel puramente passivo, como um "ponto de encontro", o "lugar de um conflito de forças" (SARTRE, 1968, p.132). O sujeito, neste caso, é constituído pela sua neurose. Ele não passa de um mero epifenômeno condicionado por seus próprios conflitos. Segundo Sartre, ainda que esta concepção seja correta, na medida em que a neurose é "anterior ao sujeito" e se "constitui sem ele", há um elemento ativo tanto no analista quanto no paciente, de modo tanto o analista quanto o paciente nunca se retiram da constituição e possível cura do paciente, ou seja, há uma intencionalidade agindo que não pode ser engolfada pela "lógica estrutural" do inconsciente

> O analista, mesmo quando julga ficar totalmente passivo, age mais ou menos. Quanto ao paciente, também não fica passivo. A partir da transferência, ele constrói uma estrutura nova. A mulher que "transfere" para seu psicanalista não se contenta com mimar o amor: vive um amor completo. Na transferência, alguma coisa se cria, formam-se laços, uma situação nova aparece, em suma, há uma superação. É esta práxis particular que seria necessário pôr a claro (SARTRE, 1968, p.133)

Aqui voltamos aos termos. A necessidade de colocar "a claro" a práxis significa realçar o aspecto "humano" da estrutura, o fato de ele ser constituída pelo "homem", entendido como práxis social ativa/ideativa, podemos dizer, como história. Mas realçar a práxis (o humano, que é o social) não significa negar a "estrutura", mas pensá-los como um duplo, no qual o "homem" sempre estaria descentrado, na medida em que teria perdido a sua condição de "eu substancial, categoria central" através de um "descentramento inicial que faz o homem desaparecer por trás das estruturas [mas] implica, por sua vez, uma negatividade e o homem surge desta negação" (SARTRE, 1968, p.133) Desse modo, podemos dizer que

> Há sujeito, ou, se se preferir, subjetividade, desde o instante em que há esforço para ultrapassar, conservando-a, a situação dada. O verdadeiro problema é o dessa superação. É o de saber como o sujeito ou a subjetividade se constitui numa base que lhe é exterior, por um *processos*perpétuo de interiorização e de reexteriorização (SARTRE, 1968, p.133)

Pois é justamente o caráter complexo e ambíguo deste "*processus* perpétuo de interiorização e de reexteriorização" que funda o homem como duplo empírico-transcendental, o homem como objeto (a estrutura, que é no dizer de Sartre "criação humana", "matéria manipulada pelo homem", "matéria com traços humanos") e fundamento (o "homem" como práxis social ativa/ideativa), do mesmo modo que o problema do social como "facticidade objetiva" e "significado subjetivo" e a simultaneidade "agência" e "estrutura", mesmo que com colorações teóricas e filiações a escolas sociológicas distintas. O que podemos ver aqui é um processo de antropologização do pensamento que mantém o "homem" como parte ativa na constituição das "estruturas" e lhe confere, ao mesmo tempo, um grau de especificidade em relação as outras espécies vivas, já que a práxis social capaz de transformar a estrutura é humana.

Isso nos permite pensar em Lukács (2010), especialmente no já mencionado "Prolegômenos para uma ontologia do Ser social". Ele atribuía ao "humano" como "trabalho", ou seja, como práxis social ativa/ideativa, uma condição singular em relação às outras espécies vivas, condição esta que lhe permite criar novos "determinantes extra-orgânicos" que fundam um novo tipo de ser, diferente – mas não totalmente separado – dos tipos de ser orgânico e inorgânico: o ser social. Tais determinantes – que são determinados e determinam o "ser humano real", na mesma perspectiva do duplo de Sartre – só são possíveis por conta da especificidade da condição humana capaz de, através da práxis ativa/ideativa, modificar – e neste mesmo movimento – ser modificado pela natureza (os tipos de ser orgânico e inorgânico). Além do "trabalho" como especificidade do "humano" poderíamos pensar também a "linguagem", especialmente a "linguagem articulada". No texto de Lukács, podemos ver que a base ontológica do salto que permitiu ao humano ser "humano" está diretamente relacionada "a transformação da adaptação passiva do organismo ao ambiente em uma adaptação ativa, com o que a sociabilidade surge como nova maneira de generidade e aos poucos supera, processualmente, seu caráter imediato puramente biológico" (LUKÁCS, 2010, p.79). Tal salto – que funda o social, ou a sociedade se quisermos, ou o tipo humano de ser – está sempre entrelaçado com os tipos de ser orgânico e inorgânico, pois ao "humano" (o

social) jamais é dado a condição para superar totalmente a base orgânica e inorgânica de seu ser. Este desenvolvimento acompanha um outro que é o da "paulatina transformação do singular em individualidade" (LUKÁCS, 2010,p.80). Tal transformação expressa uma peculiaridade do tipo de ser social, pois tanto a singularidade como a universalidade são características tanto do ser orgânico, quanto do inorgânico, pois "não há ente que não possa existir ao mesmo tempo como exemplar de seu gênero (universal) e como objetividade singular (singularidade)", o que nos permite pensar tanto na singularidade do "seixo" quanto na singularidade do "homem" (LUKÁCS, 2010, p.80). No entanto, é como "individualidade" que o "homem" se diferencia, quando a singularidade do "homem" como ser natural passa à condição de "individualidade" (social, possível apenas na sociabilidade) (LUKÁCS, 2010, p.82). Neste processo, a linguagem é fundamental pois"Essa mudança se revela, de maneira expressiva, no fato de que na linguagem surge uma forma de comunicação totalmente nova entre os exemplares do gênero" (LUKÁCS, 2010, p.82/83). Esta forma de comunicação nova possui como principal característica a capacidade de ir além do "condicionamento situacional dos sinais", da "ação atual" e "imediata". O ponto crucial é que na linguagem – leia-se: na linguagem humana – a dimensão imediata e atual do ser-conhecido se transforma em uma dimensão de reconhecimento do "ser-em-si", passa-se assim do "mero conhecido"(que se reduz à dimensão concreta e imediata) ao "reconhecido" (que se situa para-além da dimensão concreta e imediata,mas que não a elimina totalmente), em outras palavras, a linguagem é capaz de apreender "a identidade do objeto em questão em situações que vão além de cada situação dada" (LUKÁCS, 2010, p.83), o que o diferencia dos outros animais que não são capazes de reconhecer como "o mesmo" o ser que fora conhecido numa determinada situação

> Quando, por exemplo, uma ave (galinha, ganso, eventualmente também ganso selvagem), ao avistar uma ave de rapina no ar, reage com determinados sinais, acontece apenas uma reação eficaz a determinado e concreto perigo de vida no meio ambiente, e a reação de defesa, imediata, é de grande precisão em sua unicidade. Do funcionamento preciso e pontual de tais reações, porém, não se deriva, em absoluto, que a ave em questão seja capaz de constatar esse inimigo como "o mesmo" em circunstâncias totalmente diferentes (LUKÁCS, 2010, p.83)

Portanto, podemos dizer que "conhecer tal ameaça de vida não significa a identificação daquele que ameaça com seu ser-em-si", algo que só ocorre na relação humana, pois

> A relação humana com o meio ambiente natural contém, pois, a identidade do objeto em questão em situações que vão além de cada situação dada. Do ser-conhecido (do ser-para-nós concreto e imediato) desenvolve-se um conhecimento do ser-em-si (LUKÁCS, 2010, p.83)

Este "salto qualitativo" do tipo de ser social não exclui totalmente a dimensão imediata e concreta pois, como já tivemos a oportunidade de ver na parte deste projeto dedicada a Lukács, o tipo de ser social não pode ser desvinculado totalmente dos tipos de ser orgânico e inorgânico. Na verdade, é a práxis – em seu caráter ativo e ideativo (como trabalho) – que enlaça estes três tipos de ser, "Em cada ato de trabalho já está contida, objetivamente, a transição realizada do mero conhecido para o reconhecido(LUKÁCS, 2010, p.86). A passagem do conhecido (o que está no âmbito do imediato e do concreto – a certeza sensível da "consciência natural") para o reconhecido (o que se desvincula – mas não totalmente – do âmbito do imediato e do concreto) tem como mediação a "linguagem", que poderíamos dizer é também parte da práxis sociais ativa/ideativa que funda o "ser humano real". Tal passagem gera a "individualidade" (socialmente determinada) como salto qualitativo em relação à singularidade e ao gênero.

> O modo fenomênico, o órgão dessa nova forma de reprodução dos seres humanos tornada social, é seu modo de ser como individualidades. A singularidade meramente natural (biológica) do homem singular correspondia ao estágio da reprodução biológica espontânea, superado, em princípio, pelo trabalho (LUKÁCS, 2010, p.94)

Lévi-Strauss vai apresentar uma concepção a respeito da linguagem e de sua peculiaridade de um modo bem diferente, inclusive no que diz respeito à relação entre "linguagem", "individualidade" e "condição humana". Em relação à "linguagem articulada", diz o antropólogo

> A linguagem articulada é propriedade exclusiva do homem, estamos de acordo. Mas ela realizou esse milagre de, por meio de um número finito de regras, engendrar um número infinito de enunciados? E podemos extrair disso argumentos em favor da posição ímpar ocupada pelo homem na criação? (LÉVI-STRAUSS, 2005, p.165)

No primeiro caso, embora a tese seja verdadeira, ela permanece aproximativa, na medida em que tal possibilidade não seria uma exclusividade da linguagem, pois

> Tudo o que os linguistas nos tinham ensinado sobre a linguagem, e que parecia ser sua exclusiva propriedade, vê-se que existe no próprio interior da matéria viva; de que o código genético e o código verbal apresentam as mesmas características e funcionam de maneira igual (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 153)

No segundo caso, de acordo com Lévi-Strauss, o erro é atribuir uma individualidade exclusiva ao homem. Ainda que possamos concordar que "Cada homem foi, é e será sempre único", isso não significa que o mesmo não aconteça com outros seres vivos, pois [...] com relação a isso, o homem não se distingue dos outros seres vivos, mesmo os mais insignificantes, que são também únicos como indivíduos, e que ele acha que não é obrigado a respeitar(LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 165)

O que podemos ver aqui é que o "código verbal" (a linguagem) possui afinidades com o "próprio interior da matéria viva", com o "código genético", retirando assim da linguagem a sua exclusividade no sentido de ser a única capaz de forjar inúmeros enunciados através de um corpo restrito de regras. Em outras palavras, haveria uma "lógica estrutural" anterior à linguagem humana – observada no caso do código genético – que estaria sendo reproduzida pelo código verbal. Na medida em que seria a linguagem humana como lógica estrutural que nos permitiria afirmar nossa peculiaridade e "individualidade", e na medida em que sabemos que tal lógica não é privilégio da espécie humana, podemos dizer que mesmo os seres vivos mais "insignificantes" são também únicos como indivíduo, pois são também a expressão dessa "lógica estrutura" do código genético. E, ao mesmo tempo, saber disso também nos permitiria respeitar estes seres vivos e fundar assim uma "nova moral" na qual seres humanos não seria mais o fundamento, mas partes importantes de um todo que engloba todos os seres vivo. Esta "lógica estrutural" anterior à linguagem humana pode ser pensada também como anterior ao "pensamento humano" e à "existência humana". Perguntado a respeito do momento do surgimento do pensamento na história do "homem", Lévi-Strauss coloca em xeque a própria anterioridade do humano e do pensamento humano em relação ao pensamento

> A partir de que momento começaram a existir seres que pensavam? Nada sei a respeito, e duvido que nossos colegas de antropologia física tenham ideias claras sobre este assunto. Ainda mais: duvido mesmo que possamos apreender teoricamente, no devir, um momento em que o homem tenha começado a pensar, e eu estaria mais inclinado a admitir que o pensamento começa antes do homem (LÉVI-STRAUSS, 1970, p.213)

É notória a semelhança entre o argumento de Lévi-Strauss e o de Foucault. Nos dois casos vemos claramente a associação entre a questão do código genético, da biologia molecular e a questão de um pensamento que começa antes do homem, do qual o código genético seria uma das expressões. Tal analogia nos permite também pensar o problema da "retirada do homem" da condição de centro da criação, mostrando que na verdade ele é parte de algo que o encobre e que este algo que o encobre está bem além da "história", da "linguagem" e da "sociedade". Na verdade, "história", "linguagem" e "sociedade" seriam ainda expressões – não necessariamente superiores – desta "lógica estrutural", ou se quisermos, de um "pensamento anônimo", que pode ser pensado como a descoberta do "há", de que há um "algo" indeterminado (Foucault, 1968:31) que não pode ser sintetizado numa causa originária, seja ela de origem "racional", "social" ou "vital".

