

Bibliografia

1. Obras de E. Levinás

- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Ed. Nijhoff, 1974.
Du sacré au saint. Paris: Ed. Minuit, 1977.
Humanisme de l'autre homme. Montpellier: Ed. Fata Morgana, 1972.
En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Ed. Fontaine, 1974.
Ethique et Infini. Paris: Ed. Fayard, 1982.
Totalité et Infini. 4ª ed. La Haya: Ed. Nijhoff, 1984.
Transcendência e inteligibilidade. Lisboa: Ed. 70, 1991.

2. Sobre Levinas e outras

- ARNAIZ, G. R. - *La filosofía de la subjectividad em Levinas*. In *NUEVAS ANTROPOLOGIAS del siglo XX*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994, p. 212-218.
- BERGER P. - *La Rumeur de Dieu*. Paris: Ed. Le Centurion, 1972.
- FORTHOMME, B. - *Une philosophie de la transcendance: La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Ed. La Pensée Universelle, s.d..
- DE GREEF, J. - «Levinas et la phénoménologie». *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1971 (76) p. 451, 455-457.
- HESCHEL, A. J. - *El concepto del hombre en el pensamiento judío*. In *EL CONCEPTO del hombre, Estudios de filosofía comparada*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 161-162.
- KASPER, W. - *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1990, p. 41-65.
- LAJE, F. - «La imagen bíblica del cuerpo». *Communio*, 6, (1980). Madrid: Ed. Encuentro, 1980, p. 541-551.
- LOPES NUNES, Etelvina Pires - *O outro e o Rosto. Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga da UCP, 1994.
- NEUSCH, M. - «Emmanuel Lévinas: Responsabilité d'Otage». *Nouvelle Revue Théologique*. 116 (1994).
- RAHNER, Karl - *Curso fundamental da fé*. S. Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- TILLIETTE, Xavier - *Prefácio*. In NUNES, E. P. Lopes - *O outro e o Rosto: Problemas de Alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, Braga, 1993.
- TRESMONTANT, C. - *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid: Ed. Taurus, 1962 (sobretudo pp. 28. 75. 80).

O Homem e a História em Michel Foucault ¹

Michel Foucault representa uma das principais expressões do estruturalismo, tendo o seu pensamento contribuído decisivamente para que, no contexto do pensamento contemporâneo, a reflexão das questões antropológicas se tivesse transformado numa das temáticas mais dominantes. Assim, se, no âmbito da problemática do sujeito e do objecto, o existencialismo assumiu a subjectividade e a existência como suas referências nucleares, o estruturalismo liderou o movimento do questionamento frontal do homem como sujeito ².

Por sua vez, graças à influência do neopositivismo, sobretudo de Wittgenstein, e ao pressuposto da antropologia estrutural acerca do método das ciências exactas como instrumento normal da filosofia e das ciências humanas, o estruturalismo em geral tendeu a valorizar apenas o saber e a verdade decorrentes da metodologia das ciências experimentais ³.

Assim sendo, afigura-se oportuno sublinhar neste contexto que Foucault não foi rigorosamente um estruturalista e um positivista, mas sim um filósofo da ciência que tomou a sério a positividade como perspectiva essencial da investigação de todo o saber ⁴. Por isso, no quadro desta

¹ Este texto corresponde a um trabalho realizado para o seminário sobre *Novas Antropologias*, no ano lectivo de 1994/1995, na Faculdade de Teologia — UCP — Porto, no âmbito do mestrado de Teologia Antropológica. Não obstante incluem-se pontualmente referências a outras obras de Michel Foucault (1926/1984), anota-se que foi expressamente intencionado limitar a análise da sua perspectiva antropológica à obra *Les Mots et les Choses*, publicada em 1966.

² Cf. PEÑA, J.-R. - *Las Nuevas Antropologías*. 2ª ed. Santander: Editorial Salterrae, 1993, p. 19-33.

³ Cf. KUNG, H. - *Existe Dios?* 4ª ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, p. 141-186.

⁴ Foucault explicita a sua posição em relação à positividade nestes termos: «(...) descrever um conjunto de enunciados, não como uma totalidade fechada e pletórica de uma significação, mas antes como uma figura lacunar; descrever um conjunto de enunciados, não por referência à interiori-

problemática, de forma explícita e deliberada, ele sentiu necessidade de clarificar a sua posição, o que não deixou de contribuir para se consolidar a ideia de que o seu pensamento, assumindo a positividade e a estruturalidade como fundamentos essenciais, exclui inteiramente um teor positivista e estruturalista. E a sua posição é tão clara neste domínio que, para o assegurar e confirmar, ele mesmo vai ao ponto de dizer que nem sequer utilizou alguma vez a palavra «estrutura» em *Les Mots et les Choses* ⁵.

Não obstante esta sua posição, é fora de dúvida que a perspectiva do estruturalismo representa um dos pilares essenciais do seu pensamento e não deixou de contribuir decisivamente para que a sua *Arqueologia das Ciências Humanas* ⁶ fosse possível, com a consequente identificação e revelação das duas grandes descontinuidades que se verificaram na *episteme*

dade de uma intenção, dum pensamento ou dum sujeito, mas segundo a dispersão de uma exterioridade (...) é o que eu chamaria uma positividade». E acrescenta: «(...) se (...) por se substituir uma análise da (...) descrição das relações de exterioridade pelo tema do fundamento transcendental, se é um positivista, então, eu sou um positivista feliz» (cf. FOUCAULT, M. - *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 164-65). Esta obra, publicada em 1969, tem uma importância especial para a interpretação do teor positivista e estruturalista do pensamento de Foucault, pois, tendo publicado *Les Mots et les Choses*, *L'Histoire de la Folie e La Naissance de la Clinique*, constatou que elas provocaram alguns equívocos junto dos leitores. Perante essa reacção, o autor assume que as ditas obras enfermam de certa desordem e de certa falta de clareza, decidindo-se então a aproveitar a publicação de *L'Archéologie du Savoir* para clarificar as ambiguidades suscitadas, sobretudo no tocante ao homem como sujeito da História (cf. *ibid.*, 25).

⁵ Demonstrando o autor uma particular preocupação com a explicitação desta questão, justificava-se contactar directamente com os seus próprios termos, porquanto eles excluem qualquer conotação com o estruturalismo positivista: «(...) eu nunca quis reconduzir para lá dos seus limites legítimos a empresa estruturalista. E facilmente me farão a justiça de reconhecerem que eu, nem uma só vez, empreguei a palavra «estrutura» em *Les Mots et les Choses* (...). Porque o problema não está no estruturalismo. Facilmente se reconhece a sua justeza e eficácia: quando se trate de analisar uma língua, mitologias, narrativas populares, poemas, sonhos, obras literárias, talvez filmes, a descrição estrutural faz aparecer relações, que sem ela não havia sido possível isolar; a descrição estrutural permite estabelecer também leis de construção, de equivalência e regras de transformação. E, apesar de algumas reticências registadas no começo deste livro, aceita-se agora sem dificuldade que a língua, o inconsciente, a imaginação dos homens obedecem a leis de estrutura. Mas, o que se recusa absolutamente, é o seguinte: que se possa analisar discursos científicos, na sua sucessão, sem os referir a algo dotado de actividade constituinte, sem reconhecer, mesmo nas suas hesitações, a sua abertura para um projecto originário ou para uma teleologia fundamental, sem encontrar a profunda continuidade que os liga e os conduz até ao ponto em que nós podemos retomá-los. Tal significa que se pode soltar o devir da razão e libertar de toda a subjectividade a história do pensamento (*ibid.*, p. 261-262; cf. IDEM - *O que é um Autor?* Lisboa: Vega, 1992, p. 80; COELHO, E. - *Introdução a um Pensamento Cruel: Estruturas, Estruturalidade e Estruturalismos*. In *ESTRUTURALISMO - Antologia de Textos Teóricos*. Selecção e introdução de Eduardo Prado Coelho. Barcelos: Portugália Editora, 1968, p. VI-XLIII; IDEM - *Entrevista com Michel Foucault*. 15 Maio de 1966. In *ANTOLOGIA*, p. 34; FERREIRA, V. - *Questionação a Foucault e a Algum Estruturalismo*. In FOUCAULT, M. - *As Palavras e as Coisas*. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 21-46).

⁶ *Les Mots et les Choses*, com *L'Archéologie du Savoir*, representam as obras fundamentais em que M. Foucault consubstancia a sua *Arqueologia das Ciências Humanas*. Independentemente de

da cultura ocidental, a saber, a que corresponde à passagem da interpretação à representação e a que corresponde à passagem da representação à positividade. A primeira, dando-se nos meados do séc. XVII, inaugurou a idade clássica, e a segunda, dando-se no início do séc. XIX, assinalou o início da nossa modernidade ⁷.

Até ao séc. XVII, os conhecimentos correspondiam a uma estrutura frágil em que se entrecruzavam o saber dos Antigos, o gosto pelo maravilhoso e o despertar para o saber racional; o que era próprio do saber não era, nem ver, nem demonstrar, mas pura e simplesmente interpretar, referindo a linguagem à linguagem.

A partir desta altura, com o saber da episteme clássica, passou-se da interpretação à representação, atribuindo-se um signo a tudo o que a representação nos oferecia (percepções, pensamentos, desejos...). Mas, porque o signo é uma pura e simples ligação de um significante a um significado, e porque o significante e o significado não estão ligados senão na medida em que um e outro são representados e em que um representa o outro, então a representação não era senão uma maneira de assinalar, nomear e designar as coisas por outros nomes ou sinais.

