

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

André Constantino Yazbek

*Itinerários Cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica  
francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*

**DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**São Paulo**

**2008**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

André Constantino Yazbek

*Itinerários Cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica  
francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault*

**DOCTORADO EM FILOSOFIA**

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Profa. Dra. Salma Tannus Muchail.

**São Paulo**

**2008**

**BANCA EXAMINADORA :**

---

---

---

---

---

Ao meu sobrinho querido,  
*Vinícius Honório Yazbek* – em  
suas mãos, ainda tão pequenas,  
o sonho de um mundo de esperanças;  
em seu sorriso menino, espontâneo,  
a demonstração inequívoca do amor.

Aos meus pais, *Maria de Lourdes*  
e *Constantino Yazbek*, em sinal de  
gratidão pelo apoio incondicional e  
pelo carinho em todos os momentos.

Aos meus irmãos e aos amigos de  
longa data – pela presença constante,  
pela conversa em mesa de bar, por tudo  
o que veio e, certamente, ainda virá.

## AGRADECIMENTOS

À profa. Dra. Salma Tannus Muchail – sem a sua orientação segura, generosa e competente este trabalho não teria se tornado possível. A ela minha gratidão sincera, meu respeito e minha admiração.

À profa. Dra. Claude Imbert, que tão gentilmente me acolheu na *École Normale Supérieure* de Paris, contribuindo de modo decisivo para os momentos finais deste trabalho.

Ao prof. Dr. Márcio Alves da Fonseca, meu companheiro de viagem a Caen quando de minha primeira estada no *Institut Mémoire de l'Édition Contemporaine* (IMEC), por sua solicitude e amizade, pelo auxílio em momentos de grande ansiedade.

Aos amigos da *Maison du Brésil*, em especial Bárbara da Costa Reis Monte-Mór, companhia alegre, doce e permanente em Paris, David Schröder, o alemão mais “brasileiro” que eu já conheci, Biaggio Avena, meu “oráculo parisiense”, Tamara Salameh, amiga de todos os momentos, a quem eu “ensinava” português, Amilcar Torrão e Rita Gallego, o primeiro pelo humor corrosivo, a segunda pela leveza de espírito – uma combinação *sui generis* –, Fábio Reis Mota, pela cachaça durante a madrugada, Emílio Negreiros, pelo vinho e o violão, pelas noites em claro, Lawrence Pupulim, pelas festas na cozinha, Sophie e Étienne Diemert, filhos da Cidade Luz, que me abriram as portas de Paris, e Cleber Conde, amigo fraterno.

Esta pesquisa contou com o apoio financeiro da *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES), que custeou meus estudos no Brasil (*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*) e em Paris (*École Normale Supérieure*), e a quem igualmente agradeço.

## RESUMO

No panorama francês das décadas de 1960 e 1970, Foucault é um das figuras mais representativas da crítica à “*modernidade filosófica*”. Desde sua tese complementar sobre a *Antropologia* de Kant (1961), apoiando-se sobretudo na recuperação da *démarche* nietzschiana, o autor há de considerar urgente a tarefa de colocar um “ponto final” na proliferação da interrogação “sobre o homem”. Jean-Paul Sartre, por seu turno, parece representar à época a antítese do projeto foucaultiano: sua *Crítica da razão dialética* “inaugura” a década de 1960 com um esforço de recuperação da *dialeiticidade* do próprio “*sujeito*”, tomando-o como elemento irreduzível para a inteligibilidade da história. Assim, reconhecendo a dialética como a “lógica viva da ação”, Sartre pretende que o *homem* e seu *agir* sejam “redescobertos” no próprio cerne do marxismo – e a ontologia sartriana, cuja base remonta a *O ser e o nada* (1943), se vê remetida à necessidade de fundamentação de uma *antropologia* no âmbito da “*historialização prática*” do indivíduo.

Partindo do antagonismo representado pelos projetos concorrentes de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault no horizonte dos “*sixties*”, este trabalho pretende revisitar a trajetória dos dois autores a fim de delinear as opções e os dilemas (teóricos e políticos) de duas gerações distintas da filosofia contemporânea francesa. Ao decidir “humanismo sartriano” – com sua indelével centralidade do *sujeito* – corresponderá uma atitude de não menos decidido “anti-humanismo” por parte de Foucault. Nesta medida, o existencialismo de Sartre, traduzido por Foucault em termos de uma “*metafísica da subjetividade*”, encontrará seu desafio mais incisivo no tema foucaultiano da “*morte do homem*” – lugar de convergência de uma geração que se poderia chamar (não sem equívocos) de “*pós-existencialista*”.

**Palavras-chave:** antropologia filosófica, metafísica da subjetividade, existencialismo, arqueologia, genealogia.

## RÉSUMÉ

Dans le panorama de la pensée française des années 60 et 70, Foucault est l'un des personnages les plus représentatifs de la critique de la *modernité philosophique*. Depuis sa thèse complémentaire sur l'*Anthropologie* de Kant (1961), en s'appuyant notamment sur la récupération de la *démarche* nietzschéenne, l'auteur considère comme urgente la tâche de mettre enfin un "point d'arrêt" à la prolifération de l'interrogation sur l'homme". Jean-Paul Sartre, à son tour, semble représenter à l'époque l'antithèse du projet foucaultien: par sa *Critique de la raison dialectique*, le philosophe inaugure les années soixante avec son effort pour rétablir la *dialectique* au cerné du "sujet" proprement dit, le prenant tel qu'un élément irréductible pour la compréhension de l'intelligibilité de l'histoire. Ainsi, en reconnaissant la dialectique comme étant la "logique vivante de l'action", Sartre souhaite que l'homme et son action soient "redécouverts" à l'intérieur du marxisme – et l'ontologie sartrienne, dont la base remonte à *L'être et le néant* (1943), se voit rapportée au besoin d'établir le fondement d'une *anthropologie* au sein de "l'historicisation pratique" de l'individu.

Compte tenu de l'opposition représentée par les projets de Jean-Paul Sartre et Michel Foucault dans l'horizon historique des "sixties", la présente recherche envisage revisiter l'itinéraire des deux auteurs afin de rehausser les choix et les dilemmes (aussi bien théorique que politique) de deux générations distinctes dans la philosophie française contemporaine. A "l'humanisme" de Sartre – marqué par l'ineffaçable centralité du *sujet* – s'opposera "l'anti-humanisme" foucaultien. Dans cette mesure, la philosophie sartrienne, traduite par Foucault en termes de "métaphysique de la subjectivité", trouvera son défi le plus incisif dans le thème foucaultien de la "mort de l'homme" – lieu de convergence d'une génération qu'on pourrait appeler (non sans équivoque) "post-existentialiste".

**Mots-clés:** anthropologie philosophique, métaphysique de la subjectivité, existentialisme, archéologie, généalogie.



## ABSTRACT

In the French scenery of the 1960s and 1970s decades, Foucault is one of the most expressive persons to criticize the “*philosophical modernity*”. Since his complementary thesis on Kant’s *Anthropology* (1961), sustained mainly on the reinstatement of the Nietzschean *démarche*, the author will consider urgent the task of putting a “full stop” to the proliferation of the questions “about the man”. Jean-Paul Sartre in his turn seems to represent at that time the antithesis of the Foucaultian project: his *Critique of Dialectical Reason* “inaugurates” the 1960s decade with an effort to reinstate the *dialecticity* of the “subject” itself, considering it as an irreducible element to the intelligibility of history. Thus, acknowledging dialectics as the “living logic of action”, Sartre intends that the *man* and his *action* be “rediscovered” in the core of marxism itself – and the Sartrean ontology which started with *Being and Nothingness* (1943) is submitted to the need of establishing the foundations of an anthropology in the field of the individual’s “practical historialization”.

Starting from the antagonism represented by the concurrent projects of Jean-Paul Sartre and Michel Foucault in the context of the “sixties”, this work intends to revisit the trajectory of both authors in order to outline the choices and dilemmas (political and theoretical) of two different generations of French contemporary philosophy. To the resolute “Sartrean humanism” – with its indelible centrality of *subject* – will correspond Foucault’s attitude of equal resolute “antihumanism”. Thus, Sartre’s existentialism translated by Foucault as a “methaphysics of subjectiveness” will find its most incisive challenge in the Foucaultian theme of the “death of man” – place of convergence of a generation which could be called (not without mistakes) of “*post-existentialist*”.

**Key-words:** philosophical anthropology, methaphysics of subjectiveness, existentialism, archeology, genealogy.

<b>SUMÁRIO</b>
----------------

<b>Introdução</b> .....	01
-------------------------	----

**PARTE I**

<b>Da “fenomenologia” e da “epistemologia”: duas vias para a filosofia contemporânea francesa</b>	13
---	----

<b>Capítulo 1.</b> Da “ <i>experiência vivida</i> ” à “ <i>historicidade das formas da experiência</i> ”: Sartre e Foucault, ao redor da recepção da <i>fenomenologia</i> na França.	14
---	----

1.1. Uma filosofia <i>concreta</i> como antídoto ao <i>idealismo</i> .....	15
--	----

1.2. Uma <i>outra via</i> para a “filosofia contemporânea” .....	20
--	----

<b>Capítulo 2.</b> O lugar das filosofias de Husserl e Heidegger na constituição do existencialismo sartriano.	30
---	----

2.1. A leitura da <i>intencionalidade</i> husserliana por Sartre em <i>A transcendência do ego</i> : conseqüências teóricas e práticas da “purificação do campo transcendental” .....	31
---	----

2.2. O heideggerianismo sartriano contra o “ <i>consciencialismo</i> ” de Husserl .....	38
---	----

2.3. Sartre entre Husserl e Heidegger: a questão do <i>humanismo</i> .....	49
--	----

<b>Capítulo 3.</b> O lugar da “epistemologia francesa” e da <i>démarche</i> “estruturalista” na constituição da arqueologia foucaultiana.	57
--	----

3.1. O posicionamento da epistemologia francesa em face da fenomenologia: ruptura, descontinuidade e normatividade na “história das ciências” .....	58
--	----

3.2. Para bem compreender o que está em jogo: a arqueologia <i>não é</i> uma epistemologia .....	67
---	----

3.3. A “redução nominalista” da antropologia: <i>anti-humanismo</i> e “ <i>estrutura</i> ” .....	77
--	----

## PARTE II

### Sobre Hegel e Nietzsche: a filosofia alemã nas vizinhanças da filosofia francesa contemporânea. 85

#### Capítulo 4. Sartre, leitor de Hegel. 86

4.1. Um hegelianismo de formação: o “*existencialismo*” de Hegel ..... 87

4.2. A dialética do *Senhor* e do *Escravo* em Kojève: a realidade humana como  
violência e negatividade – *Morte, Luta e Trabalho* ..... 94

4.3. O reclame por uma ontologia dualista em Kojève: um precedente à  
ontologia-fenomenológica sartriana ..... 104

#### Capítulo 5. Foucault, leitor de Nietzsche. 112

5.1. Um nietzschianismo de formação: *contra* a “antropologia filosófica” ..... 113

5.2. A “*experiência limite*” da literatura em Foucault: a linguagem literária – e  
nietzschiana – como resistência ao *a priori* histórico dos saberes modernos ..... 122

5.3. Nietzsche e Heidegger *contra* a “modernidade”: por uma “cultura não-dialética”  
– Hegel na berlinda ..... 136

## PARTE III

### Da impossibilidade do fundamento na filosofia contemporânea: sobre o existencialismo e a arqueologia. 142

#### Capítulo 6. A (re)afirmação da “consciência” e a “metafísica desiludida” em Sartre. 143

6.1. A “*desorganização interna*” do Ser e o surgimento da “*realidade humana*” em  
*O ser e o nada* ..... 144

6.2. A implicação ontológica entre Em-si e Para-si: a resistência das “coisas” ..... 153

6.3. Ontologia, ética e psicanálise: as conseqüências “práticas” da implicação ontológica entre Em-si e Para-si .....	161
6.4. “Metafísica negativa” e “crise do fundamento” em Sartre .....	170

<b>Capítulo 7.</b> A transgressão ao “protocolo” do pensamento moderno: nascimento e destino do “ <i>sujeito transcendental</i> ” segundo Foucault.	180
---	-----

7.1. A “ <i>ordem do familiar</i> ”: a marca antropocêntrica do “ <i>saber moderno</i> ” .....	181
7.2. O pertencimento comum do <i>Ser</i> e da <i>Representação</i> : o pensamento clássico a “mil léguas” de uma “filosofia transcendental” .....	185
7.3. As “figuras” do <i>saber clássico</i> e o espaço ausente do “ <i>homem</i> ” no campo da representação .....	192
7.4. A linguagem em fragmentos: as <i>alternativas</i> da modernidade .....	203
7.5. O lugar do kantismo na configuração moderna do saber e seu prolongamento no <i>positivismo</i> , na <i>escatologia</i> e na <i>fenomenologia</i> .....	210

## PARTE IV

<b>Dos desdobramentos ulteriores do <i>existencialismo</i> e da <i>arqueologia</i> (notas para o encaminhamento da questão do <i>sujeito</i>)</b>	217
---	-----

<b>Capítulo 8.</b> A “conversão sartriana” rumo ao <i>engajamento efetivo</i> e o <i>existencial-marxismo</i> .	218
---	-----

8.1. O refluxo da <i>História</i> : o existencialismo sob a órbita do marxismo .....	219
8.2. O descarte do “ <i>materialismo idealista</i> ” e a exigência de um “ <i>humanismo revolucionário</i> ” em Sartre .....	227
8.3. As premissas filosóficas e políticas da leitura de Marx por Sartre na <i>Crítica da razão dialética</i> .....	236
8.4. “ <i>Prolegômenos a toda antropologia futura</i> ”: o existencial-marxismo .....	244

<b>Capítulo 9. A “desordem do pensamento”:</b> a arqueo-genealogia foucaultiana e a “pragmática do sujeito”.	260
9.1. A <i>arqueologia do saber</i> como resposta à “crise do universal antropológico”: o “sujeito” tomado como “função enunciativa” .....	261
9.2. <i>Poder, verdade e sujeição</i> : a passagem da arqueologia à genealogia – os deslocamentos do pensamento foucaultiano .....	272
9.3. A <i>intervenção intelectual</i> requerida pela genealogia foucaultiana: a resistência do “particular” contra os efeitos de “universalização” do poder .....	287
9.4. Do “governo dos outros” ao “governo de si” – <i>assujeitamento e subjetivação</i> .....	297
9.5. O “governo dos homens” pela <i>verdade</i> : a problematização do “sujeito ético” em Foucault – <i>Espiritualidade e Filosofia</i> .....	304
<b>Considerações finais</b> .....	319
<b>Bibliografia</b> .....	326

## INTRODUÇÃO

“/.../ hoje, não é mais possível ler Sartre como nós o líamos em 1945. /.../ Uma mudança se produziu no curso do último decênio”  
(Bernard PINGAUD, em 1966)<sup>1</sup>

**E**ssencialmente, o objetivo deste trabalho é o de travar um debate com a contemporaneidade filosófica francesa tendo por horizonte as obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. Na origem de sua motivação encontra-se a afirmação feita por Foucault quando de sua breve avaliação do esforço de compreensão da *história* encetado por Sartre na *Crítica da razão dialética* (1960): “A *Crítica da razão dialética* é o magnífico e patético esforço de um homem do século XIX para pensar o século XX. Neste sentido, *Sartre é o último hegeliano* e, eu diria mesmo, o último marxista.”<sup>2</sup>

Estamos em 1966, ano de publicação de *As palavras e as coisas*. O trecho acima foi retirado de uma entrevista conferida por Foucault à revista *Arts et loisirs*. O título da entrevista, que encerra uma pergunta, é extremamente sugestivo: *O homem está morto?* Em Sartre – é nisto que consiste a avaliação foucaultiana –, a filosofia, com todas as conseqüências daí advindas, ainda se movimenta na vizinhança da “dialética”, do “humanismo” e da “antropologia”; nele, o século XIX *se esforça para pensar* o século XX:

*Grosso modo*, pode-se dizer o seguinte: o humanismo, a antropologia e o pensamento dialético estão ligados. Aquilo que ignora o homem é a razão analítica contemporânea, que vimos nascer com Russel e que aparecerá em Lévi-Strauss e nos lingüistas. Esta razão analítica é incompatível com o humanismo, enquanto a dialética, ela convoca acessoriamente o humanismo. Ela o convoca por razões diversas: porque ela é uma filosofia da história, porque ela é uma filosofia da prática humana, porque ela é uma filosofia da alienação e da reconciliação. /.../ Ora, parece-me que, escrevendo a *Crítica da razão dialética*, de algum modo Sartre colocou um ponto final, tornando a fechar o parêntese sobre todo este episódio da nossa cultura, que se inicia com Hegel.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> PINGAUD, Bernard (Org.). “Introduction”. In: *Jean-Paul Sartre. L’arc*, n. 30, 1966, p. 2. A tradução das obras referenciadas em língua estrangeira é de responsabilidade exclusiva do autor deste trabalho.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. “L’homme est-il mort?”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, pp. 569-570 (*grifo nosso*).

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 569.

Façamos uma primeira e rápida aproximação entre existencialismo e hegelianismo. Se da *Fenomenologia do espírito* a *Ciência da lógica*, e desta para a “Estética e os temas da Filosofia da Cultura” – Filosofia do Direito, Filosofia da História, Filosofia da Religião –, Hegel parece percorrer um caminho que consistiria na formação de uma “nova *Fenomenologia*, não mais sediada na *Bildung* da consciência, e sim no envolver das figuras concretas da História Universal”<sup>1</sup>, talvez se possa, *mutatis mutandis*, dizer o mesmo a respeito da trajetória de Sartre. Na *Crítica da razão dialética*, a descrição ontológica da consciência levada a termo em *O ser e o nada* se articula à descrição ôntica dos homens efetivamente *engajados na história* para promover o descarte do ponto de vista exclusivamente *objetivista* e, desta feita, revelar-nos as “figuras concretas da História Universal” (agora devidamente “humanizadas”). Da perspectiva de Foucault, é aqui que parece esgotar-se “este episódio da nossa cultura”, o fechamento do parentêse aberto por Hegel: Sartre é o último dos hegelianos, seu existencialismo, como veremos, consiste em dizer que “Hegel se tornou impossível”; em poucas palavras, digamos que o sartrismo é a explicitação de uma crise do universal, isto é, uma crise da própria “metafísica” (inicialmente, tomemos o termo em sentido heideggeriano).<sup>2</sup>

Assim, é preciso que se compreenda o hegelianismo de Sartre a partir da “história contemporânea da dialética” e do “renascimento” da filosofia de Hegel na contemporaneidade – sobretudo em terreno francês. Se hegelianismo há, Sartre vai buscá-lo no Hegel que se recusa a escolher entre a “lógica” e a “antropologia”, no Hegel que, nas palavras de Merleau-Ponty – cujo testemunho será evocado mais de um vez ao longo deste trabalho –, “fazia a dialética emergir da experiência humana, mas definia o homem como portador empírico do Logos, que punha no centro da filosofia essas duas perspectivas e a

---

<sup>1</sup> BORNHEIM, Gerd. “Vigência de Hegel: os impasses da categoria da totalidade”. In: *O idiota e o espírito objetivo*. Rio de Janeiro: Editora Uapê, 1998, p. 120.

<sup>2</sup> BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 156. No panorama dos estudos brasileiros dedicados à obra de Sartre, devemos a Gerd Bornheim, a partir de uma perspectiva assumidamente heideggeriana, a mais lúcida e incisiva tentativa de captar a obra sartriana nos marcos de uma “crise da metafísica ocidental”. Em *Sartre: metafísica e existencialismo*, cuja primeira edição data de 1971, Bornheim se dedica justamente a analisar o pensamento sartriano com vistas a promover um balanço crítico da evolução da metafísica de Platão a Hegel. Durante o curso de nossa investigação, cujas pretensões são mais modestas, certamente não deixaremos de fazer referência a sua obra.

inversão que transforma uma na outra”.<sup>1</sup> *Dialética e intuição*, dirá ainda Merleau-Ponty, isto é, Hegel e Husserl. A dialética (re)descoberta pela geração do imediato pós-Guerra se pretende uma “*dialética do real*” que, enquanto tal, deve reverberar a palavra de ordem do husserlianismo, “*zu den Sachen selbst*”: a intuição será posta em movimento, convertendo a “nota positiva dos ‘dados imediatos’ numa dialética do tempo, a visão das essências numa ‘fenomenologia da gênese’, e ligando, numa unidade viva, as dimensões opostas de um tempo que é finalmente coextensivo ao ser”.<sup>2</sup> Para o Deleuze de *Nietzsche e a filosofia* (1962), a “filosofia atual” é uma “Estranha mistura de ontologia e de antropologia, de ateísmo e de teologia”.<sup>3</sup> No momento em que eram escritas essas linhas, o declínio da corrente existencialista já propiciara o espaço para a recuperação do pensamento de Nietzsche em oposição à dialética hegeliana: “Não há compromisso possível entre Hegel e Nietzsche”.<sup>4</sup>

No entanto, não foi “Sartre quem levou a crítica à totalidade [hegeliana] às suas conseqüências mais extremas, através da clara distinção entre totalidade e totalização”?<sup>5</sup> Não foi ele, outrossim, um crítico severo do *sujeito* de tipo *substancial*, que à época parecia reeditar-se no seio mesmo da própria fenomenologia husserliana?<sup>6</sup> Caberia à sua filosofia a avaliação de Foucault, suficientemente representativa, segundo acreditamos, de toda uma geração que se oporá vigorosamente ao sartrismo?

Mas se para Sartre a concepção clássica do sujeito – o *eu substancial* – está “morta”, resta que o sujeito ou a subjetividade continuam a subsistir no instante em que se constata o “esforço” do “*homem negativo*” para “ultrapassar, conservando-a, uma dada situação”.<sup>7</sup> Destarte, é ainda na irredutibilidade da consciência individual que o homem

---

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. “Por toda parte e em parte alguma”. In: *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Revisão da tradução: Paulo Azevedo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 171.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 2003, p. 223.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>5</sup> BORNHEIM, “Vigência de Hegel: os impasses da categoria da totalidade”, *op. cit.*, p. 146.

<sup>6</sup> “Si l’on persiste à appeler sujet une sorte de *je* substantiel, ou une catégorie centrale, toujours plus ou moins donnée, à partir de laquelle se développerait la réflexion, alors il y a longtemps que le sujet est mort. J’ai moi-même critiqué cette conception dans mon premier essai sur Husserl.” Cf. SARTRE, Jean-Paul. “Jean-Paul Sartre répond”. In: PINGAUD, *Jean-Paul Sartre. L’arc, op. cit.*, p. 93.

<sup>7</sup> “Le vrai problème est celui de ce dépassement”. Cf. *Idem, ibidem*.



vive a relatividade da história no sartrismo<sup>1</sup>, de sorte que a recusa de Sartre à “totalidade hegeliana” compreendida como “resultado” não virá acompanhada da recusa da “totalidade concreta” que delimita o ponto de arrancada do processo dialético (nesse caso, a própria relação da consciência com a materialidade circundante).<sup>2</sup> Ou melhor: se o “processo de totalização” se subtrai ao acabamento, nem por isso a preeminência da “contradição dialética” deixa de constituir-se em ponto de partida inelutável da reflexão sartriana.<sup>3</sup> Para o Sartre da *Crítica* – menos distante de *O ser e o nada* do que comumente se imagina – o “*devenir*” é dialético, o que significa que sua dinâmica se inscreve na “lógica da ação criadora” do sujeito (*práxis*), isto é, como “lógica da liberdade”.<sup>4</sup>

O que se nega a Sartre, e com isso pretende-se negar sobrevida à própria “metafísica”, são as figuras gêmeas da “antropologia filosófica” e da “dialética” – figuras que se reclamam e dão origem a uma “*filosofia da história*”, uma “*filosofia da prática humana*”, uma “*filosofia da alienação*” e da “*reconciliação*”. Desta forma, dirá Deleuze, é preciso desmontar a idéia mesma de uma dialética lá onde se cruzam seus três pressupostos fundamentais: um “poder do negativo como princípio teórico que se manifesta na oposição e na contradição”; um “valor do sofrimento e da tristeza” como “princípio prático que se manifesta na cisão”; a “positividade como produto teórico e prático da própria negação”.<sup>5</sup> Se devidamente contextualizada, o alvo dessa caracterização da dialética ganha uma visibilidade inequívoca (e é de notar-se que a referência – indireta – a Sartre nas páginas de *Nietzsche e a filosofia* venha sob a forma de uma nota de rodapé dedicada ao livro no qual Merleau-Ponty rompe definitivamente com sua filiação ao sartrismo, *As aventuras da dialética*<sup>6</sup>).

<sup>1</sup> SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e literatura em Sartre*. Coleção Biblioteca da Filosofia. Direção: Marilena Chauí. Organização: Floriano Jonas César. São Paulo: Editora Unesp, 2004, p. 19.

<sup>2</sup> “Nous avons décrit l’homme du besoin et montré son travail comme développement dialectique”. Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Question de méthode*). Tome I: *théorie des ensembles pratiques*. Bibliothèque des Idées. Paris: Gallimard, 1960, p. 178.

<sup>3</sup> BORNHEIM, “Vigência de Hegel: os impasses da categoria da totalidade”, *op. cit.*, pp. 148-149.

<sup>4</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>5</sup> DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, pp. 223-224.

<sup>6</sup> “M. Merleau-Ponty écrit un beau livre sur *Les aventures de la dialectique*. Entre autres choses, il dénonce l’aventure objectiviste, qui s’appuie sur ‘l’illusion d’une *négation* réalisée dans l’histoire et dans sa matière’, ou qui ‘concentre toute la négativité dans une formation historique existante, la classe prolétaire.’” Cf. *Idem, ibidem*, p. 186, nota 1. Para a citação de Merleau-Ponty por Deleuze, cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 2000, p. 129.

Assim sendo, e para tomar diretamente o vocabulário foucaultiano, a filosofia sartriana será apreendida como um pensamento integrado aos fundamentos históricos da *racionalidade* característica do espírito da cultura moderna: com o existencialismo, a questão capital diz ainda respeito ao “como é possível que o *ego*, a consciência, o sujeito ou a liberdade tenham emergido no mundo da história, da biologia, da sexualidade, do desejo”; cumpriria, a pretexto de deslocar o centro de gravitação de um saber inaugurado – e agora esgotado – pela auto-tematização do *sujeito cognoscente* ou *consciente-de-si*, subverter os termos da interrogação, perguntando-se acerca das “condições impostas a um sujeito qualquer para que ele possa se introduzir, funcionar, servir de nódulo na rede sistemática que nos rodeia”.<sup>1</sup> Em Sartre e em todas as tentativas para pensar a “*totalidade do concreto*”, encontra-se Hegel – a “filosofia era a maneira de pensar as relações entre, de uma parte, o mundo, a história, a biologia, e, de outra, os sujeitos, a existência, a liberdade”.<sup>2</sup> Mas se “o homem foi uma maneira de aprisionar a vida, não será necessário que, sob uma outra forma, a vida se libere no próprio homem”?<sup>3</sup> A questão referencial não será mais, com efeito, *o que é o homem*, mas sim (e em tom declaradamente nietzschiano) *o que supera a forma homem*:

A partir daqui, a descrição e análise não terão mais como objeto o sujeito e suas relações com a humanidade e com o formal, mas o modo de existência de certos objetos, como a ciência, que funcionam, desenvolvem-se e se transformam sem nenhuma referência a qualquer coisa como o fundamento intuitivo do sujeito. Os sujeitos sucessivos se limitam a entrar, por meio de portas, por assim dizer, laterais, no interior de um sistema que não somente se conserva desde certo tempo, mas que possui uma existência igualmente própria, e independente da existência de tal ou tal sujeito.<sup>4</sup>

Em *As palavras e as coisas*, é também contra Sartre – mas não somente – que Foucault explicita o desdobramento do sujeito auto-referencial tendo por horizonte três

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*, *op. cit.*, pp. 1032-1033.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 1032.

<sup>3</sup> DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 2007, p. 114.

<sup>4</sup> FOUCAULT, “Entretien avec Michel Foucault”, *op. cit.*, p. 1033.

oposições, em cujo âmbito se constituem a “subjetividade” e a “consciência” na modernidade filosófica: uma oposição entre o “transcendental e o empírico”, entre o “ato reflexivo” da tomada de consciência e aquilo que é inacessível e imemorial (o *cogito* e o “impensado”) e entre o “passado *a priori*” de uma origem sempre existente e o futuro de um “retorno” ainda pendente na origem (o recuo e o “retorno da origem”).<sup>1</sup> E aqui se modula a crítica às chamadas “analíticas da finitude” na arqueologia foucaultiana das ciências humanas – que há de culminar com o anúncio da “*morte do homem*” nas páginas finais da obra.<sup>2</sup> Por essa via, Foucault “explorou os saberes que precederam o impasse no qual se extraviou o humanismo filosófico, pego na emboscada da redundância hermenêutica”.<sup>3</sup>

Decerto, Foucault *contra* Sartre.

Mas, também, Sartre *contra* Foucault: frente à polêmica suscitada por *As palavras e as coisas*, Sartre não permanecerá impassível e, em sua tentativa de salvaguardar as prerrogativas do *sujeito* – afirmando que a *práxis* se efetiva lá mesmo onde se poderia esperar a sua supressão pelas “estruturas”<sup>4</sup> –, o filósofo acabará por denunciar aquilo que seria uma providencial recusa da história nas linhas mestras da obra foucaultiana, visto que nelas o que se elide é justamente o *agente* da *práxis*. Feitas todas as contas – e do ponto de vista sartriano –, “o que Foucault nos apresenta é /.../ uma geologia”, quer dizer:

a série de camadas sucessivas que formam o nosso “solo”. Cada uma dessas camadas define as condições de possibilidade de um dado tipo de pensamento que triunfou durante certo período. Mas Foucault não nos diz o que seria o mais importante: a saber, como cada pensamento é construído a partir de suas condições, como os homens passam de um pensamento a outro. Seria preciso, para tanto, fazer

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1966, pp. 329-349.

<sup>2</sup> “Une chose en tout cas est certaine: c’est que l’homme n’est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. /.../ *L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.*” Cf. *Idem, ibidem*, p. 398 (grifo nosso).

<sup>3</sup> IMBERT, Claude. *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Ministère des affaires étrangères, ADPF, 2005, p. 73.

<sup>4</sup> “L’homme est pour moi le produit de la structure, mais pour autant qu’il la dépasse. Si vous voulez, il y a des stases de l’histoire qui sont les structures. L’homme reçoit les structures, – et en ce sens on peut dire qu’elles le font. Mais il les reçoit en tant qu’il est engagé lui-même dans l’histoire, et engagé de telle sorte qu’il ne peut pas ne pas les détruire, pour en constituer de nouvelles qui à leur tour le conditionneront”. Cf. SARTRE, “Jean-Paul Sartre répond”, *op. cit.*, pp. 90-91.

intervir a *práxis*, logo, a história, e é precisamente o que ele recusa. Certo, sua perspectiva permanece histórica. Ele distingue épocas, uma após a outra. Mas ele substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades.<sup>1</sup>

A recusa da *história* vem a par com a conseqüente substituição do “cinema” pela “lanterna mágica”. À falta da *práxis* humana, o que temos é uma “sucessão de imobilidades” – e *As palavras e as coisas* não chega nem mesmo a entabular um discurso original: Foucault, afirma Sartre, “traz às pessoas aquilo de que tinham necessidade”, uma mistura eclética na qual “o estruturalismo, a lingüística, Lacan, *Tel Quel* são utilizados, passo a passo, para demonstrar a impossibilidade de uma reflexão histórica”.<sup>2</sup> Para além da história, no entanto, é o marxismo que é visado: já que não há como ultrapassá-lo, pretende-se suprimi-lo – “Dir-se-á, então, que a história é inalcançável enquanto tal, que toda teoria da história é, por definição, ‘doxológica’, para retomar a palavra de Foucault”.<sup>3</sup> E Sartre acusará a obra foucaultiana de ser a “última barreira” que a burguesia poderia erguer contra o marxismo, este sim, *humanista* e *combativo*.<sup>4</sup> Deste modo, se convém um retorno a Marx, isso se dá por conta do fato de que a negação do sujeito como substrato metafísico não deve implicar sua negação como agente da história (sob pena de jogar-se uma pá de cal sobre a verdadeira filosofia revolucionária do “*nosso* tempo”): “O ‘homem’ não existe, e Marx o havia rejeitado bem antes de Foucault ou Lacan, quando ele dizia: ‘Não vejo o homem, não vejo senão trabalhadores, burgueses e intelectuais’”.<sup>5</sup> Com Foucault, no entanto, a própria *história* tornava-se o grande *mito ocidental*.<sup>6</sup>

\*\*\*

Vista do umbral da geração pós-existencialista, talvez essa ruptura no curso da história da filosofia francesa contemporânea só possa mesmo explicitar-se em termos de um

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 87.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 88

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 93.