Vimos em Sartre e Lukács que a "estrutura" (a que Sartre chama "matéria prático-inerte") determina e é determinada pelo "homem" (práxis social ativa/ideativa), havendo assim um enlace entre a "matéria" (a estrutura) e o "espírito" (o "homem"), ou se quisermos nos termos de Lukács, entre a "matéria" (tipo de ser inorgânico e orgânico) e o "espírito" (o "homem" como tipo de ser social). E nesta relação, o tipo de ser social (o homem) ocuparia uma posição diferencial e, até diríamos, privilegiada e superior, pois a ele é dado a capacidade de mudar os tipos de ser a tal ponto que ele pode ser considerado um tipo de ser novo e, como diz o próprio Lukács, ele representaria um salto qualitativo em relação aos tipos de ser. O homem (entendido como "trabalho", "práxis", "história") não é um ser vivo entre outros seres vivos, mas um tipo de ser especial, o único capaz de gerar uma vida espiritual, pois "toda a vida espiritual [foi] introduzida no mundo apenas pelo ser social" (LUKÁCS, 2010, p.74) A singularidade do "homem", que lhe confere um domínio ontológico próprio (o domínio do ser social), é entendida não mais numa concepção de homem "abstrato" e "transcendental", mas como humano "concreto" e gerado pela práxis social humana. A perspectiva fenomenológica-antropologizante, tal qual apresentada pela crítica de Derrida à Sartre, Kant, Hegel e Husserl, se confirma também no caso de Lukács. A retirada do homem "abstrato" não significou a

retirada do "homem" como domínio ontológico próprio, como singularidade superior em relação a outros seres vivos.

Gabriel Tarde antecipa a crítica de Derrida, na medida em que a sua crítica ao antropocentrismo se realiza como uma crítica a qualquer privilégio ontológico do "homem" em relação a outras espécies vivas e mesmo ao nível molecular, seja o "homem" abstrato e "reificado" como "ser racional em geral", seja o "homem" concreto da "realidade humana", ou da "práxis social ativa/ideativa", o homem da"sociedade", se pensarmos nos nossos termos

> Na verdade, é lícito perguntarmo-nos, comparando às invenções celulares, às indústrias celulares, às artes celulares, tais como um dia de primavera as *expõe*, nossas artes, nossas indústrias, nossas pequenas descobertas humanas mostradas em nossas exposições periódicas, se é realmente certo que nossa inteligência e nossa vontade próprias, grandes eus dispondo de vastos recursos de um gigantesco estado cerebral, levam a melhor sobre a dos pequenos eus confinados na minúscula cidade de uma célula animal ou vegetal. Com certeza, se o preconceito de nos acreditarmos sempre superiores a tudo não nos cegasse, a comparação não penderia a nosso favor (TARDE, 2007, p.74)

Tal preconceito antropocêntrico se funda numa permanente interpretação mecânica e homogeneizante daquilo que não se assemelha a nós "mesmo o que mais brilha em traços de gênios acumulados, as obras vivas, nosso espírito sopra, de certo modo, apagando todas as luzes do mundo em benefício de sua solitária fagulha" (TARDE, 2007,p.74). Esta interpretação mecânica e homogeneizante se recusa a ver heterogeneidade e complexidade naquilo que não conhecemos bem, retirando assim a dimensão "composta", "aberta", "ativa" e "pulsante" da "matéria" e dos seres vivos em geral, associando complexidade, heterogeneidade e "atividade" apenas ao "homem" e seus constructos extra-orgânicos (a linguagem, a vida espiritual, o modo de relação com o ambiente). O que faz Tarde é multiplicar os "agentes" do mundo, incluindo entre estes agentes seres vivos não humanos e dimensões do ser que não são necessariamente compreendidas como "vida" ou como "vivas" dentro do conceito de vida orgânica da biologia, daí se poder falar em invenções celulares, em indústrias celulares, em artes celulares, em *"eu confinados na minúscula cidade de uma célula animal ou vegetal"*

> [...]o bom senso nos afirma que, em média, os seres muito menores que nós são muito menos inteligentes; e seguindo esta progressão teremos certeza de chegar,

> no caminho da pequenez crescente, à ininteligência absoluta. O bom senso! Deixemo-lo de lado. (...)Na realidade, julgamos os seres tanto menos inteligentes quanto menos os conhecemos, e o erro de acreditar o desconhecido ininteligente pode ir de par com o erro, de que falaremos adiante, de acreditar o desconhecido indistinto, indiferenciado, homogêneo (TARDE, 2007, p.76)

Assim uma perspectiva que homogeneíza o "desconhecido" acompanha uma perspectiva que retira deste "desconhecido" a "inteligência", pois a centraliza no "homem" e em suas invenções, indústrias e artes. Pois é justamente a "descoberta" da complexidade e da heterogeneidade naquilo que se apresenta a princípio como "desconhecido indistinto", como "homogeneidade", como adaptação passiva ao ambiente, que permite a Tarde pensar um "psicomorfismo" agindo através das forças do "desejo" e da "crença", que o permitira negar que a matéria seja inerte e passiva

> " [...] se a matéria fosse tão passiva, tão inerte quanto se supõe, não vejo por que o movimento, isto é, o deslocamento gradual, existiria; não vejo por que a formação de um organismo seria obrigada à travessia de suas fases embrionárias, obstáculo oposto à realização imediata de seu estado adulto não obstante visado desde o início pelo impulso do germe" (TARDE,2007, p.61)

Existiria assim um problema entre retirar a "inteligência" do "organismo" e da "matéria", o reduzindo a um mecanismo formado por leis puramente mecânicas e atribuir posteriormente "inteligência" apenas aos fenômenos da "vida mental", na medida em que os fenômenos da vida mental possuem, eles também, um suporte orgânico. Se o suporte orgânico é meramente um mecanismo não há como pensar que a "vida mental" seria diferente, a não ser que pensemos a "inteligência" como um improvável salto qualitativo – para usar os termos de Lukács – que, por algum "milagre" inacessível, aconteceu apenas para a espécie humana. Assim

> Há uma contradição não percebida em afirmar, de um lado, que um organismo é um mecanismo formado em virtude de leis puramente mecânicas e, de outro, que todos os fenômenos da vida mental (…) são puros produtos da organização criados por ela e não existentes antes dela. Com efeito, se o ser organizado é apenas uma máquina admirável, ele deve sê-lo tanto dessa máquina como de todas as outras, nas quais não apenas nenhuma força nova, mas também nenhum produto radicalmente novo poderia ser criado em virtude dos mais maravilhosos agenciamentos ou engrenagens (TARDE, 2007, p.71)

Tal afirmação só é possível na medida em que Tarde enlaça "matéria" e "espírito", admitindo que tanto a matéria quanto o espírito são modulações do real que antecedem e certamente vão suceder o "homem". Se voltarmos a Lukács veremos que é possível dizer que o filósofo húngaro apresenta como liame entre a matéria e o espírito o "trabalho", a práxis ativa/ideativa que é determinada pela "matéria" (os tipos de ser inorgânico e orgânico), mas também determina a matéria através da construção de domínios extra-orgânicos e de uma "vida espiritual" que, como vimos, seria uma característica específica do "homem" - (como ser social, diga-se de passagem). Assim não se privilegia nem o "espírito", nem a "matéria", e se propõe uma enlace entre os três tipos de ser (inorgânico e orgânico – a matéria – e social – o "espírito"). Em Tarde, como já dissemos, o enlace tem como peculiaridade em relação a Lukács retirar do homem o privilégio em relação ao "espírito", pensando uma situação na qual o "espírito" (e não só a matéria) antecede – e certamente sucederá – o "homem". O enlace entre matéria e espírito ou espírito e matéria aqui é de uma outra natureza, pois o "espírito", neste caso, não se confunde com o "humano": o "espírito" atua "através" de todos seres vivos – e até não vivos!

> (...) vejamos uma pequena massa de protoplasma, onde nenhum indício de organização pôde ser descoberto, "geléia límpida como a clara do ovo"(...)No entanto (..) essa geleia executa movimentos, captura animais, os digere etc. (…) Os movimentos dos esporos, diz o Sr. Almann da Sociedade Real de Londres, "parecem com frequência obedecer a uma verdadeira volição; se o esporo depara com um obstáculo, ele muda de direção e recua, invertendo o movimento de seus cílios. Um construtor de ferrovia não faria melhor. No entanto, esse esporo é apenas uma célula separada de uma planta imóvel e insensível, a qual se recusa toda vontade, toda inteligência. (TARDE, 2007, p.73)

Haveria assim uma "inteligência" atuando, uma vontade, uma dimensão ativa, o que nos faria negar assim a suposta passividade do tipo de ser orgânico, para citar o termo de Lukács. É o caso também dos insetos, como as abelhas e as formigas, que mesmo admitindo a "pouca inteligência" dos seus trabalhos sociais, da sua "sociedade". O que nos permite chegar a seguinte conclusão

> Consintamos em fazer esta reflexão muito natural: posto que a realização da mais simples função social (…) exige, como sabemos, tantas lições prévias, tantas

> palavras, tantos esforços, tantas forças mentais despendidas quase em pura perda – o que não é preciso então de energia mental ou quase mental, distribuída em jorros, para produzir as manobras complicadas de funções vitais simultaneamente efetuadas, não por milhares, mas por bilhões de atores diversos, todos, temos razões de pensar assim, essencialmente egoístas, todos tão diferentes entre si quanto os cidadãos de um vasto império! (TARDE, 2007, p.75)

O liame entre "matéria" e "espírito", em Tarde, seria não o "homem", mas a "força" que possui duas faces: uma relacionada à estabilidade, ao repouso, à filiação simbólica, à quietude, à lógica da permanência, à afirmação: é *a crença;* a outra se relaciona à inquietude, ao movimento, à despersonalização, à desfiliação, à aventura, a um sair de si, à negação: *é o desejo*. Crença e desejo atravessam o Ser, entendido através de uma visada monista, já que todos compartilham do Ser (TARDE, 2007), mas um monismo miriateísta, no sentido de "miríade", "diferença", "pluralização".