Consequentemente, a linguagem passou a não ser senão a representação das palavras, a natureza passou a não ser senão a representação dos seres e a necessidade, a representação das necessidades ⁸.

Mas na viragem do séc. XVIII para o XIX, o saber, como modo de ser prévio e indiviso entre o sujeito cognoscente e o objecto do conhecimento, sofreu uma profunda alteração. Por esta altura, as coisas deixaram de ser percebidas, descritas, caracterizadas e classificadas como anteriormente: os saberes deixaram de ser as riquezas, os seres vivos e o discurso, a que haviam correspondido a gramática geral, a história natural e a ciência

Les mots et les Choses representarem, segundo Eduardo Lourenço, uma surpresa e um enigma no sucesso obtido (dada a dificuldade da sua leitura), segundo este pensador, o mérito da obra reside essencialmente em oferecer-nos uma leitura original da história das Ideias na Europa, desde o séc. XVI ao XIX, bem como em proporcionar-nos uma metodologia nova. Lourenço considera mesmo que o grande mérito da obra está na metodologia, considerando-a de pressuposto filosófico ou mesmo uma filosofia. Na verdade, por um lado, a concepção metodológica de Foucault pressupõe a recusa do *continuum* cultural e da concepção de Razão que subjazia tradicionalmente a este conceito, e por outro, ela adopta uma atitude positiva que conduz necessariamente a outra leitura da história das Ideias, e que ele designou por *Arqueologia das Ciências Humanas*. Falando do seu conceito de *Arqueologia*, Foucault diz que o que pretende com tal método é trazer à luz o campo epistemológico, a episteme, onde os conhecimentos enraizam a sua positividade e onde se situam as configurações que deram lugar às diversas formas do conhecimento empírico (cf. FOUCAULT - *As Palavras*, p. 53; LOURENÇO, E. - *Michel Foucault ou o Fim do Humanismo*. In FOUCAULT - *As Palavras*, p. 9-18).

⁷ Cf. FOUCAULT - *As Palavras*, p. 53-54.

⁸ Cf. *ibid.*, p. 73-127.

das riquezas, e passou-se aos novos saberes da biologia, da economia política e da filologia.

De um modo fundamental, o que verdadeiramente se passou foi que a representação perdeu o poder de fundar a partir de si mesma os nexos que uniam os seus diversos elementos e passou-se a procurar as condições desses nexos no exterior da representação, para lá da sua imediata visibilidade, numa espécie de segundo mundo, mais profundo e mais espesso do que ela. Por isso, a partir do início do séc. XIX, para se alcançar o ponto em que as formas visíveis dos seres se ligam entre si (a estrutura dos vivos, o valor das riquezas, a sintaxe das palavras), o saber passou a dirigir-se a uma profundidade que se situa fora do nosso alcance e que constitui o próprio cerne das coisas.

O saber mudou de natureza e de forma, tendo-se dado tal mutação, no pensar de Foucault, entre os anos de 1775 e 1825, e muito provavelmente em duas fases sucessivas, que se articulam uma com a outra por 1795-1800⁹.

Essencialmente, a mutação da episteme moderna consistiu numa maneira nova de conhecer a realidade existente. Já não se trata de conhecer identidades ou caracteres distintivos, mas sim de atingir a inteligibilidade das coisas nos seu devir, exactamente naquele núcleo originário e inacessível em que elas se enrolam sobre si mesmas. Por outras palavras, futuramente, já não será senão a partir do fundo da sua espessura que as coisas virão à representação.¹⁰

Comentando esta mutação que se produziu na episteme ocidental nos fins do séc. XVIII, Foucault fá-lo em termos que nos permitem considerar que se tratou da viragem da metafísica à ciência. Ao caracterizar o modo de saber desta nova episteme, ele diz que «é possível desde logo caracterizá-la, de longe, dizendo que se constituiu um momento cientificamente forte lá onde a episteme clássica conhecia um tempo metafisicamente forte», a partir do que, continua Foucault, a biologia, a economia política e a filologia constituíram-se, não no lugar da história natural, da análise das riquezas e da gramática geral, mas «lá onde esses saberes não existiam, no espaço que deixavam em branco, na profundidade do sulco que separava os seus segmentos teóricos e que o rumor do contínuo ontológico preencheu»¹⁰.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 265.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 253-295.

Até ao séc. XVIII, a linguagem desempenhou um papel fundamental, pois não era possível conhecer as coisas sem ser por intermédio dela. Embora ela não tivesse uma ligação ontológica com o mundo, ela era o primeiro elemento da ordem das representações do mundo e era com base nela que se acedia a toda a generalidade. A partir do séc. XIX, a linguagem fechou-se sobre si, adquiriu uma espessura própria e, a par dos seres vivos, das riquezas e da história, converteu-se num objecto de conhecimento como tantos outros, sendo que, a partir desta mutação, conhecer a linguagem não consistiu senão em aplicar os métodos do saber em geral e da objectividade em particular.

Com a recondução da linguagem a uma empiricidade como outras, a palavra transformou-se num objecto. Daí por diante, as palavras passaram a ser como objectos constituídos e depositados pela história e, para os que queiram interpretá-la, — a fim de se fazer emergir o outro sentido que elas ocultam —, elas já não representam senão um texto a fraccionar. Numa palavra, a linguagem surge por si mesma num acto de escrever, que nada mais designa do que a si própria.

Mas, uma vez separada da representação e assumida como uma mera empiricidade fracturável e redutível a palavras isoladas, este processo conduziu a linguagem à sua própria dispersão, situação que fez com que ela deixasse de existir, para existirem apenas os fragmentos das suas palavras.

E a dispersão da linguagem revestiu-se de tal importância e de tal peculiaridade que, segundo Foucault, a sua dispersão ocasionou mesmo consequências distintas e absolutamente específicas em relação às que se verificaram no domínio do trabalho e da vida.

Na verdade, quando o quadro da história natural foi dissociado, os seres vivos não foram dispersos, mas, ao contrário, foram reagrupados em torno do enigma da vida; quando a análise das riquezas desapareceu, todos os processos económicos se reagruparam em torno da produção daquilo que a torna possível. Porém, quando se dissipou a unidade da gramática geral (o discurso), a unidade da linguagem resultou inteiramente fragmentada e inevitavelmente rompida¹¹.

Por força desta mutação, mais do que de novos métodos ou de novos conceitos do saber, o que de revolucionário se deu foi que a vida, a produção e a linguagem, passaram a constituir os modos fundamentais da realidade e do seu conhecimento.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 322-345.

Mas, relacionando esta evolução e este ponto de chegada com a filosofia de Kant, Foucault considera que, com a dissolução do campo homogêneo das representações, também apareceram nos últimos anos do séc. XVIII duas formas novas de pensamento: uma, em que o sujeito através da reflexão transcendental interroga a relação da representação com o objecto de forma a determinar as condições formais da experiência em geral; outra, que se interroga acerca daquilo que constitui o fundamento e a unidade das realidades da força do trabalho, da vida e do poder de falar, sendo que tais empiricidades correspondem, por um lado, a objectos que nunca são objectiváveis e, por outro, a visibilidades que são, ao mesmo tempo, acessíveis e inacessíveis. E, concluindo, o autor afirma que é precisamente a partir destas empiricidades, que fazem parte da nossa experiência, que o valor das coisas, a organização dos vivos e a estrutura da linguagem, chegam à nossa representação, proporcionando-nos o conhecimento.

Nesta medida, trata-se de empiricidades, a vida, o trabalho e a linguagem, que, estando para além do conhecimento e sendo por isso mesmo condições de conhecimento, constituem-se em verdadeiros «transcendentais», os quais, por sua vez, tornam possível o conhecimento objectivo dos seres vivos, das leis da produção e das formas da linguagem.

Assim sendo, as ciências da vida, da economia e da linguagem, correspondem à instauração de uma verdadeira filosofia transcendental¹².

Ao mesmo tempo, a descoberta destes transcendentais, enquadrando-se na descoberta feita por Kant sobre o domínio transcendental, difere dela em dois aspectos essenciais: por um lado, o campo transcendental de Foucault dispõe de condições para explicar o aparecimento do conhecimento positivo, à luz do qual se pode conhecer os fenómenos e não apenas as substâncias. Segundo Foucault foi mesmo esta concepção positivo-crítico-metafísica do objecto que constituiu o pensamento europeu desde o início do século XIX¹³.

A linguagem e o homem

Mas, segundo Foucault, foi sobretudo com a passagem do regime cultural da representação ao da linguagem, quando as palavras deixaram de servir de quadro ao conhecimento das coisas, que se deu o aparecimento do homem na posição ambígua de objecto cognoscível e de sujeito cognos-

¹² Cf. *Ibid.*, p. 53-54, 286-287, 293-294.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 287-288.

cente. De soberano, o homem passou a dominado, e de espectador, passou a observado. Servindo-nos das próprias palavras de Foucault, tratou-se de o homem ocupar o lugar do *rei*, que Velasquez lhe havia reservado no seu quadro *As Meninas*, e do qual ele esteve excluído até ao começo do séc. XIX¹⁴.

Agora o homem desvela-se aos seus próprios olhos como um indivíduo vivo, como um instrumento de produção e como um veículo de palavras que lhe preexistem, e todos estes conteúdos, que a nova episteme revela ao homem como exteriores a si mesmo e como anteriores ao seu próprio nascimento, dominam-no e atravessam-no, como se ele não fosse mais do que um objecto da natureza ou um ser a desvanecer-se na história.