<sup>6</sup> DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979, p. 131.

“anti-hegelianismo” essencial: “a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição”.<sup>1</sup> O pano de fundo deste anti-hegelianismo se apresentará sob a forma da denúncia de uma razão monológica fundada no *princípio de subjetividade*, da qual Hegel é, com efeito, um dos avatares.<sup>2</sup> E poder-se-ia dizer de Foucault aquilo que ele próprio, em sua aula inaugural no *Collège de France* (1970), afirma a respeito da obra de Jean Hyppolite: trata-se de fazer da “nossa modernidade o teste do hegelianismo e, assim, o da filosofia”.<sup>3</sup> Substituição, portanto, do tema hegeliano do movimento próprio ao imediato pelo tema do fundamento do discurso filosófico – ou *discurso racional* – e de sua estrutura formal.<sup>4</sup> Mas se o “hegelianismo francês” (ou “existencialista”) é possível, ele o é sobre a base de um cartesianismo fundamental que ultrapassa, inclusive, os limites da cultura francesa: “a identificação do sujeito-consciência ao nível transcendental”, dirá Foucault, “é característico da filosofia ocidental desde Descartes até os nossos dias”.<sup>5</sup>

Advém daí toda uma série de tensões que emergem do confronto entre dois caminhos antagônicos da filosofia francesa contemporânea, atravessam este trabalho e balizam as *quatro partes* nas quais ele se divide.

A primeira destas tensões concerne a Husserl ou, mais precisamente, à “etapa fenomenológica” da filosofia contemporânea francesa: da “*experiência vivida*” em Sartre à “*historicidade das formas da experiência*” com Foucault, vê-se a desestruturação do projeto existencial (a um só tempo, fenomenológico e ontológico) de extrair da “vivência” o sentido original de todo *ato de consciência*; em seu lugar, Foucault reivindica uma *démarche* que pretende pôr à prova os protocolos fundamentais do pensamento moderno – trata-se de fazer notar que a forma da racionalidade dominante, a qual se dá o estatuto de *razão*, de *sujeito*, de *auto-consciência*, é apenas uma das formas possíveis do “trabalho da racionalidade”. Partindo de um mesmo ponto, ou seja, “Husserl”, temos, com Sartre, uma atitude de progressivo enraizamento da *subjetividade* (em sua imediaticidade) na história e

<sup>1</sup> DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968, p. 1.

<sup>2</sup> “Antes de tudo, Hegel descobre o *princípio dos novos tempos: a subjetividade*”. Cf. HABERMAS, Jürgen. *O Discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 25.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au *Collège de France* prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971, p. 76.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, pp. 78-79.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 1240.

no mundo que a cerca; e, com Foucault, um questionamento acerca das pretensões universalistas de uma razão referida ao sentido transcendental das operações sintéticas que o kantismo havia atribuído ao sujeito. Esta primeira tensão corresponde à *Parte I* de nosso trabalho, que procura demarcar o solo ao qual as filosofias sartriana e foucaultiana pertencem (isto é, o horizonte do qual elas não podem prescindir) a partir de duas matrizes elementares, mas não exclusivas: do lado de Sartre, o husserlo-heideggerianismo característico da geração do imediato pós-Guerra; do lado de Foucault, a epistemologia francesa – sobretudo aquela representada por Canguilhem –, encarada como uma via alternativa à *vogue* fenomenológica.

Uma segunda tensão se expressará na *Parte II* deste trabalho – ela diz respeito a uma oposição já largamente sublinhada nesta “Introdução”: Hegel *versus* Nietzsche. Ao passo que o existencialismo não saberia despojar-se de certo hegelianismo – um hegelianismo tributário da leitura da *Fenomenologia do espírito* de Hegel realizada por Kojève em suas famosas “*leçons*” na *École de Hautes Études* de Paris (1933-1939) –, em Foucault o pensamento nietzschiano fará as vezes de *leitmotif* contra o “*Zeitgeist*” e contra todos os pressupostos dissimulados sob racionalidades ou generalidades hipostasiadas. Deste modo, e do lado de Sartre, se é certo que a matriz existencialista carrega consigo a fenomenologia husserlo-heideggeriana (e há de “impregnar” o marxismo com ela), tampouco se pode deixar de notar as marcas do “hegelianismo francês” no existencialismo sartriano. (Afinal, se Kojève não será o primeiro a reconhecer em Hegel uma prefiguração da dialética marxista, certamente caberá a ele a originalidade de ali também discernir a fenomenologia husserliana e a analítica heideggeriana do *Dasein* – o que conferirá uma nova atualidade à filosofia hegeliana, dotando-a de um espírito aparentado com aquilo que viria a constituir o existencialismo, sobretudo o sartriano). Do lado de Foucault, por seu turno, vem somar-se à epistemologia francesa um nietzschianismo em confluência com o projeto “anti-humanista” da geração dita “estruturalista”: a filosofia foucaultiana é absolutamente avessa a toda sorte de referência a um “sujeito soberano” que, aos moldes da fenomenologia husserliana, mas também da modernidade filosófica de uma maneira geral, faça as vezes de “doador de sentido” ao mundo. E aqui será preciso também sublinhar o papel singular que Heidegger exercerá na filosofia contemporânea francesa, atravessando o momento existencialista para converter-se, por obra de uma leitura que o apreende em suas

conseqüências legítimas, em um dos pilares do ataque ao estatuto da subjetividade perpetrado por grande parte da geração dos “*sixties*”. Neste movimento, ao qual pertencem ainda, entre outros, Maurice Blanchot e Georges Bataille, as influências exercidas pelo “*nouveau roman*” na obra de Foucault virão à tona apenas na medida em que a explicitação deste “*anti-humanismo*” – ou “nietzschianismo de formação” – assim o exigir.

Uma terceira tensão terá lugar na *Parte III* deste trabalho e ao redor da questão “da impossibilidade do fundamento na filosofia contemporânea”. Ambas as filosofias se desenvolvem no âmbito de uma cultura filosófica – aquela da virada do século XIX para o século XX – marcada pelo gesto deicida de Nietzsche; ambas são gestadas, portanto, na impossibilidade de fazer o pensamento repousar – ou originar-se – em um discurso absoluto. E no entanto, aos olhos de Foucault é sintomático que uma obra como a de Sartre – cujo escopo já invalidara a atuação do Ser como fundamento a partir do qual se fizesse exequível a coincidência da consciência consigo sob a forma de uma identidade plena Em-si – não possa tomar o gesto deicida de Nietzsche em sua radicalidade efetiva: “Em nossos dias”, dirá Foucault, “não é tanto a ausência ou a morte de Deus que deve ser afirmada, mas sim o fim do homem”.<sup>1</sup> A julgar pela posição foucaultiana, o existencialismo responde ainda “metafisicamente” (ou “modernamente”) à crise anunciada por Nietzsche, e isso na medida mesmo em que Sartre faz de seu existencialismo uma “*antropologia filosófica*”. Em uma palavra: o existencialismo não é suficientemente radical com a exigência de um desmonte da *positividade moderna* da *finitude*. É a ocasião para que possamos promover uma comparação crítica entre duas obras essenciais nas trajetórias de Sartre e Foucault: *O ser e o nada* (1943) – obra magna do existencialismo sartriano – e *As palavras e as coisas* (1966) – livro que lançará Foucault em polêmica direta com a geração existencialista.

Última da série de tensões que atravessam as páginas deste trabalho, e que corresponde à *Parte IV* de nosso estudo: aquela referente à necessidade, ao mesmo tempo teórica e prática, e que parece freqüentar tanto Sartre quanto Foucault, de inflexionar o próprio pensamento para colocar-se *pari-passu* com as tarefas efetivamente requeridas pela contemporaneidade filosófica. Não se trata, claro está, de tomar essa necessidade como um privilégio exclusivo das filosofias sartriana e foucaultiana; de certa maneira, fazer da autotematização de sua época o problema essencial da filosofia é algo inscrito na cultura

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 396.

filosófica ocidental ao menos desde Kant e Hegel, ou seja, ao menos desde o momento culminante da modernidade filosófica.<sup>1</sup> O que se pretende, no caso do presente estudo, é partir dos desenvolvimentos ulteriores das filosofias de Sartre e Foucault para abarcá-las na articulação entre *obra* e *intervenção social*, de sorte que se possa remetê-las a um duplo jogo de espelhos: cada uma dessas filosofias em relação à outra e, ao mesmo tempo, em relação ao momento histórico que as envolve – uma época marcada pela alternância entre a retomada da destinação revolucionária de uma filosofia que deve *realizar-se* (em sentido marxista) e a reivindicação da *particularidade*, compreendida, sobretudo nos anos que se seguiram à agitação característica dos “*événements*” de Maio de 68, como esfera de resistência frente a uma *racionalidade* que pretende destinar a cada um sua identidade e localidade universais. Desta feita, tendo-se em vista um horizonte histórico-filosófico cujo arco se estende dos anos 1950 aos anos 1980, a etapa final deste trabalho procurará apresentar um traçado geral dos desenvolvimentos derradeiros das obras de Sartre e de Foucault reforçando-as no aspecto que as faz representativas de duas gerações distintas da filosofia francesa contemporânea; duas gerações que, balizadas pela distância no campo do pensamento, encontrar-se-ão em relativa proximidade no campo da intervenção político-social.<sup>2</sup>

Que a série de tensões apresentadas acima, tendo por referencial as filosofias de Sartre e Foucault, seja capaz de nos oferecer dois dos caminhos possíveis com os quais a filosofia contemporânea francesa defrontou-se, é a aposta fundamental deste trabalho. Ao leitor de julgar sua pertinência, bem como sua possível contribuição para um debate que,

<sup>1</sup> “Kant havia distinguido, em certa ocasião, entre o ‘conceito acadêmico’ de filosofia, enquanto sistema do conhecimento racional, e um ‘conceito mundano’ de filosofia; referiu esse conceito mundano àquilo que ‘interessa’ a todos. Hegel foi o primeiro a fundir um conceito mundano de filosofia, que traz um diagnóstico de época, com o conceito acadêmico.” Cf. HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, op. cit., p. 74. À parte diferenças significativas, também Foucault, em um texto tardio, reconhecerá em um opúsculo de Kant, *Was ist Aufklärung?* (1784), o sentido de uma “interrogation critique sur le présent et sur nous-mêmes”, tomando-a como “un point de départ” da “atitude da modernidade”: “La réflexion sur ‘aujourd’hui’ comme différence dans l’histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte. Et, en l’envisageant ainsi, il me semble qu’on peut y reconnaître un point de départ: l’esquisse de ce qu’on pourrait appeler l’attitude de modernité”. Cf. FOUCAULT, Michel. “Qu’est-ce que les Lumières?” In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001, pp. 1396; 1387.

<sup>2</sup> Nos anos 70, e não obstante suas diferenças fundamentais, Sartre e Foucault se (re)descobrirão *na rua*, em meio à agitação característica dos anos sessenta: “ils sont là, côte à côte, l’un distribuant les tracts, l’autre portant la banderole avec Claude Mauriac, Genet, Deleuze, Glucksmann, etc. à la Goutte d’Or, dénonçant un crime raciste; ils sont là dans le hall du ministère de la Justice pour soutenir les revendications des détenus révoltés... Ils se succèdent dans des conférences de presse, malgré la surdité des médias d’alors, non pour parler à la place des victimes, mais pour qu’on écoute enfin celles-ci.” Cf. COLOMBEL, Jeannette. “Sartre et Foucault”. In: *Le magazine littéraire. Dossier Sartre*, n. 384, février 2000, pp. 50-51.



segundo acreditamos, ainda nos concerne – *a nós*, que nos movemos em um mundo no qual a filosofia foi destituída de sua originária vocação para a *universalidade*, quer se dê a ela o nome de *Ser*, *sujeito* ou *história*.

## PARTE I

**Da “*fenomenologia*” e da “*epistemologia*”:  
duas vias para a filosofia contemporânea francesa.**

## CAPÍTULO 1

**Da “*experiência vivida*” à “*historicidade das formas da experiência*”:  
Sartre e Foucault, ao redor da recepção da *fenomenologia* na França.**

### 1.1. Uma filosofia concreta como antídoto ao idealismo.

Jean-Paul Sartre é a ponta de lança de uma geração que, às expensas da reivindicação de uma *filosofia concreta*, pretende promover uma revolta contra o *idealismo universitário*. Tal *filosofia concreta* receberá mais tarde o nome de *existencialismo* – e não é à toa que inicialmente o autor de *O ser e o nada* se tome de entusiasmo pelo lema husserliano de um “retorno às coisas mesmas” (“*zu den Sachen selbst*”), fazendo do próprio método fenomenológico de Husserl a sua principal arma de guerra na luta contra a tradição que o precedeu. Devidamente municiado, Sartre cerrará suas fileiras justamente contra um idealismo de matriz cartesiana, ao qual os principais expoentes da filosofia universitária (notadamente Léon Brunschvicg) tinham acrescentado contribuições de Kant, Fichte e Schelling: “todos nós acreditávamos”, dirá Sartre, “que o Espírito-Aranha atraía as coisas para a sua teia, as cobria de uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância.”<sup>1</sup> Em vão, procurava-se qualquer coisa de “sólido”, “qualquer coisa, enfim, que não fosse espírito.”<sup>2</sup>

Neste sentido, na série de entrevistas concedidas a Alexandre Astruc e Michel Contat para a realização do filme *Sartre par lui-même*, apresentado no Festival de Cannes em 1976, Sartre se lembrará do *realismo* de sua época, que visava à superação tanto do *materialismo* quanto do *idealismo*, afirmando tratar-se já da reverberação dos ecos da influência da fenomenologia de Husserl:

SARTRE: Havia o realismo, a idéia de fazer uma filosofia na qual se pudesse ser um realista. E ser realista não era ser nem materialista e nem idealista.

POUILLON: Já era Husserl, “*as coisas mesmas*”...

SARTRE: É isto, era Husserl. É por isso que quando Aron me disse: “Mas nós podemos raciocinar sobre esta garrafa de cerveja”...

SIMONE DE BEAUVOIR: Não, não era uma garrafa de cerveja. Era um *cocktail à l’abricot*. [Risos]

SARTRE: Bem, de todo modo isto me surpreendeu, eu disse a mim mesmo: “Eis, enfim, a filosofia”. *Pensávamos muito em uma coisa: o concreto. /.../ Todos nós queríamos saber o*

<sup>1</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”. In: *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947, p. 29.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem.*

que era, filosoficamente falando, uma mesa, quer dizer, tentávamos extrair uma essência que não era bem a essência que a ciência poderia nos oferecer, isto é, as ciências sociológicas para estudar o trabalho, etc., depois as ciências físicas para explicar a matéria. Havia qualquer coisa de diferente a aprender.<sup>1</sup>

À parte o caráter quase anedótico da citação – a famosa passagem sobre o “*cocktail à l’abricot*” –, o fato é que as declarações de Sartre se coadunam perfeitamente com o clima e o horizonte da experiência histórico-filosófica de parte substancial de sua geração. E não foi por outra razão que resolvemos transcrevê-la. “Procurávamos o concreto”, dirá Sartre, em uma frase que também poderia se traduzir do seguinte modo: procurávamos uma filosofia concreta que pudesse se sobrepor à abstração herdada da tradição, ou seja, que pudesse apreender o mundo em toda a sua concretude e rudeza. O que significa, em primeiro lugar, se afastar tanto do materialismo quanto do idealismo – afinal, conforme o próprio traçado de Sartre, idealismo e materialismo dissipam de modo semelhante o real, “um porque suprime a coisa, o outro porque suprime a subjetividade”<sup>2</sup>. E se o objetivo é extrair das “coisas” uma “essência” que “não é bem aquela que a ciência poderia nos oferecer”, é porque a “verdade objetiva” da ciência – para lembrar Kierkegaard – nada nos diz acerca da “existência”.<sup>3</sup>

Do lado da *subjetividade*, por seu turno, tratava-se à época de fundar as bases de um itinerário alternativo àquele que a tradição havia trilhado desde o *cogito* cartesiano, e que poderia ser caracterizado como uma espécie de progressivo *desenraizamento* do *sujeito* em face do mundo – da intuição do *cogito* por Descartes ao *sujeito transcendental* kantiano, dá-se um passo largo em direção a um “intelectualismo” que fará do próprio *eu* não mais que um simples quadro lógico no interior da “dedução transcendental”: não se trata mais de encará-lo como uma “certeza-de-si” que compreenderia tanto o “sentir” quanto o “querer” e o “imaginar”, mas sim como um julgamento de tipo analítico, ou uma condição de toda objetividade. Em suma: o *eu* não será mais considerado uma intuição ou conceito, mas uma “faculdade de ligação”, uma representação simples que, por si mesma, é vazia de conteúdo.

---

<sup>1</sup> ASTRUC, Alexandre; CONTAT, Michel. *Sartre par lui-même*. Paris: Gallimard, 1977. pp. 39-40 (*grifo nosso*).

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Matérialisme et révolution”. In: *Situations III*. Paris: Gallimard, 1976, p. 213.

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. *Qu’est-ce que la philosophie de l’existence?* (suivi de *L’existencialisme français* et de *Heidegger le renard*). Rivages Poche/Petite Bibliothèque. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2006, p. 34.

Mas então será preciso distinguir o *eu puro* da *apercepção kantiana* – do qual não se pode dizer nada, visto que se trata do termo limite de toda a experiência possível – do *eu empírico* que efetivamente se torna objeto de conhecimentos diversos. Ferida em sua imediaticidade e refundada sobre as bases da *apercepção transcendental*, agora a consciência se vê “reduzida” à simples condição de possibilidade da experiência: a instância egológica, tomada em seu aspecto funcional, deve garantir a unidade de todas as representações do sujeito. Com Kant, toda a reflexão moderna estará definitivamente fundada sobre o “*eu penso*”, de modo que a base de suas três *Críticas* consistirá em fazer da “razão” o supremo tribunal perante o qual deve se justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade.

Ora, já no contexto da resposta de Hegel aos desafios da modernidade, a descoberta da “verdadeira subjetividade” se efetuará inicialmente como uma crítica ao “*eu penso*” abstrato do kantismo, marcando, antes de qualquer coisa, uma tentativa de alargamento da própria noção de *sujeito*, ou seja, uma tentativa de captá-lo em suas contradições e em sua vida mesma – inclusive no que se refere ao problema da intersubjetividade. Por seu turno, contudo, também Hegel teria se equivocado: ao subordinar a experiência individual à marcha incessante das idéias, o filósofo prussiano acabaria por dissolver o *indivíduo* na *história* – entendida como o desenvolvimento visível de uma lógica. Mas a posteridade francesa parecia ter se congelado em Kant – “*nada de Hegel enquanto eu viver*”, dizia Lachelier<sup>1</sup> –, e a geração de Sartre tomará para si a tarefa de promover um enraizamento progressivo da *subjetividade* em sua história e no mundo que a cerca. É com os olhos voltados para a crítica de Kierkegaard a Hegel que Merleau-Ponty afirmará neste momento (1949) a emergência de uma “revolta da vida imediata contra a razão”: “os arranjos racionais de uma moral, de uma política ou mesmo da arte não valerão contra o fervor do instante, o explodir de uma vida individual, a ‘premeditação do desconhecido’”.<sup>2</sup>

É também nesse sentido que, já em um de seus primeiros ensaios, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (1947), Sartre há de saudar o advento da filosofia de Husserl como a restauração do mundo “hostil” e

---

<sup>1</sup> ASTRUC; CONTAT, *Sartre par lui-même, op. cit.*, p. 37.

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. “Préface”. In: *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1949, p. 7.

“encantador” dos artistas e dos profetas – contra toda sorte de intelectualismo abstrato, a fenomenologia husserliana teria preparado o terreno para um novo “tratado das paixões”:

Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Restituiu-nos o mundo dos artistas e dos profetas: espantoso, hostil, perigoso, com ancoradouros de amor e de graça. Preparou o terreno para um novo tratado das paixões que se inspiraria nessa verdade tão simples e tão profundamente desconhecida pelos nossos requintados: se amamos uma mulher, é porque ela é amável.<sup>1</sup>

Em última instância, afirmar que “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas” significa asseverar que a fenomenologia husserliana restaurou as próprias coisas, ou seja, as coisas em sua *concretude* mesma, na densidade ôntica que lhe é própria, sem, contudo, deixar de reconhecer a irredutibilidade de *sujeito* frente ao mundo (conquista primordial do cartesianismo aos olhos do existencialismo sartriano).<sup>2</sup> Sartre terminará seu pequeno artigo sobre a intencionalidade husserliana evocando a filosofia husserlo-heideggeriana como aquela que é capaz de pôr um ponto final ao “espiritualismo universitário” (ou ao kantismo) de seu tempo.<sup>3</sup> O *in-der-Welt-sein* heideggeriano e a intencionalidade husserliana – “toda consciência é consciência de alguma coisa” – nos arrancam de nossa imanência para nos devolver ao lugar de onde nunca saímos (não obstante a fantasmagoria da abstração idealizante): o mundo das coisas e dos homens concretos. Não nos descobriremos jamais em nenhum retrato abstrato de nós mesmos, dirá Sartre, mas sim como “coisa entre coisas, como homem entre homens”.<sup>4</sup>

Assim, a fenomenologia husserlo-heideggeriana parece formar o substrato do qual se possa partir para a consecução de um projeto que pretende conferir independência à consciência sem, no entanto, deixar de conceder também todo o peso à realidade ôntica – e

---

<sup>1</sup> SARTRE, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, *op. cit.*, p. 32.

<sup>2</sup> Comentando o *cogito* cartesiano, Sartre dirá o seguinte a propósito de seu “pensamento filosófico essencial”: “se l’on veut faire un travail, fût-ce un travail de savant, il faut d’abord s’assurer que l’on est, que l’on pense et par conséquent que l’on est. A ce moment-là n’importe quelle vérité peut être établie. Mais la première vérité, qui est une vérité inconditionnelle, est établie par ce contact de la conscience avec soi”. Cf. ASTRUC; CONTAT, *Sartre par lui-même*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>3</sup> No curso deste trabalho, o termo “husserlo-heideggerianismo” designará não tanto as filosofias de Husserl e Heidegger propriamente ditas, mas antes a maneira como o existencialismo, sobretudo o sartriano, as recepcionará.

<sup>4</sup> SARTRE, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, *op. cit.*, p. 32.

será em especial a partir do reclame por uma filosofia *concreta*, pensada como alternativa tanto ao idealismo quanto ao materialismo, que o método fenomenológico de Husserl e a analítica da existência de Heidegger serão digeridos por Sartre nos anos 1930/40. Aliás, mesmo no contexto da filosofia alemã do início do século XX, dominada igualmente pelo neo-kantismo, a fenomenologia surgirá como um elemento capaz de conferir novos contornos ao panorama filosófico, deslocando, segundo Hans-Georg Gadamer, a *questio iuris* característica da filosofia ao menos desde Descartes, a saber, a questão da legitimação e fundamentação do “conhecimento das coisas” e da “descrição da experiência”.<sup>1</sup> Destarte, a própria questão central da filosofia moderna européia parece deslocar-se na medida em que a fenomenologia é assimilada: uma problemática de tipo ontológica vem a substituir aquela de tipo gnosiológica, cujo período áureo, que poderia ser demarcado com o transcendentalismo de Kant, consistiu em fazer da filosofia uma “teoria da validade” (*Geltungstheorie*) – isto é, um discurso que incidia sobre a *objetividade* (entendida no âmbito “intersubjetivo” das condições de possibilidade de “validade” objetiva do conhecimento para uma comunidade de “sujeitos racionais possíveis”).<sup>2</sup> Nesta medida, a fenomenologia husserliana (como veremos, ainda ligada a uma problemática de tipo *transcendental*) “busca reconstituir a relação secular entre ser e pensamento, que havia

---

<sup>1</sup> “The epistemology that was still the basic discipline in the Neo-Kantian epoch and that anyone wanting to do philosophy had to study first is disappearing. The epistemological inquiry appealed to Kant and asked: With what right do we use concepts we have produced ourselves for the knowledge of things and for the description of experience? The question of legitimation, the *question iuris* stemming from the Cartesian tradition, acquired a new face in our century through phenomenology – or better, it lost its face.” Cf. GADAMER, Hans-Georg. “The philosophical foundations of twentieth century”. In: *Philosophical hermeneutics*. Translated and Edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1977, pp. 117-118.

<sup>2</sup> A fim de evitar confusões conceituais entre aquilo que é da ordem de uma “teoria das ciências”, tal como a compreenderá a escola epistemológica francesa – objeto de nosso próximo subitem –, e aquilo que é da ordem de uma “teoria do conhecimento” propriamente dita, tal como a vemos em Kant, optamos pelo termo “gnosiologia” para nos referirmos a toda problemática do “conhecimento” que, *grosso modo*, tenha como suporte basilar a intenção de resguardar os direitos da *razão em geral*, e não apenas da “razão científica”. Com isso, pretendemos distinguir “epistemologia” e “reflexão racionalista sobre as ciências” – ainda que se trate de um “racionalismo crítico”. Assim, no caso específico da filosofia kantiana, o seguinte texto de Lebrun nos oferece guarida: “Kant defende a ciência enquanto prática *racional* apenas para ressaltar os direitos da *razão em geral* – e notadamente o direito de pensar, se não de conhecer o supra-sensível. /.../ A partir daí, como dizer que Kant salvou a ciência contra Hume? O que Kant salvou por um tempo, deslocando audazmente – e genialmente – o platonismo, foi a razão universal, essa figura derradeira de Deus, a mais sorradeira – que os procedimentos científicos, na realidade, podem perfeitamente dispensar.” Cf. LEBRUN, Gerard. “Hume e a astúcia de Kant”. In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues (Org.). *Sobre Kant*. Trad. José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras/Edusp, 1993, p. 13.



garantido ao homem sua permanência no mundo, pelo viés da estrutura intencional da consciência.”<sup>1</sup>

Em um mundo privado de Deus – como aquele da filosofia moderna – o homem será interpretado ou como um ser “abandonado” ou como um ser “autônomo”.<sup>2</sup> Para Sartre, não restam dúvidas: desde Descartes, que já havia posto a questão da “*res*” em um sentido moderno, respondendo-a, no entanto, de uma maneira ainda ligada à tradição, o pensamento faz a experiência da *autonomia*. “Heidegger disse: Ninguém pode morrer por mim. Antes dele, contudo, Descartes: Ninguém pode compreender por mim. Finalmente, é preciso dizer sim ou não – e decidir, sozinho, uma verdade para todo o universo.”<sup>3</sup>

## 1.2. Uma *outra via* para a “filosofia contemporânea”.

Se agora conduzirmos o nosso olhar para o lado da geração que precedeu a *vogue* existencialista, e se, neste caso, deixarmos-nos guiar por Michel Foucault, veremos surgir – a partir do mesmo referencial, isto é, “Husserl” – toda uma *outra* perspectiva para uma *mesma* “estória”:

Sem desconhecer as clivagens que durante estes últimos anos, e desde o fim da guerra, puderam opor marxistas e não marxistas, freudianos e não freudianos, especialistas de uma disciplina e filósofos, universitários e não universitários, teóricos e políticos, me parece que se poderia perfeitamente encontrar uma outra linha divisória que atravessa todas estas oposições. Trata-se daquela que separa uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito e uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito. De um lado, uma filiação que é aquela de Sartre e de Merleau-Ponty; e uma outra, que é aquela de Cavaillès, de Bachelard e de Canguilhem. Em outros termos, trata-se de duas modalidades segundo as quais retomou-se, na França, a fenomenologia – quando, bem tardiamente, nos anos 1930, ela enfim começou a ser, senão conhecida, ao menos reconhecida. A filosofia contemporânea, na França, debuta por esses anos. As *Méditations cartésiennes*,

---

<sup>1</sup> ARENDT, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, op. cit., p. 27.

<sup>2</sup> “Pour chaque philosophe moderne – et pas seulement pour Nietzsche – cette interprétation [o homem como ser abandonado ou como ser autônomo] devient la pierre de touche de la philosophie.” *Idem, ibidem*, p. 37.

<sup>3</sup> SARTRE, Jean-Paul. “La liberté cartésienne”. In: *Situations I*, op. cit., p 292.

pronunciadas em 1929, traduzidas e publicadas em 1931, marcam este momento: a fenomenologia penetra na França através deste texto; mas ele permite duas leituras: uma que vai na direção de uma filosofia do sujeito – é o artigo de Sartre sobre “*La transcendance de l’ego*”, em 1935; e uma outra que remontará em direção aos problemas fundadores do pensamento de Husserl, aqueles do formalismo e do intuicionismo, aqueles da teoria da ciência – e aqui se encontram, em 1938, as duas teses de Cavailles sobre o *Méthode axiomatique* e sobre a *Formation de la théorie des ensembles*. Quaisquer que tenham podido ser, em seguida, os deslocamentos, as ramificações, as interferências, e mesmo as aproximações, estas duas formas de pensamento constituem, na França, duas tramas que permaneceram profundamente heterogêneas.<sup>1</sup>

Que não se perca de vista o fato de que o texto citado acima foi publicado como introdução à edição norte-americana (1978) da obra basilar de Georges Canguilhem: *O normal e o patológico*.<sup>2</sup> Assim, se ao nos referirmos a Sartre optamos por apresentá-lo a partir de um ensaio no qual ele recepciona Husserl e Heidegger, no caso de Foucault trata-se de um texto dedicado a traçar, para um público não francofônico, o perfil de obra do eminente epistemólogo francês. “Retirem Canguilhem”, diz-nos ainda o autor, “e vocês não compreenderão grande coisa” acerca do debate marxista na França, do aspecto fundamental do trabalho teórico levado a cabo pela psicanálise lacaniana ou mesmo do debate de idéias que precedeu o movimento de 1968.<sup>3</sup> Evocando o nome de Canguilhem, mas também o de Cavailles e Bachelard, Foucault parece querer instalar-se no interior de um pensamento *efetivamente contemporâneo*: é no “curso dos anos 60” – em meio a uma crise que não era só da universidade, mas sobretudo do “estatuto do saber” e do “papel do saber” – que a “filosofia do conceito” terá um “papel decisivo”; e foi também ela, “durante a guerra e de modo bem direto, /.../ que tomou partido no combate” – como se a “questão do fundamento

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “Introduction par Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 430.

<sup>2</sup> Outra versão desta “*Introduction*”, apenas ligeiramente modificada por Foucault, aparecerá na *Revue de Métaphysique et Moral* em 1984, quando de um número especial consagrado a Canguilhem, e terá por título o seguinte: “La vie: l’expérience et la science”. Ambas constam do volume *II* de *Dits et écrits* (2001) e serão aqui utilizadas.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Introduction par Michel Foucault”, *op. cit.*, p. 429.

da racionalidade não pudesse ser dissociado da interrogação sobre as condições atuais de sua existência.”<sup>1</sup>

Para inscrever a “filosofia do conceito” no cerne da contemporaneidade, no entanto, Foucault não se furta a tomá-la a partir de sua interface comum com relação à “filosofia do sujeito”: para o século XX, ele pretende que a linha fronteira entre uma e outra *démarche* seja traçada entre aqueles que prolongaram o alcance das “questões propostas” por Husserl – radicalizando-as sobremaneira – e aqueles que remontaram aos “problemas fundadores” da fenomenologia, postando-se “*aquém*” dos desenvolvimentos ulteriores que a fariam desaguar na chamada “filosofia da existência”. Uma oposição, em todo caso, que se poderia fazer remontar ao século XIX – “Bergson e Poincaré, Lachelier e Couturat, Maine de Biran e Comte”<sup>2</sup> –, mas que parece “atualizar-se” a partir da recepção da fenomenologia husserliana na França.