> O monismo proposto por Tarde não é monoteísta (...)Pluralista, se monismo ainda assim não se resolve num politeísmo, mas num miriateísmo generalizado (…) cada um já é uma miríade, uma multidão, todo um mundo de agentes, muitos mundos (VARGAS, 2005, p.16)

Segundo Vargas, Tarde apresenta três maneiras de conceber o monismo: a) uma dualista; b)outra triádica; c) e por fim, uma monista, que se divide em duas outras possibilidade : i) uma idealista e ii) outra monadologista. Ainda segundo Vargas

> Há três maneiras de conceber o monismo, lembra Tarde. Uma delas é dualista: a mente e o mundo são (…) a face da mesma moeda. Outra triádica, ou melhor trinitária: nela, mente é mente, mundo é mundo, e se mente e mundo têm algo em comum, é porque são ambas crias de um mesmo criador: Deus, por exemplo, embora por vezes também a Natureza, a Lei, o Mercado ou a Sociedade (...)Outra enfim é monista: "nela matéria é espírito,nada mais. Mas há ainda dois modos de entender essa maneira monista de compreender o monismo, um modo idealista e um modo monadologista (Tarde,2005:17)

Numa perspectiva "idealista" haveria um fosso intransponível entre o "homem" e as "coisas", a ponto de se cogitar a negação da existência das próprias coisas, tornadas "incognoscíveis". Tal fosso teria como característica principal a afirmação de que o homem ocupa um domínio ontológico privativo e a inevitavelmente nos faria recair num solipsismo. É uma postura distinta a que empreende os monadologistas que admitem que "o ser em si é, no fundo, semelhante a nosso ser", ou que por toda parte as coisas não são senão almas outras, mas almas ainda assim (VARGAS, 2005, p.18). É neste sentido que poderíamos dizer que somos, assim como as outras coisas-almas, também coisas-almas, sem nenhum privilégio ontológico que nos colocaria numa posição superior. Tal postura nos permite uma relação muito mais próxima com outros seres e com a natureza, na medida em que compartilharíamos de um mesmo ser. É neste sentido que Vargas se refere ao contato de Latour com Tarde

> Ao tomar contato com Tarde, Latour (2002:130) observou que a solução proposta, além de radical, é saudável: não é mais possível continuar dizendo que as coisas existem em si mesmas e que nós não podemos conhecê-las porque um abismo nos separa; se podemos dizer algo sobre elas é porque compartilhamos com ela mais do que costumam imaginar nossas filosofias ou ciências demasiado ou insuficientemente humanas (VARGAS, 2005, p.18)

Não é justamente esta afinidade "secreta" que o código genético começa a descortinar? Não é justamente aqui que o "ser informacional" (que gera arranjos imprevistos entre diferentes coisas-almas [humanos e não humanos]) se expressa? Não é isso que sugere Lévi-Strauss, quando menciona o código genético como a expressão dessa lógica estrutural que não deriva do "homem"? Não seria este o pensamento anônimo de que fala Foucault?

O fato é que estas "coisas-almas" associam "matéria" e "espírito" e afirmam a existência de "almas" (inteligência, atividade, afirmação, vontade etc.) em todas as dimensões do ser, através de um "animismo generalizado" (VARGAS, 2005, p.20) que tem como impulso "duas forças da alma": a crença e o desejo.

> [...] os movimentos dos corpos são juízos, já que as almas são forças, e se a matéria crê e deseja, é ávida, é porque crença e desejos são quantidades, isto é, forças da alma (…) Em outros termos, corpo e alma, matéria e espírito, propriedades objetivas e subjetivas estão explicitamente conjugadas em um mesmo campo ontológico [...] Ou seja, o animado e o inanimado se confundem in minimus [...] é porque para Tarde há sujeito por toda parte (VARGAS, 2005, p.23)

Façamos agora uma pequena síntese do que apresentamos para que possamos ver com mais precisão as distinções entre as perspectivas de Derrida, Foucault, Lévi-Strauss e Tarde e as perspectivas de Sartre e Lukács. Levando em consideração o que apresentamos até aqui poderíamos dizer que em Sartre e Lukács há uma atribuição ao homem (o tipo de ser social) de uma dupla condição: a) de um lado afirma-se a sua "finitude", a sua condição de dependência da dimensão concreta, imediata e cotidiana da vida e dos tipos de ser orgânico e inorgânico; b) De outro, afirma-se um privilégio ontológico do tipo de ser social que teria a capacidade de gerar domínios extra-orgânicos e transformar os tipos de ser orgânico e inorgânico, embora sem poder se separar totalmente dos outros tipos de ser. A condição privilegiada do "homem" como aquele capaz de modificar a natureza, gerar domínios extra-orgânicos e uma "vida espiritual" que determinam e são determinados por ele vem acompanhada da afirmação da sua finitude, da sua dependência do domínio concreto, imediato e fenomêmico do existente. O homem de que se trata aqui não é o homem "abstrato", "infinito", mas o homem "concreto", "finito", o homem da práxis social ativa/ideativa. Aqui claramente nos aproximamos da noção de homem como duplo empírico-transcendental, pois o monopólio do "espírito" pelo "homem" ao lado da impossibilidade de o "homem" apreender a totalidade do ser através do "espírito" o impulsiona a uma vontade de saber "infinita", que nunca se esgota. A sua finitude fenomênica o conduz à situação de único ser com capacidade de pensamento e a finitude o impede de apreender o ser na sua totalidade. É o finito-infinito de que fala Derrida, é o homem como duplo empírico-transcendental de que fala Foucault, é a sociedade dos sociólogos, de que falamos. Neste sentido, a relação finitude fenomênica do "homem" nos conduz à infinitude de possibilidades do saber do homem. Finito e infinito se encontram e a impossibilidade de abarcar todos os aspectos do ser do homem finito [o homem concreto] o impulsiona para uma vontade de saber infinita. Não é exatamente isso que está dizendo Foucault em relação ao seu homem duplo? Não é exatamente isso que está dizendo Derrida em relação às interpretações fenomenológicas-antropologizantes?

Algo bem diferente ocorre com o "pensamento anônimo" de Foucault, a "lógica estrutural" de Lévi-Strauss (mais como "código genético" do que como "código verbal") e o "psicomorfismo monista miriateísta" de Tarde que se negam a atribuir qualquer privilégio ontológico ao humano e se negam a atribuir ao homem a fundamentação do conhecimento e do real, como se o homem fosse um fim em si mesmo, gerando uma in-diferenciação entre as

regiões ontológicas do humano e do não-humano, ao mesmo tempo que afirmam que o pensamento antecede a existência humana e o pensamento humano, retirando assim do "homem" o monopólio do "espírito". Aqui estamos bem distantes das críticas de linhagem humanista republicana ligada aos "direitos do homem" e que atribui ao homem "abstrato" uma condição privilegiada em relação aos outros seres vivos, mas também estamos distantes de uma crítica também de linhagem humanista, mas com uma acepção marxista, que também atribui ao "homem" uma condição privilegiada em relação aos outros seres vivos, com o homem visto na sua dimensão "concreta", que seria a dimensão "social" produzida pelo "trabalho", pela "práxis social", em suma, o "homem" como ser social e como duplo, que determina e é determinado pela estrutura. O pensamento anônimo, a lógica estrutural e o psicomorfismo seriam a expressão de um pensamento que antecede a existência humana e o pensamento humano, neste sentido, tais concepções retirariam o "homem" da condição de fundamento do conhecimento e do real, pensando a existência humana e o pensamento humano como derivações – nem melhor, nem pior – deste "pensamento anônimo", que também possui expressões na dimensão física e orgânica da matéria e de outros seres vivos.

Se aceitarmos a hipótese de que a sociedade é a versão sociológica do duplo empírico-transcendental e das interpretações fenomenológico-antropologizantes de que fala Derrida, podemos supor que uma superação efetiva do "homem" significaria uma superação efetiva da "sociedade" e portanto, uma sociologia sem o "homem" seria assim uma sociologia sema "sociedade". Não seria esta a sociologia possível para o nosso tempo, um tempo de mutação da "sociedade"? Não seria o conceito de "comunicação" de Luhmann a expressão disso, como substituto da "sociedade"?

Voltando a Derrida, a crítica – que se quer uma superação - ao antropologismo forja o "homem superior" do "humanismo transcendental". Será este "homem superior" o "super-homem" de Nietzsche? Entre a "superação" do "fim do homem" como homem superior e a "superação" do "super-homem" de Nietzsche haveria uma homologia? Ou o "super-homem" seria de fato uma superação do "homem", seria de fato o desaparecimento do homem? Haveria, segundo Derrida, duas possibilidades de pensar uma desconstrução e superação do "signo" homem. Na primeira "superação", aquela do "fim do homem", vimos que há uma tentativa de saída sem mudar o terreno, assim, repete-se o implícito dos conceitos fundadores, com o risco sempre de "confirmar, consolidar ou de superar continuamente numa profundidade sempre mais segura aquilo mesmo que se pretende destruir" (DERRIDA, 1991, p.176) É aqui que se situa o "homem superior". Na segunda superação, haveria uma decisão

realmente radical de mudar de terreno, "de maneira descontínua e irruptiva, instalando-se brutalmente fora e afirmando a ruptura e diferenças absolutas*"* (DERRIDA, 1991, p.176). É aqui que se situa o super-homem de Nietzsche. É preciso logo dizer, a fim de evitar leituras equivocadas, que entre a primeira e a segunda desconstrução a escolha "não pode ser simples, nem única", na medida em que é necessário "falar várias línguas e produzir vários textos simultaneamente", pois "uma nova escrita deve tecer e enlaçar os dois motivos" (DERRIDA, 1991, p.176). Ainda assim é o super-homem de Nietzsche que efetivamente "retira" o homem

> Sabe-se como, no fim de Zaratustra, no momento do "signo", quando das Zeichen Kommt, Nietzsche distingue, na maior proximidade, numa estranha semelhança e numa estranha cumplicidade, na véspera da última separação, do grande Meio-Dia, o homem superior (höherer Mensch) e o super-homem (übermensch). O primeiro é abandonado ao seu infortúnio com um último momento de piedade. O último – que não é o último homem – acorda e parte, sem se voltar para o que deixa atrás de si. (…) O seu riso explodirá então em direção a um retorno que não terá mais a forma da repetição metafísica do humanismo nem também, sem dúvida, "para-além" da metafísica, a do memorial ou da guarda do sentido do ser, a da casa e da verdade do ser. Ele dançara, fora de casa, essa aktive vergesslichkeit, esse "esquecimento ativo", essa festa cruel (grausam) de que fala a Genealogia da moral (DERRIDA, 1991, p.177)

Se voltarmos para o que apresentamos até aqui, poderemos sugerir que a retirada efetiva do "homem" pode ser entendida como uma abertura para o "pensamento anônimo", para a "lógica estrutural", para o "psicomorfismo universal", ou se quisermos, a superação da necessidade de atribuir ao "pensamento" uma fundamentação humana como "sujeito" (como "eu") ou como "sociedade" (como "isso"), ou seja, um pensamento antes da existência humana e do pensamento humano. É o que podemos pensar através do seguinte trecho de Além do bem e do mal de Nietzsche

> Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando "ele" quer, e não quando "eu" quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito "eu" é a condição do predicado "penso". Isso pensa (…) E mesmo com "isso pensa" já se foi longe demais; já o "isso" contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo. (…) cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse "resíduo de terra", e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno "isso" (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu) (NIETZSCHE, 1999, p.23)