A tal ponto Foucault valoriza esta mutação que, segundo ele, rigorosamente, «a modernidade principia quando o ser humano começa a existir no interior do seu organismo, na concha da sua cabeça, na armadura dos seus membros, e através da rede da sua fisiologia; quando ele começa a existir no cerne de um trabalho que o domina em seu princípio e cujo pensamento lhe escapa; quando aloja o seu pensamento nos recessos de uma linguagem, de tal modo mais antiga do que ele próprio, que não pode dominar as significações reanimadas no entanto pela insistência da sua palavra»¹⁵.

Em suma, para Foucault, anteriormente ao fim do séc. XVIII, e antes de o sujeito humano ter sido transformado simultaneamente em objecto, o homem pura e simplesmente não existia. E não existia, porque não era conhecida a potência da vida, a fecundidade do trabalho, ou a espessura histórica da linguagem. Deste modo, o aparecimento do homem ter-se-á dado quando ele se descobriu como uma empiricidade, i. é, como um indivíduo vivo, como um trabalhador e como um falante, ainda que, mais propriamente, tal acontecimento só se tenha dado no momento em que a linguagem foi assumida como uma mera empiricidade, um somatório de palavras, ou seja, quando as palavras foram transformadas em coisas (*les mot et les choses*)¹⁶.

Assim sendo, uma coisa resulta evidente para Foucault: o aparecimento do homem deu-se com a fragmentação e com a dispersão da lin-

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 59-71, 347-351.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 351-357.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 343-351. Foucault entende que, de modo algum, era possível ao pensamento clássico isolar o homem como um domínio próprio e específico do saber. Com efeito, não era possível pôr-se o problema duma ciência do homem no âmbito das adoptadas conceituações de «natureza» e de «natureza humana». Assim, se na episteme clássica, a «natureza humana» se entrelaçava com a «na-

guagem, de tal sorte que, segundo esta gênese do homem, ele nem sequer é «o mais velho problema nem o mais constante que se tem posto ao saber humano»¹⁷.

Mas, face à fragmentação da linguagem e ao conseqüente aparecimento do homem-objecto, Foucault, em inteira consonância e identificação com o pensamento de Nietzsche, inicia o processo inverso de reconduzir a linguagem ao «império da unidade», com vista a recuperar o homem-sujeito. Tendo-se em conta as suas próprias expressões, o autor determina-se a investir todos os seus esforços nesta causa, fazendo da reflexão ontometafísica da linguagem a temática constante e torturante do seu pensamento.

Nesse sentido, rememorando Nietzsche, o autor sublinha a relevância de o filósofo alemão ter considerado que o problema mais importante não é saber teoricamente o que é o bem e o mal, mas sim o que é o sujeito da linguagem e quem é.

Assim, fazendo-se peregrino do esclarecimento da questão fulcral que se pusera a si mesmo — «*Quem fala?*» —, Nietzsche encontra como resposta a linguagem, a palavra, sobretudo «aquela que fala verdadeiramente». Para o filósofo alemão, «*quem fala*» é a linguagem, é a palavra, porque a linguagem, a palavra, é ser, é sujeito. E porque ele descobriu a dimensão metafísica e subjectivada da linguagem, ela não pode consistir num somatório de palavras-coisas, mas sim num sujeito falante e, conseqüentemente, numa subjectividade metafísica: ela é metafisicamente sujeito, tal como o sujeito é metafisicamente linguagem.

Face a esta constatação, e regozijando-se profundamente com a descoberta do homem no ser metafísico e subjectivado da linguagem, Nietzsche irrompe solenemente a proclamar a existência do homem como sujeito falante: «*Ecce Homo!*»¹⁸.

Também Foucault, na pegada de Nietzsche (e de Mallarmé), considera que é «aí, naquele que mantém o discurso e, mais profundamente, tem

tureza», tal relacionamento não tem senão um teor funcional, porque o homem, como realidade primeira e sujeito soberano de todo o conhecimento, não faz parte da «natureza», não pertence à «natureza». Por isso, «o assunto moderno de um indivíduo que, por um lado, por força das leis da biologia, da filologia e da economia, vive, fala e trabalha, mas que, por outro, por virtude de uma espécie de torção interna e de sobreposição, teria recebido mediante o jogo dessas próprias leis o direito de as conhecer e de as trazer plenamente à luz do saber, — sendo para nós um assunto familiar e ligado às «ciências humanas» —, esteve absolutamente excluído do pensamento clássico; não era possível, nesse tempo, erguer-se, no limite do mundo, essa estrutura estranha de um ser cuja natureza (...) seria conhecer a Natureza, e, por conseqüência, conhecer-se a si mesmo, como ser natural» (cf. *Ibid.*, p. 350).

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 420.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 345-346.

a palavra» que «a linguagem toda inteira se recolhe». Também ele, profundamente identificado com a concepção nietzscheana, perante a questão fulcral — «*Quem fala?*» —, afirma que «o que fala é a própria palavra», concluindo mesmo que o grande problema que hodiernamente se põe ao pensamento humano não é senão o da linguagem¹⁹.

Chegado à grande concepção nietzscheana e metafísica da linguagem, Foucault considera ter reencontrado o fundamento da sua unidade e com ela a redescoberta do sujeito falante, homem-sujeito, empírico e transcendental, existente já anteriormente no tempo da episteme da representação. E, relacionando esta conclusão com o pensamento de Nietzsche, o nosso autor vai mais longe e mais fundo e pergunta-se de forma expressa se não teria sido precisamente esta a razão que havia movido o filósofo da «morte de Deus», quando, «no inteiro da sua linguagem, matava o homem e Deus ao mesmo tempo e assim prometia, juntamente com o Retorno, o múltiplo e renovado cintilar dos deuses?»²⁰.

E, identificado com a razão do filósofo alemão quanto à necessidade da morte de um certo Deus para que o homem novo, racional, autónomo e livre, pudesse surgir e pudesse ser, também Foucault entende que o processo da dispersão e da unidade e linguagem fora necessário para que, uma vez realizada a morte de um certo homem sob os escombros da linguagem fragmentada, pudesse dar-se a redescoberta do novo homem, sujeito falante, homem-sujeito, empírico, transcendental e metafísico, a partir da concepção metafísica da linguagem e do império da sua unidade.

Assim sendo, e assumindo tais conclusões, Foucault, surpreendentemente, por um lado, afirma que as ciências da linguagem não têm que ser aplicadas ao ser humano segundo a lógica da nova episteme e, por outro, reconhece que essa episteme estava ligada tão-somente ao desaparecimento do discurso e à passagem da linguagem para o campo da objectividade.

Reformulando e explicitando melhor o seu pensamento, o autor acrescenta que «se esta mesma linguagem surge agora numa unidade que devemos, mas que não podemos ainda pensar», tal significa que toda essa configuração vai desvanecer-se e que à medida que o ser da linguagem brilha cada vez mais intensamente, também o homem da modernidade estará em vias de perecer. E levando ao fim a coerência do seu pensamento, afirma

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 343-347.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 346. Segundo Foucault, Nietzsche dissera: «(...) que relação há entre a linguagem e o ser, e é, realmente, ao ser que se dirige sempre a linguagem (...). Que é a linguagem, como contorná-la para a fazer nascer em si mesma e na sua plenitude?» (cf. *Ibid.*, p. 346).

finalmente que se o homem moderno foi constituído quando a linhagem esteve votada à dispersão, de novo ele se dispersará e desaparecerá à medida que a linguagem se condense, voltando-se então ao homem metafísico, contemporâneo do tempo em que, graças à «unidade imperiosa do discurso», ele já fora possível. E, concluindo, Foucault afirma então que «o homem fora uma figura entre dois modos de ser da linguagem», tendo composto a sua nova figura «nos interstícios de uma linguagem em fragmentos»²¹.

Metafísica e analítica da finitude

Com a viragem da episteme clássica para a moderna, pela qual se deu a substituição da representação pela positividade, o pensamento ocidental encontrou na própria empiricidade o objecto da reflexão filosófica. Porém, com tal mutação também sucedeu que, no seio da positividade, o homem passou a ser considerado a primeira de todas as empiricidades, aquela empiricidade que viria mesmo a ser constituída como fundamento da análise de todo o empírico.