A propósito dos “problemas fundadores” da fenomenologia – “aqueles do formalismo e do intuicionismo” –, convém lembrar esquematicamente que a filosofia de Husserl se configura como uma reação ao chamado “psicologismo”: teorias do conhecimento que, no século XIX, ameaçavam dissolver toda objetividade cognitiva por meio identificação do “sujeito do conhecimento” (ou da ciência) com o “sujeito psicológico”. Com efeito, Husserl pretende se posicionar contra um conjunto de teorias (antes um ambiente filosófico, e não uma escola unificada) que fundam a validade dos princípios lógicos em nossa organização psíquica na medida em que, assim o fazendo, elas engendrariam ao menos duas conseqüências, inaceitáveis tanto para a lógica quanto para o projeto husserliano de constituição da “filosofia como ciência rigorosa”: 1) se todo o saber torna-se relativo à nossa organização psíquica, então não se pode pretender que uma lei seja absolutamente verdadeira – clara profissão de relativismo, na qual aquilo que faz a validade maior ou menor de um princípio lógico ou de um enunciado com pretensões à cientificidade é pura e simplesmente a maior ou menor eficácia das operações que esse princípio ou enunciado possibilitam; 2) nessas condições, a história das ciências não poderia testemunhar nenhum “progresso” efetivo do conhecimento – o que regeria o desenvolvimento das ciências seria sobretudo uma “lógica” de tentativa e erro, e a

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “La vie: l’expérience et la science”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 1584.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 1583.

consideração da eficácia é que permitiria selecionar, sob a rubrica de “verdades”, os “erros” mais úteis à nossa ação sobre o mundo.<sup>1</sup> Nas palavras de Lévinas, saído do empirismo naturalista do fim do século XIX, o psicologismo na lógica “buscava reduzir a idealidade das formas lógicas e matemáticas do pensamento científico – pensamento de uma inteligência, pensamento de um eu pensante – ao fenômeno psicológico, individual mas anônimo, do próprio pensar.”<sup>2</sup>

*Grosso modo*, são esses os “problemas fundadores do pensamento de Husserl” – e é por conta deles que a teoria fenomenológica do sujeito ou da consciência, compreendida em sentido *stricto*, será dominada por uma problemática do conhecimento no interior da qual o “sujeito” é concebido sobre o modelo prioritariamente *cognitivo*, e não *prático* ou *pragmático*; mas é igualmente por conta deles que se poderá afirmar, em uma leitura realizada em parte a contrapelo da corrente existencialista francesa, que se trata de um conjunto de problemas que diz respeito também – e quiçá em seu desdobramento mais fundamental – à “teoria da ciência”. Com efeito, se em seu início a fenomenologia será tramada como uma resposta husserliana ao “psicologismo”, como contraponto à fundamentação da lógica naquilo que é da ordem do *contingente* (e não do *necessário*, como convém a uma “ciência”), seu desenvolvimento posterior e conseqüente – sobretudo tendo-se em vista as *Meditações* (1931)<sup>3</sup> e a *Krisis* (1937)<sup>4</sup> – nos conduzirá para o campo da “questão das relações entre o projeto ocidental de um desenvolvimento universal da razão, a positividade das ciências e a radicalidade da filosofia”.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Uma análise mais detalhada e rigorosa, mas ainda assim sucinta, da refutação do psicologismo em Husserl pode ser encontrada em: HADDOCK, Guillermo E. Rosado. “The structure of Husserl’s *Prolegomena*.” In: SILVA, Jairo José da; WRIGLEY, Michael B. (Eds.). *Manuscrito: Husserl. Revista Internacional de Filosofia*. Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), v. XXIII, n. 2, out. 2000, pp. 61-99. Para tomar Husserl diretamente cf. HUSSERL, Edmund. *Recherches Logiques. Tome premier: prolégomènes à la logique pure*. Traduit de l’allemand par Hubert Élie. Paris: PUF, 1959, “Chapitre III” e ss.

<sup>2</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987, p. 225.

<sup>3</sup> HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*. Traduit par G. Peiffer et E. Levinas, avant-propos de J.-F. Courtine. Paris: Vrin, 1986.

<sup>4</sup> HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit de l’allemand par G. Granel. Paris: Gallimard, 1976.

<sup>5</sup> FOUCAULT, “La vie: l’expérience et la science”, *op. cit.*, p. 1586. De acordo com o Husserl da *Krisis*, a “ciência européia”, não tendo mais nada a nos dizer sobre a “razão e a não razão”, exclui de princípio justamente “les questions qui sont les plus brûlantes à notre époque malheureuse pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin: ce sont les questions qui portent sur le sens ou l’absence de sens de toute existence humaine.” Cf. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 10.

É natural que assim o seja, e isso justamente pelo que há de “moderno” e de “clássico” na filosofia husserliana: “moderno” no sentido em que, para Foucault, é por meio das *Meditações* e da *Krisis* que a fenomenologia de Husserl acaba por se ligar à “questão moderna” por excelência, àquela que seria desvelada por Kant na tentativa de responder à questão *Was ist Aufklärung?* (desde então, e pela primeira vez com Kant, o pensamento racional se verá questionado não apenas naquilo que concerne à sua natureza e fundamento, seus poderes e direitos, mas também em sua história, sua “geografia”, seu passado imediato e as condições de seu exercício presente, seu lugar e sua atualidade<sup>1</sup>); “clássico”, por outro lado, no sentido em que se poderia chamar de “clássica” a pretensão de apresentar um corpo doutrinário que, assentado em uma certeza de tipo apodíctica, viesse a explicitar o saber na “*unidade*” manifesta de uma “auto-objetivação da razão humana”, servindo, portanto, de base a todos os ramos do conhecimento.<sup>2</sup> E se Husserl não está só em seu “classicismo” – o próprio Kant poderia ser evocado –, é a ele que devemos, nas palavras de Foucault, a “última grande tentativa” de constituição de uma filosofia com pretensões “absolutamente universalistas”, uma reflexão que busca repensar “nosso universo de conhecimentos em função e em relação a um sujeito transcendental.”<sup>3</sup>

Nestas condições, Foucault considera que a “história das ciências” ocupava uma posição estratégica frente ao legado fenomenológico, porquanto a questão primordial posta por ela à fenomenologia será a seguinte: “*Em que medida esta história podia contestar ou*

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, “La vie: l’expérience et la science”, *op. cit.*, p. 1584. Apenas a título de indicação, observe-se que aqui Foucault parece fazer eco às palavras do Merleau-Ponty tardio: se Husserl começa por afirmar (e há de manter) uma rigorosa distinção entre a “filosofia” e o “saber efetivo”, seu mérito, dirá Merleau-Ponty, consistiu em ter circunscrito, na maturidade de seu pensamento, “um campo e uma atitude de pesquisa” no qual ambos poderiam encontrar-se. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. “O filósofo e a sociologia”. In: *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Revisão da tradução: Paulo Azevedo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 109.

<sup>2</sup> Como se sabe, para o Husserl da *Krisis*, em consonância com o diagnóstico formulado em *Lógica formal e transcendental*, a própria ciência, bem como a “cultura” modelada por ela, não pode mais ser encarada como “auto-objetivação da razão humana” – as ciências teriam perdido toda e qualquer referência a um solo comum da racionalidade capaz de guiá-las; donde, precisamente, uma especialização que as faz desconectadas de qualquer matriz que unifique suas operações: eis a origem da tecnicização das ciências aos olhos da fenomenologia tardia. Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. “A invenção da crise”. In: NOVAES, Aduato (Org.). *A crise da razão*. São Paulo/Brasília/Rio de Janeiro: Cia das Letras/Ministério da Cultura/Fundação Nacional da Arte, 1996, p. 85. Nas palavras de Hannah Arendt: “Husserl /.../ est un classiciste, si l’on entend par classicisme la tentative de créer magiquement, par une imitation du classique poussée à sa limite – ce qui veut dire que l’homme a pour patrie le monde, un monde devenu inquiétant et étrange – une nouvelle patrie.” Cf. ARENDT, *Qu’est-ce que la philosophie de l’existence?*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*, *op. cit.*, p. 640.

*manifestar seu fundamento absoluto em racionalidade?*<sup>1</sup> Neste sentido, o “problema husserliano” consistiria em saber como seria possível enraizar efetivamente, ou seja, “no nível da evidência, da intuição pura e apodíctica de um sujeito”, uma ciência que se “desenvolve segundo um certo número de princípios formais até certo ponto vazios”: para que a “certeza de uma verdade geométrica”, por exemplo, possa surgir em um ponto preciso do *corpus* de proposições e do tempo histórico das geometrias que se sucedem é preciso haver uma intuição puramente local e regional no interior de uma geometria propriamente formal ou é necessária uma espécie de intuição que reafetue em sua totalidade o projeto da geometria?<sup>2</sup> Mas se esse é o nódulo do pensamento de Husserl – e se, nessa medida, ele se encontra ligado à retomada do projeto de constituição de uma “*Wissenschaftslehre*” (“teoria da ciência”) –, então, e uma vez mais, trata-se do problema recorrente da modernidade: “sempre, por conseqüência, o problema do sujeito e de suas conexões”.

Desde o fim do século XIX, já sabemos que a matemática tem, nela mesma, uma estrutura que não é somente aquela da reprodução ou sedimentação dos processos psicológicos reais; teríamos dito, no tempo de Husserl, que se trata de uma transcendência de idealidade matemática com relação ao vivido da consciência. Mas a própria existência da matemática – ou, de modo mais geral, a própria existência das ciências – é a existência da linguagem, dos discursos. Essa existência – hoje [1971], já começamos a perceber – não tem necessidade de uma série de fundadores, que teriam produzido um certo número de transformações em virtude de suas descobertas, de seus gênios, de seus modos de conceber as coisas. /.../ É preciso, portanto, desapropriar a consciência humana não somente das formas de objetividade que garantiriam a verdade, mas também das formas de historicidade nas quais nosso *devenir* é aprisionado.<sup>3</sup>

Destarte, se em seu feitiço eminentemente *cognitivo* – transmutado por Sartre em “aspecto existencial” –, e à guisa de solapar o psicologismo, Husserl nos convida a

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 872 (*grifo nosso*).

<sup>2</sup> FOUCAULT, “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 1033.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, pp. 1033-1034.

promover a análise das “*significações imanentes ao vivido*”, o ocaso da corrente fenomenológica existencial e a concomitante releitura do legado husserliano à luz de uma problemática de tipo epistemológica – como aquela da escola francesa<sup>1</sup> – proporciona-nos um outro viés de interrogação, pautado pelas “condições formais de aparecimento do sentido”: “nós reexaminamos a idéia husserliana segundo a qual, por toda parte, existe um sentido que nos envolve e que já nos investe, antes mesmo de abirmos os olhos e tomarmos a palavra.”<sup>2</sup> Um deslocamento da interrogação que terá ainda como uma de suas bases aquilo que Deleuze nos apresenta como o primeiro “critério do estruturalismo”: a descoberta e o reconhecimento do “*simbólico*” enquanto uma terceira ordem entre o “*real*” e o “*imaginário*”.<sup>3</sup> Ora, os “elementos simbólicos” não têm designação extrínseca nem significação intrínseca, mas apenas um “sentido de posição”, de sorte que o próprio sentido resulta sempre da combinação de elementos que não são eles próprios significantes. O sentido é sempre um resultado, um efeito de “posição” – e isto é válido, sobretudo, para o *sujeito*: “O estruturalismo não é separável de uma nova filosofia transcendental em que os lugares são mais importantes do que quem os preenche.”<sup>4</sup> Frase que sintetiza bem, no interior de uma *démarche* que se quer “topográfica”, “cartográfica” – antes “geografia” que “história” –, o ponto convergente entre a “epistemologia francesa” e o “estruturalismo”. Do lado “estruturalista”, um predomínio manifesto da “forma” sobre o “conteúdo”, do “significante” sobre o “significado”;<sup>5</sup> do lado da “epistemologia francesa” – tendo-se em vista sobretudo a obra de Canguilhem –, um rompimento com a concepção cumulativa do progresso científico e o estabelecimento de uma correlação entre a enunciação do discurso científico e o espaço institucional que lhe dá sustentação.<sup>6</sup> E é em sentido análogo que Deleuze há de sublinhar a “*filologia ativa*” de Nietzsche em seu *Nietzsche e a filosofia* (1962), uma “filologia” que comporta um único princípio – “uma palavra quer dizer algo

<sup>1</sup> Como veremos adiante, sobretudo Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, cujas reflexões sobre a descontinuidade na história das ciências e a idéia de um “trabalho da razão” sobre si mesma na constituição de seus objetos serão centrais para a arqueologia foucaultiana. Cf. também página 19, nota 2 deste trabalho.

<sup>2</sup> FOUCAULT, “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, *op. cit.*, p. 630.

<sup>3</sup> “É a recusa em confundir o simbólico tanto com o imaginário como com o real que constitui a primeira dimensão do estruturalismo.” Cf. DELEUZE, Gilles. “Como reconhecer o estruturalismo?”. In: CHÂTELET, François (Dir.). *História da filosofia*, v. 4. Trad. José Afonso Furtado. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995, p. 259.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 263.

<sup>5</sup> “Há, profundamente, um não sentido do sentido de que o próprio sentido resulta.” Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>6</sup> DOSSE, François. *História do estruturalismo*, v. I: *o campo do signo, 1945-1966*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo/Campinas: Editora Ensaio/Editora da Unicamp, 1993, p. 112.

somente na medida em que aquele que a diz *quer* alguma coisa ao dizê-la” –, e apenas uma regra – “tratar a palavra como atividade real, se colocar do ponto de vista de quem fala”.<sup>1</sup>

Duas faces de uma “revolução” que impressionaria a Foucault – e a tantos outros –, influenciando decisivamente em seu percurso e determinando a escolha de seus métodos: no âmbito do simbólico, nega-se à significação sua *positividade* própria, intrínseca; na esfera do saber científico, buscam-se as condições de sua enunciação. E já em sua *História da loucura* (1961), embora ainda se encontrem resquícios de uma influência fenomenológica<sup>2</sup>, Foucault há de operar um deslocamento da questão da imanência da significação a um sujeito (ou a uma consciência) em direção às próprias condições formais de possibilidade do surgimento de significações e/ou saberes. Um esforço dedicado não propriamente a fazer a história de uma “linguagem”, mas sim a “arqueologia” de um “silêncio”.<sup>3</sup>

Feitas todas as contas, portanto, ver-se-á que não se compreende a contento a maneira como Foucault forjou as bases de seu pensamento sem que se atente para a emergência de uma *démarche* que consiste antes em apreender a “historicidade das formas da experiência” do que em exigir da “experiência vivida” o sentido *original* de todo “ato de consciência”: “o homem não começa com a liberdade, mas com o limite e a linha do não ultrapassável” – dirá Foucault já em 1964.<sup>4</sup> Isto é: “não se sai jamais do saber”.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 84.

<sup>2</sup> “D’une façon générale, l’*Histoire de la Folie* faisait une part beaucoup trop considérable, et d’ailleurs bien énigmatique, à ce qui s’y trouvait désigné comme une ‘expérience’, montrant par là combien on demeurait proche d’admettre un sujet anonyme et général de l’histoire.” Cf. FOUCAULT, Michel. *L’archéologie du savoir*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1969, pp. 26-27. Cf. também: NALLI, Marcos Alexandre Gomes. “Os percalços fenomenológicos da arqueologia: algumas notas sobre intencionalidade e percepção em *Histoire de la folie*”. In: CASTILHO, Fausto; ORLANDI, Luiz B. L.; MONZANI, Luiz Roberto (Orgs.). *Modernos e contemporâneos: a tradição fenomenológica*. Campinas: Cemodecon/IFCH Unicamp, n. II, 2001, pp. 61-84.

<sup>3</sup> Paráfrase do célebre trecho do prefácio da primeira edição de *História da loucura*, suprimido pelo autor a partir da segunda edição da obra (1972): “la constitution de la folie comme maladie mentale, à la fin du XVIIIe. siècle, dresse le constat d’un dialogue rompu, donne la séparation comme déjà acquise, et enfonce dans l’oubli tous ces mots imparfaits, sans syntaxe fixe, un peu balbutiants, dans lesquels se faisait l’échange de la folie et de la raison. Le langage de la psychiatrie, qui est monologue de la raison sur la folie, n’a pas pu s’établir que sur un tel silence. Je n’ai pas voulu faire l’histoire de ce langage; plutôt l’archéologie de ce silence.” Cf. FOUCAULT, Michel. “Préface”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., p. 188.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. “La folie, l’absence d’oeuvre”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., p. 443.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. “Entretien avec Madeleine Chapsal”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., p. 545.



\*\*\*

É no mínimo inquietante observar a maneira como, referenciadas a Husserl, duas perspectivas distintas aqui se desenham. Enquanto Foucault afirma a necessidade de “desapropriar a consciência humana das formas de objetividade” e “de historicidade nas quais nosso *devenir* é aprisionado”, Sartre, por seu lado, pretende, com base na fenomenologia husserliana, fundar o existencialismo como um *humanismo possível* do período de guerras: “Esta ligação da transcendência /.../ e da subjetividade /.../ é o que chamamos de humanismo existencial.”<sup>1</sup> “*Subjetividade*”, neste caso, significa que o homem “não está fechado sobre si mesmo, mas presente sempre em um universo humano”;<sup>2</sup> a “*transcendência*”, por seu turno, diz respeito ao “projetar-se” e ao “perder-se fora de si” que caracteriza a “*ek-sistência*”: como “ser consciente”, o homem possui já “todos os entes” – pois são todos objetos *para* uma consciência; como “consciência que eu sou”, ele *é-já-no-mundo* – e de um modo eminentemente “humano”. E é por conta disso que Sartre insistirá no conceito husserliano de intencionalidade – afinal, “Não é preciso mais para colocar um termo à delicada filosofia da imanência”.<sup>3</sup>

Da perspectiva foucaultiana, no entanto, Sartre não faz senão reforçar “o postulado fundamental que a filosofia francesa, desde Descartes, jamais abandonou”.<sup>4</sup> Quer dizer: se nas mãos de um epistemólogo como Alexandre Koyré, por exemplo, a “fenomenologia” será manejada com vistas a uma análise histórica das “formas de racionalidade” e do “saber” (sem que com isso a interrogação deixe ser, em certa medida, “fenomenológica”<sup>5</sup>), com Sartre a identificação do sujeito em uma relação de imediaticidade com a consciência – libertando-o do âmbito do psíquico – será apenas uma outra forma de repor, no seio

---

<sup>1</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, p. 57.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> SARTRE, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, *op. cit.*, p. 31.

<sup>4</sup> FOUCAULT, “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II, 1976-1988, op. cit.*, p. 871.

<sup>5</sup> “Savoir, raison, rationalité, possibilité de faire une histoire de la rationalité, et je dirais qu'on retrouve là encore la phénoménologie, avec quelqu'un comme Koyré, historien des sciences, de formation germanique, qui s'installe en France, je crois, vers les années 1930-1935, et y développe une analyse historique des formes de rationalité et de savoir sur un horizon phénoménologique.” Cf. FOUCAULT, Michel. “Structuralisme et poststructuralisme”. In: *Dits et écrits II, 1976-1988, op. cit.*, p. 1255.

mesmo da contemporaneidade e ao nível “transcendental”, a característica fundamental da filosofia moderna.<sup>1</sup>

Retomemos, então, a indicação preciosa que Foucault nos fornece quando de sua apreciação do impacto que a filosofia husserliana provocaria na França da primeira metade do século XX: das duas leituras possíveis às quais estavam submetidas as *Méditations cartésiennes* na França, uma delas não tardaria a radicalizar o pensamento de Husserl – “é o artigo de Sartre sobre ‘*La transcendance de l’ego*’, em 1935”. Ora, se uma obra como *A transcendência do ego* “reencontra as questões de *Sein und Zeit*” – na medida em que promove uma radicalização da fenomenologia –, é porque o escopo conceitual da filosofia sartriana foi originariamente devotado à tarefa de ultrapassar o *immanentismo* no qual boa parte da tradição procurou se refugiar – desde então, o âmbito da “existência” teria se reduzido à própria consciência *percipiente: esse est percipi*.

Vejamos.

---

<sup>1</sup> Conforme assinalamos já em nossa “Introdução”, para Foucault “cette identification sujet-conscience au niveau transcendantal est caractéristique de la philosophie occidentale depuis Descartes jusqu’à nos jours.” Cf. FOUCAULT, “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli”, *op. cit.*, p. 1240. Cf. também p. 8 deste trabalho.

## **CAPÍTULO 2**

**O lugar das filosofias de Husserl e Heidegger na  
constituição do existencialismo sartriano.**

## 2.1. A leitura da *intencionalidade* husserliana por Sartre em *A transcendência do ego*: conseqüências teóricas e práticas da “purificação do campo transcendental”.

**E**m *A transcendência do ego* Sartre se confrontará com um problema clássico da “filosofia transcendental”, um problema que já havia sido enfrentado por Kant e pelo próprio Husserl, e ao qual fizemos uma breve referência nas páginas iniciais de nosso primeiro capítulo: a passagem do *Ego* da consciência transcendental ou da unidade originariamente sintética da *apercepção* para o *Ego* empírico, psíquico e psicofísico. Contudo, suficientemente balizado pela interpretação “existencial” – e “francesa” – da fenomenologia, a questão que Sartre nos colocará em seu artigo será revestida de um caráter mais radical: trata-se de saber como e por que uma consciência que, em si mesma, não é dotada de qualquer estrutura egológica, isto é, não se exprime na primeira pessoa – “eu penso” –, mas sempre na forma impessoal – “há pensamento” –, pode constituir diante de si um objeto tal como o *Ego* para, em seguida, afirmar-se como idêntica a ele. É com esta questão em mente que Sartre anunciará de pronto o objetivo capital de seu artigo: “Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está nem formalmente e nem materialmente na consciência: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, como o *Ego* de outrem.”<sup>1</sup>

Não se deve perder de vista o fato de que se tornou um lugar comum da filosofia moderna a idéia de que o *Ego* seria a instância que deveria garantir a unidade de todas as representações do sujeito. Deste modo, a existência de um *Eu* transcendental se justificaria pela necessidade de unidade e de individualidade da consciência. Considerando a questão deste ponto de vista, a unidade da consciência cifrar-se-ia na apreensão de uma presença contínua e invariável que estaria por detrás de cada vivência, de modo que o *Eu* ver-se-ia remetido à categoria de um puro substrato que estaria como que no “fundo” dessa mesma consciência. Como resultado, o *Eu* se constituiria como um objeto para a consciência que, paradoxalmente, lhe seria dado de um só golpe como o que lhe é mais interior. Eis a situação contraditória do *Eu* nas suas relações com a consciência: ao mesmo tempo fora e dentro, numa interioridade radical que se confundiria com uma simples exterioridade.

---

<sup>1</sup> SARTRE, Jean-Paul. *La transcendence de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie LE BON. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2003, p. 13.

Sartre está convencido de que a fenomenologia de Husserl, definindo a consciência como *intencionalidade*, nos fornece o instrumental conceitual adequado para que possamos nos livrar das aporias do *Eu* transcendental: se a consciência se define pela intencionalidade, então devemos considerar que ela se unifica na medida em que escapa a *si* – se “toda consciência é consciência de algo”, então a consciência é um movimento centrífugo de projeção para o exterior: ela apreende-se escapando continuamente de *si*. Portanto, este *Eu* – que pairaria em zona ambígua – seria absolutamente supérfluo na função de princípio unificador e individualizador da consciência, uma vez que, enquanto intencionalidade, ela sofreria não uma, mas duas formas de unificação: de um lado, tem-se o objeto transcendente, que, justamente por constituir-se enquanto “verdadeiramente transcendente”, *já é* uma unidade real, ou seja, uma unidade não forjada das consciências; de outra parte, em oposição ao plano da unidade transcendente real, tem-se a afirmação tácita de que, no plano imanente, é a própria consciência que se unifica a si mesma por um “jogo de intencionalidades ‘transversais’, que são retenções concretas e reais das consciências passadas.”<sup>1</sup> Assim, no plano da imanência, a unidade da consciência – bem como a sua individualidade – seria dada pela “síntese temporal”: a consciência vive sob a forma da recuperação retencional de *si* e da projeção para adiante a partir daquilo que lhe é presente por meio da autoconservação retencional. Em ambos os casos, o *Eu* se revelaria uma excrescência absolutamente injustificável se tomado no âmbito de uma estrutura primitiva da consciência.

Mas este *Eu* transcendental não é somente supérfluo, mas também nocivo às conquistas da própria fenomenologia. Da perspectiva sartriana, introduzir um *Eu* na consciência significa introduzir nela aquilo que será designado como um “*centro de opacidade*” – de modo que o “fundo” da consciência não seria mais a completa transparência de *si a si*, mas sim uma opacidade inacessível para a própria consciência. O conceito de intencionalidade já estabelece, de saída, que, ao nível irrefletido, a consciência é sempre consciência de um objeto (um objeto que ela *não é*) e consciência não-tética de *si* como *consciência de consciência desse objeto*. Introduzir um *Eu* na consciência é, com efeito, colocar em seu próprio seio algo não totalmente consciente – quer dizer, algo que se furta a ser completa e adequadamente dado em uma consciência particular. Note-se bem: o

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 22.

que a intencionalidade institui, sob a afirmação aparentemente trivial de que “toda consciência é consciência de algo”, é a determinação de que a consciência é *sempre e só consciência*, e que o é de forma plena e absoluta. Não custa reafirmar: a consciência está toda contida nesta sua relação com o objeto intencional, tudo nela é *ato*, não havendo aí nada semi ou completamente inconsciente.

Levado a sério, o conceito de intencionalidade deve promover justamente a “purificação” do campo transcendental. Neste sentido, a linha de continuidade entre a problemática sartriana exposta em *A transcendência do ego* (1936) e em *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (1947) parece evidente: trata-se de nos livrar dos entulhos de toda e qualquer estrutura egológica que venha a servir de ponto cego para aquilo que a própria teoria husserliana parece requerer, a saber, a espontaneidade e a translucidez da consciência a si mesma. Trata-se, em uma palavra, de lutar contra o “consciencialismo” e o “interiorismo” característicos do pensamento francês nos anos de formação de Sartre. Tanto aqui quanto lá, uma evidência se impõe: “a consciência não tem um ‘interior’; ela não é nada mais que o exterior dela mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como consciência.”<sup>1</sup>

Ao afirmar que a consciência é sempre “consciência não tética de si como consciência” e “consciência do objeto intencionado”, Sartre não pretende negar que, no âmbito dos atos reflexivos, algo como um *Eu* não apareça sempre enquanto *objeto* cuja particularidade consistiria em ser posto como *sujeito* da consciência. No entanto, a situação é mais complexa do que parece à primeira vista: por um lado, em sua forma mais primordial, a vivência é um ato que se esgota completamente na consciência do objeto visado, que lhe aparecerá, então, como *não sendo ela*; de outra parte, e em um nível igualmente primordial, por este mesmo ato a própria consciência se põe como consciência *do* objeto, quer dizer, como o “absoluto” face ao qual o objeto é “relativo”. Em suma: esse movimento de visada do mundo implica a necessária presença de uma “consciência de si” na “consciência do objeto”. Mas isto não significa, sublinhe-se, que a “consciência de si” já seja uma “*auto-objetivação*”. Assim, se a consciência é sempre “consciência do objeto visado” e, concomitantemente, “consciência de si própria” – como reza a intencionalidade husserliana –, isto não torna menos verdadeiro o fato de que esta “consciência de si”

---

<sup>1</sup> SARTRE, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, *op. cit.*, p 30.

primordial se encontra aquém do âmbito reflexivo, no qual ela há de operar um distanciamento relativamente a *si* para, desta forma, dar-se sua própria vivência como seu *objeto*.

No entanto, a se supor o *ego* como instância originária da “consciência de si”, identifica-se sem mais “autoconsciência” e “reflexão”. Uma vez nublada a diferença entre a instância “não-reflexiva” e a instância “reflexiva”, só nos resta recair no problema clássico que parece assombrar toda a teorização a respeito da consciência de si: aquele da *regressão ao infinito*. Se a “consciência de si” significa, já de saída, um estar diante de *si mesmo* na condição de *objeto* de um “ato de reflexão”, então este “ato reflexivo” – na medida em que seria consciência de um objeto que lhe faz face, mas não ainda consciência reflexiva de *si mesmo* – recairia novamente na condição de um “ato irrefletido”, o que, por sua vez, demandaria outra reflexão dotada da mesma estrutura e assim *ad infinitum*. Mas, se operamos uma clara distinção entre “consciência não-tética de si” (âmbito do irrefletido) e “consciência tética de si” (âmbito do refletido), então é possível compreender como uma “consciência-de-si” pôde originariamente se efetivar. Pois bem, este nível do *irrefletido* da vida da consciência – com todo o tipo de relação de *si* a *si* explicitado acima – é a pedra de toque das considerações de Sartre a respeito da instância *egológica* em *A transcendência do ego*: “a consciência irrefletida deve ser considerada autônoma”, dirá o filósofo.<sup>1</sup>

Ora, é com base neste diapasão que Sartre acusará o neo-kantianismo francês (Brochard, Lachelier, Brunschvicg e outros) de tomar como *real* aquilo que Kant pensou apenas como *possibilidade lógica*: se é possível concordar com Kant que o “Eu penso *deve* poder acompanhar todas as nossas representações” (*apercepção transcendental*), não se torna lícito concluir imediatamente daí que um *Eu* habite de *fato* todos os nossos estados de consciência, promovendo a síntese suprema de nossa experiência. O problema da *crítica kantiana*, dirá Sartre, é um problema de *direito*, não de *fato*: se o *Eu* *deve* poder acompanhar todas as nossas representações, isso não significa que *de fato* ele o faça.<sup>2</sup> Trata-se apenas de uma determinação das condições de possibilidade da experiência – sendo que uma delas consiste em afirmar que, de *direito*, eu sempre posso considerar uma dada percepção ou um pensamento como sendo “*meu*”.

<sup>1</sup> SARTRE, *La transcendance de l'ego*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 14.

Inicialmente, tomando como referencial o Husserl das *Investigações Lógicas* (obra em dois volumes, publicados, respectivamente, em 1900 e 1901), Sartre retorna ao pai da fenomenologia para esclarecer a constituição do *Ego*, afirmando tratar-se ali de um problema *existencial*: enquanto a crítica kantiana ocupa-se com aquilo que é de *direito* (com aquilo que são “apenas” as condições de possibilidade), a fenomenologia husserliana se preocupa com o que é de *fato* (com o que é dado imediato, ou seja, *dado na intuição*). Portanto, a fenomenologia husserliana não se constituirá como um modo de inventariar as possibilidades lógicas *a priori* da consciência, mais como um estudo da descrição dos  *fatos* da consciência.<sup>1</sup> É isso que permitirá à fenomenologia husserliana repor a questão da constituição do *Ego* sem recair nas aporias do intelectualismo ou do substancialismo característicos da interpretação neo-kantiana; é isso que permitirá a Sartre a constituição de uma *filosofia concreta*.

No entanto, Sartre sabe que desde o início ele está diante de “dois filósofos”: o Husserl das *Investigações lógicas* e o Husserl das *Idéias para uma fenomenologia pura e Filosofia fenomenológica* (1913) e das *Meditações cartesianas* (1929-31). Enquanto que o primeiro nos abre as portas para a refutação de todo o “consciencialismo”, o segundo parece ter recaído em um idealismo de tipo neo-kantiano. O primeiro Husserl, certo de que os problemas da relação do “*Eu*” com a consciência são “existenciais”, “reencontra e apreende a consciência transcendental de Kant através da *εποχή*” – de modo que não se trata mais de encará-la como um conjunto de condições lógicas, mas como um *fato* absoluto.<sup>2</sup> Contudo, o segundo Husserl, aquele das *Idéias* e das *Meditações*, não teria sido capaz de conservar as possibilidades de suas próprias descobertas, reeditando a concepção clássica de um *Eu* transcendental que, *à la* Kant, serviria de pólo unificador das visadas da consciência: o *Ego* permaneceria como núcleo invariável no interior da consciência, resistindo ao procedimento da redução fenomenológica.<sup>3</sup> Privilegiando a consciência

---

<sup>1</sup> “La phénoménologie est un étude scientifique et non critique de la conscience. Son procédé essentiel est l’intuition. L’intuition, d’après Husserl, nous met en présence de *la chose*. Il faut donc entendre que la phénoménologie est une science de *fait* et que les problèmes qu’elle pose sont des problèmes *de fait*, comme, d’ailleurs, on peut encore le comprendre en considérant que Husserl la nomme une science *descriptive*. Les problèmes des rapports du Je à la conscience sont des problèmes existentiels.” Cf. *Idem, ibidem*, pp. 16-18.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 18.