Assim, superar o “eu” (o sujeito do qual derivaria o pensamento – o homem “abstrato”) exigiria também superar o “isso”, que poderíamos chamar de a “sociedade”, como o homem duplo empírico-transcendental, como as interpretações fenomenológica-antropologizante, em suma, como a superação do “Eu” (o “homem”) “abstrato” em prol de uma “homem” concreto cuja finitude lhe permite uma infinita vontade de saber e o monopólio do “espírito”. Pensar um pensamento que antecede o “Eu” e o “isso” pode ser como pensar um “pensamento anônimo”, uma “lógica estrutural”, um “psicomorfismo universal” que poderia nos levar a uma outra forma de pensar o “social” e a sociologia? Não seria o “ser informacional” de que fala a crítica de Lafontaine (2004) a expressão deste pensamento anônimo que retira radicalmente o homem da condição de privilégio ontológico e fundamentação do conhecimento, e não necessariamente uma nova forma de dominação do capitalismo no século XXI? ”Mas já são muitas hipóteses. Perdoar-me-á esta licença metafísica, amigo leitor? (TARDE, 2005, p.131)

Conclusão: O humano como mutação e o crepúsculo do Ocidente

Se até aqui os nossos pressupostos de análise forem aceitos, podemos pensar numa forma de pensamento e análise do "humano" e da vida "social" que possa ser feita dentro de uma situação de morte do homem, ou melhor, fragmentação do princípio de regulação do saber na episteme da modernidade, o homem duplo empírico-transcendental cuja versão sociológica é o conceito de sociedade. Se estamos mesmo diante de uma mutação epistêmica, precisamos tentar compreender as suas implicações. A nosso ver, as principais implicações estão associadas ao problema do "humano" e, neste sentido, curiosamente retomamos questões como as da "condição humana", especialmente por conta da fragmentação violenta das nossas concepções do "humano" com o advento das novas ciências da tecnologia, da engenharia genética e da biotecnologia. O esgarçamento provocado pela destrancendentalização do saber, quefoi neutralizado pela antropologização do saber, volta a ganhar força com a possibilidade de uma mutação radical no que entendemos por "humano", "vida" e "pensamento".

Deveríamos abandonar o problema da "condição humana" e pensar em uma "condição pós-humana", numa situação de mutação antropológica do humano com a possibilidade de estarmos no limiar de uma nova espécie humana? Ou poderíamos incluir questões da antropologia filosófica e renová-las através de questões contemporâneas relacionadas aos desafios do advento do pós e do transumanismo, sem necessariamente insistir naquelas "caricaturas do homem" - a forma-humano renascentista e iluminista e a forma-humano do homo economicus e do homo socius - para usar uma metáfora exagerada - e, no limite, injusta - de Nietzsche? O exagero da metáfora não é de todo enganosa. É preciso ir para frente, como quer Nietzsche, mas não é possível dar o salto sem, em algum momento, *arrastar* a tradição. A mutação antropológica do advento do pós-humano deve ser pensada como extensão, radicalização e, no limite, ruptura com a noção de humano como mediação da antropologia filosófica. Estamos no momento da extensão e da radicalização.

Se o humano da idade clássica via-se atrelado às forças do infinito, com um acesso imediato ao absoluto e o humano de fins do século XIX agenciava suas forças na vida, no trabalho e na linguagem, ou seja, na finitude; o humano do século XXI pode ser aquele que se situa numa

região de indiscernibilidade ontológica com outros animais, vegetais, e vidas de silício, com o advento de novas formas simbólicas, como a realidade virtual e o ciberespaço, além da nanotecnologia, dos sistemas neurais, das próteses, dos híbridos biônicos, dos ciborgues e da dessubjetivação da cibernética - prenunciada pelo marxismo, freudismo, estruturalismo, teoria do sistema e psicanálise lacaniana e como procuraremos mostrar, pela noção de humano como mediação através das formas simbólicas, a linguagem, a religião, a cultura, a sociedade, as instituições (LAFONTAINE, 2009). Pensado dessa maneira, o problema da condição humana permanece, embora renovada por novas questões. O humano como mediação é um prenúncio do humano como mutação. O desafio do pós-humano dá continuidade ao desafio do humano, é a sua face contemporânea. A condição pós-humana é a variação contemporânea do problema da condição humana.

Parece possível apresentar uma analogia aparentemente estranha entre a antropologia filosófica das formas simbólicas de Cassirer e a mutação antropológica do advento do pós-humano na contemporaneidade. De que maneira? Tendo como fio condutor da análise o problema da mediação e sugerindo que a noção de humano como mediação das formas simbólicas da antropologia filosófica, como a linguagem, a cultura, a religião, as instituições, a sociedade, pode ter como hóspede - indesejado? - o ciberespaço e a realidade virtual, formas simbólicas que intensificam o processo de humanização do humano, entendido como mediação, mas já renovado como mutação. Se o humano, na perspectiva das formas simbólicas, é mediação, se o humano não é aquilo que é, ou seja, se o humano nunca coincide consigo mesmo, se o humano deve ser procurado nas suas formas exteriorizadas, as suas "formas simbólicas" (a linguagem, as instituições, a religião, a cultura, a sociedade), podemos incluir aqui como uma das formas simbólicas que definem o humano como humano, a "realidade virtual" e o "ciberespaço". Ora se a realidade para o gênero humano é sempre potencializada ou co-construída por mediações; o ciberespaço e a realidade virtual devem ser entendidos como “mediações” que multiplicam o atual e não como um outro nível de realidade menos real que o real, como uma irrealidade, ou uma ilusão, até porque nesta perspectiva toda a realidade é "virtual", na medida em que o real é sempre - para os humanos - codificado. E nem tampouco como formas "desumanas", como obstruções para a realização do humano, mas como uma das suas formas de realização contemporânea, uma das formas simbólicas de realização do humano, que é sempre aquilo que não é, que nunca coincide consigo mesmo, que não possui conteúdo interno à consciência, que é a sua exteriorização. Assim se a realidade virtual e o ciberespaço podem ser entendidos como aspectos do real-

contemporâneo que trazem consequências profundas para o que entendemos por "humano", especialmente nas versões terapêuticas da noção de humanidade do homem construída pela cultura humanista seletiva (o aspecto europeizante e imperialista da ocidentalização) e se ele pode ser considerado como uma derivação - mais profunda, vibrante e arriscada - da noção de humano como mediação das formas simbólicas, então a noção de humano como mediação da antropologia filosófica pode ser considerada como um dos momentos de mutação do humano e não como uma tentativa de restauração da humanidade do homem da cultura humanista. Assim, se consideramos a realidade virtual e o ciberespaço como próteses, podemos dizer que a linguagem, a religião, a cultura, a sociedade e as instituições são elas-também próteses, partes vitais do humano, assim como computadores, sistemas neurais, vidas de silício, ciborgues e o próprio ciberespaço, tudo muito humano, demasiado humano.

No entanto, esta continuidade entre a noção de humano como mediação da antropologia filosófica e o pós-humano da cibernética e da realidade virtual também sugere mudanças, algumas rupturas e muito saltos. A condição pós-humana transforma mediações - a finitude da forma-humano que se agencia na vida, trabalho e na linguagem - em mutações, do mesmo modo que as mediações do humano do século XIX foram uma transformação das "imediações" do humano clássico que forja sua forma no Infinito e em Deus. As imediações do humano-infinito da forma clássica se transformam em mediações do humano-finito de fins de século XIX e tem se transformado nas mutações do humano do século XXI, como "infinito campo de possibilidades finitas". Aqui seguimos de perto a perspectiva de Deleuze, que define elegantemente este processo da seguinte maneira

> […] na Idade Clássica as forças do homem entram em relação com as forças do infinito, das "ordens do infinito", de tal modo que o homem é formado à imagem de Deus, e que sua finitude é somente uma limitação do infinito. É no século XIX que surge uma forma-Homem, porque as forças do homem se compõem com outras forças de finitude, descobertas na vida, no trabalho, na linguagem. Hoje é comum dizermos que o homem enfrenta novas forças: o silício e não mais simplesmente o carbono, o cosmos e não mais o mundo (DELEUZE, 2008, p.114)

A cultura humanista do processo civilizador europeu se metamorfoseou na cultura de massas do processo civilizador norte-americano que está se metamorfoseando na cultura das mídias do ciberespaço que tem sido global. O interessante é que não houve nem a eliminação da cultura humanista e nem a eliminação da cultura de massas, mas uma sua continuação

renovada através de mutações pela cultura das mídias (SANTAELA, 2003). O humano como mutação do pós-humanismo é o humano da cultura das mídias. A cultura das mídias é uma metamorfose da cultura humanista e da cultura de massas. O aspecto europeizante da cultura humanista foi transformado pelo aspecto norte-americano da cultura de massa dos EUA e está se transformando no aspecto global da cultura das mídias. Seria o humano como mutação do pós-humanismo o humano global? A civilização do ocidente - em sua feição europeia humanista/imperialista e em sua feição democrática/Imperial norte-americana - estaria dando lugar para uma civilização-mundo?

É deste modo que associamos as questões do pós e do trans-humanismo às especulações – ainda em fase embrionária – sobre possíveis mutações geopolíticas, quem o sabe em curso nestas primeiras décadas do século XXI. A "mutação do humano" pode significar a intensificação de um processo de reação à "humanidade do homem" da humanidade europeia da cultura humanista, já iniciada pelas "feridas narcísicas" da segunda metade do século XIX: o deslocamento do centro do campo do psiquismo para o "inconsciente" na psicanálise; o deslocamento do privilégio ontológico da espécie humana com a teoria da evolução; a "sociedade", as "representações simbólicas" e a "história" como lugar de sentido na sociologia, antropologia e história respectivamente, que retiram a centralidade do sujeito constitutivo, pelo menos o sujeito cartesiano antropocêntrico, autodeterminado, autêntico. Estas feridas narcísicas na humanidade do homem serão entendidas como a criação de uma noção de humano como mediação, do humano que se constitui através de exteriorizações materiais ou imateriais, técnicas ou espirituais, objetivas e transobjetivas; é o homem das ciências humanas. No entanto ainda haverá um resquício da lógica de princípio de identidade e determinação associada à humanidade do homem, em outras palavras, o descentramento promovido pelas ciências humanas incidirá em um novo centramento; assim a "verdade" do humano se situará agora na sua historicidade, sociabilidade, na sua linguagem, na "cultura" etc. O homem seria assim um ser histórico, social, linguistico, cultural e a sua humanidade estaria nestas "formas simbólicas". É que chamamos de "antropologização do saber" após o processo de destrancendentalização do saber, que coincide com a emersão das ciências humanas. Discutiremos brevemente as limitações dessas formas simbólicas para se entender questões relacionada ao pós-humanismo, anti-humanismo e transumanismo nas discussões contemporâneas sobre o futuro da "natureza humana" com o advento da nano biotecnologia, seguindo a trilha aberta por Vandenberghe (2006). O humano como mediação se rompe com o advento do humano como mutação. Chamaremos estas "mutações do humano" de quarta

ferida narcísica na humanidade e tentaremos mostrar o quanto que tal processo pode ser crucial para que consigamos repensar questões "metafísicas", de feições agostinianas, como a indagação sobre o humano, as suas diversas formas de figuração no Grécia da pólis (seguindo a linha aberta por Arendt, Loraux e Agambem, entre outros) no humanismo florentino, na filosofia iluminista, nas chamadas "ciências humanas" e mais recentemente no pós-humanismo, transumanismo e nas ciências cognitivas. Veremos o quanto que em todos estas concepções estão em jogo o significado da "vida", especialmente as formas de politização da vida ou a transformação da "vida biológica" em objeto da política com a biopolítica (ARENDT, 1991; FOUCAULT,2008) e o papel do soberano na decisão a respeito da forma de a "civilização" confiscar a vida através do "mistério da oykonomia" e na figura do homo sacer em sua "vida nua" (AGAMBEM, 2007), cujo significado se aguça ainda mais nas figurações contemporâneas sobre o humano, no que estamos chamando de humano como mutação. Do mesmo modo, expressões como "vida democrática", "respeito à diversidade", "direitos humanos", "intervenções humanitárias", "Estado de Direito", "Constitucionalismo" ou "patriotismo constitucional" devem ser pensadas como elementos ativos da gestão biopolítica da vida ainda relacionadas às contradições do modelo da humanidade do homem e das mediações e formas simbólicas das ciências humanas.