Esta assunção do ser empírico do homem como algo de intrínseco, contribuiu para transformar o homem num ser que se consubstancia na vida, no trabalho e na linguagem e, como se estas empiricidades fossem um ponto de partida absoluto para o seu conhecimento, também ficou adquiri-

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 399, 419-421. Confirmando de forma explícita este seu pensamento, em 22.02.1969, no Collège de France, no decurso de uma conferência-debate sobre «*Qu'est-ce qu'un auteur?*», dirigida à *Société Française de Philosophie*, Foucault, perante as referências que L. Goldmann lhe fizera, de que ele, «(...) entre os teóricos marcantes de uma escola, ocupa um lugar importante no pensamento contemporâneo e que se caracteriza pela negação do homem em geral e, a partir daí, do sujeito sob todos seus aspectos...», o nosso autor aproveita para precisar o seu pensamento sobre o homem e, em ordem a isso, afirma que quis tão-somente evidenciar «(...) segundo que regras se formou e funcionou o conceito de homem...» e que «(...) a morte do homem é um tema que permite esclarecer a maneira como o conceito de homem funcionou no domínio do saber. E se se fosse mais longe que a leitura, evidentemente austera, das primeiras ou das últimas páginas do que escrevi, perceber-se-ia que esta afirmação reenvia para a análise de um funcionamento. Não se trata de afirmar que o homem está morto (ou que vai desaparecer, ou que será substituído pelo super-homem), trata-se, a partir desse tema, que não é meu e que não cessou de ser repetido desde o final do séc. XIX, de ver de que maneira e segundo que regras se formou e funcionou o conceito de homem. Fiz a mesma coisa para a noção de autor. Contenhamos, pois, as lágrimas...» (cf. FOUCAULT - *O que é um Autor?* p. 72; 81). Por sua vez, também Eduardo Lourenço, referindo-se a esta magna questão, afirma: «(...) o que Foucault anuncia, na esteira, aliás, de Heidegger e em termos heideggerianos, não é o fim do Homem em sentido banal de um apocalipse orgânico ou antropológico, mas de uma sua «imagem». Esta «imagem» é aquela segundo a qual «o homem» aparece como «objecto» das «Ciências Humanas» (cf. LOURENÇO - *Michel Foucault*. In FOUCAULT - *As Palavras*, p. 19).

do que não era possível ter acesso ao homem a não ser pelas suas palavras, pelo seu organismo e pelos objectos que produz.

Consequentemente, estes conteúdos do saber do homem passaram a revelá-lo a si mesmo como um ser que só existe na espessura de um ser vivo, no prosaico de um instrumento ou de um veículo de palavras, como se ele não fosse mais do que um objecto da natureza.

Mas a espessura categórica da sua constituição positiva passou também a representar o fundamento da sua experiência de ser finito, porquanto ele se vê agora confrontado com um tipo de conhecimento acerca de si mesmo que não é diferente daquele com que se conhece a anatomia do cérebro ou o mecanismo dos custos de produção.

No entanto este primado da positividade no homem reveste-se de um carácter um tanto paradoxal e ambíguo. Se, por um lado, o homem aparece como um indivíduo dominado pela vida, pelo trabalho e pela linguagem, como se só estas empiricidades fossem verdadeiras e só por elas se pudesse ter acesso ao seu conhecimento, por outro lado, por aquilo que estas empiricidades escondem e pelo que deixam entrever, tem-se a noção de que os seus conteúdos empíricos nem sequer poderiam existir se o homem fosse um ser meramente circunscrito à vida animal, como não constituiriam uma realidade escondida se fosse possível o homem entendê-los completamente.

Porém, por debaixo e para lá da positividade e das limitações inerentes à existência do homem, Foucault descobre na sua existência sobretudo um outro tipo de finitude que, parecendo a mesma, não o é. Trata-se, segundo o autor, de um limite totalmente diverso que, não advindo ao homem por uma determinação exterior (da natureza ou da história), corresponde a algo que existe nele, que se estende a toda a positividade, que o afecta intrinsecamente com a marca da finitude e que Foucault designa por *finitude fundamental*²².

Reconhecendo o homem como um ser essencialmente do âmbito da positividade e do finito, Foucault não só constitui esta finitude fundamental como coração das coisas e fundamento de toda a realidade positivamente existente, como funda sobre ela o saber filosófico-ontológico que há-de explicar toda a positividade e que o autor designa por *Analítica da Finitude*.

Esta finitude fundamental, inscrevendo-se não já no interior do infinito, mas sim no interior de existências finitas e de saberes finitos e constituindo-se em analítica da finitude, representa uma verdadeira ontologia,

²² Cf. FOUCAULT - *As Palavras*, p. 354.

que deve substituir a metafísica. Deste modo, através da assunção de reflexão do finito no âmbito do finito, dá-se a substituição da metafísica pela ontologia, à qual Foucault prefere chamar *Análítica da Finitude* ²³.

Nesta análise da finitude, o conhecimento do homem, por estar exclusivamente ligado aos conteúdos positivos da vida, do trabalho e da linguagem, só chegam ao homem sob a forma da empiricidade. Pois, enquanto no pensamento clássico a finitude, como determinação positiva que se constitui a partir do infinito, podia fundamentar o conhecimento limitado que podemos ter acerca das formas de existência dos vivos, da necessidade e da linguagem, em contrapartida no conhecimento moderno é o carácter finito ou limitado da positividade, da vida, do trabalho e da linguagem (com a sua existência, historicidade e leis próprias), que fundamenta o conhecimento.

Ao contrário, quando estes conteúdos empíricos estavam sediados no espaço da representação, não só era possível, mas era mesmo necessária uma metafísica do infinito. Porém, quando eles foram desligados da representação e passaram a constituir eles mesmos a explicação da sua própria existência, então a metafísica do infinito, em face do primado da análise da finitude, tornou-se inútil e desnecessária, conduzindo tal evolução à situação de nos vermos necessariamente confrontados com um tipo de fundamentação tautológica acerca do finito, porquanto a finitude não pode senão remeter para si mesma, i. é, da positividade dos conteúdos para as limitações do conhecimento, e do conhecimento limitado para o carácter positivo dos conteúdos. Por esta via, deu-se uma inversão no pensamento ocidental: onde, outrora havia correlação entre a metafísica da representação e do infinito, constituiu-se agora uma análise da finitude e da existência humana.

Foi tal a valorização que Foucault atribuiu ao fim da metafísica e ao princípio da análise da finitude que, propondo-se comentar a transcendência do acontecimento, afirmou que, mais importante do que ter-se dado o começo da modernidade, foi que «a finitude se pensasse numa referência interminável a si mesma». Por outras palavras, para ele, a modernidade começou quando a análise da finitude foi assumida e instaurada como única forma possível de fundamentar ontologicamente a existência dos seres finitos.

Em suma, doravante a modernidade pensa o homem a partir de si mesmo, enquanto finito e como um finito, nas formas finitas da sua existên-

²³ Cf. *Ibid.*, p. 354-355.

cia e do seu conhecimento finito, sucedendo então que o homem moderno (determinável na sua existência corporal, de trabalhador e de falante) não é possível, senão como uma figura da finitude ²⁴.

A análise do vivido

Assumido o finito como fundamento da explicação de toda a positividade e constituída a análise da finitude como uma ontologia para a inteligibilidade de toda a empiricidade, também o homem logo apareceu a Foucault como um «estranho par empírico-transcendental», um duplo de empiricidade e de transcendentalidade, um ser à luz do qual tem de se dar o conhecimento de todos os outros seres ou empiricidades.

De posse de tal referencial ontológico do homem e de toda a positividade, tal como já fizera anteriormente em ordem ao reconhecimento ontológico do ser positivo-transcendental de toda a empiricidade, Foucault interroga-se agora acerca do problema do conhecimento, da verdade, da Crítica. Nesse sentido, considera que o conhecimento da empiricidade deve dar-se através de dois tipos de análise: uma que, desenvolvendo-se no âmbito da corporeidade e como uma quase-estética transcendental, nos ajude a descobrir o conhecimento anatómico e fisiológico; outra que, funcionando como uma quase-dialéctica transcendental, nos proporcione o fundamento do conhecimento no interior das condições históricas, sociais e económicas, existentes entre os homens.

De acordo com estes pressupostos, o autor, — interrogando-se acerca da possibilidade do conhecimento e do discurso verdadeiro —, pensa que o processo do conhecimento não pode basear-se senão em conteúdos empíricos, que, por sua vez, hão-de constituir necessariamente o objecto e a base de toda a reflexão transcendental. E, conseqüentemente, o autor acaba por se pronunciar de forma clara em favor da natureza empírico-transcendental da realidade e do conhecimento. Ao mesmo tempo, elegendo o vivido e a sua análise como fundamento e expressão privilegiada de uma concepção empírica, transcendental e escatológica da empiricidade e do homem, Foucault, depois de analisar criticamente o pensamento de Comte e de Marx, professa que todo o ente existente não pode deixar de constituir intrinsecamente um ser positivo e escatológico ²⁵.

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 352-357.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 357-360. Foucault refere que se compreende que o pensamento moderno recorrido à análise do vivido a importância de um discurso de natureza mista. Segundo o Autor, ela

Por sua vez, para fundamentar uma tal asserção, Foucault refere que, desde o momento em que se deu o reconhecimento do postulado antropológico (o homem como «par empírico-transcendental»), não é possível senão afirmar que o conhecimento, a verdade e a Crítica são necessariamente da ordem do objecto e da ordem do discurso, tal como a ontologia não pode deixar de ter a dimensão da empiricidade e da transcendentalidade, da positividade e da escatologia, da redução e da promessa. E, depois de sublinhar a afirmação da dimensão transcendental de toda a empiricidade, o autor faz questão de relevar mais uma vez a sua natureza positiva e, conseqüentemente, afirmar que só mesmo a assunção do vivido e a sua análise são susceptíveis de veicular a empiricidade e a transcendentalidade adequadamente.

Portanto, para Foucault, sob pena de se cair irremediavelmente no chamado «sono antropológico», a positividade tem de ser tomada como a base e o referencial constante e indispensável de todo o empreendimento filosófico, designadamente ontológico e crítico, sendo que, para ele, também só o vivido constitui o espaço onde todos os conteúdos empíricos são dados à experiência e ao conhecimento ²⁶.