<sup>3</sup> Neste momento, a subjetividade reflexiva egológica constituirá, para Husserl, o início absoluto e necessário à refundação objetiva do saber: o “pensamento” não pode captar-se como “certeza” senão a partir da “expérience transcendante du moi” por meio da qual “l’ego s’atteint lui-même de façon originelle”. Cf. HUSSERL, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, § 9, p. 49.



*egológica*, Husserl teria se rendido às teses elementares do “idealismo transcendental”: ao conferir ao “*Eu*” plena auto-suficiência, sua filosofia se mostraria ainda fiel à tradição moderna e kantiana, uma vez que privilegia a consciência reflexiva ou o sujeito do conhecimento – tomado como estrutura e atividade universal e necessária do saber.<sup>1</sup>

A esse respeito, Sartre há de se perguntar se o “*Eu psíquico e psicofísico*” já não bastam, se será preciso, ainda, duplicá-lo em um “*Eu transcendental*”. O *Eu transcendental*, dirá o filósofo, é a “morte da consciência”<sup>2</sup> – como vimos, se ele for admitido a consciência se tornará opaca a si mesma, perdendo a “espontaneidade” e a “translucidez” exigidas pelo próprio conceito husserliano de intencionalidade. Para Sartre, é preciso mostrar que a cada instante a consciência se determina à existência, sem que se possa conceber qualquer coisa anterior a esta determinação – a consciência é livre e responsável por *si*, nada pode determiná-la em sua própria existência. Contudo, para que se reconheça efetivamente esta indeterminação da consciência, e, portanto, para que se possa concebê-la como uma espontaneidade que a cada instante nos revela uma criação contínua e *ex nihilo* de si mesma, é preciso expulsar o *Ego* da imanência – em sua imediaticidade mesma a consciência deve ser “monstruosamente livre”;<sup>3</sup> e talvez “a função essencial do *Ego* não seja tanto teórica como *prática*”, “talvez o seu papel essencial seja encobrir à consciência a sua própria espontaneidade.”<sup>4</sup>

As implicações éticas decorrentes do trato de Sartre com o conceito husserliano de intencionalidade marcarão as suas obras de modo incontornável – e Francis Jeanson não tardará a classificar a ontologia expressa em *O ser e o nada* como uma “ontologia da liberdade.”<sup>5</sup> Se com a sua purificação do “campo transcendental” a fenomenologia de Husserl se faz tão cara ao pensamento de Sartre – a ponto do filósofo escrever todo um artigo contra aquilo que seria um “segundo momento” da fenomenologia husserliana –, isto se justifica menos pela intenção de recolocar a própria teoria husserliana da intencionalidade em seu rumo conseqüente no plano fenomenológico e mais pela necessidade do filósofo em fundamentar seu pensamento no âmbito de uma *ética* que se

---

<sup>1</sup> SARTRE, *La transcendance de l'ego*, op. cit., p. 20.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 23.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 81.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, (grifo nosso).

<sup>5</sup> JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Préface de Jean-Paul Sartre. Paris: Éditions du Seuil, 1965, p. 254.

quer “existencial”. Mais precisamente: recolocar a teoria da intencionalidade em seu rumo mais conseqüente significa, para Sartre, a assunção de uma postura *ética* que saiba acolher o horizonte de indeterminação próprio à condição humana – “*monstruosamente livre*”. Donde, precisamente, seu reclame por um “humanismo existencial”.<sup>1</sup>

Portanto, questões que à primeira vista se oferecem no texto sartriano como sendo de ordem ontológico-gnosiológica são, em verdade, coextensivas à esfera da moral. E trata-se mesmo de algo que não deve nos espantar – afinal, se a originalidade do projeto de uma *filosofia concreta* reside justamente na “compreensão da existência como *condição* e da contingência como seu *horizonte-limite*”<sup>2</sup>, então é certo que esfera *ética*, enquanto articulação entre o drama existencial particular e a universalidade de nossa condição, há de ressoar por todos os poros da filosofia existencial de Sartre. Nesta medida, impedir o *Ego* de colonizar a imanência da consciência significa impedir que ele venha a provocar uma conseqüência gravíssima no plano de uma *moral* estabelecida no âmbito da contingência: admitido o *Ego*, cada ato da consciência não poderia mais ser visto como uma incessante autocriação no tempo, ou seja, uma perpétua e livre reinvenção de *si* por *si* mesma – bem ao contrário, ele se veria reduzido a uma emanção de um estado que subsistiria de antemão como propriedade de um *Eu* antecipadamente determinado. É o que Sartre quer dizer quando afirma que a admissão do *Ego* na imanência da consciência provocaria a perda de sua *espontaneidade*. Uma consciência que tivesse a sua *espontaneidade* degradada em “emanção” seria opaca a *si* mesma, seu “fundo” seria inacessível a ela própria – de modo que tampouco se poderia cobrar dela uma responsabilidade que, em chave sartriana, adquire aspectos ontológicos. É neste registro que Sartre poderá fazer a preemptória defesa da fenomenologia husserliana frente às críticas que lhe são dirigidas por parte da “extrema-esquerda”, que a acusa precisamente de idealismo:

Os teóricos da extrema-esquerda por vezes acusaram a fenomenologia de ser um idealismo e de afogar a realidade na torrente das idéias. Mas se o idealismo é a filosofia sem mal de

---

<sup>1</sup> “Humanisme, parce que nous rappelons à l’homme qu’il n’y a d’autre législateur que lui-même, et que c’est dans le délaissement qu’il décidera de lui-même; et parce que nous montrons que ça n’est pas en se retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l’homme se réalisera précisément comme humain.” Cf. SARTRE, *L’existentialisme est un humanisme*, op. cit., pp. 76-77.

<sup>2</sup> SILVA, *Ética e literatura em Sartre*, op. cit., p. 12.

M. Brunschvicg, se é uma filosofia em que o esforço de assimilação espiritual jamais encontra resistências exteriores, na qual o sofrimento, a fome, a guerra se diluem em um lento processo de unificação das idéias, nada é mais injusto do que chamar os fenomenólogos de idealistas. Ao contrário, há séculos não sentíamos na filosofia uma corrente tão realista. Eles voltaram a mergulhar o homem no mundo, deram todo o peso às suas angústias e aos seus sofrimentos, bem como às suas revoltas.<sup>1</sup>

Destarte, também a extrema-esquerda – que em seu “materialismo histórico” contrapõe a Husserl a afirmação da precedência do *objeto* frente ao *sujeito* – foi incapaz de reconhecer o mais importante dentre todos os resultados que, segundo Sartre, a fenomenologia pôde conquistar – a re colocação do homem *no mundo* e, com isso, a possibilidade de dissipar os “*pseudo-valores*” espirituais que impedem a moral de reencontrar as suas bases “*na realidade*”:

Não é necessário, com efeito, que *o objeto* preceda *o sujeito* para que os pseudo-valores espirituais se dissipem e para que a moral reencontre as suas bases na realidade. Basta que o *Eu [Moi]* seja contemporâneo do mundo e que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas. O Mundo não criou o Eu [*Moi*], o Eu [*Moi*] não criou o Mundo, eles são dois objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles estão ligados. Esta consciência absoluta, quando é purificada do Eu [*Je*], nada mais tem que seja característico de um *sujeito*, e nem tampouco de uma coleção de representações: ela é simplesmente uma condição primeira e uma fonte absoluta de existência. /.../ Não é preciso mais para fundamentar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas.<sup>2</sup>

## 2.2. O heideggerianismo sartriano contra o “*consciencialismo*” de Husserl.

É preciso ter em mente, portanto, que o interesse de Sartre pela fenomenologia husserliana foi, desde o início, produto de uma preocupação ontológico-existencial bem demarcada, ressonância também de suas influências *heideggerianas* – trata-se, em primeiro lugar, de captar os “*existentes*” em sua *facticidade*, em franca oposição às diversas espécies

<sup>1</sup> SARTRE, *La transcendance de l'ego*, op. cit., pp. 85-86.

<sup>2</sup> *Idem*, *ibidem*, pp. 86-87.

de prejulgamentos e pressupostos metafísicos que pareciam dominar não só as teorias filosóficas como também suas aplicações na psicologia e alhures (donde, como vimos, o instrumental conceitual de conseqüências éticas que, frente à tradição, a fenomenologia parece ser capaz fornecer). Neste sentido, se o existencialismo francês jamais deixará de se reconhecer em Husserl, isto se deve ao fato de que a própria redução fenomenológica será caracterizada como a fórmula da filosofia “existencial” heideggeriana: o próprio *in-der-Welt-sein*, dirá Merleau-Ponty, não aparece senão sob o fundo da redução fenomenológica.<sup>1</sup>

A julgar pelas críticas sartrianas a Husserl, no entanto, o pai da “fenomenologia moderna” não teria sido suficientemente coerente com a sua própria descoberta do conceito de intencionalidade – sua concepção “idealista” de existência transformaria a intencionalidade em mera caricatura.<sup>2</sup> Assim sendo, é com base nas leituras cruzadas de Heidegger e Husserl que Sartre pretende se servir da fenomenologia para solapar a tradição precedente. Eis os termos da *démarche* sartriana: se, por um lado, a fenomenologia apresenta-se como uma filosofia das essências, extraídas a partir da colocação entre parênteses de todo o dado de fato, ou seja, precisamente do existente, deve-se observar também que esse ponto de partida fenomenológico – que poderia ter conduzido Husserl a uma forma de logicismo ou platonismo – foi rapidamente seguido de uma exigência escrupulosa de “voltar às coisas mesmas”, isto é, de ligar as essências à atividade da consciência sem a qual elas não poderiam sequer ser concebidas. Neste ponto em particular, é necessário precisar o quanto a aparente observância da letra husserliana por parte de Sartre irmana-se, por vezes, com uma insuficiente compreensão do seu verdadeiro significado: para Husserl, em perfeita sintonia com o sentido autêntico de uma problemática de tipo transcendental, “*zu den Sachen selbst*” significa não um “retorno às coisas” propriamente ditas, mas um retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos – fenomenologia, em sentido autenticamente husserliano, é sempre fenomenologia da *Razão*, nunca do *Ser*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1967, p. ix.

<sup>2</sup> “Husserl a été, tout au long de sa carrière philosophique, hanté par l’idée de la transcendance et du dépassement. Mais les instruments philosophiques dont il disposait, en particulier sa conception idéaliste de l’existence, lui ôtaient les moyens de rendre compte de cette transcendance: son intentionnalité n’en est que la caricature.” Cf. SARTRE, Jean-Paul. *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Collection Tel. Édition corrigée avec Index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2001, pp. 144-145.

<sup>3</sup> MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella Editorial/EDUSP, 1989, pp. 18-22. Compreende-se, aqui, o modo como a filosofia sartriana tomará para si o

Mas, ainda que equivocada, a leitura que Sartre fará de Husserl nos permite adentrar no campo de uma ontologia do sujeito *situado* no mundo ou, se quisermos, no campo da consciência em sua interação com as coisas “fenomenais”: graças ao conceito de intencionalidade, é necessário religar as essências à própria atividade da consciência, sem a qual não haveria nem mesmo um “mundo”. Como vimos, o próprio Husserl parece ter se embolado na consecução de tal tarefa: ainda que ele tenha fornecido uma contribuição extremamente importante para uma “nova filosofia da consciência” – tendo, sobretudo, ensinado a não reduzi-la a um mero “conjunto de condições lógicas” –, sua recaída no “idealismo” (ou “kantismo”) é, do ponto de vista sartriano, inaceitável.<sup>1</sup> Por outro lado, é com Heidegger efetivamente que a filosofia francesa – Sartre em especial – encontrará a recusa radical de qualquer absolutização do “*Eu*” e de todo privilégio idealista ou solipsista da consciência. Destarte, a partir da exigência da consecução de uma totalidade sintética entre consciência e fenômeno – sem a qual ambos não seriam senão “momentos abstratos” de uma totalidade que os encerra –, é preciso que a fenomenologia, para Sartre, seja entrevista a partir do horizonte aberto pelo pensamento heideggeriano, isto é, da perspectiva de uma “totalidade sintética” na qual consciência e fenômeno “constituem apenas momentos”. A *filosofia concreta* – tornada existencialismo – assim o exige:

M. Laporte diz que abstraímos logo que pensamos em estado isolado aquilo que não foi feito para existir isoladamente. O concreto, por oposição, é uma totalidade que pode existir por si mesma. Husserl compartilha o mesmo ponto de vista: para ele, o vermelho é uma abstração, pois a cor não pode existir sem a figura. Por outro lado, a “coisa” espaço-temporal, com todas as suas determinações, é um concreto. Deste ponto de vista, a consciência é um abstrato, já que ela esconde nela mesma uma origem ontológica advinda do em-si, e, reciprocamente, o fenômeno também é um abstrato, já que ele deve “aparecer” à consciência. O concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência

---

lema husserliano, “*zu den Sachen selbst*”, encaminhando-o, a seu modo, rumo a uma ontologia-fenomenológica: contra a filosofia “espiritualista francesa”, trata-se de um “voltar às coisas mesmas” que, com efeito, assumirá os contornos de uma ontologia da consciência e do mundo que a cerca – donde a ontologia dualista que, como veremos, há de marcar a filosofia sartriana.

<sup>1</sup> “peu à peu”, diz-nos Sartre, “sans trop que je m’en rendisse compte, les difficultés s’accumulaient, un fossé de plus en plus profond me séparait de Husserl: sa philosophie évoluait au fond vers l’idéalisme, ce que je ne pouvais admettre, et surtout, comme tout idéalisme ou comme toute doctrine sympathisante, sa philosophie avait sa *matière passive*, sa ‘Hylé’, qu’une forme vient façonner (catégories kantienne ou intentionnalité)”. Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Carnets de la drôle de guerre*. Texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre. Paris: Gallimard, 1995, p. 405.

como o fenômeno constituem apenas momentos. *O concreto é o homem no mundo*, com esta união específica do homem ao mundo que Heidegger, por exemplo, chama de “ser-no-mundo”.<sup>1</sup>

Assim, atraído pela problemática ligada à colocação integralmente mundana e relacional do sujeito e pelas implicações psicológicas e morais daí decorrentes, a teoria heideggeriana surgirá diante do horizonte de Sartre como uma ilha de “realismo” em meio ao mar de “idealismo” no qual o próprio Husserl acabara por se afogar. E se Sartre resolve se “voltar” para Heidegger após ter “esgotado Husserl”, isto se deve à sua procura por uma solução “realista” frente aos impasses do pensamento husserliano.<sup>2</sup>

Ora, mas é igualmente no enfrentamento dos impasses suscitados pela fenomenologia husserliana que Heidegger pôde radicalizar o método fenomenológico em direção a uma “ontologia fundamental”. Neste sentido, como se sabe, seu posicionamento frente a Husserl não será jamais aquele de um mero discípulo, mas sim o de alguém que desde a primeira hora assume e leva às últimas conseqüências, com vistas a questões que são de ordem diversa daquela que se espera de uma problemática transcendental, uma postura crítica em face da “novidade” representada pelo método fenomenológico. Portanto, é preciso retroceder ao modo como Heidegger acolhe o pensamento husserliano para que possamos entender em que medida sua filosofia exige a problemática ontológica a partir da “correta apreensão” das possibilidades suscitadas pelo método fenomenológico de Husserl. Tanto quanto Sartre – mas por motivos diferentes –, também Heidegger considera que Husserl foi insuficientemente radical com as suas próprias descobertas.

\*\*\*

Em um texto de 1963<sup>3</sup>, Heidegger recorda a sua perplexidade diante das publicações dos primeiros trabalhos significativos de Husserl, afirmando haver certa ambigüidade nas propostas do pai da fenomenologia moderna. Tomando em conta a mesma obra da qual Sartre partiria para a sua crítica ao *Eu transcendental*, a saber, as *Investigações lógicas*,

<sup>1</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., pp. 37-38 (grifo nosso).

<sup>2</sup> SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., pp. 405-406.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin. “Meu caminho para a fenomenologia”. In: *Os Pensadores*, v. XLV. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Heidegger dirá o seguinte: enquanto que o primeiro volume das *Investigações* se esmera na refutação do “psicologismo” na lógica – “procurando mostrar que a doutrina do pensamento e conhecimento não pode fundamentar-se na psicologia” –, o segundo contém justamente a “descrição dos atos conscientes essenciais para a edificação do conhecimento”:

Conseqüência lógica: Husserl recai, com sua descrição fenomenológica dos fenômenos conscientes, na posição do psicologismo que precisamente procurara antes refutar. Se, no entanto, erro tão grosseiro não pode ser atribuído à obra de Husserl, que é então a descrição fenomenológica de atos conscientes? Em que consiste o elemento individualizador da Fenomenologia, já que esta não é nem Lógica nem Psicologia? Manifesta-se aqui uma disciplina filosófica inteiramente nova e que possui dignidade e nível próprios?<sup>1</sup>

A perplexidade de Heidegger diante das ambigüidades de Husserl será desfeita em 1913, com a publicação de *Idéias para uma fenomenologia pura e Filosofia fenomenológica* – uma obra que, como vimos, constitui aos olhos de Sartre um flagrante retorno ao “idealismo transcendental”. Se, até então, ao menos do ponto de vista heideggeriano, Husserl parecia incapaz de superar a dificuldade de explicitar como deveria se realizar o procedimento fenomenológico, suas *Idéias* parecem preencher esta lacuna, constituindo-se como uma obra programática. Desta feita, contudo, a ambigüidade fundamental do projeto fenomenológico explicitado nos dois volumes das *Investigações lógicas* será dissipada em favor da assunção de uma problemática de corte eminentemente transcendental. Aos olhos de Heidegger, a fenomenologia parece então caminhar na “esteira da tradição da Filosofia Moderna”:

A “fenomenologia pura” é a “ciência básica” da filosofia por ela marcada. “Pura” significa: “fenomenologia transcendental”. “Transcendental” é a “subjetividade” do sujeito que conhece, age e valora. Ambos os títulos, “subjetividade” e “transcendental”, indicam que a “fenomenologia” se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da tradição da Filosofia Moderna; fazia-o, não há dúvida, de tal maneira, que a “subjetividade

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 496.

transcendental” atinge, através da fenomenologia, uma possibilidade de determinação mais originária e universal.<sup>1</sup>

Deste modo, Heidegger afirma a linha de continuidade – no horizonte da metafísica ocidental – entre “a tradição da Filosofia Moderna” e a “fenomenologia pura” requerida por Husserl ao menos desde 1913. Assim, o diagnóstico sartriano acerca da fidelidade de Husserl à tradição moderna encontra em Heidegger um companheiro de peso. Mas se a fenomenologia, de fato, insere-se na “esteira da tradição”, ela o faz de modo consciente e decidido – não se trata de um mero desvio de rota nas pretensões husserlianas, mas do reconhecimento de que, apesar de tudo, no essencial, a sua problemática ainda se explicita como uma problemática de tipo “transcendental”.<sup>2</sup> Contudo, como o próprio trecho acima o atesta, na apreciação de Heidegger a fenomenologia trabalha o campo do “transcendental” de tal maneira que a própria “subjetividade transcendental” atinge uma “possibilidade de determinação mais originária e universal”. É neste ponto que Heidegger tomará uma direção contrária às pretensões sartrianas – para ele, trata-se de escavar não rumo à expulsão do *Ego* do âmbito da consciência, como parte de um projeto que pretende purificar o “campo transcendental” com vistas à elaboração de uma *filosofia concreta*, como vimos a propósito de Sartre, mas sim de escavar “aquém” da própria “subjetividade” do sujeito que *conhece, age e valora*. Eis o sentido de uma “determinação mais originária”.

Mas o que significa este escavar “aquém” da própria “subjetividade”? Para responder a essa questão, é preciso ter em mente o fato de que Heidegger possui atrás de si um *background* diverso daquele de Sartre – e que será com base nele que o filósofo há de recepcionar a nascente fenomenologia de Husserl. O *background* heideggeriano poderia ser caracterizado esquematicamente do modo como se segue: 1) pela intuição de uma problemática ontológica que lhe fora suscitada pela leitura de uma obra de Franz Brentano acerca de Aristóteles – *Sobre o significado múltiplo do ente em Aristóteles (Auf die*

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>2</sup> Como adverte Ernildo Stein, todo o esforço de Husserl na consecução de uma fenomenologia transcendental que pudesse chegar à filosofia como ciência rigorosa (e que, por conseqüência, viesse a substituir as múltiplas tentativas positivistas, psicologistas, historicistas e materialistas) era visto como uma recaída no “idealismo kantiano”, e isto não somente por parte de Heidegger e/ou Sartre, mas, inclusive, por grande parte dos ex-colegas de Husserl junto a Brentano – como, por exemplo, Meinong, Kraus, Max Scheler e Nicolai Hartmann. Cf. STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2001, p. 141.



*vielfältige Richtung des Seins in Aristotle*);<sup>1</sup> 2) por toda uma tradição da hermenêutica alemã e da chamada *Escola Historicista* do século XIX – Dilthey à frente – que, em *Ser e tempo*, permitir-lhe-á renovar a pergunta platônico-aristotélica sobre o “sentido do ente” enquanto pergunta sobre o “*sentido do Ser*”.<sup>2</sup> Deste modo, quando a fenomenologia “encontra” Heidegger, ele tem como horizonte de suas inquietações o princípio da originária multiplicidade dos sentidos do Ser (base da ontologia de Aristóteles) e o pressuposto (ainda em germe) de que o próprio “ser-aí” (*Dasein*) do ser humano já configura um horizonte de compreensão da questão hermenêutico-ontológica. De maneira “não-expressa”, ou seja, pré-ontológica, o “ser-aí” desde sempre se movimenta no horizonte de compreensão do Ser de todo ente. Neste sentido, vale a pena insistir um pouco mais sobre o próprio testemunho heideggeriano:

Desde 1919 passei a dedicar-me pessoalmente às atividades docentes na proximidade de Husserl; nestas, aprendia o ver fenomenológico, nele me exercitando e ao mesmo tempo experimentando uma nova compreensão de Aristóteles; foi aí que meu interesse se voltou novamente às *Investigações Lógicas*, sobretudo à Sexta Investigação da primeira edição. A distinção que Husserl aí constrói entre intuição sensível e categorial revelou-me seu alcance para a determinação do “significado múltiplo do ente”. /.../ Assim, pois, Husserl, compreensivo, mas no fundo reticente, observava como eu, paralelamente às minhas aulas e exercícios de seminário, aprofundava, todas as semanas, com alunos mais adiantados, as *Investigações Lógicas*, em grupos privados de trabalho. Principalmente a preparação deste trabalho foi-me muito fecunda. Nela descobri – antes conduzido por um pressentimento do que orientado por uma compreensão fundada – o seguinte: o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como o automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se.

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 144.

<sup>2</sup> “Heidegger em *Ser e tempo* está ligado justamente a essa concepção de Dilthey: de acordo com ela, a vida humana que é inteligível desde dentro, e na qual não se pode retroagir mais, já abrange desde sempre a separação sujeito-objeto cartesiano-kantiana e pode, portanto, ser interpretada a partir de sua própria autocompreensão. Em sua hermenêutica existencial, Heidegger substitui a vida que é inteligível no círculo hermenêutico da vivência e expressão pelo ‘ser-aí’ humano; neste, o ser em geral teria conquistado uma relação entre o Compreender e si mesmo.” Cf. APEL, Karl-Otto. “A radicalização filosófica da ‘hermenêutica’ proposta por Heidegger e a pergunta quanto ao ‘critério de sentido’ da linguagem”. In: *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 332.

Aquilo que as *Investigações* redescobriram como atitude básica do pensamento revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal.<sup>1</sup>

É preciso dissecar com cuidado esta longa citação. Em primeiro lugar, aquilo que já sabemos: a problemática aristotélica do “significado múltiplo do ente”, bem como a tradição da hermenêutica alemã, constituem o pano de fundo sobre o qual Heidegger recepcionará a fenomenologia husserliana. Mas enquanto o próprio Husserl parece estar mais preocupado com a elaboração sistemática do projeto apresentado nas *Idéias*, seu discípulo volta-se uma vez mais às *Investigações Lógicas*. Precisamente na “Sexta Investigação”, Heidegger acredita encontrar na distinção husserliana entre “intuição sensível” e “intuição categorial” um instrumental conceitual adequado para pensar a problemática ontológica aristotélica. Note-se bem: segundo o próprio testemunho heideggeriano, o exercício do “*ver fenomenológico*” – uma expressão que igualmente faria escola – possibilitou ao filósofo a abertura de novas perspectivas para a interrogação do Ser. No entanto, esse “*ver fenomenológico*” obviamente não consiste na descrição do “puro enxergar” que nós é dado pela intuição sensível. No “*ver*” das coisas não nos é dada pura e simplesmente a intuição sensível, mas, concomitantemente, a intuição categorial. Destarte, no campo da fenomenologia, em sua tentativa de “fazer ver” os fenômenos – de ir às coisas elas mesmas –, é preciso sempre considerar que, para além da visão sensível de um objeto singular qualquer, nos é dado a “*ver*” também o “universal”, isto é, aquilo que de si não se mostra e que, no entanto, possibilita todo e qualquer enunciado assertivo. Também o “universal” tem um caráter de algo dado – e, portanto, é passível de uma descrição fenomenológica.

Contudo, se a “Sexta Investigação” introduz a oposição entre “intuição sensível” e “intuição categorial” no âmbito de uma análise acerca das relações do conhecimento enquanto preenchimento das intenções significativas pela intuição – de modo que se trata de conferir um fundamento fenomenológico ao conhecimento<sup>2</sup> –, em Heidegger a questão

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, “Meu caminho para a fenomenologia”, *op. cit.*, pp. 497-498.

<sup>2</sup> Donde a questão inicial de Husserl na “Segunda Seção” (“Sensibilidade e Entendimento”) da “Sexta Investigação”: “Qu’est-ce qui doit et peut procurer leur remplissement aux moments de signification qui ont constitué la forme de la proposition comme telle et dont fait partie, par exemple, la copule – c’est-à-dire aux moments de la ‘forme catégoriale?’” Cf. HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques. Tome troisième: éléments d’une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI)*. Traduit de l’allemand par Hubert ÉLIE avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Schérer. Paris: PUF, 1963, p. 160.

assume contornos eminentemente ontológicos. Se o “categorial”, ainda em Husserl, é um modo de manifestação do objeto sensível visto à luz do modelo fenomenológico da descrição de percepções, um modo de manifestação que se apaga a si mesmo e não aparece mais como “objeto” – eis precisamente o caso da cópula “é” –, na leitura heideggeriana o “categorial” surgirá como o elemento que precede e possibilita a manifestação deste mesmo “objeto”, ou seja, enquanto elemento ontológico que precede e determina o “modo de presença do ôntico”.<sup>1</sup>

Da perspectiva de Heidegger, portanto, este “ver fenomenológico” é aquele que nos faz “ver” o que de si não se mostra – o Ser, ou seja, precisamente a condição de possibilidade para que os entes sejam. Ele exige, enquanto tal, uma conversão do próprio “olhar” do “observador”, uma vez que o aparecer das coisas está sempre condicionado – na epifania de sua manifestação – a que elas apareçam a alguém: em Heidegger, o fator determinante do método fenomenológico liga-se a sua “descoberta de que *existe um primado da tendência para o encobrimento*” – conforme a feliz expressão de Ernildo Stein.<sup>2</sup> Assim, ao menos desde *Ser e tempo*, a *fenomenologia* será o método que deve conferir acesso não ao *fenômeno* entendido em sentido vulgar, isto é, ao simples “mostrar-se do objeto” (φαίνομενον), mas ao *fenômeno* em sentido *fenomenológico*, quer dizer, ao não mostrar-se diretamente daquilo que constitui o fundamento ontológico da manifestação. Levado à raiz de seus próprios desdobramentos, o conceito formal de fenômeno deve ser “desformalizado” para, desta feita, dar lugar ao *conceito fenomenológico de fenômeno*:

Mas, então, o que é que nos permite passar do conceito formal de fenômeno ao conceito fenomenológico, e como este poderá se distinguir do conceito vulgar? O que a fenomenologia “faz ver”? O que se deve nomear de fenômeno em um sentido privilegiado? O que, por sua própria natureza, tem *necessidade* de tornar-se o tema de uma demonstração *explícita*? Com certeza, tudo aquilo que não se manifesta diretamente, tudo aquilo que permanece *escondido* em face daquilo que imediatamente se manifesta, ainda que ele

---

<sup>1</sup> MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. “Sensibilidade e entendimento na fenomenologia”. In: *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001, p. 353.

<sup>2</sup> STEIN, Ernildo. “Introdução ao método fenomenológico heideggeriano”. In: HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento, A determinação do ser do ente segundo Leibniz, Hegel e os gregos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. Rev. de José Geraldo Nogueira Moutinho. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971, p. 16.

pertença ao mesmo tempo e essencialmente àquilo que diretamente se manifesta já que constitui o seu sentido e o seu fundamento.<sup>1</sup>

Deste modo, para Heidegger, trata-se de recolocar a questão do *Ser dos entes* – seu sentido e fundamento, que *não* se mostra na aparição dos entes, mas, antes, *vela-se*: a fenomenologia deve ser aplicada, como método, no âmbito da desobstrução da questão do Ser, ou seja, na esfera do esquecimento do sentido do Ser, no horizonte de sua determinação desveladora. Nestes termos, a fenomenologia não pode ser senão a via de acesso e o modo de verificação para que se determine, com o rigor que a questão exige, aquilo que deverá ser o tema da ontologia. A ontologia, dirá Heidegger, só é possível como fenomenologia – basta manejá-la a ponto de adequar o método fenomenológico ao modo de manifestação do Ser, abrindo-se as sendas para a recolocação da questão de seu sentido.<sup>2</sup>

Donde a importância e a centralidade do conceito de *Alétheia* no pensamento heideggeriano: trata-se da presença que aponta para o velamento (*lethe*) e que, com efeito, se encontra para aquém do esquema sujeito-objeto – um jogo paradoxal no qual o elemento privativo (*a*) circunscreve a presença de uma ausência sempre presente: o ente enquanto presença se dá sob o fundo do velamento do Ser. A presença, em suas próprias possibilidades, é condicionada pela ausência. E se, como vimos, aquilo que na “fenomenologia dos atos conscientes” se realiza como o auto-mostrar-se dos fenômenos é “pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento dos gregos como *Alétheia*”, então será preciso acertar contas com toda a tradição metafísica precedente – e Heidegger não deixará de lamentar que também Husserl, ao referir-se ao caráter dado do “universal”, acabou por confundi-lo com o “objeto”; em uma palavra: acabou por *entificar* o Ser, isto é, por reencetar, à sua maneira, aquilo que teria sido a marca da tradição metafísica até então. Assim sendo, a primeira tarefa da analítica existencial heideggeriana em *Ser e tempo* será justamente a de desfazer esta “confusão” entre “Ser” e “ente” – o que significa, com efeito, subverter todo o movimento geral da metafísica ocidental, que se realizou sempre sobre os eixos fundamentais das categorias de *substância* e de *subjetividade* (tomadas como ponto de partida para o enfrentamento da questão ontológica):

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. *L'être et le temps*. Traduit de l'allemand et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens. Paris: Gallimard, 1964, p. 53.

<sup>2</sup> “*L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie.*” Cf. *Idem, ibidem*.