A política e o desafio do pós-humanismo

O que entendemos por "humano" quando tratamos de questões morais, éticas e políticas? É notório o uso de expressões como "vida democrática", "respeito à diversidade", "direitos humanos", "intervenções humanitárias", "Estado de Direito", "Constitucionalismo" ou "patriotismo constitucional", ao lado de imperativos normativos que se acreditam consensuais ou "razoáveis", ou consideram razoáveis que todos seres humanos que habitam este planeta tenham o desejo de viver ancorados por estes valores, ou consideram que estes valores tenham um significado em si, como se houvesse uma espécie de humanidade do homem universalmente percebida por todos, ou que tal auto percepção "universal" fosse desejável, ou mesmo que tal auto percepção fosse realmente universal. Este ser humano despido de suas características culturais, sociais, políticas, étnicas, linguísticas, "subjetivas" etc. é apresentado quase como um "ideal normativo" de uma suposta "auto percepção" da espécie. Todos

seríamos como estes humanos "mornos", "razoáveis", "racionais", com algum nível de "transcendência" em relação aos contextos locais, culturais, regionais, nacionais, históricos, linguisticos e, por sermos mornos, razoáveis, racionais, desejaríamos a "democracia", o "respeito à diversidade", os "direitos humanos", as "intervenções humanitárias" (como medida terapêutica e "civilizatória" para aqueles que não são mornos, razoáveis, racionais etc.), o "Estado de Direito", o "Constitucionalismo", o "patriotismo constitucional" e assim por diante. Este humano despido seria o protótipo para uma humanidade do homem universal ou universalizável, surgindo daí a legitimação para as "intervenções humanitárias" e a remodelação do mundo através desses valores, considerados de antemão como desejáveis e "universais". No fundo todos quereríamos ser humanos dessa maneira, ancorados por todos estes valores, pois aqueles que não o querem ou precisam ser "conscientizados" do verdadeiro valor da "humanidade", e caso ousassem resistir, deveriam ser considerados "atrasados", "retrógrados", "pré-modernos", "tradicionais", "irracionais", "violentos", "não-razoáveis", ou mesmo incapazes de fornecer uma proposta política "realista", pois se ancoram em posturas "isolacionistas", "nacionalistas", "regionalistas", "messiânicos", "pré-políticas", ou "terroristas". Assim, aqueles que não querem se adequar ao "consenso" normativo "moderno" devem ser motivados a querer e paralelamente desmotivados a pensar alternativas, sejam elas quais forem, pois as alternativas seriam "irreais", "fantasiosas", "antidemocráticas", "voluntaristas" e caso tenham alguma possibilidade de uso da "violência", este uso deve ser logo barrado pelo uso da violência "legítima", justamente aquela do "Estado de Direito", "Democrático", guardião dos "Direitos Humanos", da "Modernidade", do "Constitucionalismo", do "Multiculturalismo", do "Patriotismo Constitucional", através da "força da lei", para mencionar um significativo texto de Derrida (2007) sobre o tema etc.

A questão óbvia a pensar seria a seguinte: há de fato um consenso normativo a respeito destes valores? Ou melhor ainda, há um consenso a respeito do significado mesmo desses valores? Será que as diferentes formas de repensar, criticar, alterar, desmistificar estes mesmos valores seriam apenas pensamentos retrógrados, pré-políticos, tradicionais, irracionais, violentos, irrealistas? Ou na verdade o consenso não é tão consensual assim e responde a uma ontologia política específica, a ontologia política do ocidente, cuja forma de instauração e apropriação do mundo não foi nem um pouco democrática, humanitária, ou baseada no respeito às "outras culturas". Este humano despido de suas contingências políticas, históricas e "culturais" não estaria inflado das contingências políticas, históricas e culturais dos países da Europa Ocidental, e o humano "universal", "constitucional", "democrático" da "humanidade do

homem" não seria ele o humano europeu da humanidade europeia, morno, razoável e "racional", com a sua lei da força como força da lei? Do mesmo modo, o efeito prático de todos estes termos – que se transformaram em dogma político, ontológico e cultural do "ocidente" - não seria a ocidentalização do mundo, o que significa dizer em modos claros a conquista do Imperialismo Europeu e do Império Norte-Americano, imposta como sabemos a ferro e a fogo? Não seriam estes os elementos da grande narrativa de conquista do Ocidente, ancorados no "discurso filosófico da modernidade", a sua justificativa e legitimação "ideológica"? Antes de continuarmos é preciso esclarecer alguns pontos: estamos fazendo uma análise conceitual dos efeitos práticos das expressões, entendendo-as como ferramentas políticas atuando em um campo de luta permanente. Trata-se, assim, de apresentar o significado concreto dessas ferramentas políticas e o seu modo de atuação nas disputas por formas de legitimação política de atuação e dominação. Um exemplo claro vem do fato de que nenhum desses valores pode ser pensado sem levar em consideração a força e a violência que os impõe de maneira diversa, como bem o diz Derrida no texto mencionado

> A palavra "enforceability" chama-nos pois à letra. Ela nos lembra, literalmente, que não há direito que não implique nele mesmo, a priori, na estrutura analítica do seu conceito, a possibilidade de ser "enforced", aplicado pela força […] não há lei sem aplicabilidade, e não aplicabilidade da lei sem força, quer essa força seja direta ou não, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou hermenêutica -, coercitiva ou reguladora etc. (DERRIDA, 2007, p. 9)

E essa reflexão vale, obviamente, também para os chamados "direitos humanos" e a lógica do constitucionalismo democrático, o "Estado de Direito", a violência "justa" ou "legítima", em âmbito regional, local, nacional e também em âmbito internacional (a polícia do mundo) e a noção de humanidade do homem que os fundamenta. Mas há diferença mesmo entre uma violência "justa" ou "legítima" e ações violentas "injustas" ou "ilegítimas"? Por que àquelas são consideradas legítimas e justas como forma de regulação de pulsões políticas consideradas irrealistas e estas são consideradas ações pré-políticas, bárbaras, irracionais etc.? A violência vinculada a um Estado-Nação, à ordem internacional de Estados-Nações, ou mesmo a agências transnacionais seria mais justa como ação política do que ações vinculadas a grupos desvinculados das esferas estatais e da "nova ordem mundial"? Haveria algum tipo de poder legítimo, ou a legitimação de formas de poder e dominação viria justamente dessa naturalização do poder, a sua legitimação (inclusive através da aceitação de usos "legítimos" da violência mais brutal) vindo dessa naturalização? Democracia liberal-constitucional, Estado de Direito, Direitos Humanos, humanismo da humanidade do homem seriam

expressões que poderiam vir acompanhadas de expressões como “força da lei”, “violência legítima”, manutenção da ordem, polícia do mundo, confisco da vida através de sua captura pelo “direito”, e pela política da modernidade?

Em que condições o civilizado invade o terreno da “vida nua”? Este o ponto crucial da relação entre política e “vida”, poderíamos dizer a emersão da “economia política” e a transformação da vida “biológica” em objeto da política, ou se quisermos na transformação da política em uma “biopolítica”, o próprio sentido mesmo da política na modernidade. Tal processo pode ser pensado como o momento em que a esfera social esfuma a separação privado e público na Grécia da pólis, no esvaziamento do significado da política e seu estrangulamento pelo “social”, em suma, no estrangulamento do político pelo social (Arendt, 1991). Mas o que estamos querendo dizer com o “social” neste caso? O social estaria relacionado à “oykos”, à vida da “necessidade”, ao “privado”, ao domínio da zoé, ou seja, àquilo que seres humanos compartilham com os outros seres vivos, à vida comum.

Algo diferente ocorre em relação ao político, que se situa no âmbito da vida qualificada, da bios, ao contingente, ao domínio “público”, ao espaço de criação e possibilidade do novo, ao logos. O social seria assim o domínio do “ser vivente” e o político o domínio do ser humano, o lugar no qual se situa a nossa singularidade como humano. A definição do homem como zoon politikon é a expressão disso e sua tradução latina para animal social apresenta desde já o processo de mudança no qual a condição social, a condição de “ser vivente”, a vida biológica, aquela vida que compartilhamos com outros seres vivos, o domínio privado, a economia, as vidas comuns transformam-se em elemento central da vida política! Em suma, Zoe e Bios: em grego como formas distintas de se pensar a "vida". A primeira se refere à vida do vivente, à vida "natural", aquela em que homens, animais e deuses compartilham. A segunda se refere à vida "qualificada", seja a vida política (a bios politikos), a vida intelectual (a bios theoretikos) ou a vida prazerosa (a bios apolausticos). Esta sacralização da vida “biológica”, que passa a ser considerada como o próprio lugar da singularidade humana coincide com os valores universalistas do cristianismo, com o sentido da “humanidade comum”, a humanidade do rebanho como bem apresenta a crítica de Niezsche, a “animalização” do homem, o humano da dependência, da dívida simbólica, da necessidade, da lógica do escravo – aquele que vive na dependência, na necessidade física etc. - , em suma, o humano do “social”, do “comum”, o humano como “ser vivente”, o humano despido, o humano fraco. Não é este o aspecto de despotencialização do processo civilizador europeu tal qual apresentado na crítica vital e forte de Nietzsche?

O filósofo Vladimir Safatle apresenta a instigante indagação a respeito dos caminhos contemporâneos possíveis para se pensar o problema da gestão biopolítica da vida e o humanismo:

> Seria correto dizer que nosso destino só conhece duas vias: a defesa do humanismo ou a aceitação da gestão biopolítica que alcança dimensões decisivas graças ao desenvolvimento contemporâneo da técnica? E se mostrássemos que há uma solidariedade profunda entre essas duas posições, se mostrássemos que devemos, ao mesmo tempo, criticar as duas posições? " (SAFATLE, 2009, p.201).

É o que estamos sugerindo. Como vimos, gestão biopolítica da vida vem acompanhada da sacralização da vida comum, a vida de "rebanho", a vida da zoé, a "animalização" do homem, que deve ser entendido como uma sua "domesticação" e despotencialização, é o humano da dependência, da dívida simbólica, da interdependência, do social. É este o humano despido, transcendental, universal, genérico, é este o humano dos chamados "direitos humanos". Cristão, Europeu-Ocidental, democrático, moderno, econômico e social. Não à-toa o mistério da economia é um tema tão caro à filosofia patrística, como nos ensina Agambem (2007). O homem animal social é o homem cristão, moderno, econômico, ocidental e democrático. Se há, de fato, uma relação de continuidade entre o humanismo, gestão biopolítica da vida e a extensão da antropotecnicização do humano nas discussões contemporâneas a respeito dos problemas advindos com a emersão da "nanobioteconologia" e as variações transumanistas a respeito do tema, qual seria então a alternativa possível para se repensar os "signos do homem" de uma outra maneira? Se a história do conceito do homem deve ser interrogada permanentemente, e assim apresentando os seus limites culturais, linguisticos, históricos e metafísicos, quais seriam então os limites da "humanidade do homem" do humanismo europeu e como "superar" estes limites no seu aspecto ontológico, mas também político?