Denunciando o *sono antropológico* reinante na filosofia desde Kant como um desvio na natureza empírico-transcendental, que sempre deve caracterizar a Crítica e a ontologia, o autor entende que a *antropologia* tem que recuperar todo o vigor da dimensão empírica, impedindo desse modo que a dimensão transcendental se lhe sobreponha. Ele pensa que, em vez de a antropologia ter sido assumida como uma reflexão filosófica de natureza totalizante, em que a empiricidade constitui a base insubstituível do conhecimento, ela substitui a totalidade empírico-transcendental por uma reflexão de cariz predominantemente transcendental e inobjectiva, cujo processo de conhecimento deixou de partir e de valorizar o objecto, passando a assumir o sujeito como seu elemento fundamental.

Com base nesta evolução da reflexão filosófica, o autor entende que tal prática correspondeu a amputar o *duplo* que subjaz ao *quadrilátero antropológico* ²⁷.

foi vista como uma contestação radical do positivismo e da escatologia, sendo utilizada como instrumento adequado para restaurar a dimensão esquecida do transcendental, ou para esconjurar o discurso de uma verdade reduzida ao empírico ou ao discurso profético da mera promessa do homem que há-de vir (cf. *Ibid.*, p. 360).

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 357-364.

²⁷ Foucault define o modo de ser do homem de acordo com o conteúdo do que ele designa por *quadrilátero antropológico*, em que inclui «o nexa das positivities com a finitude, a duplicação

Tendo-se menosprezado a componente empírica e tendo-se ficado apenas com o elemento transcendental dos respectivos duplos, Foucault entende então que, para se libertar a antropologia deste «sono antropológico», — em que o seu sono já não é o dogmatismo, mas a antropologia transcendental —. Não há outra solução senão «destruir até aos seus fundamentos o «quadrilátero antropológico», de forma que a filosofia do homem se aparte do campo antropológico e reencontre uma ontologia purificada, ou um pensamento radical de ser ²⁸.

Declarando que a «antropologização é, hoje em dia, o grande perigo interior do saber» e lamentando o caminho desviado que a antropologia seguiu, Foucault refere-se sarcasticamente a todos quantos pensam ainda o homem apenas como um ser de essência e de espiritualidade, como pessoas a quem não se deve opor senão «um riso filosófico (...) silencioso».

Mas parecendo manifestar a preocupação de se basear em credenciadas autoridades, para rejeitar esta antropologia de cariz predominantemente transcendentalista, Foucault invoca Nietzsche que, segundo ele, encontrou na crítica filológica o ponto em que «o homem e Deus pertencem um ao outro» e «o retorno do começo da filosofia» ²⁹.

O cogito pensado e não pensado

Tendo definido o homem como uma dupla empírica e transcendental, Foucault também no-lo apresenta configurado num *cogito* que em cada momento é pensamento pensado e pensamento não pensado. Trata-se de um cogito que, sendo um pensamento já transparentemente pensado, é ao mesmo tempo um pensamento ainda não pensado e por isso existente tão-somente no lugar da espessura e do desconhecimento.

À luz deste cogito, o homem é um ser constituído por um modo de ser que o coloca sistematicamente perante um ser que já é e que já possui e, ao mesmo tempo, constituído por um ser que ainda não é, mas pelo qual se vê sistematicamente na busca e no encaço do ser que ainda lhe escapa e que indefinidamente lhe advém a partir do pensamento não pensado e desconhecido.

do empírico e do transcendental, a relação perpétua do *cogito* com o não pensado, o distanciamento e o retorno da origem» (cf. *Ibid.*, p. 373).

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 379-380.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 378-385.

Configurado por este cogito, o homem tem consequentemente um modo de ser que o identifica como um indivíduo que se recupera e descobre a si mesmo através de cada acto de pensamento. Por isso, para Foucault, a reflexão transcendental moderna não se baseia na existência de uma ciência da natureza, mas numa existência muda e atravessada por um discurso virtual, o do ser não conhecido, a partir do qual o homem é incessantemente chamado ao conhecimento de si.

Nesta medida, o grande problema já não reside em saber-se como o conhecimento da natureza chegou a determinadas conclusões, mas sobretudo como é possível que o homem seja o pensamento ainda não pensado, ou seja, que ele possua uma vida que excede indefinidamente a experiência possuída, que ele seja esse trabalho, cujas leis e exigências se lhe impõem, ou que ele seja sujeito de uma linguagem que se formou sem ele e antes dele.

Distanciado de Descartes e de Kant, o cogito de Foucault não corresponde no homem à descoberta de que todo o pensamento é algo de pensado, mas antes à interrogação sistematicamente recomeçada sobre um pensamento que lhe escapa, que está fora dele e que no entanto está dentro dele. Pensamento pensado e não pensado, então o mais importante para o homem até está no facto de o seu ser se verificar sob as espécies do não pensado³⁰.

Ao residir num cogito, cujo pensamento pensado consiste numa relação intrínseca ao ser do pensamento não pensado, então o homem, em vez de ser uma factual e apodíctica existência, é uma sistemática interrogação sobre o ser. Mas, ao serem contemporâneos um do outro, o pensamento pensado e o não pensado, não é possível descobrir o homem sem que se descubra nele uma parte de noite, uma espessura em que ele ainda está imerso, a saber, o não pensado que o atravessa e que constitui para ele o «Outro». E, nesta medida, o homem tanto é o ser já pensado e existente, como a relação ao não pensado, ao ser que ainda não é³¹.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 361-363. Dada a sua concepção do *cogito*, Foucault afasta-se claramente de Descartes e de Kant: por um lado, contrariamente ao *cogito* de Descartes, o *cogito* de Foucault consiste em separar e religar o pensado e o não pensado, a partir do que o pensamento é menos uma evidência descoberta do que uma tarefa que indefinidamente tem de ser recomeçada; por outro lado, contrariamente a Kant, não se trata do problema da verdade, mas do ser, não já da natureza, mas do homem, não já da possibilidade do conhecimento, mas de um desconhecimento primeiro (cf. *Ibid.*, p. 363).

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 361-365. Neste contexto, Foucault considera que a *fenomenologia* é muito menos o reasumir de uma orientação racional e tradicional do Ocidente do que a atestação e a confirmação da ruptura produzida na episteme moderna quanto a uma concepção ontologicamente interrogativa da

O recuo e o retorno da origem

Segundo o pensamento moderno, a vida, o trabalho e a linguagem, como empiricidades submersas na historicidade, elas jamais poderão enunciar verdadeiramente a sua origem. Na modernidade não é a origem que dá lugar à historicidade (como no pensamento clássico), mas é a historicidade que manifesta a necessidade de uma origem que, entretanto, lhe aparece como algo de simultaneamente interno e estranho.

O próprio homem, constituído no início do séc. XIX em correlação com estas historicidades, também não está em relação directa com a sua origem. Nunca se vendo como contemporâneo da sua origem, o homem conhece-se como um ser ligado a uma historicidade já estabelecida e a origem através do tempo das coisas escapa-lhe.

Quando tenta definir-se como ser vivo, descobre o seu próprio início, mas num longínquo que teve início muito antes dele; quando procura recuperar-se como um ser no trabalho, só consegue reportar-se a formas já institucionalizadas no espaço e no tempo; quando procura definir-se como sujeito falante, não consegue senão vislumbrar o momento a partir do qual a linguagem já estava construída. Por isso, é sempre em relação a um tempo já começado que o homem pode pensar aquilo que para ele constitui a sua origem e a de todas as historicidades. Por conseguinte, nunca chega ao homem uma origem que constitua para ele o início original, ela escapa-lhe sempre como algo de «muito mais cedo».

O homem nem sequer poderá buscar o originário como algo que correspondesse a uma génese ideal, ou como um além retrospectivo desenhado através da historicidade dos seres. Dada a sua constituição empírico-positiva e a sua historicidade, ele não só nunca pode ver-se como contemporâneo da sua origem, como, na sua busca, não pode senão ver-se dominado até ao infinito pelas mediações complexas da vida, do trabalho e da linguagem. Longe de reconduzir para um cume real ou virtual, início de todos os seres e de si mesmo, o originário aparece-lhe como um «outro» em relação a si, mesmo como o «outro», que introduz na sua experiência conteúdos e formas mais antigas do que ele e que ele não domina.

Para Foucault, a experiência do originário no homem «não anuncia o tempo do seu nascimento, nem o núcleo mais antigo da sua experiência», mas ela «liga-o ao que não tem o mesmo tempo que ele», e, por isso mesmo, ninguém lhe poderá atribuir uma origem.

realidade. Nesta medida, o autor entende que o projecto da fenomenologia deverá consistir numa análise do vivido e numa ontologia do não pensado (cf. *Ibid.*, p. 364).

Mas, segundo o autor, se, por um lado, tal experiência significa que «a origem das coisas é sempre remota, uma vez que remonta a um calendário onde o homem não figura», por outro, significa que o homem «é o ser sem origem, aquele que não tem pátria nem data, aquele cujo nascimento nunca teve lugar». Consequentemente, segundo o autor, «o que se anuncia no imediato do originário é (...) que o homem está separado da origem que o tornaria contemporâneo da sua própria existência». ³²

Mas o pensamento moderno, ao assumir a tarefa de reencontrar o momento e o domínio do originário, não deixa de se ver confrontado com o distanciamento e com o recuo sistemático da origem, pois, ao avançar na direcção em que esse distanciamento se dá, também, sempre, e sem cessar, esse originário reforça o seu recuo.