Com efeito, uma de suas primeiras tarefas [da analítica existencial] será a de mostrar como, partindo de um Eu e de um sujeito imediatamente dados, perde-se absolutamente a realidade fenomenal do ser-aí [*Dasein*]. Toda a idéia de um sujeito – a menos que ela seja previamente explicitada por uma determinação ontológica fundamental – continua a participar *ontologicamente* da posição de um *subjectum* (υποκειμενον), mesmo que, no plano ôntico, possamos nos opor a toda idéia de uma “substância da alma” ou de uma “reificação da consciência”. Pois, inicialmente, precisaríamos esclarecer a proveniência ontológica da idéia de coisa antes de nos perguntarmos se podemos entender *positivamente* quando se fala de *ser* não coisificado do sujeito, da alma, da consciência, do espírito, da pessoa. Estas diversas concepções designam domínios fenomenais determinados e explorados, mas suas aplicações sempre são acompanhadas de uma notável indiferença com relação a toda interrogação do ser do ente assim designado.<sup>1</sup>

Nas palavras de Ernildo Stein, Heidegger dá um passo adiante naquilo que se poderia chamar de um projeto de “*destranscendentalização*” da filosofia com relação à idéia de um *Eu* subjetivo transcendental (contraposto, de certa forma, ao *mundo*).<sup>2</sup> Em suma, o que se observa aqui é a progressiva queda do “sujeito transcendental” e o concomitante emergir da “*facticidade*” – marca distintiva de parte substancial da filosofia alemã dos séculos XIX e XX. E é também neste ponto que a filosofia heideggeriana atrairá o pensamento de Sartre, fazendo-se a contraparte do husserlianismo no escopo de sua filosofia: por um lado, encerrado na interioridade de um “sujeito transcendental”, Husserl se revelou incapaz de conferir *concretude* e *mundaneidade* ao âmbito da consciência; por outro, com Heidegger, o próprio *in-der-Welt-sein* parece a fórmula exata de uma afirmação da *facticidade* e da *contingência* primordial que formam o “campo existencial”. Assim, se Sartre procurava estabelecer uma filosofia do *homem concreto* em sua mundaneidade cotidiana, se a tarefa fundamental de sua *démarche* filosófica seria aquela de (re) inserir o

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 67.

<sup>2</sup> “Um outro passo da destranscendentalização desse eu, dessa subjetividade, vem a partir da analítica do *Dasein*, em que Heidegger pressupõe uma pré-estrutura significativa a ser descoberta, através da analítica existencial, onde se poderia falar de um meta-transcendentalismo. Heidegger aí preserva o transcendentalismo. Mostra, porém, que a construção do eu transcendental é sustentada por um eu histórico, por um eu fático, que lhe dá uma característica diferente e que o faz reivindicar um espaço de fundamentação que não é o da subjetividade; uma espécie de fundamento sem fundo.” Cf. STEIN, Ernildo. “Mundo vivido e Ser-no-mundo: dois paradigmas”. In: *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 145.

*homem no mundo*, e se a filosofia husserliana se revelara à época não mais que uma abstração idealista do *sujeito* – não muito distante do “sujeito” kantiano –, então será preciso Heidegger para, enfim, trazer à luz um *sujeito* atravessado por um duplo vetor, a saber, o da *liberdade* e o da *finitude*.

### 2.3. Sartre entre Husserl e Heidegger: a questão do *humanismo*.

Com relação a Husserl, Heidegger constitui um significativo progresso em direção àquilo que Sartre pretende: 1) o “sujeito” – enquanto “*eu substancial*” – não será mais o fundamento absoluto para a constituição dos fenômenos mundanos e do próprio mundo; 2) em seu caráter de *in-der-Welt-sein* o “sujeito” sofrerá uma dupla determinação ontológica, sendo ao mesmo tempo um Ser que está para “além de si mesmo” e, não obstante, um Ser que se encontra imerso em um “mundo”, quer dizer, lançado à própria *facticidade* em uma dada “situação”; 3) o “sujeito” deverá ser objeto da análise filosófica justamente no âmbito de sua “cotidianidade”. E basta uma leitura atenta do § 39 de *Ser e tempo*, por exemplo, para que se possa aferir o quanto os grandes temas sartrianos desfraldados em *O ser e o nada* – a “situação”, o “projeto”, a “cotidianidade”, a “facticidade” e a “contingência”, entre outros – já encontram guarida no interior da filosofia do Heidegger das décadas de 1920/1930:

O ser-aí [*Dasein*] existe factualmente. Perguntamo-nos então como conceber a unidade ontológica da existencialidade e da facticidade, quer dizer, o pertencimento essencial da segunda com relação à primeira. O ser-aí, em razão do sentimento da situação que lhe é essencial, possui um modo de ser segundo o qual ele está posto em presença dele mesmo e revelado em seu estar-lançado. O estar-lançado, de outra parte, é o modo de ser de um ente que é ele mesmo suas próprias possibilidades, e de tal sorte que ele se compreende nestas possibilidades e a partir delas (ele se pro-jeta em direção a elas).<sup>1</sup>

Contudo, em sua tarefa de promover uma *filosofia do concreto* Sartre não poderá acompanhar a totalidade da *démarche* requerida pela filosofia heideggeriana, visto que ela exigira o abandono de todas as suas pretensões *humanistas*, bem como, em consequência,

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 222.

de sua dualidade ontológica fundamental: o *Dasein* heideggeriano – Sartre frequentemente o traduzirá por “realidade humana”, seguindo as primeiras traduções dos opúsculos de Heidegger feitas por Henry Corbin – não é um “Para-si” para quem há um “Em-si”, mas um “Ser” no “Ser”. Donde a pré-compreensão ontológica que compete à sua estrutura enquanto *Dasein* – uma “pré-compreensão” que, portanto, não se configura como um “ato” da subjetividade, mas como um “modo de ser”<sup>1</sup>: o *Dasein* é o “*locus*” no qual surge a questão do “sentido do Ser”, seu lugar de manifestação. Como bem sublinha Paul Ricoeur, retomando parte da tradição hermenêutica alemã, a própria “teoria do conhecimento” será, desde o início, transformada por uma interrogação ontológica de caráter *pré-dicativo*: o *in-der-Welt-sein* heideggeriano promove a *mundanização* do compreender e, em conseqüência, sua *despsicologização*. E é neste sentido que uma obra como *Ser e tempo* procurará explorar certos sentimentos como o “medo”, a “preocupação” e a “angústia”:

As análises da preocupação, da angústia, do ser-para-a-morte foram tomadas no sentido de uma psicologia existencial requintada, aplicada a estados de alma raros. Não se deu a devida atenção ao fato de essas análises pertencerem a uma meditação sobre a *mundaneidade do mundo* e de pretenderem, essencialmente, arruinar a pretensão do sujeito cognoscente de erigir-se em medida da objetividade. O que se deve precisamente reconquistar, sobre essa pretensão do sujeito, é a condição de *habitante* desse mundo, a partir do qual há situação, compreensão, interpretação. /.../ Se *Sein und Zeit* explora a fundo certos sentimentos como o medo e a angústia, não é para fazer *existencialismo*, mas para extrair, em favor dessas experiências reveladoras, um elo com o real mais fundamental que a relação sujeito-objeto. Pelo conhecimento, colocamos os objetos diante de nós. O sentimento da situação precede esse *vis-à-vis* ordenando-nos a um mundo.<sup>2</sup>

Assim sendo, considerada em sua dimensão legítima de uma meditação sobre a “*mundaneidade do mundo*”, as análises heideggerianas implicam uma tomada de posição *anti-humanista*, uma vez que, do ponto de vista do autor de *Ser e tempo*, o humanismo corresponde ainda à feição propriamente moderna da metafísica como “metafísica da subjetividade”, isto é, corresponde à feição que marca justamente o ponto crítico do

<sup>1</sup> GADAMER, “The philosophical foundations of twentieth century”, *op. cit.*, p. 125.

<sup>2</sup> RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1990, p. 33.

progressivo e prejudicial esquecimento da “verdade do Ser” no interior do pensamento ocidental. E será nessa mesma tonalidade que Heidegger explicitará o seu distanciamento em face do existencialismo de Sartre, afirmando, em sua famosa *Carta sobre o humanismo* (1946), o seguinte:

Resta saber se este pensamento [aquele representado pela própria ontologia de Heidegger] pode ainda se caracterizar como humanismo, supondo que tais denominações possam ter um conteúdo. Certamente não, na medida em que o humanismo pensa de um ponto de vista metafísico. Certamente não, se este humanismo é um existencialismo e faz sua a proposição de Sartre: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*. Se pensamos a partir de *Sein und Zeit*, seria preciso antes dizer: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*. Mas de onde ele vem e o que é *le plan* ? *L'Être et le plan* se confundem.<sup>1</sup>

Neste sentido, enquanto que a “ontologização” da fenomenologia pelo pensamento heideggeriano se apresenta a partir do horizonte de uma *hermenêutica do Ser*, em Sartre veremos a emergência de uma “antropologia existencial”: certamente trata-se de um retorno à ontologia, mas sem que se prescindia do *sujeito* como alvo primordial da investigação existencial. Em Sartre, a fenomenologia deve tornar-se naturalmente um estudo do *Ser* da consciência em sua relação intencional com o “mundo” que a cerca. Em Heidegger, ao contrário, aquilo que com Ernildo Stein chamamos de processo de “destranscendentalização” se mostrará cada vez mais intenso, a ponto, inclusive, de enfraquecer significativamente qualquer tipo de pretensão que o *Dasein* ainda pudesse ostentar quanto à centralidade irredutível de sua “tarefa de compreensão” do Ser:

Este processo de destranscendentalização irá mostrar-se no segundo Heidegger de um modo muito mais intenso, quando ele afirma que o lugar da compreensão do ser é a *história do ser*. Não é mais o *Dasein* que compreende o ser, no sentido pleno, absoluto, mas a determinação da compreensão do ser, em que o seu limite vem da história do ser que

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. “Lettre sur l’humanisme”. In: *Questions III*. Classiques de la philosophie. Traduit de l’allemand par André Préau, Roger Munier et Julien Hervier. Paris: Gallimard, 1966, pp. 106-107.



sustenta esta compreensão do ser. /.../ Portanto, é uma destranscendentalização sob a qual desaparece a idéia do *eu* e na qual é colocada a idéia de *mundo*.<sup>1</sup>

Neste ponto, Stein tem em vista o conceito de “*mundo vivido*” em Heidegger, isto é, aquele “repositório de sentido” para trás do qual nós não conseguimos avançar, mas que sustenta toda a nossa reflexão – trata-se da esfera *pré-dicativa*. É neste terreno que se deve buscar a fundamentação originária da “*humanitas do homo humanus*”, o que implica destituir o homem de seu papel de “senhor do ente” para fazê-lo passar ao papel de “pastor do Ser”: “a essência do homem é essencial para a verdade do Ser, e ela o é de tal modo que, doravante e por conseqüência, precisamente não é o homem tomado unicamente enquanto tal que importa.”<sup>2</sup>

Podemos, então, retomar a questão que fizemos no subitem anterior: o que significa este escavar “aquém” da própria “subjetividade”, que, como vimos, parece ser a característica fundamental da *démarche* heideggeriana? Significa, com efeito, destituir a “consciência” de sua característica de *subjectum* – de tal modo que, em Heidegger, a existência não poderá se confundir com a realidade efetiva do *cogito*. Em conseqüência, exige-se um pensar que – falando contra o “humanismo” – atinja a mais originária das determinações da *humanitas do homo humanus*, aquela que aponta para um ente que se encontra desde sempre na “abertura do ser”, em uma palavra, um ente que – neste sentido, e somente neste – poderá ser chamado de *in-der-Welt-sein*.<sup>3</sup>

Contudo, fazer com que o *Dasein*, em seu aspecto mais fundamental, prescindia da dimensão própria ao *cogito* significa fazê-lo prescindir do âmbito da própria “consciência” – e Sartre não deixará de afirmar, retomando Descartes e Husserl, que o caráter *ek-stático* da “realidade humana” em Heidegger acabará por se converter em um “*em-si coisificado e cego*”: afinal, de que vale dotar a “realidade humana” de uma compreensão de *si* definida

<sup>1</sup> STEIN, “Mundo vivido e Ser-no-mundo: dois paradigmas”, *op. cit.*, p. 146.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, “Lettre sur l’humanisme”, *op. cit.*, p. 124.

<sup>3</sup> “Mais dans l’expression ‘être-au-monde’, ‘monde’ ne désigne nullement l’étant terrestre en opposition au céleste, pas plus que le ‘mondain’ en opposition au ‘spirituel’. Dans cette détermination, ‘monde’ ne désigne absolument pas un étant ni aucun domaine de l’étant, mais l’ouverture de l’Être. /.../ Le ‘monde’ est l’éclaircie de l’Être dans laquelle l’homme émerge du sein de son essence jetée. L’‘être-au-monde’ nomme l’essence de l’ek-sistence au regard de la dimension éclaircie, à partir de laquelle se déploie le ‘ek-’ de l’ek-sistence.” Cf. *Idem, ibidem*, pp. 131-132.

como um “*pro-jeto ek-stático*” de suas próprias possibilidades se, ao fim e ao cabo, esta mesma realidade não estiver ancorada em uma “consciência de ek-stase”?

o *cogito* sempre nos entrega aquilo que pedimos. Descartes o havia interrogado em seu aspecto funcional: “Eu *duvido*, eu *penso*”. E, por querer passar sem fio condutor deste aspecto funcional à dialética existencial, acabou caindo no erro substancialista. Husserl, instruído por este erro, manteve-se temerosamente no plano da descrição funcional. Por isso, ele jamais ultrapassou a pura descrição da aparência enquanto tal, encerrou-se no *cogito* e, apesar de seus protestos, merece ser chamado antes de fenomenista do que de fenomenólogo; e seu fenomenismo margeia a cada instante o idealismo kantiano. Heidegger, querendo evitar este fenomenismo da descrição que conduz ao isolamento megárico e antidialético das essências, aborda diretamente a analítica existencial sem passar pelo *cogito*. Mas o “Dasein”, por ter sido privado desde a origem da dimensão de consciência, não poderá jamais reconquistar esta dimensão. Heidegger dota a realidade humana de uma compreensão de si que será definida como um “*pro-jeto ek-stático*” de suas próprias possibilidades. Não está em nossos propósitos negar a existência deste projeto. Mas o que seria de uma compreensão que, em si mesma, não fosse consciência (de) ser compreensão? Este caráter ek-stático da realidade humana recai em um em-si coisificado e cego se ele não surge da consciência de ek-stase. Para falar a verdade, é preciso partir do *cogito*, mas pode-se dizer, parodiando uma fórmula célebre, que ele nos conduz apenas com a condição de que possamos deixá-lo.<sup>1</sup>

Assim, Sartre precisa conciliar uma posição híbrida frente ao husserlo-heideggerianismo: contra Husserl, a filosofia heideggeriana serve para nos lembrar que não deve haver nenhum privilégio do *cogito reflexivo* ou do *Eu* da apercepção transcendental kantiana no campo da *consciência*; não obstante, contra Heidegger, o Husserl sartriano faz-se necessário na medida em que nos obriga a considerar a consciência (agora não mais *egológica*) o termo irreduzível da análise ontológico-fenomenológica: ao evocar a dimensão do *cogito* de modo explícito, Sartre pretende reprovar Heidegger justamente por não haver considerado o “*pro-jeto*”, isto é, a “*ek-sistencia*” como abertura aos possíveis, na dimensão da própria consciência. Em outros termos: de um lado, radicalizado à enésima potência, o conceito husserliano de intencionalidade permitirá a Sartre esvaziar a consciência de

---

<sup>1</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, pp.109-110.

qualquer substancialidade para afirmá-la como um puro movimento de *apelo ao Ser* – nestas condições, é forçoso admitir que o próprio *cogito* deve nos reenviar imediatamente a um Ser Em-si *objeto* da consciência; por outro lado, e em consequência da perspectiva antropológica do pensamento sartriano, o *Dasein* deverá ser enraizado na dimensão da consciência – contra Heidegger, Sartre pretende fazer ver que não há “*pro-jeto*” sem “*consciência*” ou “*sujeito*”, não há *Dasein* sem *Bewusstsein*: é preciso que aquele que *projeta* suas possibilidades, que rompe, portanto, com o “*comprometimento no Ser*”<sup>1</sup>, seja ele mesmo um Ser consciente de seus *possíveis*.

Faltou a Heidegger dotar o *Dasein* do verdadeiro estatuto da consciência – e é por conta deste deslize que a realidade humana, em sua filosofia, recai continuamente no Em-si.<sup>2</sup> Mas faltou a Husserl, por sua vez, ultrapassar o âmbito da “consciência contemplativa” em direção à existência concreta: o pai da fenomenologia nos leva apenas à contemplação das essências – e com muita facilidade recai no erro do idealismo kantiano, ao reeditar, à sua maneira, a apercepção transcendental. Em suma, como dirá Sartre em uma comunicação feita em 2 de julho de 1947 na *Société Française de Philosophie*,

é necessário operar uma síntese da consciência contemplativa e não dialética de Husserl, que nos leva unicamente à contemplação das essências, com a atividade do projeto dialético, mas sem consciência e, por conseguinte, sem fundamento, que encontramos em Heidegger, onde nós vemos, ao contrário, que o elemento primeiro é a transcendência.<sup>3</sup>

Em *O ser e o nada*, a tentativa de se operar uma síntese desse tipo exigirá o descarte de um *cogito* de tipo reflexivo em favor de um *cogito pré-reflexivo*, e Sartre se verá autorizado, já nas primeiras páginas de seu ensaio de ontologia-fenomenológica, a se desfazer de uma vez por todas da ilusão do “*primado do conhecimento*”: a consciência não será mais um conhecimento que se desdobra representativamente por sobre *si* mesma.<sup>4</sup> Ora,

<sup>1</sup> Como veremos adiante, é nisso que consiste a liberdade em Sartre.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 121.

<sup>3</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Consciência de si e conhecimento de si”. In: *A transcendência do ego* (seguido de *Consciência de si e conhecimento de si*). Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 115.

<sup>4</sup> “Nous disions que la conscience est l’être connaissant en tant qu’il *est* et non en tant qu’il est connu. Cela signifie qu’il convient d’abandonner le primat de la connaissance, si nous voulons fonder cette connaissance

se toda consciência posicional de um objeto é, ao mesmo tempo, consciência não-posicional (leia-se, *não cognitiva*) de si mesma, então não há motivos para, em detrimento da esfera “irrefletida”, conferir qualquer tipo de primazia à reflexão (que posiciona com seu objeto a consciência refletida). Aliás, deve-se mesmo afirmar o oposto, uma vez que cabe justamente à “consciência não-reflexiva” tornar possível a reflexão: o *cogito pré-reflexivo* é a condição de possibilidade do *cogito cartesiano*.<sup>1</sup> Desta maneira, Sartre espera superar a relação unívoca própria ao *cogito* cartesiano (vale dizer, a dicotomia sujeito-objeto) sem fazer da consciência um elemento prescindível. E é nesta medida que o filósofo há de considerar a “consciência-de-si” não mais como uma dualidade sujeito-objeto, ao modo da identificação do *sujeito cognoscente* a um *Si-mesmo* ou *pólo egológico*, mas, sobretudo, como uma relação “imediate”, “não cognitiva” e “espontânea” da consciência a *si*. Para a “consciência”, aquilo que de mais irredutível e primordial se pode encontrar é a “consciência” de sua própria “existência”, e não primordialmente o “saber”:

Chamamos espontânea uma existência que se determina por si mesma a existir. Em outras palavras, existir espontaneamente é existir para si e por si. Uma só realidade merece, pois, o nome de espontânea: a consciência. Para ela, na realidade, existir e ter consciência de existir são a mesma coisa. Ou, por outra, a grande lei ontológica da consciência é a seguinte: *a única maneira de existir para uma consciência é ter consciência de que existe*.<sup>2</sup>

Deste modo, Sartre reafirma e pretende aprofundar ao nível ontológico as prerrogativas da *consciência*, demarcando a “realidade humana” como âmbito legítimo da reflexão filosófica – como se pode facilmente constatar em uma entrevista que certamente deverá reaparecer no curso de nossa investigação: “Considero que o campo filosófico é o homem, ou seja, que qualquer outro problema só pode ser concebido em relação ao homem.”<sup>3</sup> Isso significa não apenas que a própria noção de “sujeito” ainda conserva certa vigência no interior do pensamento de Sartre, mas que ela o faz na medida mesmo em que

---

même. Et, sans doute, la conscience peut connaître et se connaître. Mais elle est, en elle-même, autre chose qu’une connaissance retournée sur soi”. Cf. SARTRE, *L’être et le néant*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 19.

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. “A imaginação”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 96.

<sup>3</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Antropologia: entrevista com Jean-Paul Sartre”. In: *Margem*. Revista da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Trad. Salma Tannus Muchail e Edgard de Assis Carvalho. São Paulo, Educ, n. 19, jun. 2004, p. 107.

se trata de um aprofundamento *antropológico existencial* da problemática da consciência. É neste sentido (lembramos aqui de nossa “Introdução”) que Foucault o considera como um “hegeliano”: ser “hegeliano” significa permanecer em uma esfera na qual a *consciência*, tornada elemento central e irreduzível do pensamento ocidental ao menos desde o *cogito cartesiano*, ainda se faz ponto de partida incontornável da tarefa filosófica (afinal, se a primeira determinação da subjetividade é o *cogito* cartesiano, verdadeiro protótipo do humanismo moderno, é com o “idealismo hegeliano” que a “filosofia da consciência” atingirá o seu mais alto grau, culminando na afirmação de um *Saber absoluto*, isto é, de um “sujeito onisciente” para o qual a totalidade do que *é* seria plenamente inteligível). A filosofia de Sartre é caudatária deste momento. Sob este prisma – veremos mais adiante em detalhes –, Sartre é um *hegeliano* em sentido *lato*, um “moderno”, digamos assim; seu existencialismo concebe o “finito” a partir da afirmação de certa proeminência da “consciência individual” em face do “mundo” *per se*: “Nosso ponto de partida é, com efeito, a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas.”<sup>1</sup>

E se Heidegger há de considerar a filosofia de Hegel o ponto de culminância da filosofia moderna – uma vez que o “Saber Absoluto” seria um dos últimos disfarces do *subjectum* no interior da metafísica ocidental em sua trajetória de esquecimento da questão do sentido do Ser<sup>2</sup> –, Foucault, por seu turno, não deixará de anotar o que se segue em *As palavras e as coisas*: “A cultura moderna pôde pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele mesmo”.<sup>3</sup> Posta a questão nesses termos, Foucault parece uma figura mais “contemporânea” a Heidegger do que o próprio Sartre. Contudo, o elemento específico desta “contemporaneidade” de Foucault, no entanto, deve ser buscado primordialmente na escola epistemológica francesa e na temática, eminentemente nietzschiana, de promoção de um “descentramento” do sujeito (que teria no “*nouveau roman*” francês uma de suas expressões mais pungentes), e não em algum tipo de tradição de viés ontológico-hermenêutico.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>2</sup> LEBRUN, Gérard. *La patience du Concept: essai sur le discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972, p. 46.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 329.

<sup>4</sup> Ainda que Foucault reconheça – de modo um tanto quanto informal, é verdade – o efeito complementar que as leituras de Nietzsche e Heidegger produziram em sua formação intelectual, como veremos no “Capítulo 5”, subitem 5.3 deste trabalho.

## CAPÍTULO 3

**O lugar da “epistemologia francesa” e da *démarche* “estruturalista”  
na constituição da arqueologia foucaultiana.**

### 3.1. O posicionamento da epistemologia francesa em face da fenomenologia: ruptura, descontinuidade e normatividade na “história das ciências”.

“**C**ontra quem”, pergunta Gérard Lebrun ao seu leitor, a epistemologia “teria podido atingir a idade adulta”? À guisa de resposta, Lebrun nos conduz para a *Introdução da Lógica formal e transcendental* de Husserl – “texto pomposo, mas instigante”:

Leiamos novamente essas páginas apocalípticas: transformadas em “técnicas teóricas”, nossas ciências modernas perderam a grande crença que as unificava, assim como seu enraizamento na razão teórica. Vejam, nos diz em suma Husserl, de que naufrágio niilista a fenomenologia, e somente ela, é capaz de salvá-los *in extremis*. Ora, ocorre que nossa época não mais compreende que interesse teria essa salvação. E o destino atual da palavra *epistemologia* não é justamente um sinal dessa despreocupação? A “epistemologia” – bem o sabemos – está bastante em voga para que muita mistificação tenha sido e continue sendo cometida em seu nome. Mas de nada adianta zombar de uma moda; é preciso interrogá-la, pois o fato dela ter sido adotada é sempre instrutivo. Ora, essa moda, parece-me, indica que estamos bem à vontade diante do “declínio” diagnosticado por Husserl.<sup>1</sup>

*Um fato instrutivo, o “destino atual” da epistemologia* – e somos levados, ainda uma vez, aos “problemas fundamentais” do husserlianismo, expressão do limiar da modernidade filosófica: foi *contra* a reflexão racionalista *sobre* as ciências que a epistemologia pôde se estabelecer, trazendo à luz o fato de que a racionalidade de determinada ciência se enraíza em um “sistema autóctone de decisões e escolhas”. Desta feita, as ciências se vêem reconduzidas à heterogeneidade primordial que as apreende desvinculadas de uma “*ratio*”, de uma “*mathesis*”: “ciência e razão pura não mais se sobrepõem”.<sup>2</sup> A epistemologia pôde, então, emancipar-se de uma problemática circunscrita pela “teoria do conhecimento” (*Erkenntnistheorie*), compreendida como a tentativa “pós-

<sup>1</sup> LEBRUN, Gérard. “A idéia de epistemologia”. In: *A filosofia e sua história*. Organização de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola, Marta Kawano. Apresentação de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Cosac Naif, 2006, p. 143.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 136.

*cartesiana*” de “sistematicamente remeter as ciências à razão homogênea da qual *era necessário* – a qualquer custo – que elas fossem o produto.”<sup>1</sup> A “curiosidade epistemológica”, com efeito, somente se exhibe em sua plenitude lá onde a “razão pura” se despede do papel de progenitor; e se o racionalismo acabará por se “adaptar à existência dispersa das ciências positivas” (desde que não se atenha à “intransigência” de um Husserl<sup>2</sup>), isso em nada diminui a força das palavras de Bachelard, verdadeiro manifesto epistemológico, condição de possibilidade da atitude epistemológica: “A aritmética não está fundada na razão. É a doutrina da razão que está fundada na aritmética.”<sup>3</sup> Ou ainda, para tomar Lebrun diretamente: “o fato de haver ‘história da ciência’ implica que a palavra *epístasthai* designa uma aventura; o fato de haver ‘epistemologia’ implica que designa uma estratégia. Nada mais que isso.”<sup>4</sup>

*Nada mais*, portanto, que isto: seria insuficiente dizer que a epistemologia é inseparável de uma “história das ciências”; se quisermos abordá-la em seus desdobramentos característicos, deve-se dizer que a ela cabe a tarefa de estabelecer a historicidade das ciências (sempre conjugadas no plural). Não é pouco: uma tarefa desse tipo exige que a epistemologia saiba adotar uma perspectiva filosófica que a faça distinta tanto das disciplinas propriamente históricas quanto das disciplinas ditas científicas. Assim sendo, é da “história da ciência” filosoficamente questionada – ou seja, interrogada em sua formação, sua reforma e na formalização de seus conceitos – que deve surgir uma “filosofia da ciência.”<sup>5</sup> Ao relacionar de modo íntimo a reflexão filosófica com a análise histórica das ciências, a epistemologia acabará por colocar em relevo o desafio fundamental lançado pelas ciências à filosofia, a saber, aquele referente à própria racionalidade. *Aventura e estratégia*, nos termos de Lebrun.

Portanto, se é correto afirmar – como o faz Canguilhem – que a filosofia mantém com a história das ciências uma relação mais direta do que com a história ou com as ciências propriamente ditas, isso se deve, sobretudo, ao novo estatuto que, a partir de Gaston Bachelard, a indagação epistemológica lhe confere em face da prática científica: um

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 132.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 133.

<sup>3</sup> BACHELARD, Gaston *apud Idem, ibidem*, p. 136.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 138.

<sup>5</sup> CANGUILHEM, Georges. “L’histoire des sciences dans l’oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1994, p. 175.



“epistemólogo racionalista” como Léon Brunschvicg pode perfeitamente insistir no fato de que não há “verdade” antes da “verificação”, isto é, de que a ciência antes diz a verdade do que a reflete; mas a verificação brunschvicguiana permanece ainda um “conceito intelectualista”.<sup>1</sup> Será preciso esperar a epistemologia bachelardiana para que a “verificação” (ou “prova”) seja encarada como um “trabalho produtivo” regido por um conjunto de regras provisórias (e nem sempre explícitas): trata-se de uma atividade que consiste em reorganizar a experiência (o dado) e, portanto, em suscitar efeitos sem equivalentes naturais – a experiência não é mais o ponto de partida, mas o objetivo final da prática científica: elabora-se a experiência. Nas palavras de Bachelard, citadas igualmente por Canguilhem, é preciso reconhecer que “A ciência não é o pleonasma da experiência.”<sup>2</sup> Com efeito, a própria objetividade deve ser compreendida como uma “tarefa pedagógica difícil, e não mais como um dado primitivo” – “o mundo científico seria a nossa verificação.”<sup>3</sup> Quer dizer: a objetividade deve ser conquistada, e é no “acordo discursivo”, precária e renovadamente refeito e reinstituído no seio da “*Cité scientifique*”, que as “provas são trabalhadas”.<sup>4</sup>

O reconhecimento de uma historicidade radical da razão implica sustentar que não há uma lógica geral de cientificidade, mas apenas uma produção regional de *normatividade* – a cada passo na progressão de uma disciplina científica, as fronteiras entre científico e não-científico são renegociadas, deslocadas, refeitas, como bem ilustra a trajetória da física, considerada a partir dos anos 30 do século XX por Bachelard: “O físico foi obrigado, três ou quatro vezes nos últimos vinte anos, a reconstruir sua razão e, intelectualmente falando, a refazer uma vida.”<sup>5</sup> Nas palavras de Canguilhem, “a ciência moderna faz da descontinuidade uma obrigação da cultura”.<sup>6</sup>

A conseqüência mais geral da tese epistemológica, tal e qual ela se edificará nos primeiros anos do século XX, está na recusa em considerar a existência de um caráter unitário, progressivo e contínuo da racionalidade que faça as vezes de chave mestra de sua

---

<sup>1</sup> CANGUILHEM, Georges. “Gaston Bachelard et les philosophes”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, op. cit., p. 191.

<sup>2</sup> BACHELARD, Gaston. *La formation de l’esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin, 1989, p. 23.

<sup>3</sup> BACHELARD, Gaston. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1937, p. 11.

<sup>4</sup> CANGUILHEM, “Gaston Bachelard et les philosophes”, op. cit., p. 192.

<sup>5</sup> BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, op. cit., p. 175.

<sup>6</sup> CANGUILHEM, “Gaston Bachelard et les philosophes”, op. cit., p. 194.

evolução – as diversas ciências ou regiões do saber não são manifestações parciais de uma racionalidade única e profunda. Donde a contribuição essencial da epistemologia de Bachelard para toda uma geração de epistemólogos franceses: a introdução do conceito de “ruptura epistemológica” – assinalável pelo momento no qual a linguagem utilizada no interior de uma dada ciência torna incompreensíveis as tentativas anteriores de construção de seus problemas basilares. Cabe à epistemologia tornar inteligível este momento de edificação precária e difícil do pensamento científico, sempre retomado e retificado segundo graus diversos – os “pensamentos retificados”, dirá Bachelard, “não retornam nunca ao seu ponto de partida”.<sup>1</sup> Toda e qualquer ciência, nesse sentido, não se apresenta como uma “constelação de verdades”, mas sim como o “tema possível de um exame *histórico* ou *filológico*”: 1) as ciências “são aventuras contingentes”, de maneira que suas proposições são *acontecimentos*; 2) é possível “conferir-lhes o estatuto de um *texto*”, considerando-as como um “*corpus* de fórmulas (enunciados, protocolos, indicações de pesquisa...)”.<sup>2</sup>

Lembremos que Bachelard inaugura este novo desafio lançado à racionalidade tendo por base as assim chamadas “ciências duras”: química e física (consideradas exemplares à luz da reflexão bachelardiana). Canguilhem, por seu turno, retoma as principais categorias metodológicas da epistemologia de Bachelard para debruçar-se sobre a análise das chamadas “ciências da vida”: biologia, anatomia e fisiologia. E se Bachelard representa a reversão fundamental de um continuísmo histórico que encontrará na epistemologia francesa o limite de suas pretensões, caberá a Canguilhem tornar manifesto o modo como as ciências da vida, na particularidade de seu acontecimento, implicam o “homem enquanto ser vivo” no interior da “constituição de um saber”.<sup>3</sup> Ponto cardeal para o desenvolvimento da *démarche* eminentemente foucaultiana: a reflexão epistemológica de Canguilhem não é separável da referência a um processo geral que, nas palavras de Foucault, poder-se-ia caracterizar como uma “normalização social”, logo, da referência ao papel de exigência e coerção exercidas pela “norma” nos domínios aos quais ela é

---

<sup>1</sup> BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, *op. cit.*, p. 93 (o Capítulo IV da obra é particularmente esclarecedor no que tange à idéia de recorrência).