Negri (2002) sugere a criação de novas coletividades políticas e sociais através da construção permanente do "poder constituinte", uma espécie de potência altamente libertária surgida na aurora do humanismo florentino e cuja expressão e possibilidade de existência ontológica e histórica foi permanentemente barrada pelo movimento contrarrevolucionário do constitucionalismo democrático liberal que se estabeleceu como modelo político e social da vida humana na modernidade europeia e que se estendeu pelo mundo através do processo Imperialista, colonialista e no pós-Guerra através do Império e suas agências globais. A

política do poder constituinte é feita através de tumulto, desunião, conflito, práxis, uma democracia do povo em armas, sem a monopolização da violência "legítima" por parte da razão transcendental do "Estado", uma espécie de assustadora reunião de pessoas assustadas, mantidas pela desvitalização do trabalho vivo, transformado em trabalho morto. A mutação e renovação do humanismo florentino é barrada por uma lógica de desvitalização que acompanha a instauração do constitucionalismo, da democracia liberal, dos "direitos humanos" e da lógica de acumulação do capital, a "fortuna" na linguagem política de Maquiavel. Assim, o humanismo da humanidade do homem associado ao processo civilizador europeu é entendido como uma espécie de "estratégia" de contenção dessa potencia política e social altamente libertária, politicamente viável e demasiado humana. O problema é que o poder constituinte foi reduzido a uma espécie de potência unicamente destrutível, desumana, responsável por catástrofes, conflitos sangrentos, ou na melhor das hipóteses, brincadeira juvenil irresponsável, voluntarismo político ingênuo, esteticismo apolítico.

Em um interessante ensaio a respeito da relação entre a noção de Ética e o teatro trágico grego pré-socrático, Nicole Loraux (2007) apresenta-nos um quadro bem distinto disso. A autora sugere que o tema da tragédia grega está menos relacionado a uma função pedagógica de manutenção do ideal grego de civilidade e "humanismo", reforçando a separação entre gregos e bárbaros, do que a emersão de uma concepção do humano como mortal, o humano como "brotoí" e não uma noção de humano como anthrópos, o humano como ser social ou anér, o humano como viril. É na condição de mortal que nos veríamos como "iguais", compartilhando o momento terrível que antecede a morte de qualquer humano, o pavor diante da experiência concreta da nossa finitude. É o que se pode ver em uma peça como "Os Persas" de Ésquilo. Não se trata de uma comemoração do triunfo dos gregos em relação aos "bárbaros", da conquista das ilhas de lesbos, Samos, quios etc. Mas da quebra tanto da lógica político-militar da legitimação da conquista da civilização ateniense quanto do sistema de oposições que reduzia o "outro" a uma mera expressão canhestra, exótica e ilegível do humano, e da construção de uma situação "trágica" na qual o possível efeito político-pedagógico de reforço da identidade ateniense se enfraquece. O mais interessante para nós é a emersão de Dionisios, apresentado não apenas como um mero deus zombeteiro, destrutivo, risonho, sátiro, cruel e desumano, mas como um deus capaz de suportar misturas de gêneros, cores, vozes, ruídos, delírios, vontades, regiões etc. Dionísio. Segundo Loraux (2007, p.33):

> [...] não tem o que fazer dos patriotismos de aldeia e dos reflexos de uma lógica binária, que equivalem infalivelmente a opor o Mesmo, ornado de todas as virtudes, ao outro, repelido para as trevas da pura negatividade. Se o deus ama a Ásia que espontaneamente se abriu ao seu culto, é porque, nessas cidades onde gregos e bárbaros estão lado a lado, prevalece a mistura

Dionísio aqui seria menos o deus da loucura voluntarista do que o deus capaz de sugerir uma forma de "humanismo" que se opõe agressivamente a qualquer essencialização não negociável do humano, a qualquer tentativa de definir uma norma e um modelo sobre o humano. Voltemos a nossa autora

> Em outros termos, o que, na cena trágica, consuma-se sob o olhar de Dionísio é a ruína de uma definição do homem e a assunção terrível de uma outra: como se fosse possível que, rejeitando toda ideia de exclusão, os humanos aprendessem a não se dar outro nome que não o de brotoí, outro horizonte que não sua mortalidade; em suma, que nenhum deles seja mais definido pelo lugar que ocupa – pois tal concepção faz inevitavelmente do lugar dos ándres um centro e do dos outros um não-lugar – mas pelo tempo demasiado limitado que é a todos concedido. " (LORAUX, 2007, p.33)

Ora, se humanismo significa a criação de uma noção de humano como identidade não negociável, como uma meditação e um cuidado para que o homem seja humano e não des-humano ou inumano, para que o homem não possa ficar fora de sua "essência", como nos apresenta Heidegeer (1973), é óbvio que é preciso explicitar a histórica, a metafísica e a política das definições do humanismo e da noção de "humanidade do homem". Arendt (1991) sustenta que essa busca de definição de alguma essência inegociável do humano é refém de uma indagação que desde já coloca o humano na condição de "coisa", na medida em que a pergunta leva a tratar o humano não como quem e sim como um quê. Se o humano é sempre por-fazer, se o humano nunca é aquilo que é, nada menos humano do que a sua transformação em uma substância, em algo que não se modifica, que é aquilo que é e que precisa ser preservado naquilo que é. Perguntar sobre o "quem" é mais interessante na medida em que podemos perguntar sobre quem define aquilo que é o humano. Não nos é difícil perceber que trata-se de coletividades e que não há necessariamente nenhum tipo de semelhança entre as definições, tampouco uma adesão ao humano despido dos direitos humanos do processo civilizador do ocidente europeu. É neste sentido que nos parece justo fazer uma defesa do inumano, ou seja, das inúmeras humanidades do homem que foram colocadas de lado,

recalcadas, ou mesmo eliminadas com a emersão da humanidade do homem da humanidade europeia. A defesa do inumano seria algo como a expressão de alternativas à *autoconsciência diferencial do Ocidente* e o princípio de identidade que a sustenta, o seu pavor da indeterminação, da perda de horizontes estáveis de socialização, da potência de despersonalização que habita todo sujeito (SAFATLE, 2009, p.207).

Num ensaio a respeito da relação entre ciência e pensamento em tempos de revolução tecno-científica profundas, com o advento da biotecnologia, da nanotecnologia, a engenharia genética etc., ao lado das diversas especulações e sugestão de experimentos pós ou transumanos, Adauto Novaes (2008) clama não só para uma reavaliação do papel do pensamento em momentos de grandes viradas científicas com o risco do reducionismo do conhecer às formas positivas de se acessar o Ser mediado pelo materialismo monista científico, mas também confere ao pensamento a tarefa de regular criticamente os excessos reducionistas da "ciência que não pensa". Cabe assim ao pensamento não deixar o mundo nas mãos dos adeptos da eugenia liberal (HABERMAS,2004), dos agentes da lógica do neocapitalismo global (VANDENBERGHE,2006), ou mesmo daqueles que, embora não ajam conscientemente em conluio com os que insistem em transformar a "condição humana" em um problema de patentes, privatizações e negócio, deslizam nos perigos do princípio fáustico subversivo da ciência, que goza com o saber e nem quer saber para restrições morais e éticas e acabam indiretamente contribuindo a ciência que não pensa, ou que só pensa na lógica do mercado, como na abordagem de Vandenberghe (2006). É claro que há uma relação complexa, ambivalente e conflituosa entre o lado prometeico da ciência e sua inclinação vanguardista (atuando muitas vezes ao lado de artistas, como nos casos das deformações da figura humano no modernismo – tão repudiadas pela necessidade de embelezamento estético neoclassicista e pavorosamente renascentista do humano, tal como pretendido e monstruosamente executado por Hitler e o partido neonazista – e atualmente nas artes do pós-humano, que dão continuidade a esta perda de privilégio ontológico do humano como inteireza e autonomia) e a "ciência que não pensa", mais inclinada em se constituir como uma forma terapêutica de redução da complexidade, vendável e atraente para investidores e especuladores do capitalismo financeiro. O fato é que para o nosso autor cabe ao pensamento a tarefa de controlar, "humanizar" e assim impulsionar a ciência e a técnica. Ao "empirismo detestável" que nos tem feito "entrar no futuro de costas" cabe o pensamento do espírito " conferir sentido ético e político às ações humanas" e penetrar o íntimo das coisas, ao invés de meramente limitar-se às suas manifestações físicas, tangíveis ou numeráveis (NOVAES,2008,

p.10) Estaríamos vivendo um período no qual há uma "desinvestidura do humano" e em que o risco da promessa de se construir novos seres, tais como ciborgues, híbridos, biotrônicos, a inteligência artificial, em suma "transumanos", deve ser levado seriamente em consideração devido à rapidez dos avanços científicos em biotecnologia e engenharia genética, que nem sempre são devidamente regulados ética e moralmente, como nos casos da sabida existência de "cientistas outsiders", para usar uma expressão de Habermas.

Após descrever uma bela citação de Alain (1970), que associa o "soar humano" à procura do homem nas chamadas "humanidades", através de signos, poemas, músicas, pinturas, monumentos, em suma, "signos do homem", sugerindo que o homem ou pensa a "humanidade" ou não pensa em nada, Novaes diz que ainda é possível fazer a escolha pela humanidade, desde que "a ciência e a técnica possam ser controladas pelo homem". E aqui se situa a principal questão deste trabalho: quem é o "homem" de que fala Novaes – e tantos outros – e a quem cabe controlar a ciência e a técnica? E o que é a "humanidade", expressa nos "signos do homem" (poemas, músicas, pinturas, monumentos) que deve ser alvo do pensamento do homem, pois caso contrário estaria pensando em "nada"? Não seria a humanidade de que fala Novaes e tantos outros humanistas a "humanidade europeia", tão claramente expressa em sua cultura "humanista" e em sua problemática auto universalização, já que costuma tratar seus signos como "signos do homem" ou daquilo que deveria ser o homem para ser humano? Será que o "nada" - o polo oposto e supostamente excludente da humanidade do homem (humanidade europeia do processo civilizador europeu?) - é mesmo o lugar do "vazio do pensamento" controlado pelo monismo materialista da "ciência que não pensa"? Ou esta "desinvestidura do humano" significa menos a negação do humano no sentido universal do que a superação da humanidade do homem tal qual forjada pela cultura "humanista" do processo civilizador europeu, célula-mestre do processo histórico de "ocidentalização do mundo", realizado, como sabemos, com ações concretas pouco humanitárias? Não podemos, evidentemente, simplificar demais as coisas e conduzir a reflexão sobre um processo histórico, político, cultural, militar e econômico à hegemonia sem resistência de nações, territórios, reinos, associações comerciais, expedições militares cristãs vinculadas ao continente Europeu e associadas ao grande movimento de deslocamento civilizatório que, iniciando com as sangrentas cruzadas da Cristandade, o milenarismo esotérico das grandes navegações portuguesas, a eliminação literal de outras civilizações (Incas, Astecas, Tupi-guarani), a pilhagem do continente Africano através da escravidão, sem falar a pilhagem das colônias, como na região das Minas no Brasil do século XVIII (em plena

época das Luzes!), conduziu à supressão gradativa da hegemonia Chinesa, Hindu e sobretudo a do Império do Islã na versão Turco-Otomana que se revelava não só no domínio da Ciência e do saber filosófico, mas também no controle tecnológico, econômico e político. Afinal de contas não é o "momento cartesiano", marco do Renascimento Europeu, que fundamenta o ressurgimento (na Europa, é preciso que se diga) do espírito científico, com as consequências revolucionárias de remodelação da base técnica, material, política, econômica e cultural promovida pela "Revolução Industrial", marco da hegemonia da técnica nas civilizações? Não é a própria humanidade europeia que intensificou a tecnicização do Ser de tal maneira que transformou o "mundo da vida" e da experiência vivida em mero agente de reprodução do sistema e da base técnica da sociedade e da vida humana achatada na calculista, metódica, desumana e fria lógica de expansão do capital?