Opondo-se à visão fechada de Hegel, de Marx e de Spengler, — cujo pensamento, «pelo movimento em que se efectua (...) se curva sobre si, ilumina a sua própria plenitude, fecha o seu círculo (...) e aceita desaparecer nesse mesmo oceano» —, Foucault manifesta preferir aproximar-se da experiência de Holderlin, de Nietzsche e de Heidegger, pois, para estes filósofos, «o retorno não se apresenta senão no extremo distanciamento da origem (...) como uma brecha incessante que liberta a origem na medida do seu distanciamento». Considerando que, para estes últimos filósofos, o extremo é o mais próximo, Foucault estabelece então uma relação fundamental do homem e das coisas com o tempo e, concludentemente, «descobre que o homem não é contemporâneo do que o faz ser, ou daquilo a partir do que é, mas que ele está preso no interior de um poder que o dispersa, o expulsa para longe da sua própria origem e todavia lha promete numa iminência que será talvez sempre oculta». No entanto, não obstante a sua diferença e distanciamento, o autor reconhece que esse «poder não é estranho ao homem, não reside fora dele, na serenidade das origens eternas e sem cessar recomeçadas, porque então a origem seria efectivamente dada», mas que «esse poder é do seu próprio ser» ³³.

Ciências da reduplicação ou da meta-linguagem

A assunção básica da positividade como um constitutivo do ser do homem tinha que representar desde logo para Foucault um dado determinante na equação das *ciências humanas*.

³² Cf. *Ibid.*, p. 368-370.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 370-373.

Desde que o campo epistemológico dos saberes, no início do séc. XIX, foi redefinido com a descoberta da positividade, sobretudo da do homem, — expressão e fundamento de toda a empiricidade e verdadeiro «transcendental» —, a positividade passou a constituir o fundamento do ser e do saber.

O homem, ao deixar de ser um sujeito do saber, para passar a ser um objecto do saber, um objecto da ciência ao lado de todos os outros, também necessariamente, deveria passar a ser considerado objecto da ciência, a partir do que também, logicamente, as ciências do homem ou ciências humanas deveriam passar a ter o estatuto de ciência ao lado das outras ciências. Parecia normal pensar-se que com esta viragem da episteme moderna o conhecimento acerca do homem se passasse, própria e exclusivamente, para o campo da biologia, da economia e da filosofia ³⁴. Afigurando-se coerente e lógica tal interpretação, as coisas não se passaram no entanto em termos tão lineares.

Na verdade, a assunção igualmente básica para a episteme moderna, de o homem ser por excelência um «par empírico-transcendental» e de o «outro» lhe chegar pelo cogito não pensado e pelo recuo da origem, impediu que o estudo do homem pudesse ter um total tratamento, porquanto o seu ser total, — em ordem a uma adequada equação do seu conhecimento —, requeria imperativamente a consideração da perspectiva ontológica.

Por outras palavras, o reconhecimento da essência empírico-transcendental do homem, e consequentemente de toda a positividade, constituiu um fundamento inelutável para que o conhecimento do homem tivesse que ter um campo específico no domínio do conhecimento, excluindo-se por isso que o conhecimento acerca de si mesmo pudesse consistir num mero objecto da ciência, tal como uma qualquer outra empiricidade.

Consequentemente, ao posicionarem-se as ciências humanas no campo epistemológico da episteme moderna, impunha-se a existência de um campo científico, que correspondesse a um saber de cariz empírico-ontológico-metafísico, já que o homem, excedendo-se às ciências exactas como seu objecto, não podia ser enquadrado nelas, sob pena de confrontarmos a ciência ou as ciências exactas com um objectivo que as extravasasse, ou de nos resignarmos a aceitar que as ciências humanas não pudessem ter epistemologicamente o estatuto de ciência.

Assim sendo, estava reservado ao homem desempenhar o papel de elemento polarizador de todo o debate acerca do posicionamento e da

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 382.

hierarquia a estabelecer entre as ciências humanas e as ciências exactas e entre as ciências humanas e a filosofia ³⁵.

Deste modo, ao proceder à sistematização das diversas ciências que compõem o quadro da episteme moderna, Foucault optou por, pura e simplesmente, não incluir as ciências humanas, ou ciências do homem, no interior do quadro epistemológico das ciências, considerando que apenas três áreas fazem parte do domínio científico da episteme moderna, a saber, as ciências matemáticas e físicas, as ciências empíricas — que têm por objecto a linguagem, a vida e o trabalho — e as ciências filosóficas. Por sua vez, em relação a estas três áreas, o autor observa que existe uma zona comum tanto entre a primeira e a segunda, como entre a segunda e a terceira, remetendo então o problema do fundamento das empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem, para a zona comum que existe entre a segunda e a terceira áreas ³⁶.

Como que justificando-se da opção de não considerar as ciências humanas como uma área específica no referido triedro epistemológico, como um plano epistemológico autónomo, Foucault apoia-se no facto de elas terem como objecto «nesse modo de ser do homem que a filosofia procura pensar ao nível da finitude radical», acrescentando entretanto que elas estão englobadas nos saberes inerentes às três áreas do dito triedro epistemológico, e isto sobretudo se se cuidar devidamente do campo a definir para cada área ³⁷.

Além disso, reforçando as razões da sua opção e recusando o pressuposto de que tudo o que não é susceptível de formalização matemática não possa ter o estatuto de ciência, o autor denuncia que a relação com as matemáticas seja constitutiva das ciências humanas. E, em abono da sua tese, não deixa de anotar que foi mesmo o recuo da *mathesis*, e não o seu avanço, que permitiu ao homem constituir-se como objecto de saber.

Neste contexto, e procedendo condicionalmente, Foucault avança que as ciências humanas, a ambicionarem ter o homem como seu objecto, não poderiam deixar de, ao dirigirem-se-lhe, assumi-lo como um indivíduo que vive, que trabalha e que fala. Com efeito a sua existência corporal impõe-no ao conhecimento como um vivo no mundo dos vivos; enquanto elemento que produz e troca objectos, impõe-se-lhe como um produtor e, na medida em que possui uma linguagem, impõe-se-lhe como um universo,

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 382-383.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 383-384.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 381-384.

no interior do qual ele está em relação com as coisas, com os outros e com o mundo.

Perante tal impossibilidade, dada uma natureza tão intrinsecamente empírico-positiva do homem e ao mesmo tempo tão irreductível ao puro empírico por causa da sua dimensão transcendental, Foucault entende que «pode fixar-se o lugar das ciências humanas do homem nas vizinhanças, nas fronteiras imediatas e em toda a extensão dessas ciências que estudam a vida, o trabalho e a linguagem». ³⁸

Posicionando-se desse modo sobre o problema, ele acrescenta entretanto que «nem a biologia, nem a economia, nem a filosofia devem ser tomadas pelas primeiras das ciências humanas nem pelas mais fundamentais», e isto, porque «o objecto destas [ciências humanas] nunca se apresenta com um funcionamento biológico (...), ele é antes o reverso, a marca interior; começa lá onde se detém, não a acção ou os efeitos, mas o ser próprio desse funcionamento». ³⁹

E, continuando a sublinhar a especificidade do conhecimento do homem, o autor refere que «a procura das ligações intra-corticiais entre os diferentes centros de integração da linguagem (auditivos, visuais, motores) não é da alçada das ciências humanas», porque elas só «encontrarão o seu espaço de jogo desde que se interrogue esse espaço de palavras, essa presença ou esse esquecimento do sentido delas, essa distância entre o que se pretende dizer e a articulação em que, com esse objectivo, se investe».

Ao mesmo tempo, caracterizando o objecto das ciências humanas como algo que está para além da empiricidade, Foucault afirma que «o homem, para as ciências humanas não é esse vivo que tem uma forma bem particular (uma fisiologia bastante especial e uma anatomia quase única)», porque «ele é esse vivo que, no interior da vida a que pertence inteiramente e pela qual é atravessado em todo o seu ser, e constitui representações graças às quais vive e a partir das quais possui essa estranha capacidade de poder ter da vida uma representação justa» ⁴⁰.

E, sublinhando de forma especial a natureza específica do homem, o autor nem sequer deixa de referir que «conquanto o homem seja no mundo, se não a única espécie que trabalha, pelo menos aquela em que a produção, a distribuição o consumo de bens ganharam tanta importância (...), não se pode considerar por isso a economia uma ciência humana (...)».

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 388.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 386-388.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 388-389.

Pois, diz Foucault, «só haverá ciência do homem se nos dirigirmos à maneira como os indivíduos ou os grupos se vêem uns aos outros, na produção e na troca, o modo como iluminam ou ignoram ou disfarçam esse funcionamento e a posição, que nele ocupam».

Nesta medida, também para o autor «o objecto das ciências humanas não é esse homem que desde a aurora do Mundo (...) foi condenado ao trabalho, mas sim esse ser que no interior das formas de produção (...) forma a representação dessas necessidades», porquanto, «embora o homem seja no mundo o único ser que fala», nem por isso constitui ciência humana o simples facto de se «conhecer as mutações fonéticas, o parentesco das línguas, a lei das derivações semânticas»⁴¹.

Finalmente, afirmando que só se poderá «falar de ciência humanas desde que se procura definir a maneira como os indivíduos ou os grupos concebem as palavras, utilizam a sua forma e o seu sentido, compõem discursos reais, neles mostram e ocultam o que pensam, dizem», com eloquência e profundidade, Foucault fundamenta e afirma que o objecto das ciências humanas é ser absolutamente específico, o qual, porque «possui ao falar o sentido das palavras ou das posições que enuncia e obtém finalmente a representação da própria linguagem», nunca poderá ser reduzido ao âmbito das ciências exactas:

O objecto das ciências humanas não é, portanto, a linguagem (falada, no entanto, só pelos homens), mas esse ser que, no interior da linguagem pela qual está cercado, possui ao falar o sentido das palavras ou das proposições que enuncia e obtém finalmente a representação da própria linguagem⁴².