<sup>2</sup> LEBRUN, “A idéia de epistemologia”, *op. cit.*, pp. 137-138.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*, *op. cit.*, p. 875.

aplicável.<sup>1</sup> Por essa via, como não articular a instauração de racionalidade própria ao discurso científico com as técnicas de investimento na “vida”? “Aristóteles não é, ao mesmo tempo, o lógico do conceito e o sistematizador dos seres vivos? /.../ A fixidez da repetição dos seres constrange o pensamento à identidade da asserção.”<sup>2</sup>

Lembremos, ainda, que Bachelard e Canguilhem se dirigem àquilo que faria a especificidade do conhecimento científico, de sorte que consideram sempre a vigência de uma demarcação entre a esfera do discurso científico e a do não-científico. Trata-se, portanto, de um exame crítico – em sentido kantiano – das condições que determinam a possibilidade do conhecimento científico. Contudo, à falta de articular a apreciação das condições da racionalidade científica a uma análise transcendental das formas do sujeito fundador, a epistemologia, ao postar-se em uma perspectiva histórica, dirige-se para a reflexão das condições práticas e contingentes da formação do saber científico. Destarte, se criticismo há, a epistemologia vai buscá-lo lá onde “Husserl não perdoa Kant”: tornada autocrítica, a “razão” deve se reportar às ciências “para conhecer as condições de sua competência, para saber até onde se estende seu direito de determinar objetos.”<sup>3</sup> Em outros termos: não se trata mais de submeter o conhecimento à jurisdição de uma realidade ou de uma verdade transcendente (ou transcendental) em relação à esfera de cientificidade – a ciência não reproduz uma verdade, ela a produz; e ela o faz de acordo com as diversas regiões possíveis de constituição de cientificidade no interior de um dado horizonte histórico, sem que haja critérios universais ou exteriores a partir dos quais se possa julgar a verdade de uma determinada ciência.<sup>4</sup>

Assim, o que importa aqui é antes o “*élan*” epistemológico: fazer notar que a forma da racionalidade dominante, a qual se dá o estatuto de *razão*, é apenas uma das formas possíveis do “trabalho da racionalidade”. Nesta medida, não mais um exercício descritivo das conquistas progressivas da razão; antes – e isso é fundamental – um exercício de depuração das filigranas de uma configuração conceitual (trama que não se confunde com

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *Les anormaux: cours au Collège de France (1974-1975)*. Collection “Hautes Études”. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni. Paris: Seuil/Gallimard, 1999, pp. 45-46.

<sup>2</sup> CANGUILHEM, Georges. “Le concept et la vie”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 336.

<sup>3</sup> LEBRUN, “A idéia de epistemologia”, *op. cit.*, p. 137.

<sup>4</sup> CANGUILHEM, Georges. “Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 21.

uma simples soma de elementos que bastaria enunciar). Uma “depuração do conceito”, portanto: a epistemologia procura rastrear, ao longo de suas ramificações e descontinuidades, não aquilo que os conceitos de “função” e “diferencial”, por exemplo, teriam representado no século XVII do ponto de vista de uma aquisição indispensável à razão, mas sim a ruptura que estes conceitos teriam provocado na constituição do objeto denominado “movimento”.<sup>1</sup>

Em lugar de procurar a fundamentação da prática científica a partir daquilo que seria o “profundo enraizamento da inteligência humana no passado”, deve-se buscá-la na “coerência de axiomas sem premissas”, na “coesão de técnicas sem antecedentes”: estar atento à historicidade das ciências significa abordá-las do ângulo de uma “história das filiações conceituais” na medida mesmo em que uma filiação desse tipo “possui um estatuto de descontinuidade”, o que significa que ela não se reduz a uma coleção de biografias e nem tampouco a um quadro de doutrinas.<sup>2</sup> É preciso encontrar mais do que a soma das partes que compõem um conceito; é preciso encontrar seu “estilo”, os enunciados que ele admite ou não, as decisões – inclusive extracientíficas – que ele implica, os deslocamentos que ele opera, os objetos que com ele se pode remanejar, construir, manejar: “o verdadeiro é o dito do dizer científico. Devemos reconhecê-lo em quê? Nisto: ele não é jamais dito primeiramente. Uma ciência é um discurso regrado [*normé*] por sua retificação crítica.”<sup>3</sup>

Uma epistemologia que afirma a verdade inicialmente como produção e o saber como verificação (isto é, produção de verdade) possui, entre outras, uma implicação central: se a verdade é produção, então parece suspender-se aqui toda sorte de perspectiva ontológica que porventura (ou desventura) viesse a constituir um substrato para a edificação de uma “teoria do conhecimento” – inversão decisiva de perspectivas no interior da *démarche* epistemológica, como bem ilustra Lecourt: “um filósofo, quando lê uma palavra, tem a tendência a enxergar nela um *ser*; o cientista vê nela um *conceito* a partir do qual todo o ser se resolve no sistema de *relações* em que ele se inscreve.”<sup>4</sup> Ou ainda, nas

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 141.

<sup>2</sup> CANGUILHEM, “L’histoire des sciences dans l’oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard”, *op. cit.*, p. 184.

<sup>3</sup> CANGUILHEM, “Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie”, *op. cit.*, p. 21.

<sup>4</sup> LECOURT, Dominique L. *L’épistémologie historique de Gaston Bachelard*. Paris: Vrin, 2002, p. 23.

palavras de Bachelard: “o objeto nos designa mais do que nós o designamos”.<sup>1</sup> A ciência não está diante do dado ou da experiência originária, a propósito dos quais verifica-se uma teoria; os objetos de uma ciência – sobretudo a moderna – são o resultado da “produção” de um mundo à imagem da razão.<sup>2</sup> Assim sendo,

O objeto do historiador das ciências não pode ser delimitado a não ser por uma decisão que lhe assinala seu interesse e sua importância. Ele está alhures, sempre ao fundo, mesmo no caso em que esta decisão obedece a uma tradição considerada sem crítica. Um exemplo é aquele da história da introdução e da extensão das matemáticas probabilísticas [*mathématiques probabilitaires*] na biologia e as ciências do homem no século XIX. O objeto dessa história não depende de nenhuma das ciências constituídas no século XIX; não corresponde a nenhum objeto natural do qual o conhecimento seria a réplica ou o pleonasmo descritivo. Por conseqüência, o historiador constitui ele próprio um objeto a partir de um estado atual das ciências biológicas e humanas, sendo que ele não é nem a conseqüência lógica e nem o arremate histórico de nenhum estado anterior *de uma* ciência distinta, nem da matemática de Laplace, nem da biologia de Darwin, nem da psico-física de Fechner, nem da etnologia de Taylor, nem da sociologia de Durkheim. Por outro lado, a biometria e a psicometria não podem ser constituídas por Quêtelet, Galton, Castell e Binet senão a partir do momento no qual as práticas não-científicas tiveram por efeito fornecer à observação uma matéria homogênea e suscetível de um tratamento matemático. A estatura humana, objeto de estudo de Quêtelet, supõe a instituição das armadas nacionais e do recrutamento, bem como do interesse dispensado aos critérios da reforma. As aptidões intelectuais, objeto de estudo de Binet, supõem a instituição da escolaridade primária obrigatória e o interesse dispensado aos critérios de repetência [*arriération*]. Portanto, a história das ciências, na medida em que ela se aplica ao objeto acima delimitado, não apenas possui relação com um grupo de ciências sem coesão intrínseca, mas também com a não-ciência, com a ideologia, com a prática política e social.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> BACHELARD, Gaston. *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1949, p. 11.

<sup>2</sup> “Après avoir formé, dans les premiers efforts de l’esprit scientifique, une raison à l’image du monde, l’activité spirituelle de la science moderne s’attache à construire un monde à l’image de la raison.” Cf. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>3</sup> CANGUILHEM, Georges. “L’objet de l’histoire des sciences”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, *op. cit.*, p. 18.

Quatro elementos, intimamente articulados, devem reter a nossa atenção no trecho citado acima: 1) o “objeto do historiador das ciências” é delimitado por uma *decisão* que assinala ao pesquisador “seu interesse e sua importância” – o que ressalta a idéia de uma “história das ciências” compreendida como “atividade axiológica”, sendo a epistemologia aquela que “é chamada a fornecer para a história o princípio de um julgamento”;<sup>1</sup> 2) não se trata, portanto, de um “objeto” do qual o “conhecimento” seria uma “réplica descritiva” – lição fundamental da epistemologia bachelardiana: sem relação com a historicidade do discurso científico a epistemologia não passaria de um duplo (supérfluo) da ciência;<sup>2</sup> 3) o historiador constitui o objeto a partir do “estado atual” das ciências, perfazendo um caminho que consiste não em filtrar o passado por meio de um conjunto de enunciados ou teorias atualmente válidas (como se elas estivessem contidas no pretérito), mas sim em partir do atual a fim de compreender a maneira através da qual um enunciado se constituiu como “verdadeiro”; 4) este processo de “constituição de discursos verídicos” – a expressão talvez evoque antes a obra de Foucault do que a de Canguilhem – não se limita ao âmbito interno de uma dada ciência ou das várias ciências tomadas em suas irredutibilidades: às inter-relações conceituais vêm somar-se relações que extrapolam o domínio “estritamente” científico. Produto de práticas sociais, a ciência, na lógica de seu próprio desenvolvimento, torna-se ela própria uma “prática social”. E é por ela ser, nesse nível, uma tomada de posição que se torna possível tomar posição frente a ela.<sup>3</sup>

Destarte, se é preciso fazer da “história das ciências” uma “história das filiações conceituais” é porque é no nível conceitual que se tramam e se matizam – a contragolpes, acidentes, desvios – as linhas de força dos discursos tidos como verdadeiros, é lá que são construídos os “objetos” com os quais a epistemologia, se quer fazer jus à historicidade própria às práticas científicas, deve lidar. E se uma “história” como essa passa também pela “prática de uma sociedade”, é porque o conceito é formado quando ele permite instituir um

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 19;13.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 12.

<sup>3</sup> MACHERY, Pierre. “Posfácio: a filosofia da ciência de Georges Canguilhem (epistemologia e história das ciências)”. In: CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Revisão técnica de Jorge Alberto Costa e Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 279.

“protocolo de observação”.<sup>1</sup> É esse o sentido que deve recobrir a leitura das palavras de Canguilhem em sua tentativa por circunscrever aquilo que, de certo modo, não pode ser circunscrito – o objeto da “história das ciências”:

O objeto do discurso histórico, com efeito, é a historicidade do discurso científico, enquanto essa historicidade representa a efetuação de um projeto internamente regrado [*normé*], mas atravessado de acidentes, retardado ou desviado por obstáculos, interrompido por crises, quer dizer, por momentos de julgamento e de verdade. /.../ A história das ciências é a tomada de consciência explícita, exposta como teoria, do fato de que as ciências são discursos críticos e progressivos para a determinação daquilo que, na experiência, deve ser tomado por real. O objeto da história das ciências, portanto, é um objeto que não está dado, um objeto cujo inacabamento é essencial.<sup>2</sup>

A história das ciências vista como “projeto regrado”, um projeto interrompido por “crises”, quer dizer, por “*momentos de julgamento e de verdade*” – levado a termo, um tal entendimento deságua naquilo que Claude Imbert denominará de “*Le temps de Cavallès*”, um “tempo” no qual todas “as linguagens, sua parte explícita de signos e sua parte implícita de língua, são empenhadas em uma história da verdade”.<sup>3</sup> Com essas palavras, Imbert pretende evocar a atualidade da obra de Cavallès – que não é senão aquela de Bachelard, Canguilhem, Koyrè: com eles, um processo de “laicização” e de “objetivação” da razão atingirá as intenções epistemológicas e filosóficas subjacentes à constituição do pensamento moderno e, por consequência, do tipo de forma de racionalidade que o mantém.

Seria preciso mais para colocar fim ao “classicismo” husserliano da *Krisis*, obra na qual a “crise geral da civilização” só encontra saída “através de uma recuperação da função central do sujeito”, um sujeito que, no fundo, não tem dúvidas quanto a sua “verdadeira

---

<sup>1</sup> “En 1850, le concept de réflexe est inscrit dans les livres et dans le laboratoire, sous la forme d’appareils d’exploration et de démonstration, montés pour lui, et qui ne l’eussent pas été sans lui. Le réflexe cesse d’être seulement concept pour devenir perçut”. Cf. CANGUILHEM, Georges. *La formation du concept de réflexe aux XVIIe. et XVIIIe. siècles*. Paris: PUF, 1955, p. 161.

<sup>2</sup> CANGUILHEM, “L’objet de l’histoire des sciences”, *op. cit.*, pp. 17-18.

<sup>3</sup> IMBERT, Claude. “Le temps de Cavallès”. In: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Estratto)*. Pisa: Classe di Lettere e Filosofia, série IV, v. VIII, 1-2, 2003, p. 28.

natureza”)?<sup>1</sup> Seria preciso mais, enfim, para abalar a arquitetônica transcendental de um “mundo fenomênico”, dominante de Kant a Husserl? O que Foucault retém da escola epistemológica francesa, sobretudo de Canguilhem – e isto será fundamental para a sua *démarche* –, é a idéia de que o “erro não é eliminado pela força surda de uma verdade que pouco a pouco sairia das sombras, mas pela formação de uma nova forma de ‘*dire vrai*’.”<sup>2</sup> Nestes termos, “será que toda teoria do sujeito não deve ser reformulada, uma vez que o conhecimento é antes algo que se enraíza no erro da vida e não um abrir-se para a verdade do mundo”?

A fenomenologia podia muito bem introduzir em seu campo de análise o corpo, a sexualidade, a morte, o mundo percebido; mas ainda aqui o *Cogito* permaneceria central; nem a racionalidade da ciência e nem a especificidade das ciências da vida podiam comprometê-lo em seu papel fundador. É a essa filosofia do sentido, do sujeito e do vivido que Canguilhem opôs uma filosofia do erro, do conceito e do vivo.<sup>3</sup>

E no entanto, veremos a seguir, a arqueologia *não é* uma epistemologia.

### **3.2. Para bem compreender o que está em jogo: a arqueologia *não é* uma epistemologia.**

Em artigo dedicado à *História da loucura*, tese de doutoramento de Foucault publicada em 1961, Michel Serres procura estabelecer a distinção entre “epistemologia” e “arqueologia” nos seguintes termos:

Uma ciência que atingiu a maturidade é uma ciência que consumiu inteiramente a ruptura entre seu estado arcaico e seu estado atual. A história das ciências, assim nomeada, poderia então se reduzir à exploração do intervalo que as separa deste ponto preciso de ruptura de recorrência, naquilo que concerne à sua explicação

---

<sup>1</sup> VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 21-22.

<sup>2</sup> FOUCAULT, “Introduction par Michel Foucault”, *op. cit.*, p. 435.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 442.



genética. Este ponto é facilmente assinalável a partir do momento em que a linguagem utilizada neste intervalo torna incompreensíveis as tentativas anteriores. Além deste ponto, trata-se de arqueologia.<sup>1</sup>

Levemos a sério as palavras de Serres: para além da “explicação genética” própria à epistemologia – atenta à “ruptura de recorrência” que assinala, no esgotamento de certa linguagem, o ponto de passagem do “estado arcaico” ao “estado atual” de uma ciência –, tratar-se-ia de uma arqueologia. Com efeito, e a um só tempo, proximidade e distância da arqueologia foucaultiana frente à escola epistemológica francesa, sobretudo em relação à epistemologia de Canguilhem: também *História da loucura* poderia figurar como uma “história conceitual”, uma investigação histórica das condições de possibilidade de modalidades discursivas de tipo “científico”, ou que se pretendem “científicas”, aquelas referentes à psiquiatria – e é por ser “conceitual” que a tese de doutoramento de Foucault não somente se distingue das histórias da psiquiatria como promove uma crítica radical de seu método (é preciso rejeitar o enfoque deformador dessas histórias, uma vez que sua perspectiva, ao pressupor uma identidade entre loucura e doença mental, é incapaz de diferenciar um “conceito” de uma “palavra”);<sup>2</sup> também aqui, um olhar atento ao processo de “normalização social” característico da formação de uma ciência como a psiquiatria: trata-se, portanto, de realizar um “estudo estrutural do conjunto histórico – noções, instituições, medidas jurídicas e policiais, conceitos científicos – que mantém cativa uma loucura cujo estado selvagem não pode mais ser restituído em si mesmo”.<sup>3</sup>

Contudo, em Foucault a distinção epistemológica entre “ciência” e “não-ciência” não fará mais as vezes de baliza referencial da análise histórica: se o autor se atém aos *saberes* sobre a loucura, certamente não é para fazer a história do conhecimento psiquiátrico, mas para considerá-los em suas *positividades* específicas, a positividade daquilo que foi efetivamente “dito” e “regrado” no interior de um dado horizonte histórico-social – e que passa a ser aceito como tal, e não a partir de um “saber” que se apresentasse como superior ou “atual”. Assim sendo, se a arqueologia não busca “a origem primeira de uma ciência” – “como se faz em certos projetos de tipo fenomenológico” –, mas sim a

---

<sup>1</sup> SERRES, Michel. “Géométrie de l’incommunicable: la folie”. In: *Hermès ou la communication*. Paris: Minuit, 1968, p. 189.

<sup>2</sup> MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, pp. 73-74.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Préface”, *op. cit.*, p. 192.

descrição de seus “múltiplos e insidiosos começos”<sup>1</sup>, isso se deve a uma “questão de método”: é parte do procedimento arqueológico – posto que ele não encerra uma “história das ciências” – desfazer-se da procedência, da origem que supostamente recobriria os critérios de validade dos discursos para, desta feita, expô-los a partir de um conjunto de regras excludentes que lhes confere “um valor e uma aplicação práticas enquanto discurso científico”.<sup>2</sup> Desloca-se, aqui, a própria questão da validade “lógica” dos “enunciados verdadeiros”, abrindo-se o flanco para a questão da posição do sujeito enunciativo: “Gostaria de saber se os sujeitos responsáveis pelo discurso científico não são determinados, em sua situação, sua função, sua capacidade de percepção e suas possibilidades práticas, por condições que os dominam, e mesmo os esmagam.”<sup>3</sup>

De uma parte, portanto, se para a epistemologia o “conceito” é fundamentalmente aquilo que define, em sua irredutibilidade, a racionalidade científica – quer dizer: ele é a principal expressão da “norma de verdade” do discurso científico –, para a arqueologia, uma vez que a ciência não constitui o critério de suas investigações, não se tratará mais da “esfera conceitual” (em sentido epistemológico), mas sim da “esfera discursiva” (em sentido arqueológico): um conjunto heterogêneo de enunciados que, ainda que pertençam a campos diferentes, obedecem a certas regras comuns de funcionamento. Mas, se assim o é, é preciso sublinhar que não são quaisquer discursos que interessam a Foucault, senão aqueles concernentes à formação dos “saberes”: a arqueologia, em geral, converte a “*história das ciências*” em uma “*história da racionalidade*”; ou melhor, entre o abandono da ciência como objeto privilegiado e a conservação da exigência filosófica – cara à epistemologia – de realizar uma “análise conceitual”, e não factual, do discurso, a *démarche* foucaultiana promove o desaparecimento das categorias de “ciência” e “epistemologia” em favor de “um novo objeto, o *saber*, e um novo método, a

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “Titres et travaux”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 873.

<sup>2</sup> “/.../ quelles conditions Linné (ou Petty, ou Arnauld) devait-il remplir non pas pour que son discours soit, d’une manière générale, cohérent et vrai, mais pour qu’il ait, à l’époque où il était écrit et reçu, une valeur et une application pratiques en tant que discours scientifique – ou, plus exactement, en tant que discours naturaliste, économique ou grammatical?” Cf. FOUCAULT, Michel. “Préface à l’édition anglaise”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 880.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem.*

arqueologia”.<sup>1</sup> Foucault terá no *saber* o campo específico de sua investigação – e isso o diferencia sobremaneira de uma reflexão de tipo epistemológica.<sup>2</sup>

De outra parte, se a arqueologia não confina sua *démarche* no interior do campo de cientificidade de uma dada disciplina, é preciso sublinhar que ela tampouco se confunde com uma “análise discursiva” *stricto sensu* – caso se compreenda por isso uma análise do “discurso” em sentido formal, tal e qual uma filosofia de tipo “analítica” o faria. Uma história da racionalidade significa uma análise dos “estratos do saber”, isto é, um esforço de depuração do material a partir do qual são formados os solos de pensamento e as práticas discursivas que informam certa cultura em um dado momento da história. Nesse sentido, é preciso ter em conta que as regras de funcionamento de um discurso não dizem respeito apenas ao seu aspecto puramente formal e/ou lingüístico; antes de tudo, elas reproduzem certo número de divisões historicamente determinadas, de sorte que a “ordem do discurso” enseja uma função normativa responsável pelos mecanismos de organização do “real” – uma função a efetivar-se por meio da “produção de saberes”.

Assim, ao retomar os princípios metodológicos oriundos da epistemologia francesa, Foucault os reformula segundo a exigência de uma reflexão que gravita ao redor de uma história dos sistemas de “saber não-formal” – “disciplinas demasiadamente tingidas pelo pensamento empírico, muito expostas aos caprichos do acaso ou às figuras da retórica, às tradições seculares e aos eventos exteriores”.<sup>3</sup> Nelas, no curso histórico de seu desenvolvimento, não é possível divisar aquilo que seria “a emergência quase ininterrupta da verdade e da razão” (ainda que se possa perfeitamente circunscrevê-las em regularidades bem definidas<sup>4</sup>). Donde as pesquisas inaugurais da “trajetória arqueológica”<sup>5</sup> de Michel

---

<sup>1</sup> MACHADO, *Foucault, a ciência e o saber, op. cit.*, p. 10 (grifo nosso).

<sup>2</sup> “Le savoir ne s’analyse pas en termes de connaissances; ni la positivité en termes de rationalité; ni la formation discursive en termes de science. Et on ne peut demander à leur description d’être équivalente à une histoire des connaissances, ou à une genèse de la rationalité, ou à l’épistémologie d’une science.” Cf. FOUCAULT, Michel. “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 751.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Préface à l’édition anglaise”, *op. cit.*, p. 875.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>5</sup> A expressão é de Roberto Machado, e tem a função de dar conta dos “deslocamentos” e das “modificações conceituais importantes” que a arqueologia sofrerá ao longo dos trabalhos efetuados por Foucault – “a ponto de em cada livro ter sido definida de modo diferente”. Cf. MACHADO, *Foucault, a ciência e o saber, op. cit.*, p. 10. Assim sendo, é preciso ter em vista que o “método arqueológico” não é definível em termos usuais: não se trata aqui de um número determinado de procedimentos invariáveis a serem utilizados na produção de um determinado conhecimento, mas sim de um procedimento sensível às modificações instruídas pelo próprio

Foucault – *História da loucura, Nascimento da clínica, As palavras e as coisas*: lugares privilegiados, mas não únicos, para um tipo de investigação que procura incidir sobre a emergência da “estrutura antropológica” que coloniza o saber desde as primeiras luzes da modernidade; uma investigação escalonada em três tempos, e que, tendo como cerne a grande ruptura que caracteriza a passagem da chamada *Idade Clássica* (séculos XVII/XVIII) à *Época Moderna* (séculos XIX/XX), procura remontar ao *Renascimento* (séculos XV/XVI) para, à sua maneira, reencetar o caminho trilhado pelo pensamento ocidental.<sup>1</sup>

A) Em *História da loucura*, uma denúncia do quão frágil – e arbitrário – é o lastro que sustenta, a partir de um espaço historicamente configurado pela Idade Clássica, a demarcação entre “razão” e “desrazão”. Com efeito, uma história do advento de uma *ratio*, aquela do mundo ocidental, na qual a loucura será conjurada, “colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade”, quer dizer, fora do domínio próprio à razão: para o pensamento clássico, para a “*Idade de Descartes*”, se não se pode jamais excluir que o *homem* enlouqueça, “o pensamento, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode [jamais] ser insensato. Uma linha divisória é traçada, e ela logo tornará impossível a experiência, tão familiar à Renascença, de uma Razão irrazoável, de uma razoável Desrazão.”<sup>2</sup> Trata-se, com efeito, de fazer ver a maneira pela qual a loucura, ao constituir-se desde o fim do século XVIII como “doença mental”, é caudatária de um movimento da razão no sentido de manter a distância os elementos que lhe são heterogêneos, purificando-os de toda a pretensa “subjetividade racional” para deles se apoderar sem riscos: “Talvez o fato de a loucura pertencer à patologia deva ser considerado antes como um confisco”.<sup>3</sup> Confisco que terá seu ponto culminante no Hegel da *Enzyklopädie*, mais especificamente no § 408 da obra: a alienação

---

objeto a ser decifrado, um procedimento que “desprestigia” a própria idéia de um método histórico imutável, sistemático e universalmente aplicável. Cf. *Idem, ibidem*, pp. 11-12.

<sup>1</sup> Exceção feita aos dois volumes finais de *História da sexualidade – L’usage des plaisirs* (vol. 2) e *Le souci de soi* (vol. 3), ambos editados pela Gallimard em 1984 –, bem como aos cursos pronunciados por Foucault no *Collège de France* a partir dos anos 1980. Nesses dois casos, como veremos ao longo deste trabalho, o horizonte histórico foucaultiano se dilatará sobremaneira, remontando à Antiguidade greco-romana.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1977, p. 58. Foucault opõe Montaigne a Descartes, citando, entre outras, esta passagem dos *Essais*: “Que ne nous souvient-il combien nous sentons de contradiction en notre jugement même?” Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 174.

mental não é uma perda da razão, mas, em seu interior mesmo, uma contradição entre o particular e o universal<sup>1</sup> – doravante, segundo Foucault, “*o ser humano não se caracteriza por certa relação com a verdade; mas detém, como seu bem próprio, a um só tempo exposto e escondido, uma verdade.*”<sup>2</sup>

**B)** Em *Nascimento da clínica*, por sua vez, a tentativa arqueológica de trazer à luz, a partir do “saber médico”, o solo de configuração do dispositivo antropológico que informa os saberes modernos em sua trama primordial: os primeiros anos do século XIX assinalam o momento em que a medicina, à guisa de apresentar-se como disciplina científica, torna-se “empírica” – rompe com seu passado “filosófico”, “especulativo”, para apoiar-se na “descrição objetiva” da doença. Mas, ao tornar-se pretensamente “empírica”, a medicina se constitui como um dos primeiros saberes a relacionar – *positivamente* – o homem com sua finitude originária. Onde, precisamente, sua importância na constituição das ciências do homem – “importância que não é apenas metodológica, na medida em que ela concerne ao ser do homem como objeto de saber positivo.”<sup>3</sup> Assim, para que o indivíduo se tornasse ao mesmo tempo “sujeito e objeto de seu próprio conhecimento”, foi necessária a “*inversão do jogo da finitude*”<sup>4</sup> no campo do saber: na medida em que a medicina torna possível todo um campo de *objetivação positiva* da vida, do *bios*, ela se converte em exemplo capital das mudanças nas disposições fundamentais do saber, ocupando, em sua feição moderna, “um lugar determinante na arquitetura de conjunto das ciências humanas”.<sup>5</sup> Conforme a feliz expressão de François Dagognet, em uma resenha dedicada ao *Nascimento da clínica*: “Se a ‘morte de Deus’ abriu, alhures, o caminho para uma antropologia, *mutatis mutandis*, a morte do homem criou a medicina, o reino positivo da finitude.”<sup>6</sup>

**C)** Em *As palavras e as coisas*, uma história da configuração epistêmica que nos informa e nos constitui historicamente no âmbito de um dado *saber*, isto é, do solo que fixa e ordena as ordens empíricas às quais teremos acesso e nas quais nos encontraremos; uma arqueologia, enfim, “daquilo que para uma cultura é ao mesmo tempo disperso e

<sup>1</sup> Cf. HEGEL, G. W. “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften”, v. 8. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, § 408.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., pp. 548-549.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique*. Paris: Quadrige/PUF, 2003, p. 201.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, pp. 201-202.

<sup>6</sup> DAGOGNET, François. “Archéologie ou histoire de la médecine”. In: *Critique: revue générale des publications françaises et étrangères*, tome XXI, n. 216, mai 1965, p. 436.

aparentado, a ser, portanto, distinguido por marcas e recolhido em identidades.”<sup>1</sup> Não mais se restringindo a uma ciência em particular, e suspendendo – momentaneamente – o problema da articulação entre os discursos e o espaço institucional de seu investimento, Foucault agora se debruça diretamente sobre a problemática que sempre esteve no âmago de seu pensamento, e que, como efeito, delimita o “ordenamento epistêmico” de nossa modernidade – a “constituição histórica dos saberes sobre o homem” (donde o subtítulo da obra: uma “*arqueologia das ciências humanas*”). Em consequência, a *démarche* arqueológica começa a ganhar contornos mais bem definidos: a noção de “*saber*” emerge como categoria metodológica capaz de especificar o objeto da análise foucaultiana propriamente dita.<sup>2</sup> Mas Foucault tampouco deixará de notar o quanto a investigação desenvolvida em *As palavras e as coisas* “responde um pouco, como em eco, ao projeto de escrever uma história da loucura na Idade Clássica”: *História da loucura* procurava interrogar-se acerca da “maneira como uma cultura pode colocar, sob uma forma maciça e geral, a diferença que a limita”; *As palavras e as coisas*, por sua vez, trata de observar o modo como uma cultura “experimenta a proximidade das coisas, como ela estabelece o quadro de seus parentescos e a ordem segundo a qual é preciso percorrê-los”.<sup>3</sup> E entre uma “*história do Outro*” (*História da loucura*) e uma “*história do Mesmo*” (*As palavras e as coisas*)<sup>4</sup>, ver-se-á o lugar – talvez mediador – ocupado pela arqueologia desenvolvida em *Nascimento da clínica*: se é no âmbito do campo de objetivação da vida que *Nascimento da clínica* procura demarcar a “morte do homem” como “*reino positivo da finitude*”, será através de uma análise arqueológica do conjunto das ciências constituídas no século XIX a partir das empiricidades da “vida”, do “trabalho” e da “linguagem” que *As palavras e as coisas* encontrará o “limiar que nos separa do pensamento clássico e constitui nossa modernidade”. “Neste limiar, e pela primeira vez, apareceu esta estranha figura do saber que se chama homem e que abriu espaço próprio às ciências humanas.”<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 15.

<sup>2</sup> MACHADO, *Foucault, a ciência e o saber*, op. cit., pp. 109-110.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 15.

<sup>4</sup> MUCHAIL, Salma Tannus. “O mesmo e o outro: faces da história da loucura”. In: *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp.38-39.

<sup>5</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 16.