Precisamos então rever o que se entende por "signos do homem" como o que garante ao humano a sua condição humana, se o leitor me permite a redundância. Signos do homem seriam, neste caso, a pintura, a música, a poesia, as artes. Sim, agora podemos entender melhor o que propõe o nosso autor. Desde que o humano é humano pintura, música, poesia, artes, formas simbólicas que conferem sentido ao real ou ampliam a nossa experiência e a nossa cognição sempre estiveram presentes. Belos e enigmáticos desenhos rupestres na aurora do humano, formas espirais em cerâmicas neolíticas, figuras metálicas dos "nômades metalúrgicos" mediterrânicos, desenhos de expedições marítimas egípcias rememorando rituais da morte, representações figurativas sumerianas, poemas épicos mesopotâmicos, os belos hieróglifos, os ideogramas chineses, a deslumbrante grafia persa, o pensamento religioso, as estátuas com forte conotação simbólica , a paleta de narmer, enfim, os exemplos são infinitos. No entanto, do mesmo modo que a filosofia e a grande arte europeia, uma das derivações mais belas e densas das culturas humanistas das civilizações humanas, tiveram como a sua outra face – ou seu complemento? - suportes materiais e revoluções técnico-científicas, o mesmo ocorreu com as civilizações da "antiguidade": a descoberta do arado, a agricultura, a domesticação dos animais, a metalurgia, a urbanização com o advento das cidades, a invenção da escrita, uma das próteses mais revolucionárias e demasiado humanas da história, o comércio, os mercadores, a tecelagem, as ferramentas de guerra e assim por diante. Por que então rebaixar a técnica e o saber científico a algo "não-humano" e humanizar unicamente as "formas simbólicas"? Não se trata aí de um idealismo forjado pela noção de humanidade do homem da "humanidade europeia", humanidade feita de nobres, aristocratas - e até burgueses! - que "esqueciam" da base técnica e material que os mantinham?

Não haverá neste esquecimento voluntário da base material, orgânica, técnica uma tentativa de fundar uma noção de humano como justamente um ser que habita o "pensamento", ou – para os mais delicados – as formas artísticas das "belas artes" da cultura humanista europeia? Este humano "superior", educado, culto, moral, republicano, racional, com "bons gostos" estéticos e culinários se essencializa de tal maneira que passa a ser a norma padrão do "humano" ou da "humanidade do homem", sendo o seu contrário o "selvagem" mal-educado, inculto, imoral, forte, sensível, com gostos "duvidosos" estéticos e culinários, como as "estranhas", "exóticas" e "ilegíveis" civilizações pré-colombianas, etnias ameríndias, civilizações hindu, chinesa e árabe, tão caricaturadas e reduzidas à mera condição de "pré-modernas", como esboços imperfeitos e canhestros – na melhor das hipóteses! - da hegemonia da modernidade, ou seja, o predomínio da "humanidade europeia", o tal "humano superior". Na medida em que se estabelece uma noção do que há de verdadeiramente humano no humano, passa-se naturalmente – e tragicamente - a associar tudo o que não condiz com essa "norma" ao "inumano", "anti-humano", "transumano" e até mesmo "pós-humano". Os riscos de tal concepção normativa são conhecidos por todos: a "modernidade" fingiu ser o momento inaugural da "maioridade do homem" e foi eliminando culturalmente, psiquicamente, politicamente, socialmente, economicamente, militarmente, fisicamente ideias, valores, povos, culturas, línguas, organizações políticas, pessoas (na inédita escala de milhões!) que não condiziam com o modelo de humano protegido por fortes Estados e Nações centrais e bem centralizados!

Não haveria nas restrições à biogenética uma essencialização do humano que não condiz com o humano tal qual conhecemos, em sua vulnerabilidade, fragilidade, beleza, grandeza, dependência, monstruosidade, violência, potência? Não há aí uma espécie de tentativa de retirada das impurezas do humano, este ser atravessado por mutações e que nunca coincide consigo mesmo? Em suma, não seria o humano um ser mutante por excelência, misto de organismo, palavra, afeto, sonhos, objetos, muitos objetos? Basta olhar ao redor, para tudo que nos cerca. Nós, os humanos. Tecidos de linho, lã, algodão ou plástico cobrem nosso corpo, janelas de vidro, metal, ferro ou madeira ampliam ou obscurecem nosso olhar e criam gradações de acesso ao mundo "lá-fora"; Diferentes suportes, com níveis de materialidade distintos, moldam nossas palavras, e diferentes sinais que conferem sentido à nossa vida social, pessoal, política e, diriam alguns, cósmicas. Tabuinhas de argila, papiros, papeis, telas de computadores materializam "imaterialidades", ideias, conceitos, sensações, afetos, dores, medos, alegrias, e até mesmo sonhos. Carregamos em nosso corpo metais, o relógio no pulso,

pulseiras, colares, óculos. Nossa "higiene pessoal" que nos garante uma mínima longevidade e nos permite superar momentaneamente nossa vulnerabilidade orgânica requer um sofisticado adestramento técnico e corporal, para lidar com escovas de dente de plástico e fio de nylon, torneiras de metal, pia de cimento e mármore, privadas de cimento, plástico e metal, azulejos, chuveiro elétrico de metal e plástico, toalhas de algodão, colchões de mola que nos garantem o sono reparador ou ameaçador, protegido por paredes de cimento, tijolo ou madeira. Mesmo o chão que sustenta nossos passos orgulhosamente bípedes é feito de cimento, tijolo etc. Deselegantes chinelos de dedo tropicais ao lado de sapatos de borracha ou couro, tênis de plástico ou borracha etc. As unhas de nossas mãos delicadamente cortadas por artefatos de metal, nossas vergonhas escondidas por "peças íntimas" fabricadas em algum lugar que não sabemos localizar. E porcelanas, panelas, fogões, talheres, mesas, cadeiras, máquina de lavar, tanques, aparelhos de som, computadores, celulares, canetas, isqueiros, garrafas, diversos recipientes a nos "humanizar" diariamente.

Novas figurações do humano

Seria o humano uma singularidade inserida numa ampla rede de comunicação nutrida por relações moleculares constituídas num nível infra social e supra individual por genes, dobras proteicas e células? Poderíamos imaginar mensagens, parágrafos, desenhos, movimentações imprecisas, arranjos dinâmicos, em suma, poderes invisíveis, anônimos, sem densidade suficiente para tornar-se objetos de nossas revoltas morais, políticas, sociais, filosóficas etc.? Hipercomputadores, neurociências e biotecnologias já nos desafiam a repensar categorias e formas de percepção, e inevitavelmente nos colocam na difícil e incontornável missão de recolocar a questão do humano. O animal político capaz de formular enunciados com estruturas predicativas e atuar politicamente como no naturalismo fixista aristotélico? O sujeito cognoscente, a "coisa" pensante do anti-naturalismo cartesiano? O anti-sujeito antinatural dos determinismos históricos, sociais, psíquicos e "simbólicos" do duplo empírico-transcendental das ciências humanas? O evolucionismo naturalista do homem neuronal contemporâneo das ciências cognitivas? Ou um pouco das características de cada um destes aspectos, numa colcha de retalhos bem ao gosto de certas derivações mais preguiçosas do "pós-modernismo"? Vejamos a coisa com mais atenção. Quais seriam as características do humano? O que nos faz ser o que somos? Bipedia perfeita, córtex complexo, laringe

ressonante, língua ágil, polegar opositor, passo comprido, maior cérebro em relação ao tamanho do corpo (Oliveira,2008) etc. Criação de domínios extra orgânicos (instituições, sociedade, Estado), pensamento abstrato, formas simbólicas (linguagem, religião, artes visuais etc.), inconsciente psíquico, técnicas de domesticação e controle da natureza (agropecuária, metalurgia, urbanismo, medicina), a junção léxis e práxis, a dilatação do sistema nervoso central etc.? Poderíamos também pensar a condição humana como absurda, e levar até o extremo esta "absurdidade" que fere a estranheza do real e a diferença e distância do sujeito em relação a si mesmo, aquele que nunca coincide consigo mesmo, aquele que é para-fora, nas formas exteriorizadas, nos símbolos, palavras, sons, instituições, objetos...

A insuficiência da caixa craniana como suporte físico capaz de conter o crescimento do neocortex nos impeliu a exteriorizações simbólicas, extensões dos nossos órgãos, incluindo obviamente o cérebro. Esta extra-somatização do cérebro gerou as formas simbólicas (instituições, cultura, religião, filosofia, sociedade), mas também artefatos técnicos (arado, máquina a vapor, teares, indústrias, navios, rodovias, veículos automotores etc.) e máquinas com capacidade de produzir informação e ação. A maleabilidade da natureza e a permanente mutação do humano, um ser mutante por excelência, tem conduzido a especulações sobre o sentido mesmo do humano. Diferentemente do que se costuma dizer, o advento da revolução tecnocientífica contemporânea tem suscitado amplos debates sobre a "condição humana", sobre questões que haviam sido deixadas de lado como indagações "metafísicas" da antropologia filosófica e de uma certa filosofia política. Os limites da inteligência, da consciência, da percepção, dos afetos, da linguagem, da cultura, da sociedade (e até da vida orgânica!) são rasurados por máquinas inteligentes, "vidas" em silício, e suposições – algumas bem pertinente, outras exageradamente pré-sociológicas e pré-psicanalíticas - sobre a relação entre genes e alguns aspectos do comportamento. Materialidade e informação se imiscuem de diversas maneiras. A elas podemos acrescentar aspectos "orgânicos" com a vida biológica de seres vivos em geral. Se as ciências humanas privilegiavam aspectos "não-naturais" do humano, a cultura, a sociedade, as representações simbólicas, o inconsciente psíquico etc. suspendendo provisoriamente – ou definitivamente em muitos casos – a dimensão física inorgânica e a dimensão física orgânica, aqui tanto os aspectos físicos dos objetos de silício quanto os aspectos orgânicos do ambiente natural e dos seres vivos são realçados como relevantes numa geleia geral bem expressa através da metáfora da "heterogênese maquínica" (VANDENBERGHE, 2003). É um estranho naturalismo, na medida em que em muitos casos o Ser é reduzido à condição de informação, mas ainda assim

trata-se de um retorno ao naturalismo, já desfigurado obviamente, quase como um "retorno do recalcado". O humano após passear inconteste em regiões simbólicas desencarnadas retorna à sua dimensão carnal e nela encontra fibras óticas e cabos de silício. É impossível não pensar, seguindo estas reflexões, o humano como uma singularidade inserida numa rede de comunicação escrita através de arranjos dos nossos genes e proteínas que são demasiado informacionais, numa mistura indiferenciada de ciber e orgue. O humano como um elemento de uma máquina orgânica que pensa e que gera um amplo e descentralizado organismo maquínico. Os fenômenos mentais como uma classe específica de fenômenos naturais, entre outros, formados por arranjos de sinapses, nem sempre bem sucedidos, como se pode ver nos casos de disjunção psíquica, doenças da mente e da alma (menos um espírito inefável do que como "uma rede de neurônio que se acendem e se apagam como em um simples circuito elétrico" (DUPUY,2008, p.95). É evidente que a imagem de humanos diluídos em chips ou softwares não parece ser tão diferente daquela que diz que o progresso fabrica porta-moedas com a pele humana, mas certamente soa mais interessante a seguinte imagem de pensamento do humano em tempos de mutação. Uma imagem da humanidade

> […] que não terá mais como suporte os mármores de Fídias ou os afrescos de Leonardo, mas o substrato molecular do DNA que, do fundo de nossas células, nos define e constitui como membros de uma mesma comunidade, de uma mesma forma de vida. Seremos, porventura, capazes de reconhecer nesse vasto panorama de genomas entrelaçados as marcas de uma história ampliada, que remonta aos dez mil anos da Cultura, mas representa também os 120 mil anos de existência da espécie, e os seis milhões do gênero Homo, os trinta milhões da ordem dos primatas, os 170 milhões da classe dos mamíferos, os quinhentos milhões do (sub) filo dos Vertebrados, os 3,5 bilhões da Vida terrestre. (OLIVEIRA, 2008,p. 335)

Que nos preparemos, então, para tamanha complexidade e grandiosidade do sentido de nossa existência como humanos, com o arco teso do princípio fáustico transgressivo da Ciência revigorando e desafiando o pensamento.