Além disso, para Foucault, a especificidade das ciências humanas não reside tanto no facto de o ser humano ser o seu alvo ou o seu conteúdo, mas sim no seu carácter puramente formal, ou seja, no facto de as ciências humanas, na sua relação às ciências em que o ser humano é dado como objecto (exclusivo para a economia e filologia, e parcial para a biologia), constituírem e representarem um papel de reduplicação.

Finalmente, pelo facto de as ciências humanas redobram as ciências da vida, do trabalho e da linguagem e por se ocuparem da análise do homem no campo da finitude, da relatividade, da perspectiva e da erosão

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 386-391.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 390.

indefinida do tempo, Foucault considera-as e classifica-as como *ciência da reduplicação ou da meta-linguagem*⁴³.

Por sua vez, no seguimento deste entendimento e procurando caracterizar a sua colocação no campo epistemológico, Foucault entende que o domínio das ciências humanas como ciências da reduplicação ou da meta-linguagem é ocupado por três ciências ou regiões epistemológicas, entretanto subdivididas no interior de mesmas, e entrecruzadas umas com as outras.

Definindo tais regiões pela sua tripla relação com a biologia, a economia e a filologia, o autor anota que correspondentemente a estas ciências existem a região psicológica, a região sociológica e a região das literaturas e dos mitos, as quais começam e têm como domínio próprio, sensivelmente, a zona que está para além do âmbito que constitui o objecto da biologia, da economia e da filologia⁴⁴.

Para além desta delimitação um tanto indefinida, mas suficientemente adequada ao seu conceito de homem-empírico transcendental, Foucault é categórico na afirmação de que «falar de ciências do homem em qualquer outro caso, é puro e simples abuso de linguagem» e que «isso não significa que elas sejam ciência», porque elas, «a par das ciências e no mesmo solo arqueológicos, «constituem nas figuras próprias (...), outras configurações do saber».

E, indo mais longe, o autor afirma que «o que as torna possíveis, com efeito, é uma certa sensação de «vizinhança» em relação à biologia, à economia e à filologia», a partir do que «elas só existem na medida em que se alojam ao lado destas —ou antes, por debaixo, no seu espaço de projecção»⁴⁵.

Finalmente, consciente da complexidade do problema e de uma certa ambiguidade da sua posição por força dos pressupostos assumidos em termos ontológicos e epistemológicos, Foucault não esconde um certo impasse e uma certa ambiguidade que caracteriza a sua posição e, nesse sentido, não deixa de declarar que as ciências humanas não são ciências porque os critérios da episteme moderna o impedem.

Por conseguinte, segundo ele, a razão pela qual o homem não pode tornar-se objecto da ciência, nem é propriamente a sua irredutibilidade

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 390-391.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 390-402.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 400-402.

de, nem a sua invencível transcendência, nem a sua enorme complexidade, mas pura e simplesmente o facto de a cultura ocidental moderna ter definido «sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do saber e não pode ser objecto de ciência»⁴⁶. Por outras palavras, assumindo que o homem possui um *plus* ou *quid* que o individualiza em relação a todos os seres e coisas, Foucault considera que a epistemologia não prevê que as ciências humanas possam ser ciência, ainda que admita que o homem possa ser domínio positivo do saber.

Da história global à história geral

Independentemente de não parecer uma atitude ostensiva, não deixa de constituir um dado significativo que o autor, ao falar das ciências humanas, não inclua a história. Na verdade, parece tratar-se tão-somente de algo que tem a ver com um entendimento muito específico e muito novo acerca do problema.

Na verdade, apesar de Foucault reconhecer a história como a primeira e como que a mãe de todas as ciências do homem, tão velha como a memória humana, ele considera que ela «talvez não deva ter lugar entre as ciências humanas, nem ao lado delas, porque o mais normal é que mantenha com todas elas uma relação estranha, indefinida, indelével e mais fundamental do que o seria uma relação de vizinhança num espaço comum»⁴⁷.

Segundo o autor, até ao séc. XIX, estávamos habituados a que o homem e o mundo formassem um só corpo, numa história única. Concebia-se a história «como uma grande história lisa, uniforme em cada um dos seus pontos, a qual teria arrastado numa mesma corrente, numa mesma queda ou numa mesma ascensão, cada ser vivo ou inerte, e até os rostos mais calmos da terra», a par de ela ter exercido na cultura ocidental «um certo número de funções capitais: memória, mito, transmissão de palavras e do Exemplo, veículo da tradição, consciência, crítica do presente, decifração do destino da humanidade, antecipação do futuro, ou promessa de um retorno (...) o que caracterizava essa história (...) era a regulação do tempo dos humanos pelo devir do mundo (...), ou, inversamente, a extensão até às menores parcelas da natureza, do princípio e do movi-

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 402.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 403.

mento de uma finalidade humana (um pouco à maneira da Providência cristã)»⁴⁸.

Descendo à profundidade da concepção tradicional da história, o autor entende que, por causa do referido entendimento, «propende-se, de ordinário a crer que o século XIX, por razões na maior parte políticas e sociais, prestou uma atenção mais aguda à história humana, que se abandonou à ideia de uma ordem ou de um plano contínuo do tempo, e igualmente à de um processo ininterrupto, e que no séc. XIX ao pretender contar a sua própria ascensão, a burguesia encontrou, no calendário da sua vitória, a espessura histórica das instituições, o peso dos hábitos e das crenças, a violência das lutas, a alternância dos sucessos e dos reveses».

Não se detendo na análise, Foucault acrescenta que a interpretação tradicional da história levou mesmo a que se considerasse legítimo entender esta historicidade descoberta no homem «aos objectos que ele fabricara, à linguagem que ele falava, e, mais longe ainda, à vida», de tal sorte que «o estudo das economias, a história das literaturas e das gramáticas, numa palavra, a evolução do ser vivo, nada mais seriam do que o efeito da difusão (...) de uma historicidade descoberta primeiramente no homem»⁴⁹.

Denunciando o infundamento desta concepção tradicional, Foucault declara que o que se passa é exactamente o contrário, já que foram precisamente as coisas a receber primeiro uma historicidade própria, «que as libertou desse espaço contínuo que lhes impunha a mesma cronologia que era imposta aos homens»⁵⁰, de tal sorte que o homem se considerou como que despojado daquilo que constituía os conteúdos mais manifestos da sua história.

Indo mais longe, ele conclui que, com tal alteração, a natureza deixou de ter uma natural conotação com a criação, com o fim do mundo, ou com a dependência do homem em relação a ela, de modo que com tal viragem a natureza passou a falar ao homem apenas de um tempo natural. E com esta grande viragem da episteme ocidental no início do séc. XIX, rompe-se para sempre a unidade do homem e da natureza.

Com efeito, com esta mutação, descobriu uma historicidade própria da natureza, pois, não só se definiu para cada grande tipo de vivo formas de adaptação ao meio, mas também foi possível mostrar que, activi-

⁴⁸ Cf. *Ibid.*

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 404.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 403-404.

dades tão especificamente humanas como o trabalho e a linguagem, possuíam em si mesmas uma historicidade, que não era possível encontrar-se numa grande narrativa da história, comum às coisas e aos homens.

Com efeito, ao constatar-se que a produção, o capital, os preços, têm, respectivamente, os seus modos de desenvolvimento, os seus modos de acumulação, as suas leis de ajustamento e de mudanças, igualmente se afigurou como óbvio que não era possível reduzir sem mais tais especificidades a uma marcha geral da humanidade. Mas, a terem-se em conta tais pressupostos, resultantes da nova episteme, parecia impor-se concluir que o ser humano não tinha história própria, mas que a sua história consistia meramente no somatório das histórias do sujeito que vive, que trabalha e que fala, e então o homem seria um ser constituído por histórias e misturado com histórias, que nem sequer seriam homogêneas, assim como, a partir desta concepção epistémica, ele resultaria num ser «desistoricizado»⁵¹.

Aproveitando a publicação de *L'Archéologie du Savoir* para clarificar alguns aspectos relacionados com esta problemática, designadamente a questão do sujeito da história, — temática já anteriormente tratada em *Les Mots et les Choses* —, o autor afirma então que até ao séc. XIX a história fora concebida à base de grandes unidades (épocas, séculos), de grandes continuidades do pensamento, de grandes manifestações massivas e homogêneas, dum «espírito», duma mentalidade.

Afirmando a verificação de uma viragem por essa altura, Foucault declara que, ao contrário, a partir de então, a história passara a entender-se como preocupação de detectar as interrupções, os fenómenos de ruptura, o isolamento dos estratos, os tipos de séries, o sistema de relações, a definição de séries de séries...

Consequentemente, com a episteme moderna, o critério fundamental da história deixou de ser a tradição e os vestígios, para passar a ser a ruptura e a delimitação. E, com esta nova concepção, também o fundamento e o *establishment* deixaram de ter condições para se perpetuarem, passando a imperar o desígnio da transformação e da mudança. Em suma, tinha-se transitado da concepção da história como continuidade à sua concepção como descontinuidade⁵².

Nesta nova perspectiva, a história passou a valorizar a ocorrência e a multiplicidade das rupturas na história das ideias, assim como a des-

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 404.