Deste modo, *História da loucura*, *Nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas* são maneiras de fazer valer um questionamento que busca “reapanhar a sistematização progressiva daquilo que abusivamente se propõe como dado natural”.<sup>1</sup> Para tanto, é necessário colocar na berlinda os fundamentos históricos da racionalidade como espírito da cultura moderna ocidental: “A importância de Bichat, de Jackson e de Freud na cultura européia não prova que eles eram tanto filósofos quanto médicos, mas sim que, nesta cultura, o pensamento médico implica de pleno direito o estatuto filosófico do homem.”<sup>2</sup> O surgimento do *homem* como objeto disposto para o conhecimento não é uma herança do século XVIII, mas, antes, um “evento na ordem do saber”<sup>3</sup>: “Estranhamente, o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas”.<sup>4</sup> Ou ainda, para tomarmos como exemplo uma passagem central de *História da loucura*:

A loucura é a forma mais pura, a forma principal e primeira do movimento pelo qual a verdade do homem passa para o lado do objeto e se torna acessível a uma percepção científica. O homem só se torna *natureza* para si mesmo na medida em que é capaz de *loucura*. Esta, enquanto passagem espontânea para a objetividade, é um momento constitutivo no devir objeto do homem.<sup>5</sup>

É no âmbito daquilo que Foucault chamará de “experiência antropológica” da loucura que se inscreverá a possibilidade do nascimento da psiquiatria como *ciência positiva* sobre o homem – a ela a tarefa de enunciar a *verdade essencial* do humano a partir de experiências que configuram precisamente a perda das verdades humanas: a loucura, mesmo não possuindo “nenhum de seus signos na esfera da razão”, fecha o homem na objetividade (“Do *homem* ao *homem verdadeiro*, o caminho passa pelo *homem louco*”<sup>6</sup>); e é em horizonte análogo ao desvelado em *História da loucura* que Foucault localiza o advento da prática clínica no “saber médico” e, em consequência, a formação de uma medicina que

---

<sup>1</sup> DAGOGNET, “Archéologie ou histoire de la médecine”, *op. cit.*, p. 440 (por nossa conta, acrescentamos *As palavras e as coisas* às duas obras efetivamente citadas por Dagognet, cujo artigo data de 1965).

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 202 (grifo nosso).

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 356.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 15.

<sup>5</sup> FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 544.

<sup>6</sup> *Idem, ibidem*.

não se constitui mais apenas como “*corpus* de técnicas de cura e do saber que elas requerem”, mas, sobretudo, como “conhecimento do *homem saudável*, quer dizer, ao mesmo tempo uma experiência do homem *não doente* e uma definição do *homem modelo*.”<sup>1</sup> Se para o “pensamento clássico” o indivíduo não era senão a “negação do infinito”, o “pensamento que se forma a partir do fim do século XVIII lhe confere os poderes do positivo: a estrutura antropológica que então emerge joga, ao mesmo tempo, o papel de crítica do limite e o papel de fundador da origem.”<sup>2</sup>

Explicita-se aqui, igualmente, o enraizamento do discurso na vida social para além do campo de cientificidade *per se* – conquista de uma abordagem metodológica, aquela da arqueologia, que, como já dissemos, maneja a análise discursiva na transitividade própria à porosidade das configurações discursivas com relação às configurações sociais: o “homem normal” situa-se não em um espaço natural, mas sim em um espaço sistêmico que “identifica o *socius* ao sujeito de direito” – é a nossa cultura, dirá Foucault, que situou o louco “no ponto de encontro entre o decreto social do internamento e o conhecimento jurídico que discerne a capacidade dos sujeitos de direito”;<sup>3</sup> e se o objeto da medicina clássica era a doença, de sorte que a sua meta era a saúde, ao atingir a modernidade a medicina clínica substitui a doença pelo corpo doente, e a saúde pela *normalidade* – desiderato da arte de curar. Com isso, “a experiência clínica se abre para um novo espaço: o espaço tangível do corpo, que é ao mesmo tempo esta massa opaca na qual se escondem segredos, invisíveis lesões e o próprio mistério das origens.”<sup>4</sup>

Desta feita, a oposição arqueológica entre medicina moderna e medicina clássica em *Nascimento da clínica* será a ocasião para que Foucault se atenha ao modo de *inserção social do discurso* segundo as duas vertentes que terão um papel central em sua filosofia, e que já estavam presentes em *História da loucura*: 1) uma denúncia do “*olhar objetivante*” e examinador do “sujeito racional” – “sujeito *de ciência*” –, cujo discurso adquire força axial no âmbito de instituições nas quais outros sujeitos (“sujeitos *da ciência*”) só podem ser alcançados na qualidade de *objetos* para uma observação impassível; 2) a concepção de uma historiografia que possa se contrapor, na qualidade de “*anticiência*”, às ciências

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 201.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 147.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 123.



humanas (tributárias da história da razão e, portanto, incapazes de romper com o dispositivo tipicamente moderno de uma “violência disciplinadora”):

o prestígio das ciências da vida no século XIX, o papel de modelo que desempenharam, sobretudo nas ciências do homem, não está primitivamente ligado ao caráter compreensivo e transferível dos conceitos biológicos, mas antes ao fato de que esses conceitos estavam dispostos em um espaço cuja estrutura profunda respondia à oposição entre o sadio e o mórbido. Quando se falar da vida dos grupos e das sociedades, da vida da raça, ou mesmo da “vida psicológica”, não se pensará apenas na estrutura interna do *ser organizado*, mas na *bipolaridade médica do normal e do patológico*. A consciência vive, visto que ela pode ser alterada, amputada, afastada de seu curso, paralisada; as sociedades vivem na medida em que algumas, doentes, estiolam-se, enquanto outras, sadias, estão em plena expansão; a raça é um ser vivo que degenera; assim como as civilizações, de que tantas vezes se pôde constatar a morte. Se as ciências do homem apareceram no prolongamento das ciências da vida, é talvez porque elas estavam *biologicamente* subentendidas, mas igualmente porque o estavam *medicamente*: sem dúvida por transferência, importação e, com freqüência, por metáfora, as ciências do homem utilizaram conceitos formados pelos biólogos; mas o objeto mesmo que eles se davam (o homem, suas condutas, suas realizações individuais e sociais) constituía, portanto, um campo dividido segundo o princípio do normal e do patológico. Donde o caráter singular das ciências do homem, impossíveis de se separarem da negatividade na qual apareceram, mas ligadas também à positividade que elas situam, implicitamente, como norma.<sup>1</sup>

O homem ocidental não pôde se constituir como objeto da ciência senão em referência a sua “própria destruição” – “da experiência da Desrazão nascem todas as psicologias e a possibilidade mesmo da psicologia; da emergência da morte no pensamento médico nasce uma medicina que se dá como ciência do indivíduo”.<sup>2</sup> Ao que se poderia acrescentar, fazendo recurso à arqueologia das ciências humanas: “O homem é uma

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 36.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 201.

invenção cuja arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente a data recente. E talvez o fim próximo.”<sup>1</sup>

### 3.3. A “redução nominalista” da antropologia: *anti-humanismo* e “*estrutura*”.

É notável a clareza com a qual Foucault, ao recordar sua própria trajetória em um texto representativo da última “fase” de seu pensamento, ressitua a origem do método arqueológico como uma tentativa para contornar o dilema no qual se enredara à época a fenomenologia existencial, aquele referente à alternativa “antropologia filosófica” *versus* “história social”:

Estudar, assim, em sua história, as formas da experiência, é um tema que virá a mim a partir de um projeto mais antigo: aquele de fazer uso dos métodos da análise existencial no campo da psiquiatria e no domínio da doença mental. Por duas razões, que não eram independentes uma da outra, esse projeto me deixava insatisfeito: sua insuficiência teórica na elaboração da noção de experiência e a ambigüidade de sua ligação com uma prática psiquiátrica que, ao mesmo tempo, ele ignorava e supunha. Podia-se buscar a solução para a primeira dificuldade fazendo referência a uma teoria geral do ser humano; e podia-se tratar o segundo problema, de modo diverso, pelo recurso ao “contexto econômico e social”, tão freqüentemente repetido; assim, aceitava-se o dilema, então dominante, de uma antropologia filosófica e de uma história social. Mas eu me perguntei se não era possível, ao invés de jogar com essa alternativa, pensar a historicidade mesma das formas da experiência. E isso implicava duas tarefas negativas: uma redução “nominalista” da antropologia filosófica, bem como das noções que podiam nela se apoiar, e um deslocamento com relação ao domínio, aos conceitos e aos métodos da história das sociedades. Positivamente, a tarefa era a de lançar luz sobre o domínio no qual a formação, o desenvolvimento e a transformação das formas da experiência podiam se efetivar: quer dizer, uma história do pensamento.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 398.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. “Préface à l’Histoire de la sexualité”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*, *op. cit.*, p. 1398. Trata-se da primeira redação de uma introdução geral escrita para “História da sexualidade”, posteriormente abandonada por Foucault.

Uma “*história do pensamento*”, isto é, dos atos que articulam, nas suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto<sup>1</sup> – e já sabemos que, em Foucault, o próprio “discurso verdadeiro” designará o “pensamento” como prática social. Logo, substituição do “dizer a *verdade*” pelas condições de aparecimento de algo enquanto *verdadeiro*, redução nominalista da antropologia filosófica, portanto, na medida de um pensamento que procura opor-se ao sujeito da enunciação como sede e fundamento da *verdade*. Uma empreitada *crítica, historicamente crítica*: se a questão kantiana era aquela de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a transpor, a *questão crítica*, para Foucault, deverá exercer-se não sob a forma da limitação necessária, mas da *transgressão* sempre possível – “naquilo que nós é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte que é singular, contingente e devida a constrangimentos arbitrários?”<sup>2</sup> Não se trata mais, portanto, de tornar possível uma metafísica, mas de desvelar as condições de possibilidade para que algo como uma “metafísica” venha a constituir-se em solo de pensamento para a modernidade. Foucault “dá as costas” para a “atitude transcendental” na medida em que, para a arqueologia, o projeto de “fundamentação que reencontra as condições não poderá mais se articular a uma lógica das categorias, mas somente a um infra-intelectual, uma história subterrânea, ela mesma a meio caminho entre o ‘*a priori*’ e o ‘*a posteriori*’”.<sup>3</sup> Em poucas palavras: é preciso estar *nas fronteiras*, para que então se possa romper com a linguagem moderna da “subjetividade triunfante”, para, enfim, “libertar a história do pensamento de sua sujeição transcendental.”<sup>4</sup>

E aqui se evidencia a nossa opção pela tradição epistemológica para, opondo-a à tradição fenomenológica, expor, de maneira ainda preliminar, a linha de demarcação entre o pensamento de Michel Foucault e aquele de Sartre, assim como o elemento que, ao articular o primeiro a uma “crítica da racionalidade moderna”, torna-o impermeável a toda sorte de “transcendentalismo”: em Foucault não há senão a história – em minúscula, como convém, e despida de seus elementos “transcendentes” ou “transcendentais”. Uma história, com efeito, arqueologicamente pensada: “É com esse espírito que Foucault escreveu a história de certas objetivações /.../; ele se reúne ao nominalismo espontâneo dos

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 1451.

<sup>2</sup> FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *op. cit.*, p. 1393.

<sup>3</sup> DAGOGNET, “Archéologie ou histoire de la médecine”, *op. cit.*, p. 437.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir, op. cit.*, p. 264.

historiadores.”<sup>1</sup> De fato, como levar adiante a categoria dos universais senão pressupondo uma história da humanidade sustentada pelo “real”, pelo “racional” ou por qualquer sorte de “dialética do concreto”? Como, neste caso, não se deixar seduzir pela modernidade filosófica, pela tradição que, desde cedo, informa a racionalidade ocidental, ou então por seu momento culminante, que talvez seja aquele do hegelianismo? “*Eu vejo o cavalo, não a cavalidade*”, dizia já o socrático Antístenes, objetando a Platão uma crítica nominalista de tipo clássico.<sup>2</sup> A “*epochè*” arqueológica consiste na “*mise en suspension*” de todas as unidades admitidas.<sup>3</sup>

Em seu “nominalismo espontâneo”, por outro lado, Foucault se reúne igualmente à *vogue* estruturalista – e é preciso não esquecer que, diante do velho problema formulado por Platão no *Crátilos*, Ferdinand Saussure, pai da chamada “lingüística estrutural”, dará razão a Hermógenes contra Crátilos: os nomes atribuídos às coisas são arbitrariamente escolhidos pela cultura e não um decalque da natureza ou uma relação fundamentalmente “natural”.<sup>4</sup> É com Saussure que o “problema do sentido e do signo” reaparece “no coração daquilo que há de mais fundamental no conhecimento do homem”.<sup>5</sup> Convém, então, reconhecer que a fenomenologia não é capaz de dar conta dos “efeitos de sentido” que podem ser produzidos por uma estrutura de tipo lingüística; uma estrutura na qual o *sujeito*, tal e qual a fenomenologia o compreende, não interviria como doador de sentido – e isso na medida em que (para tomar um exemplo caro aos estruturalistas) ele não é nem mesmo o “mestre” de seu próprio discurso: as palavras que *eu emprego* não apenas não possuem o sentido que *eu quero*, como, igualmente, dependem do fato de sua definição se dar sempre relativamente a outras palavras (como nos ensina a “lingüística estrutural”, estar-se-ia diante de um sistema lingüístico que funciona por oposições distintivas).<sup>6</sup>

<sup>1</sup> VEYNE, Paul. “L’archéologue sceptique”. In: ERIBON, Didier (Dir.). *L’infréquentable Michel Foucault: renouveaux de la pensée critique*. Actes du colloque Centre Georges-Pompidou 21-22 juin 2000. Paris: EPEL, 2001, p. 22.

<sup>2</sup> DECLEVA-CAZZI, F. (Ed.). *Antisthenis fragmenta*. Milano: Instituto Editoriale Cisalpino, 1966, frs 50 A, 50 B, 50 C.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir, op. cit.*, p. 40.

<sup>4</sup> DOSSE, *op. cit.*, p. 65.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. “Michel Foucault, ‘Les mots et les choses’”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 529.

<sup>6</sup> “A língua não constitui, pois, uma função do falante: é o produto que o indivíduo registra passivamente; não supõe jamais premeditação, e a reflexão nela intervém somente para a atividade de classificação. A língua, distinta da fala, é um objeto que se pode estudar separadamente.” Cf. SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1996, p. 153.

Portanto, é sintomático de um certo “ambiente de pensamento” o fato de Lévi-Strauss, já em 1962, lançar aquela que bem poderia ser a palavra de ordem de toda uma geração de pensadores franceses do pós-Guerra: “*Acreditamos que o objetivo último das ciências dos homens não é o de constituir o homem, mas sim dissolvê-lo*”.<sup>1</sup> Afirmação, sublinhe-se, feita no *Capítulo IX* de *La pensée sauvage*, inteiramente dedicado a explicitar as insuficiências e os equívocos da *Crítica da razão dialética*: “Sartre torna-se prisioneiro do seu Cogito: aquele de Descartes permitia aceder ao universal, mas com a condição de manter-se psicológico e individual; sociologizando o Cogito, Sartre muda apenas de prisão.”<sup>2</sup>

Na polêmica com Sartre, as palavras de Lévi-Strauss evocam a quebra fundamental que se produzirá com relação ao pensamento fenomenológico-antropológico no escoar da década de 1960, sobretudo contra o existencialismo sartriano, cuja filosofia passa a figurar como um valor do passado, simples encarnação das esperanças frustradas da “*Libération*”. Confrontado com um “*mundo histórico*” que a tradição burguesa – não mais nele se reconhecendo – quer relegar ao *absurdo*, Sartre esforçou-se em mostrar que, “bem ao contrário, em toda parte encontra-se o *sentido*”;<sup>3</sup> mas se trata de um expressão ambígua, diz-nos Foucault: “dizer ‘há sentido’ era, ao mesmo tempo, uma constatação e uma ordem, uma prescrição... Há sentido, quer dizer, é preciso que se dê sentido a tudo.”<sup>4</sup> Tendo ao fundo esta “geração certamente corajosa e generosa”, os contemporâneos de Foucault, aqueles “que não tinham nem vinte anos durante a guerra”, descobriram algo diverso: a “paixão do conceito”, a “paixão do sistema”:

O ponto de ruptura se situou no dia em que Lévi-Strauss, para as sociedades, e Lacan, para o inconsciente, mostraram-nos que o *sentido* era provavelmente uma espécie de efeito de superfície, um espelhamento, uma espuma, e que aquilo que nos atravessava profundamente, aquilo que estava antes de nós, aquilo que nos sustentava no tempo e no espaço, era o *sistema*.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Agora (collection dirigée par François Laurent). Paris: Plon, 2006, p. 294.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 297.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, *op. cit.*, p. 542.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*.

E o que faz Lacan, por exemplo, senão tomar a sério o ensinamento de Freud? O “sujeito não é o originário. Ora, quem disse isso? Freud, sem dúvida, mas foi preciso que Lacan o fizesse aparecer claramente”<sup>1</sup> – afinal, Sartre sempre rejeitará o inconsciente freudiano, essa fuga da liberdade, procedimento de “má-fé”. O primado do *inconsciente* – que, a propósito, estrutura-se como linguagem – fará suas vítimas teóricas, e Sartre será uma das primeiras. O apelo do sentido – “desse algo *a* dizer, *a* ser, *a* fazer, deste puro excesso que, segundo Sartre, trabalhava toda a ação humana” – cede espaço ao jogo de um sistema de signos sem objeto nem intenção.<sup>2</sup> O próprio domínio das ciências humanas parece desenvolver-se apenas no espaço aberto pela “*morte do homem*” – “*quer dizer: do envelhecimento de Sartre.*”<sup>3</sup> Entendamos bem a diversidade de fontes que se anunciam a nós, bem como o eixo que as articula:

Este caráter não fundamental, não originário do sujeito, é o ponto em comum, creio eu, entre todos aqueles que foram chamados de estruturalistas; /.../ isso é válido na psicanálise de Lacan, no estruturalismo de Lévi-Strauss, nas análises de Barthes, naquilo que faz Althusser, naquilo que eu mesmo, de minha parte e à minha maneira, tento fazer, pois estávamos todos de acordo em um ponto: não era preciso partir do sujeito, do sujeito no sentido de Descartes, como ponto originário a partir do qual tudo deveria ser engendrado; o sujeito, ele próprio, possui uma gênese. E, por esta via, encontra-se a comunicação com Nietzsche.<sup>4</sup>

É com Nietzsche que se inicia o episódio de um “‘desenraizamento’ da antropologia” na cultura ocidental;<sup>5</sup> é com Lévi-Strauss e Lacan, como vimos, que “o *sentido*” se tornará uma “espécie de efeito de superfície, um espelhamento, uma espuma” – o que nos sustenta no tempo, mas, sobretudo, no espaço, o que nos atravessa desde sempre, desde já e *aquém* de nós mesmos, é o *sistema*: “Por sistema é preciso entender um conjunto de relações que se mantêm, transformam-se, independente das coisas que elas reúnem”<sup>6</sup> – o que significa que o homem não é “*sujeito soberano*” do conhecimento e não pode dizer

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “La scène de la philosophie”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 590.

<sup>2</sup> MANIGLIER, Patrice. “Faire ce qui se défait: la question de la politique entre Sartre et le structuralisme”. In: *Les temps modernes: Notre Sartre*. Paris: Gallimard, n. 632-633-634, juillet-octobre 2005, p. 425.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, pp. 425-426.

<sup>4</sup> FOUCAULT, “La scène de la philosophie”, *op. cit.*, p. 590.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. “Les monstruosités de la critique”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 1088.

<sup>6</sup> FOUCAULT, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, *op. cit.*, p. 542.

soberanamente toda a verdade.<sup>1</sup> Se a obra de Lévi-Strauss e Lacan parecem ressoar por todo um conjunto de intelectuais formados no período do pós-Guerra, e se a ela vem juntar-se a referência a Nietzsche e a Saussure, é porque se trata aqui de uma geração devotada a levar adiante uma “revolução” do sujeito porque realizada fundamentalmente *no* sujeito: visa-se precisamente ao “sujeito” enquanto “nó górdio” da reflexão filosófica, legado de uma “modernidade” a ser definitivamente ultrapassada em nome de uma “cultura não dialética”.<sup>2</sup> De roldão, visa-se o próprio existencialismo – tomado à época como expressão de sobrevivência da “metafísica da subjetividade”, último refúgio de um pensamento que se quer “existencial” porque “dialético”, e se quer “dialético” porque “existencial”: “a razão dialética do século XIX se desenvolveu sobretudo em referência ao existente”.<sup>3</sup>

Ora, mais de uma vez Foucault há de responder à pergunta sobre suas influências insistindo naquilo que as reúne à sua reflexão. Entre orientações tão diversas quanto as de Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Barthes e outros, um único denominador comum – o tema do “desaparecimento do sujeito” –, reforçado por uma abordagem (a “estrutural”) que emerge não apenas como um “novo método”, mas como “a consciência desperta e inquieta do saber moderno”<sup>4</sup>: “a estrutura, a própria possibilidade de ter um discurso rigoroso sobre a estrutura, conduz a um discurso negativo sobre o sujeito”.<sup>5</sup> Destarte, ao “discurso negativo” sobre o sujeito, introduzido por Lévi-Strauss no campo da etnologia aos moldes de uma crítica ao pensamento ocidental<sup>6</sup>, somam-se em Foucault os temas nietzschianos da crítica da razão e, por fim, a elaboração de todos esses referenciais nos quadros de uma reflexão incitada por uma epistemologia como aquela de Canguilhem e Bachelard, na qual

---

<sup>1</sup> Donde a importância, ainda uma vez, da lingüística saussuriana para os autores ditos estruturalistas: “Le passage s’est fait de la phénoménologie au structuralisme, et essentiellement autour du problème du langage”. Cf. FOUCAULT, “Structuralisme et poststructuralisme”, *op. cit.*, p. 1253.

<sup>2</sup> FOUCAULT, “L’homme est-il mort?”, *op. cit.*, p. 570.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>4</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>5</sup> FOUCAULT, “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, *op. cit.*, p. 643.

<sup>6</sup> “Cette mise en abîme du kantisme, la recherche d’autres supports symboliques que ceux privilégiés par l’hellénisme et repris comme tels par Kant, tout cela deviendra clair quand Lévi-Strauss relèvera les opérations d’une *Pensée sauvage*, d’une pensée sans écriture mais pour autant exercée sur des symbolismes adhérents. Il apparaîtrait alors que la bifurcation choisie par les Grecs, l’inscription des qualités sur une structure discursive consciente du régime de ses articulations, pour précieuse, féconde, et nôtre qu’elle ait été, n’avait aucune nécessité.” Cf. IMBERT, Claude. “Philosophie, anthropologie: la fin d’un malentendu.” In: ABENSOUR, Alexandre (Dir.). *Le XXe. siècle en France: art, politique, philosophie*. Préface d’Alain Finkielkraut. Paris: Berger-Levrault, 2000, pp. 230-231.

a busca pelo “incidente das irrupções” faz valer suas prerrogativas frente à pretendida trans-historiedade e unidade da “Razão”:

Se, com efeito, a história pudesse se manter como o lugar das continuidades ininterruptas, se ela se alimentasse sem cessar de encadeamentos que nenhuma análise poderia desfazer, a não ser por abstração, se ela tramasse, ao redor dos homens, de suas palavras e de seus gestos, obscuras sínteses sempre prontas a se reconstruírem, então, neste caso, ela seria um abrigo privilegiado para a consciência: pois aquilo que ela lhe retira, efetivando as determinações materiais, as práticas inertes, os processos inconscientes, as intenções esquecidas no mutismo das instituições e das coisas, tudo isso ela lhe restituiria sob a forma de uma síntese espontânea.<sup>1</sup>

Uma “síntese espontânea”, diríamos nós, como aquela que Sartre reclama para a consciência – como vimos a propósito de *A transcendência do ego*. Portanto, mais do que livrar a consciência de sua instância egológica – como quer Sartre –, é preciso enfrentar o legado da modernidade em sua base fundamental, isto é, lá onde se enseja a formação de um “sujeito” definido como sendo *a priori* capaz de “verdade”, o “sujeito moderno”<sup>2</sup>: se para a filosofia formada na escola de Descartes os objetos são duvidosos, não são tais e quais eles aparecem, não há dúvidas de que a consciência seja tal e qual ela se apresenta a si mesma – “sentido” e “consciência de sentido”, neste caso, coincidem.<sup>3</sup> O que se institui com o estruturalismo, muitas vezes a partir de uma leitura cruzada de Nietzsche, Marx e Freud que se tornará comum<sup>4</sup>, é a passagem da dúvida acerca da “coisa” para a dúvida

<sup>1</sup> FOUCAULT, “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie”, *op. cit.*, p. 727.

<sup>2</sup> É o que Foucault chamará, em *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982), de “momento cartesiano” – um momento que, grife-se, não se refere estritamente a Descartes, mas sim ao período moderno de uma “história da verdade” (em nosso capítulo final, veremos de que se trata). Cf. FOUCAULT, Michel. *L’herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Éditions établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Collection “Hautes Études”. Paris: Gallimard/Seuil, 2001, p. 19.

<sup>3</sup> RICOEUR, Paul. *De l’interprétation: essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 43.

<sup>4</sup> O próprio Foucault fará uma aproximação deste tipo quando de uma “mesa redonda” organizada por ocasião do *Colloque de Royaumont* (julho de 1964). Na ocasião, Foucault se proporá a apresentar “quelques thèmes concernant les techniques d’interprétation chez Marx, Nietzsche et Freud”, de sorte que sua fala se organizará ao redor de quatro eixos centrais para a compreensão daquilo que, segundo o conferencista, seria a nova “possibilité d’une herméneutique” aberta pelos três autores: 1) com eles, uma modificação do “espaço de repartição dos signos” – agora um “espaço de profundidade”; 2) a interpretação torna-se, então, uma “tarefa infinita”; 3) em consequência, todo *interpretandum* torna-se já um *interpretans* (quer dizer, “tudo já é interpretação”); e 4) a interpretação se vê frente à obrigação de interpretar ela própria ao infinito. Cf.



acerca da “consciência”: segundo Foucault, da parte do estruturalismo, e quaisquer que sejam os autores ventilados, o que se constata é um esforço de “libertação ou ultrapassagem /.../ com relação ao privilégio hegeliano da história.”<sup>1</sup> Quer dizer: uma substituição do *sujeito da história* pelo “evento histórico” – “Já faz tempo que os historiadores não gostam muito dos eventos. E que eles fazem da ‘desevenementalização’ [*désévénementialisation*] o princípio de inteligibilidade histórica.”<sup>2</sup>

Da parte da arqueologia propriamente dita, trata-se do seguinte: não remetendo o discurso científico nem aos indivíduos que falam e nem às estruturas formais que regem aquilo que é dito, é possível, aos olhos de Foucault, examinar as mudanças epistêmicas sem, em nome de uma continuidade qualquer, reduzi-las a uma totalidade fechada em si.<sup>3</sup> À maneira do tema da descontinuidade nietzschiana, Foucault afirma, por esta via, a “singularidade dos acontecimentos” contra a “monumentalidade da História” – Nietzsche *contra* Hegel, como veremos a seguir: “a ruptura é, em si mesma, um elemento significante porque marca a história com sua quebra interna, assim como eleva à dignidade do sentido o não-linear, o desordenado, o despropósito.”<sup>4</sup>

---

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, Freud, Marx”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, pp. 592-607. Nas palavras de Paul Ricoeur, estes “três mestres da suspeita”, cada um a seu modo e guardadas as suas diferenças fundamentais, exigem a conquista de um “novo horizonte do sentido” por meio da “invenção de uma arte de interpretar.”: “Au fond, la *Généalogie de la morale* au sens de Nietzsche, la théorie des idéologies au sens marxiste, la théorie des idéaux et des illusions au sens de Freud, représentent trois procédures convergentes de la démystification.” Cf. RICOEUR, *De l’interprétation: essai sur Freud, op. cit.*, p. 45.

<sup>1</sup> FOUCAULT, “La scène de la philosophie”, *op. cit.*, p. 579.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 844.

<sup>3</sup> “En bref, j’ai essayé d’explorer le discours scientifique non pas du point de vue des individus qui parlent ni du point de vue des structures formelles qui régissent ce qu’ils disent, mais du point de vue des règles qui entrent en jeu dans l’existence même d’un tel discours”. Cf. FOUCAULT, “Préface à l’édition anglaise”, *op. cit.*, p. 880.

<sup>4</sup> REVEL, Judith. “O pensamento vertical: uma ética da problematização”. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcolino. Prefácio de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 70. Judith Revel tem em vista, sobretudo, o Nietzsche de *As considerações extemporâneas*.

**PARTE II**

**Sobre Hegel e Nietzsche:  
a filosofia alemã nas vizinhanças  
da filosofia francesa contemporânea**

## **CAPÍTULO 4**

### **Sartre, leitor de Hegel**

#### 4.1. Um hegelianismo de formação: o “*existencialismo*” de Hegel.

Quanto de hegelianismo se pode encontrar no “existencialismo francês”, em especial naquele de Sartre? Ou então, invertendo a questão: há um existencialismo em Hegel? Tomemos as palavras do “primeiro” Merleau-Ponty, em um texto datado de 1949:

Pode-se falar de um existencialismo de Hegel no sentido em que, inicialmente, ele não se propõe encadear conceitos, mas revelar a lógica imanente da experiência humana em todos os seus setores. Não se trata mais tão somente, como na *Crítica da razão pura, teórica*, de saber em que condições a experiência científica é possível, mas sim de saber, de um modo geral, em que condições é possível a experiência moral, estética, religiosa; trata-se de descrever a situação fundamental do homem diante do mundo e de outrem e de compreender as religiões, as morais, as obras de arte, os sistemas econômicos e jurídicos como tantas outras formas, para o homem, de fugir das dificuldades de sua situação ou de enfrentá-las.<sup>1</sup>

Ainda nesse mesmo texto, Merleau-Ponty não tardará a aproximar Hegel do existencialismo sartriano para, desta feita, apontar o momento em que o autor da *Fenomenologia do espírito* “deixa de ser existencialista”: “Hegel transmuta a morte em vida superior. Ele passa, pois, do indivíduo à história, enquanto que em Sartre as contradições do Para-si e do Para-Outro não encontram remédio e a dialética é truncada.”<sup>2</sup> Linhas adiante, na mesma página: “a *Fenomenologia do espírito* torna possível antes uma filosofia comunista do partido ou uma filosofia da Igreja do que uma filosofia do indivíduo como aquela do existencialismo.”<sup>3</sup> Uma “filosofia do partido”, não do “*indivíduo*”, como quer o existencialismo.

Nestas poucas linhas de Merleau-Ponty, vê-se o cerne da ambigüidade no trato com a filosofia hegeliana por parte da geração contemporânea a Sartre: de um lado, em busca da “*concretude*”, trata-se de levar adiante uma grave acusação contra a filosofia hegeliana, que

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. “L’existentialisme chez Hegel”. In: *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1949, pp. 129-130.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 137-138.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 138.

teria submetido – “*comme à un destin*”<sup>1</sup> – a própria experiência individual tangível à marcha incessante do “progresso conceitual” do Espírito; d’outro lado, contudo, tampouco se deixará de afirmar que, do umbral da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, poder-se-iam divisar as ressonâncias daquilo que não será mais “*l’expérience de laboratoire*”, mas sim “*l’épreuve de la vie*”.<sup>2</sup> É o suficiente para que se possa enxergar uma convergência de propósitos entre Hegel e a “filosofia existencial”, mas insuficiente para livrá-lo do julgamento da posteridade. Se o Hegel dos “primeiros tempos”, aquele da *Fenomenologia do espírito*, “está na origem de tudo o que se fez de grande em filosofia há mais de um século”<sup>3</sup>, o Hegel derradeiro de fato merece as censuras que lhe foram dirigidas por Kierkegaard.

Sabe-se que a filosofia de Hegel será acolhida tardiamente na França do século XX – em um relatório redigido para o *Congresso Hegel* de 1930, por exemplo, Koyré sublinhará a lamentável pobreza dos trabalhos consagrados ao filósofo prussiano em seu país de adoção: “É que, ao contrário do que ocorreu na Alemanha, na Inglaterra e na Itália, jamais uma escola hegeliana pôde se formar na França”.<sup>4</sup> No entanto, uma vez formada a “escola francesa” (em um longo esforço que envolverá as figuras de Jean Wahl, Alexandre Kojève e Jean Hyppolite), a filosofia hegeliana conhecerá um verdadeiro renascimento, “ou melhor, uma ressurreição, e ela não cede senão ao existencialismo, com o qual, por vezes, ela procura se unir”.<sup>5</sup> Esta espécie de “ressurreição” da filosofia hegeliana na França terá seu primeiro impulso no contexto do entreguerras; sua marca, como vimos, será a de um reconciliação da cultura francesa com um Hegel afinado a “uma exploração (‘fenomenológica’), ela mesma concreta, da existência humana”.<sup>6</sup> E são duas as figuras “concretas” que, destacadas das exigências contextuais da *Fenomenologia*, servirão de referencial para os primeiros comentadores franceses de Hegel à época: a *consciência infeliz* e a dialética do Senhor e do Escravo – é com este cabedal temático que se trama a leitura “existencialista” de Hegel na França.