REFERÊNCIAS

AGAMBEM, Giorgio. *Homo Sacer*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2002

_____ *O Reino e a Glória*. São Paulo, Boitempo: 2011

_____ *A comunidade que vem*. Editorial Presença, Lisboa: 1993

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Zahar,

Rio de Janeiro: 1991

ARENDT, Arendt. *A condição humana.* 5ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____ *A vida do espírito*. Relume Dumará. Editora UFRJ: 1992

_____ *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Relume Dumará:1993

BACHELARD, Gaston. "A atualidade da história das ciências". Trad. Maria da Glória Ribeiro da Silva. In: Tempo Brasileiro. V.28 Rio de Janeiro: 1972

_____ "Conhecimento comum e conhecimento científico". Trad. Maria da Glória Ribeiro da Silva. In: Tempo Brasileiro. V.28 Rio de Janeiro: 1972

BECK,Ulrich. *Liberdade ou Capitalismo*. UNESP, São Paulo: 2003

_____ & BECK-Gernsheim, E. *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences* .London: Sage Publications, 2003

BERGER, P. & LUCKMANN T. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes: 1978

BOURDIEU, Pierre. *A Distinção, crítica social do julgamento.* Zouk & edusp, Porto

Alegre & São Paulo: 2007

_____ *Coisas ditas.* Editora brasiliense. São Paulo: 1990

_____ *Esboço de uma teoria da prática*. In: ORTIZ, R. P. Bourdieu: Sociologia. São Paulo: Ática, 1983

_____ *As regras da arte: Gênese e estrutura do campo literário.* Companhia das letras, São Paulo: 1996

_____ *O poder simbólico.* Rio de Janeiro, Bertrand Brasil: 2012

_____ *Para uma sociologia da ciência*. Edições 70: Lisboa, 2001

BRAUDEL, Fernad. *Memórias do mediterrâneo: pré-história e Antiguidade*. Rio de Janeiro, multinova: 2001

CANGUILHEM, Georges. “O objeto da História das Ciências”. Trad. Maria da Glória Ribeiro da Silva. In: Tempo Brasileiro. V.28 Rio de Janeiro: 1972

_____ “Sobre uma epistemologia concordatária”.Trad. Maria da Glória Ribeiro da Silva. In: Tempo Brasileiro. V.28 Rio de Janeiro: 1972

CASSIRER, *Ensaio sobre o homem*. São Paulo, Martins fontes:

COELHO, Eduardo Prado. *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*. Portugália

Editora, Minho: 1968.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo, ed. 34: 2008

DERRIDA, J. *Margens da Filosofia*. Campinas SP: Papirus, 1991

_____ *Força de Lei*. São Paulo, Martins Fontes: 2007

DOSSE, François. *História do Estruturalismo: O campo do signo, 1945/1966* – Volume I - Bauru, SP: Edusc, 2007

_____ *História do Estruturalismo: O canto dos cisnes, de 1967 a nossos dias* – Volume II – Bauru, SP: Edusc, 2007

DUBET, François. *A sociologia da experiência*. Instituto Piaget, 1994: Lisboa.

_____ *Le travais des societies*. Editions du seuil. Paris: 2009

_____ & Martucelli, Danilo. *Dans quelle société vivons-nous?* Éditions du

Seuil. Paris: 2010

DUPUY, Jean-Pierre. “O transumanismo e obsolescência do homem”. In: *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações.* Agir/ edições sescsp, São Paulo: 2008.

FAUSTO, Ruy. Marx: *Lógica e Política*. Tomo I. Editora brasiliense, São Paulo: 1987

FERNANDES, Florestan. *Elementos de Sociologia Teórica.* Editora Nacional & Edusp.

São Paulo: 1974.

_____(org.) *Comunidade e Sociedade*. Edusp, São Paulo: 1973

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006

_____ *Microfísica do poder.* Graal, São Paulo: 2009

_____ *As palavras e as coisas*, Martins fontes, São Paulo: 2002

_____ *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1986

_____ *A ordem do discurso*. São Paulo, edições loyola: 2009

_____ *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Forense Universitária. Rio de Janeiro: 2000

_____ “Resposta a uma questão”. Trad. Maria da Glória Ribeiro da Silva. In: Tempo Brasileiro. V.28 Rio de Janeiro: 1972

GIDDENS, Anthony& TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. Unesp, São Paulo: 1999

GOODY, Jack. *Renascimentos, um ou muitos?* São Paulo, editora unesp: 2011
GURVITCH, Georges.*Tratado de Sociologia*. Vol. II. Lisboa: Iniciativas Editoriais: 1977

HABERMAS, Jürgen. *O futuro da natureza humana.* Martins Fontes, São Paulo:2004

_____*Técnica e Ciência como "ideologia".*Edições 70, Lisboa: 1987

_____*The Theory of Communicative Action* . Londres, Macmillan, 1984.v.1; Boston : Beacon Press, 1987, v. 2.

_____ *O Discurso filosófico da modernidade*. Editora Martins Fontes,

São Paulo: 2000

_____ *Verdade e justificação*. São Paulo, edições Loyola: 2009

_____ & RORTY, Richard. *Democracia, Filosofia e Liberdade.* UNESP. São Paulo, 2005.

HYPPOLITE, J. 2003.*Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito* de Hegel. São. Paulo, Discurso Editorial, 645 p.
HOBSBAWN, Eric J. *Nações e Nacionalismo, desde 1780*. Rio de Janeiro, pax e terra: 1990

JAPIASSU, Hilton. *Nascimento e morte das ciências humanas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves: 1978

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto,

2002.
KOYRÉ, Alexander. *Do mundo fechado ao Universo Infinito*. Forente-Universitária,

Edusp, São Paulo: 1979.

LACERDA,Marcos. "CID, Conferência de Bandung e a Questão dos Direitos Humanos". In: Carlos R. S. Milani; Elza Souza Kraychete. (Org.). Desenvolvimento e Cooperação Internacional: Relação de poder e política dos Estados. 1ed.Salvador: UFBA, 2014, v. 1, p. 35-60.)

_____ "Discurso Sociológico da Modernidade". Cadernos do Sociofilo, v. 3, p. 97-178, 2013.

_____ "A "morte" do humano como o "fim" da sociedade: uma nova lógica de dominação na modernidade?". Política & Trabalho (Online), v. 1, p. 243-256, 2014.

LAFONTAINE, Céline. *O império cibernético*. Lisboa, Instituto Piaget,2004

LÉVY, Pierre. *Cibercultura.* São Paulo, editora 34: 1999

LIMA, Luis Costa Lima. *Limites da voz, Montaigne e Schlegel*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993
LOURAX, Nicole. "A tragédia grega e o humano". In: Ética. São Paulo, companhia de bolso: 2007

LEBRUN, *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993

LUKÁCS,G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social.* São Paulo: Boitempo: 2010

LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Vozes. Petrópolis, 2009

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007

_____*Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999

MERLEAU-PONTY, Maurice. "O Filósofo e a Sociologia"., in: Sinais.

Editora Minotauro, Lisboa: 1962. pp. 147-171

_____ Os pensadores. Abril Cultural, São Paulo: 1980

MERKSEY, R. & DONATO, Eugênia. *A controvérsia estruturalista*. Cultrix, São Paulo: 1972

MÉSZÁROS, István. *Estrutura social e formas de consciência: A determinação social do método*. Boitempo editorial, São Paulo: 2009

NEGRI, A. *O poder constituinte*. DP&A editora. Rio de Janeiro: 2002

NEGRI, A. & HARDT, M. *Império*. Record: Rio de Janeiro, São Paulo: 2001

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia.* Tradução J.Ginsburg. 2oEdição. Companhia das Letras, São Paulo: 1999

_____ *Genealogia da moral.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

_____ *Além do bem e do mal.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

_____*A gaia Ciência.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

NOVAES, Adauto. *Ética, vários autores*. Companhia das letras, São Paulo: 2007

_____ (org.) *A condição humana*: *as aventuras do homem em tempos de mutações*. Agir/ edições sescsp, São Paulo: 2008.

_____ "Entre dois mundos". In: Novaes, Adauto (org.), *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Agir/ edições sescsp, São Paulo: 2008.

OLIVEIRA, Luis Alberto. "Homo civilis (ou Homo sapiens 2.0)" In: Novaes, Adauto (org.), *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Agir/ edições sescsp, São Paulo: 2008.

OUTWHAITE, William. *The Future of Society*.Blackwell Publishing: 2006

ROSANVALLON, Pierre. *O Liberalismo econômico, história da ideia de mercado*.

Tradução: Antonio Penalvos Rocha. Bauru, SP : EDUSC, 2002

ROUDINESCO, Elizabeth. *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Companhia das Letras, São Paulo: 1993

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica.* Boitempo Editorial. São Paulo: 2008

_____ "Sobre a potência política do inumano: retornar à crítica ao humanismo". In: Novaes, Adauto (org.), *A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações.* Agir/ edições sescsp, São Paulo: 2008.

SANTAELLA, Lucia. *Culturas e Artes do pós-humano*. São Paulo, Paulus, 2003.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia, e outros ensaios.* São Paulo: Cosacnaify,

VANDENBERGHE, Frederic *Teoria social realista, um diálogo franco-britânico.*

UFMG, Belo Horizonte: 2010

_____ "Jamais fomos humanos" In: Liinc em Revista, v.6, n.2, setembro, 2010, Rio de Janeiro, p. 214-234 http://www.ibict.br/liinc

_____ *Complexités du posthumanisme*. Paris: L'Harmattan,

2006.

VARGAS, Eduardo Viana. *Antes Tarde do que nunca: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais*. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro: 2000

WOLLF, Francis. "As quatro concepções do homem". In: Novaes, Adauto (org.),*A condição humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Agir/ edições sescsp, São Paulo: 2008.