⁵² Cf. *Ibid.*; IDEM - *L'Archéologie*, p. 9-13.

continuidade passou a constituir um dos elementos fundamentais da análise histórica e do agrupamento das rupturas em séries. Em suma, deu-se a substituição da *história global* pela *história geral*⁵³.

De acordo com esta alteração, da visão de conjunto e do sistema de casualidade, — que davam coesão e significação à civilização, à sociedade ou a um período e que caracterizavam a história global —, passou-se a uma história geral, caracterizada pelas séries, pelas rupturas, pelos desníveis e pelas especificidades cronológicas.

No entanto, segundo Foucault, longe de se pretender ficar na concepção da história geral como uma mera pluralidade e somatório de histórias (a da economia, a das instituições, a das religiões, a das ciências, a das literaturas...), para a nova episteme a história consiste em determinar a relação existente entre essas diversas séries, ou essas diversas histórias, tecendo o sistema vertical que elas poderão formar e estabelecendo as dominâncias e as correlações que possam existir entre elas. Numa palavra, a missão da história geral deverá corresponder à constituição e à organização das séries das séries, ou dos quadros possíveis. Se, enquanto história global, a história se preocupava em agrupar todos os fenómenos em torno de um centro único (princípio, significação, espírito, visão do mundo...), agora, como história geral, a história deverá preocupar-se em organizar a dispersão⁵⁴.

O homem como sujeito da história

Ao sustentar uma nova concepção da história com base na mutação da episteme, Foucault tem o cuidado de nos advertir que tal não corresponde a sustentar a «estruturalização da história»⁵⁵, nem a pretender superar o conflito ou a oposição existentes entre estrutura e devir. Observando que a mutação epistemológica da história já começara com Marx, o autor faz questão de afirmar que ela está longe de ter chegado ao fim.

Nesta medida, mesmo sem deixar de reconhecer uma certa ambiguidade, o autor continua a afirmar peremptoriamente o imperativo de o homem dever lançar-se na tarefa de reencontrar, no fundo de si e no seio das coisas, uma historicidade que está essencialmente vinculada a ele⁵⁶. Vejamos.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 13-18.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 13-19.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 20.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*

Por um lado, ele sustenta que o homem só se oferece ao saber científico, enquanto vive, trabalha e fala e que, conseqüentemente, a sua história não poderia aparentemente ser senão uma espécie de modulação constituída pelas condições de vida, pelas transformações da economia e pela sucessão e pelos usos das línguas; mas, por outro lado, ele anota que não deixa de ser verdade que o indivíduo que fala na linguagem, que trabalha e se consome na economia e que vive na vida humana, é o homem.

Assim sendo, Foucault afirma que o homem enquanto tal não deixa de ter direito a um devir tão positivo e tão autónomo como o dos seres e das coisas, e talvez ainda mais fundamental.

Segundo a primeira perspectiva, o homem só seria um ser na história mediante a sobreposição ou a justaposição da história dos seres, das coisas e das palavras: numa palavra, o homem não seria ele próprio histórico nem o sujeito da sua história ou da história, não teria história, porque só havia histórias; na segunda perspectiva, o homem é o sujeito da sua história e da história em geral ⁵⁷.

Em ordem a reforçar a sua posição quanto à afirmação do homem como sujeito da história, ainda que através da interrogação, Foucault interroga-se se não existirá no homem uma historicidade própria, profundamente inscrita no seu ser, que lhe permita «adaptar-se como todo o ser vivo e evoluir (...), que lhe permite inventar formas de produção, estabelecer, prolongar ou abreviar a validade das leis económicas pela consciência que delas toma e, enfim, exercer sobre a linguagem, em cada uma das palavras que pronuncia, uma espécie de pressão interior constante, que insensivelmente o faz deslizar sobre si próprio em cada instante do tempo?» ⁵⁸.

E, concluindo afirmativamente, Foucault pronuncia-se a favor da existência de uma historicidade específica do homem, a qual, para além da responsabilidade própria e individual que supõe, consubstancia a missão e a responsabilidade da fundação e da unificação da história geral. Atendamos à fundamentação metafísica do autor, tal como já o fizera a quando da reunificação da linguagem e da redescoberta do homem como sujeito falante:

Surge assim, por detrás da história das positivities, essoutra, mais radical, do homem ele próprio. História que concerne agora ao próprio ser do homem, dado que se verifica que não só «tem» ele em torno

⁵⁷ Cf. IDEM - *As Palavras*, p. 405.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 405.

de si História, mas que ele mesmo é, na sua historicidade própria, aquilo pelo qual se desenha uma história da vida humana, uma história da economia, uma história das linguagens. Existiria, por conseguinte, a um nível muito fundo, uma historicidade do homem que seria por si a sua própria história, mas também a dispersão radical que funda todas as outras ⁵⁹.

Afirmando o homem como sujeito histórico e sujeito fundante da história, Foucault não deixa de denunciar em *L'Archéologie du Savoir* o pensamento tradicional, pelo facto de ele, ao fazer da história um discurso do contínuo e da consciência humana o sujeito originário de todo o devir, não demonstrar senão uma atitude defensiva e apologética. E o autor, denunciando tal atitude pelo facto de ela supor que a história contínua é um correlato indispensável da função fundadora do homem como sujeito da história, não deixa igualmente de aludir neste contexto, e com veemência, à deturpação que significou o processo de antropologização simplista que o pensamento tradicional realizou em relação a Freud e a Nietzsche. Denunciando tal pressuposto e tal estratégia, Foucault afirma que, para o pensamento tradicional, o que está em presença, não é defender a história, mas tão-somente uma concepção tradicional e mítica da história, ou seja, uma história pretensamente contínua, viva e aberta, de dinamismo, de diacronia e de liberdade, em oposição a uma concepção moderna, a de uma pretensa e hipotética história diabólica e fechada, sincrónica e imóvel, de estruturas e de sistemas.

Ironizando finalmente acerca da atitude do pensamento tradicional, Foucault acrescenta que o seu esforço será inglório, já que, de há muito tempo, os pensadores e os historiadores abandonaram a velha fortaleza da história contínua e global, e adoptaram a história descontínua e geral ⁶⁰.

Em conclusão

Independentemente das ambiguidades pontuais e da dificuldade de leitura, M. Foucault será, pela profundidade, pela originalidade e pela inovação da sua reflexão filosófica, um dos mais valiosos contributos para a reinterpretação e reformulação da cultura ocidental, designadamente pelo que respeita à reunificação do sujeito e do objecto, unidade que com Descartes e com Kant se havia rompido irremediavelmente. Profundo

⁵⁹ Cf. *Ibid.*

⁶⁰ Cf. IDEM - *L'Archéologie*, p. 21-24.

conhecedor da filosofia moderna, o seu pensamento é essencialmente onto-metafísico e acusa a clara influência sobretudo de Freud, de Nietzsche, de Heidegger e de Husserl.

Como emérito filósofo da ciência, se por um lado, fiel à ciência, afirma a positividade como essência de todo o existente, incluído o homem, a par da descontinuidade da história e das ideias, por outro, fiel à filosofia, ele sustenta a natureza finita e ontológica da positividade, a essência empírico-transcendental do homem, o carácter reduplicativo e de meta-linguagem das ciências humanas e finalmente a missão fundadora e reunificadora do homem enquanto sujeito da história.

Em suma, M. Foucault nem matou o homem, nem acabou com as ciências humanas, nem eliminou da história o homem.

AFONSO ROCHA

Sobre a razão patética

1. «Porque vivem os homens?»¹

A acreditarmos em Ernst Cassirer, o celebrado autor de *Filosofia das Formas Simbólicas* (1923-29), «homem», para o filósofo antigo Sócrates, era aquele ser que, a uma pergunta racional, pode dar uma resposta racional². Dois mil e quinhentos anos depois, talvez estejamos imensamente longe desta forma optimista de racionalidade, comumente sustentada e expressa no *zoon logon ekon* aristotélico, mas o convite que me dirigiram para falar neste momentoso encontro, na qualidade de representante da Filosofia, leva-me a presumir que se continua a esperar uma resposta racional.

De certo que uma resposta «racional» é aquela que leva a marca da *ratio*, justamente o distintivo do Homem, segundo esta tradição, mas é precisamente aqui, no que toca à razão ou à sua 'natureza', como até há bem pouco tempo soía dizer-se, que o filósofo de hoje começa a expor um certo mal-estar. Não será racional uma resposta como a do zoólogo britânico Desmond Morris, que nos diz que o homem — a centésima nonagésima terceira espécie de primatas — se distingue das restantes cento e noventa e duas pela sua nudez? Claro que uma proposta como a do «naked ape» tem a sua racionalidade, mas ao lançar-se a interrogação a um filó-

¹ O presente texto reproduz parte da nossa conferência pronunciada no I.S.E.T. de Coimbra, em Maio de 1996. Integrado numa série de conferências sobre o sofrimento, organizadas pela A.T.E.C., o tema que nos havia sido proposto foi: «Porque vivem os homens?». Ao longo do texto aludir-se-á, pois, a esta pergunta. Manteve-se no presente texto algum do óbvio tom da oralidade.

² Cf. ANCONA, C.; BETTI, R.; FABIETTI, U.; GIORELLO, G.; PAPAGNO, G. - «Homem». In *ENCICLOPÉDIA EINAUDI 5: Anthropos - Homem*. Lisboa, 1985, p. 175, texto que nos foi muito útil.