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 127.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 130.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 125.

<sup>4</sup> KOYRÉ, Alexandre. “Rapport sur l’état des études hégéliennes en France”. In: *Études d’histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971, p. 225.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 249. Trata-se, aqui, de um *post-scriptum* acrescido à reedição do relatório de Koyré, no qual o autor afirma que a situação dos estudos hegelianos na França “*a changé du tout au tout*”.

<sup>6</sup> BOURGEOIS, Bernard. “Hegel en France”. In: TINLAND, Olivier (Org.). *Lectures de Hegel*. Paris: Le Livre de Poche, 2005, p. 39.

No primeiro caso, Jean Wahl é a figura de proa – e se voltarmos a nossa atenção, ainda uma vez, ao relatório que Koyré produziu em 1930, veremos que, entre outras obras da parca bibliografia de estudos hegelianos na França, ele não se esquecerá de mencionar “*le beau livre*” de Jean Wahl, cujo título – *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* – nos remete imediatamente para à redescoberta dos escritos de juventude de Hegel.<sup>1</sup> Com efeito, em Hegel a *consciência infeliz* designa a contradição entre finito e infinito, entre particular e universal, isto é, trata-se do sentimento mesmo da impossibilidade de uma coincidência entre *vida* e *pensamento* no âmbito da figura da consciência-de-si.<sup>2</sup> Assim sendo, a *consciência infeliz* é uma resultante da própria dilaceração promovida pela desigualdade de si a si que caracteriza o fundo recôndito da subjetividade em seus desenvolvimentos iniciais: em seu princípio, por visar sempre um “além de si mesma”, toda consciência enquanto tal é *consciência infeliz*.<sup>3</sup>

Ora, ao conferir lugar central à *consciência infeliz* no interior da reflexão hegeliana, afirmando-a, por vezes, como um elemento mais precioso do que o próprio sistema hegeliano<sup>4</sup>, o estudo de Wahl – cuja obra já havia acolhido o existencialismo de Kierkegaard – conduzirá ao primeiro plano da cena o movimento do *Espírito* transcendendo a si mesmo para melhor retornar a si, afirmando-se pela *negação*. A *negação*, por seu turno, será o motor das mediações do diferente: trata-se de conservar a oposição e o sofrimento como elementos da *posição* e da *felicidade* do *Espírito*, de modo que a sua própria vida seja

<sup>1</sup> Como nos assinala Koyré, “Ce sont les écrits de jeunesse (les inédits que Dilthey avait déjà utilisés pour sa célèbre *Jugendgeschichte*, et que Nohl a publiés en 1905) qui, selon M. Wahl, nous donnent la clé de cette intuition hégélienne.” Cf. KOYRÉ, “Rapport sur l’état des études hégéliennes en France”, *op. cit.*, p. 244.

<sup>2</sup> HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 27-28.

<sup>3</sup> “/.../ não tendo ainda chegado à identidade concreta da certeza e da verdade, visando portanto a um além de si mesma, a consciência enquanto tal sempre é, em seu princípio, consciência infeliz /.../. Entretanto, a consciência infeliz – no sentido estrito do termo – é o resultado do desenvolvimento da consciência de si. A consciência de si é a subjetividade erigida em verdade, mas tal subjetividade deve descobrir sua própria insuficiência, experimentar a dor do Si que não chega à unidade consigo mesmo. A consciência de si é, como mostramos, a reflexão da consciência em si mesma, mas essa reflexão implica uma ruptura com a vida, uma separação tão radical que a consciência dessa separação é a consciência da infelicidade de toda reflexão”. Cf. HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei Antônio do Nascimento, com a coordenação de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 205.

<sup>4</sup> KOYRÉ, “Rapport sur l’état des études hégéliennes en France”, *op. cit.*, p. 248. Também Jean Hyppolite, que pertence a uma “segunda geração” de intérpretes da obra de Hegel em solo francês, ressaltará a importância do conceito de “consciência infeliz” na obra do filósofo prussiano, afirmando ser este o tema fundamental da *Fenomenologia do espírito*. Cf. HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, *op. cit.*, p. 205.

um movimento que nega a *negação* e, em assim procedendo, suporta a morte, engloba-a e nela se mantém. Neste sentido, o livro de Wahl seria um esforço para retomar, por sob as fórmulas “frias” do sistema hegeliano, a vida e o sangue que o alimentam, e do qual elas não são mais que a “pálida e longínqua expressão”.<sup>1</sup>

No entanto, se o desenvolvimento ulterior das figuras do *Espírito* na filosofia hegeliana nos aponta para a superação da própria cisão inscrita na consciência – a *consciência infeliz* ainda não é o “espírito vivente que entrou na existência” (ela o será quando, ao fim de seu desenvolvimento, alçar-se à condição de unidade da “unidade e da dualidade”, marca distintiva deste Absoluto que é o *Espírito* hegeliano)<sup>2</sup> –, Wahl, de sua parte, parece estar a meio caminho entre Kierkegaard e Hegel. Como bem lembra o próprio Sartre, se para o filósofo dinamarquês a superação da consciência infeliz em Hegel parece “puramente verbal” (o homem *existente* não pode ser assimilado por um sistema de *idéias*), em Wahl já não se trata tão somente da *contraposição* entre a “irreducibilidade do vivido” e o “intelectualismo” hegeliano, mas sim de um movimento de *assimilação* da “consciência romântica e obstinada” à *consciência infeliz*, tomando-a enquanto momento superado e já esquadrihado em suas características fundamentais (ou seja, trata-se de fazer do próprio “intelectualismo hegeliano” algo mais que um simples intelectualismo, assimilando o “vivido” da “consciência romântica” ao próprio movimento da suprassunção dialética de Hegel).<sup>3</sup> Desta perspectiva, e mantendo-se ao mesmo tempo em consonância com o “hegelianismo”, não será difícil para Wahl conferir à narrativa filosófica de Hegel a roupagem de uma vivência “existencial”: por meio da *consciência infeliz*, a dialética não será mais um método, mas sim uma “experiência”, uma certa “vivência hegeliana”.<sup>4</sup>

Não obstante, é nas lições de Kojève a respeito da *Fenomenologia do espírito*, ministradas entre os anos de 1933 e 1939 na *École des Hautes Études*, em Paris, que se poderá encontrar a forma mais bem acabada desta leitura “existencialista” de Hegel. É com elas que se inicia um segundo e decisivo impulso para a (re)introdução do pensamento hegeliano no ambiente intelectual francês da primeira metade do século XX. Nesta medida, a interpretação kojéviana estará em consonância também com a descoberta francesa de uma

<sup>1</sup> KOYRÉ, “Rapport sur l’état des études hégéliennes en France”, *op. cit.*, p. 244.

<sup>2</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, *op. cit.*, p. 211.

<sup>3</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I*, *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>4</sup> KOYRÉ, “Rapport sur l’état des études hégéliennes en France”, *op. cit.*, p. 244.

outra “fenomenologia”, igualmente alemã: aquela de Husserl e Heidegger. Kojève, que passara seus anos de formação na Alemanha, já havia absorvido o impacto propiciado pela filosofia husserlo-heideggeriana. No entanto, em sua leitura da filosofia hegeliana, esta influência estará devidamente mediada pelo pensamento de Karl Marx. Tendo em suas mãos o cruzamento de todas estas tonalidades, Kojève acabará por caracterizar a *Fenomenologia* de Hegel como uma *antropologia filosófica*, ou seja, como uma descrição sistemática e, em sentido “moderno”, existencial-fenomenológica da realidade humana:

A *Phänomenologie* se revelou como uma antropologia filosófica. Mais exatamente: uma descrição sistemática e completa, *fenomenológica*, no sentido moderno (husserliano) do termo, das atitudes existenciais do Homem, feita em vista da análise *ontológica* do Ser enquanto tal, que é o tema da *Logik*. Naquilo que concerne à Religião em particular, a *Phänomenologie* não é nem uma teologia objetiva, nem uma história das religiões, nem uma psicologia do sentimento religioso. Esta obra contém a descrição fenomenológica de todas as atitudes religiosas que o Homem pode tomar vivendo como um ser histórico em um Mundo espaço-temporal (e que, aliás, já foram todas realizados no curso da história quando da publicação da *Phänomenologie*).<sup>1</sup>

De um lado, portanto, tem-se Husserl – a *fenomenologia* hegeliana revela-se moderna em sentido husserliano, quer dizer, *antropológica*; d’outro lado, tem-se a analítica de Heidegger – toda descrição de “atitudes existenciais”, produto deste Hegel kojéviano, será levada a termo com vistas à análise “*ontológica do Ser enquanto tal*”, tema da *Logik*. Entretempos, a questão da religião em Hegel: uma “descrição fenomenológica das atitudes religiosas”. Em outras passagens, Kojève explicita ainda mais a confluência entre Hegel, Husserl e Heidegger:

O método de Hegel é uma *abstração idealizante* [*abstraction idéisante*] (Husserl). Considera o homem concreto, uma época concreta, mas para descobrir lá a *possibilidade* (quer dizer, a “essência”, o “conceito”, a “idéia”, etc.) que se realiza. /.../ Para Hegel, a essência não é independente da existência. Nem tampouco o homem existe fora da história. A

---

<sup>1</sup> KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2000, p. 57.



Fenomenologia de Hegel é “existencial” como aquela de Heidegger. E ela deve servir de base para uma ontologia. Esta ontologia, na Lógica, é de fato antropológica; /.../ é uma ontologia do Homem (“Espírito”) e não da Natureza. Independentemente do que pensa Hegel, a Fenomenologia é uma antropologia filosófica. Seu tema é o homem enquanto que humano, o ser real na história.<sup>1</sup>

*Ontologia antropológica, o homem enquanto humano, o ser real na história.* Ora, Sartre não permanecerá alheio a nenhuma destas influências, e igualmente acabará por conferir um semblante *antropológico* ao pensamento de Hegel, Husserl e mesmo Heidegger – algo que, como vimos, se pode ao menos ser discutível com relação aos dois primeiros, faz-se absolutamente estranho ao núcleo central do terceiro: a filosofia heideggeriana se orienta com tal radicalidade para a problemática *ontológica* que qualquer privilégio à *antropologia* lhe será, por definição, absolutamente equivocado.<sup>2</sup> Nestas condições, as *leçons* de Kojève não poderiam senão conferir vida a um *corpus philosophicus* completamente híbrido, que, formado pelo entrecruzamento Hegel/Husserl/Heidegger, não leva em conta os esforços deste último em se desvencilhar das chamadas “*metafísicas da subjetividade*”.

Assim, e mesmo tendo-se em vista que Sartre não frequentou os cursos de Kojève, o fato é que as lições proferidas pelo filósofo russo na *École des Hautes Études* constituirão o “estado da filosofia francesa” àquela altura, coadunando-se justamente com a leitura antropológica da fenomenologia moderna e influenciando o pensamento de Sartre no momento mesmo em que o filósofo trata de conceber o projeto de *A náusea* e também o de seu ensaio onto-fenomenológico, *O ser e o nada*. De resto, deve-se notar que a maioria dos protagonistas desta geração – conhecida como *la génération des Trois H*, influenciados, respectivamente, por Hegel, Husserl e Heidegger – estava presente no curso de Kojève, publicado em 1947 sob os cuidados de Raymond Queneau (que não deixará de sublinhar o

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 39.

<sup>2</sup> “L’analytique de l’être-là [*Dasein*] n’a pourtant pas pour but de pourvoir l’anthropologie d’un fondement ontologique, son intention est relative à l’ontologie fondamentale”. Cf. HEIDEGGER, Martin. *L’être et le temps*. Traduit de l’allemand et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens. Paris: Gallimard, 1964, p. 244.

conteúdo husserlo-heideggeriano da leitura de redescoberta da filosofia de Hegel na França à época<sup>1</sup>).

O fato é que a manipulação desenvolva das “figuras da consciência” hegeliana por Kojève pretende fazer “avançar” o centro do sistema de Hegel em um duplo desenvolvimento que, na passagem da metafísica do *Absoluto* para si mesmo, deve *substancializar* o movimento do *Espírito* através do tempo em duas figuras complementares: 1) a *figura existencial* – que descreverá a dinâmica da “identidade” humana como uma liberdade *negando* sua situação, sempre em busca de um *desejo* a ser satisfeito somente mediante seu livre reconhecimento por outros; 2) a *figura social* – que traçará o modelo de relações sociais a partir do desenrolar de sucessivos conflitos que vão desde a dominação aristocrática até a ascendência burguesa para, por fim, desaguardem na “igualdade popular”<sup>2</sup> (e aqui se pode observar, claramente, a influência exercida por Marx na elaboração da narrativa hegeliana construída por Kojève<sup>3</sup>).

Conforme Kojève, estas eram as duas figuras que se entrelaçavam em uma única narrativa e que, com efeito, dotavam de sentido a história do mundo – a *Fenomenologia* hegeliana, em especial em seu Capítulo IV, é uma *antropologia* na medida em que trata da “existência”, quer dizer, do *desejo* e da *ação*.<sup>4</sup> O referido capítulo contém a célebre dialética do Senhor e do Escravo, que acabou por se tornar uma das encruzilhadas do pensamento pós-hegeliano, sobretudo desde que Marx transformou-a em uma das chaves de leitura da história universal. Da perspectiva da economia interna da narrativa *fenomenológica* hegeliana, estamos em um momento crucial: o surgimento da consciência-de-si. Não sendo possível indicar em poucas linhas o desenvolvimento desta consciência hegeliana, a não ser correndo o risco de resvalar em uma aproximação que peca pela imprecisão ou se perde na inutilidade, nos restringiremos ao seu aspecto mais geral – à

---

<sup>1</sup> QUENEAU, Raymond. “Premières confrontations avec Hegel”. In: *Critique: revue générale des publications françaises et étrangères*, tome XIX, n. 195-196, août-septembre 1963, pp. 697-698. Entre os alunos de Kojève figuravam os nomes de Raymond Aron, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Érica Weil e o próprio Merleau-Ponty.

<sup>2</sup> ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1999, p. 55.

<sup>3</sup> “Le discours hégélien est dialectique dans la mesure où il décrit la Dialectique réelle de la Lutte et du Travail, ainsi que le reflet ‘idéel’ de cette Dialectique dans la pensée en général et dans la pensée philosophique en particulier.” Cf. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 466.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 49.

guisa apenas de tornar compreensível o *tour de force* operado por Kojève em favor desta sua *antropologização* das figuras da consciência em Hegel.

#### **4.2. A dialética do Senhor e do Escravo em Kojève: a realidade humana como violência e negatividade – Morte, Luta e Trabalho.**

No desenvolvimento da *Fenomenologia* de Hegel, as figuras do Senhor e do Escravo são o resultado da passagem da *dialética do desejo* para a *dialética do reconhecimento*. Esta passagem, por seu turno, poderia ser exposta didaticamente em quatro tempos: 1) a consciência-de-si hegeliana – advinda de um itinerário cujo ponto de partida é a “certeza sensível” (forma mais elementar que pode assumir o problema da inadequação da certeza do sujeito cognoscente em relação à verdade do objeto conhecido) – será a reflexão a partir do ser do mundo sensível, ou seja, do mundo da percepção; 2) no curso de seu desenvolvimento, ela deve perfazer um movimento de retorno a si a partir do *ser-outro* (a “ação aniquiladora” de toda a consciência, em sua origem mesma e movida por um *desejo* pelo que ela *não-é*, acaba por engendrar um retorno da própria consciência a si pela supressão de seu objeto<sup>1</sup>); 3) na supressão do objeto pela *satisfação do desejo*, acaba-se por revelar o quão incapaz é este mesmo objeto para assegurar a certeza que a consciência tem de si mesma (é preciso, portanto, que ela se encontre a si mesma no seu objeto); 4) será necessário, então, que a verdade do mundo das coisas e da vida animal passe para a verdade do mundo humano, o que implica dizer – e será dito – que esta *dialética do desejo* deve encontrar sua verdade na *dialética do reconhecimento*. A clivagem fundamental do último termo desta passagem se encontra na famosa afirmação de Hegel, segundo a qual “a autoconsciência não atinge a sua satisfação senão em uma outra autoconsciência”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “Le Je simple est ce genre ou l’universel simple pour lequel les différences n’en sont pas, [mais] seulement en tant qu’il est *essence négative* des moments autostants formés-en-figures; et l’autoconscience, du coup, certaine de soi-même seulement de par le sursumer de cet autre qui se présente à elle comme vie autostante; elle est *désir*. Certaine de la néantité de cet autre, elle pose *pour soi* cette même [néantité] comme sa vérité, anéantit l’ob-jet autostant, et se donne par là la certitude de soi-même comme certitude *vraie*, comme [certitude] telle qu’à elle-même elle est advenue sous *mode ob-jectif*”. Cf. HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l’esprit*. Présentation, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Bibliothèque de Philosophie. Paris: Gallimard, 1993, p. 214.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 215. Na mesma página, Hegel nos apresenta igualmente um esquema didático para a compreensão dos três momentos da consciência-de-si: 1) o Eu indiferenciado puro enquanto primeiro objeto

Feita a passagem fenomenológica da dialética do desejo para a dialética do “auto-reconhecimento”, as estruturas da intersubjetividade serão alçadas ao primeiro plano da cena das figuras da consciência na *Fenomenologia*: tem-se agora a presença efetiva do sujeito a si mesmo no seu constituir-se em oposição ao *outro*, sendo que a etapa inicial da dialética das figuras fenomenológicas da intersubjetividade será, como sempre, o *imediate* – plano em que a *consciência-de-si* (que em sua simplicidade e igualdade consigo mesma, excluindo o outro, toma por objeto o seu *Eu singular*) marca com sinal negativo, isto é, com a rubrica de um objeto que não lhe é essencial, qualquer outro que lhe apareça<sup>1</sup>. E cada consciência há de se empenhar em uma competição – de “vida” e “morte” – com a consciência de todos os outros, pois cada qual quer extorquir o reconhecimento de si mesmo, o único que pode satisfazê-lo.

Neste contexto não se pode perder de vista o fato de que as figuras do Senhor e do Escravo serão apenas os termos da relação da *dialética do reconhecimento* em seu primeiro desenlace, o que significa que ela concorre para a superação da contradição representada pela “luta de morte” pelo reconhecimento. Estamos diante apenas de *uma experiência particular* do desenvolvimento da *consciência de si*: se a oposição entre os homens conduz à dominação, tal dominação, por sua vez, conduzirá à “libertação do escravo” – em sua servidão, justamente por meio de seu trabalho, a consciência Escrava *suprassume* em todos os momentos sua aderência ao ser-aí (*Dasein*) natural e, deste modo, “elimina-o”, revelando-se, portanto, mais independente que o seu Senhor.<sup>2</sup> Assim sendo, em Hegel a busca desenfreada pelo reconhecimento, que acarretará a aceitação do risco da morte a fim de obter o “domínio” sobre o outro, deve ser considerada no âmbito maior das figuras “dialético-históricas” que compõem parte do itinerário pelo qual a consciência-de-si deve

---

da consciência-de-si; 2) esta mesma imediatividade tomada como “mediação absoluta” – não sendo ela senão o suprassumir do objeto em sua independência, isto é, *desejo*; 3) a verdade deste *desejo* encarada antes como uma “reflexão redobrada”, quer dizer, uma duplicação da consciência-de-si, de modo que ela se torne objeto para a consciência.

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 219.

<sup>2</sup> Dito de outro modo: sendo *desejo refreado*, o trabalho dotará o Escravo de um desejo que não está reservado ao *puro negar do objeto* e que, como no caso do Senhor, levaria-o a uma *satisfação evanescente*. Ao Escravo não faltará o lado *objetivo* ou o *subsistir* da satisfação (um desvanecer contido): através da manipulação de um objeto que lhe é independente, e que consiste em uma relação negativa, o trabalho efetuado pelo Escravo acaba por se configurar em uma *singularidade* que será a exteriorização, por meio da atividade laboral, do puro para-si da consciência servil. Assim, por meio da intuição de si mesma, a consciência servil chega à intuição do ser-independente – donde sua maior independência com relação à consciência senhorial: “A verdade da consciência autônoma”, dirá o Hegel, “é a consciência servil”. *Cf. Idem, ibidem*, p. 224.

passar antes de alcançar a sua universalidade efetiva – podendo, enfim, pensar a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da Razão. Tal universalidade efetiva deverá ser consumada em uma sociedade do “consenso universal”.<sup>1</sup> Isso não significa, contudo, que a dialética do Senhor e do Escravo assuma os contornos de um “momento particular” da história, ou mesmo da pré-história humana – o que equivaleria a tomar o discurso hegeliano em sua literalidade, algo que não convém. Trata-se, antes, de uma categoria da *vida histórica*, ou seja, de uma condição da experiência humana, que será descoberta por Hegel através do estudo das condições do desenvolvimento da consciência-de-si.<sup>2</sup>

Do lado da interpretação de Kojève, no entanto, a dialética do Senhor e do Escravo acabará por ser hipertrofiada, reduzindo-se justamente a uma *série* de momentos particulares do devir histórico. Desta forma, ela acabará por se autonomizar em demasia com relação ao desenvolvimento do discurso hegeliano como um todo, que tende sempre para a superação da contradição inscrita na relação dos termos antitéticos. Ora, partindo (hegelianamente) da afirmação de que o Homem não é senão *desejo* de reconhecimento<sup>3</sup>, Kojève tingirá com tintas fortes a tese do autor da *Fenomenologia do espírito*: considerando, no âmbito da dialética do reconhecimento, o surgimento do primeiro relacionamento social, qual seja, a relação entre o *senhor e o escravo* na Antigüidade, nosso autor há de passar em revista as diversas transformações que se sucedem na história – da escravidão na Antigüidade ao mundo capitalista –, antevendo, por fim, a vitória dos trabalhadores sobre o capital, para então proclamar em alto e bom som a chegada do momento em que a própria história se extinguirá, como consequência do reconhecimento universal de todos em uma “sociedade sem classes”:

A história é, pois, uma seqüência mais ou menos ininterrupta de guerras exteriores e de revoluções sangrentas. Mas esta seqüência tem um alvo e, por consequência, um fim. Pois,

---

<sup>1</sup> “É necessário, com efeito, que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão – ou que se forma para a ciência – passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo. Somente essa emergência tornará possível a existência do indivíduo como existência segundo a forma da universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política”. Cf. VAZ, Henrique Lima. “Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental”. In: *Revista Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, n. 21, jan-abr. 1981, p. 19.

<sup>2</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, op. cit., p. 185.

<sup>3</sup> “D’après Hegel, l’Homme n’est rien d’autre que Désir de reconnaissance”. Cf. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 467.

tendo nascido do desejo de reconhecimento, a história cessará necessariamente no momento em que o desejo estiver plenamente satisfeito. Ora, este desejo será satisfeito logo que cada um for reconhecido, em sua realidade e em sua dignidade humana, por todos os outros, estes outros sendo também reconhecidos por cada um em sua realidade e dignidade próprias. Dito de outro modo, a história cessará quando o homem estiver perfeitamente satisfeito pelo fato de ser cidadão reconhecido de um *Estado universal e homogêneo*, ou, se preferirmos, de *uma sociedade sem classes*, englobando o conjunto da humanidade.<sup>1</sup>

É o momento em que Hegel, Marx e Heidegger se cruzam na trilha aberta por Kojève, esboçando ao leitor os elos existentes entre os processos transformativos do *trabalho*, o *desejo* e o aspecto mortal da *luta por reconhecimento*. Desta maneira, vê-se com clareza aquilo que seria, no entender de Kojève, o limiar da *satisfação do desejo*: o “fim da história” quer dizer uma “sociedade sem classes”. Em uma nota de rodapé, ao final de um texto que serve de apêndice ao volume das *Leçons* sobre a *Fenomenologia* – cujo título não deixa de ser sugestivo: *L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel* –, pode-se compreender de modo mais explícito o ponto de junção e de articulação que autor crê existir entre Hegel, Marx e Heidegger:

Heidegger retomou os temas hegelianos da morte; mas negligencia os temas complementares da Luta e do Trabalho; também sua filosofia não chega a dar conta da História. – Marx mantém os temas da Luta e do Trabalho, e sua filosofia é, assim, essencialmente “historicista”; mas ele negligencia o tema da morte (mesmo admitindo que o homem é mortal); é por isso que ele não vê (e ainda menos certos “marxistas”) que a Revolução é não somente de fato sangrenta, mas ainda essencialmente e necessariamente sangrenta (tema hegeliano do Terror).<sup>2</sup>

Note-se que a articulação Hegel/Marx/Heidegger se faz à custa do primeiro – cada um dos autores ventilados acolhe uma das facetas da filosofia hegeliana, mas só o fazem na medida em que negligenciam outras tantas: Heidegger parece apreender perfeitamente a projeção primordial da existência humana para a morte na filosofia hegeliana, algo que

---

<sup>1</sup> KOJÈVE, Alexandre. “Hegel, Marx et le christianisme”. In: *Critique: revue générale des publications françaises et étrangères*, n. 3/4, août-septembre 1946, pp. 355-356 (grifo nosso).

<sup>2</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 575, nota 1.

resulta da luta de cada consciência para arrancar o “reconhecimento” de suas rivais, mas acaba, em grande parte, por não levar em conta os processos transformativos da *Luta* e do *Trabalho*; Marx, como o reverso da moeda, parece apreender por completo a dinâmica material do *Trabalho* e da *Luta*, deflagrada pelo impulso para o “reconhecimento”, mas acaba por negligenciar a *Luta para a morte* nela subentendida. A filosofia de Hegel, segundo Kojève, compreende justamente a união entre estes temas: morte, luta e trabalho concatenados em um único movimento, hegelianamente dialetizados. Assim, vistos da perspectiva do hegelianismo kojéviano, Heidegger e Marx são complementares, e o próprio hegelianismo se transforma facilmente em um *proto-marxismo*: a luta (por reconhecimento) é o motor da história; finda a batalha, satisfeito o interesse que a motivava (o desejo por reconhecimento), vê-se cessar também a própria história.

Destarte, sob sua interpretação particular da *Fenomenologia* de Hegel, Kojève sublinhará excessivamente dois conceitos que, advindos do universo fenomenológico hegeliano, passam a dominar a cena de suas *Leçons – desejo e satisfação*. Como vimos acima, Kojève extraiu-os da dialética da autoconsciência no quarto capítulo da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. No entanto, já no quinto capítulo da obra os termos “desejo” e “satisfação” desaparecem frente à razão: *Satisfação (Befriedigung)*, em tom estritamente hegeliano, é um termo usado apenas para circunscrever o objeto da dialética do desejo. Para além da consciência-de-si desejosa, portanto, o movimento dialético das figuras da *experiência da consciência* (não nos esqueçamos que esse era o título original da *Fenomenologia* de Hegel<sup>1</sup>) acabará por ensejar uma síntese apaziguadora, cujo efeito se fará sentir logo nas primeiras linhas do capítulo dedicado à *Certeza e Verdade da Razão*: assegurando-se de si mesma, e vencendo a *negatividade* com a qual tanto o *mundo* quanto a sua própria *efetividade* estavam marcadas, em vista de ambos lhe parecerem o *negativo* de sua essência, a autoconsciência emerge agora, sempre a partir do movimento de supressão, como Razão (*Vernunft*):

---

<sup>1</sup> Em seu famoso “Prefácio”, Hegel se utilizará desta mesma expressão para esclarecer a ciência que, partindo da oposição basilar entre os momentos do “saber” e da “ob-jetividade negativa” para o saber, deve dar conta das figuras da consciência: “La science de ce chemin est science de l’*expérience* que fait la conscience”. Cf. HEGEL, *Phénoménologie de l’esprit*, op. cit., pp. 96-97. No momento em que aquelas linhas eram escritas, diz-nos uma nota de rodapé da tradução de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, a expressão ainda valia como título da obra. Cf. *Idem, ibidem*, p. 97, nota 1.

Disto que a autoconsciência é razão, sua relação, até então negativa frente ao ser-outro, converte-se em uma atitude positiva. Até o momento, ela só se preocupou com sua auto-suficiência e liberdade, em vista de salvar-se e manter-se para si mesma, à custa do *mundo* ou de sua efetividade própria, ambos lhe parecendo o negativo de sua essência. Mas, enquanto razão, assegurada de si mesma, a autoconsciência recebeu em troca a paz em relação a ambos, e agora pode suportá-los; pois ela está certa de si-mesma como da realidade; ou seja, está certa que toda a efetividade não é senão ela própria.<sup>1</sup>

Evidente que não pretendemos levar adiante toda esta problemática referente às passagens das figuras da consciência na *Fenomenologia* hegeliana – ela nos levaria para muito longe dos limites deste trabalho. O que nos importa aqui, com efeito, é a explicitação das referências cardeais que compõem a interpretação kojéviana de Hegel. Neste sentido, o que deve ser sublinhado é o fato de que Kojève acaba por realçar o que em Hegel seria tendencialmente abandonado e/ou suplantado. Note-se bem: na narrativa de Kojève, uma vez definida a consciência humana enquanto *não-identidade* e a *liberdade* como movimento de aniquilação do mundo, resta a ela apenas a busca essencial de uma identidade, ou seja, reconhecimento; e já não haverá mais espaço para o aspecto razoável e pacificante do pensamento de Hegel – bem ao contrário, trata-se de sublinhar com força os movimentos excessivamente violentos, paradoxais e sangrentos da dialética hegeliana: a realidade humana, diz-nos Kojève em sua tradução comentada da *Fenomenologia*, “não se constitui senão na luta em vista do reconhecimento e pelo risco da vida que ele implica.”<sup>2</sup>

De certa forma, pode-se dizer que Kojève “naturaliza” a relação de forças contida na dialética hegeliana do reconhecimento, isto é, tomando-a em sua literalidade, prende-se ao *factum natural* que é a “morte”, não se atendo à exigência hegeliana de um tipo de negação que, antes de tudo, deve se apresentar como “negação espiritual”<sup>3</sup>. Em suma, se em Hegel a dialética do Senhor e do Escravo se apresenta como uma “dialética da alteridade”, quer

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 253.

<sup>2</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p. 19.

<sup>3</sup> “Com efeito, se a vida é posição natural da consciência, a morte é também a sua negação apenas natural. /.../ Se a consciência de si aparece como pura negatividade e, portanto, manifesta-se como negação da vida, a positividade vital lhe é também essencial: decerto, ao oferecer sua vida, o eu se põe como elevado acima da vida, mas ao mesmo tempo desaparece de cena; *a morte apenas aparece como fato da natureza e não como negação espiritual*; é preciso, portanto, uma outra experiência na qual a negação seja espiritual, quer dizer, seja uma *aufheben* que conserva ao mesmo tempo em que nega. Tal experiência se apresentará no trabalho do escravo, assim como a longa elaboração de sua libertação”. Cf. HYPPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel, op. cit.*, p. 185.



dizer, um movimento que visa à superação da consciência encerrada em si mesma, em Kojève essa mesma tese se torna absoluta e é aplicada à condição humana como tal – lá onde a *tese* hegeliana engendra a superação como sua condição necessária, a leitura kojéviana coagula o movimento, tendendo antes ao engessamento da engrenagem dialética.

Em linhas gerais, não é difícil prever o resultado da interpretação kojéviana: a narrativa que Kojève constrói a partir da *Fenomenologia* de Hegel acabará por apresentá-la como uma história universal, na qual as lutas sangrentas – e não a Razão – serão o motor que faz as coisas avançarem rumo ao seu acabamento. Desta feita, Kojève conjugará a “Luta pelo reconhecimento até a morte” com a aparição da “Negatividade realizada pelo Trabalho” – violência dos homens contra eles mesmos; violência dos homens contra a Natureza. Eis o estofa sobre o qual se ergue o Mundo Humano:

Quando a Natureza se transforma em Welt (mundo histórico)? Quando há a *Luta*, quer dizer, o risco de morte que é querido, a aparição da Negatividade que se realiza enquanto *Trabalho*. A História é a história das lutas sangrentas pelo reconhecimento (guerras, revoluções) e dos trabalhos que transformam a Natureza.<sup>1</sup>

E se quisermos perguntar a Kojève em que consiste esta *negatividade*, então a resposta vem em tom surpreendentemente existencialista:

Ser homem é não ser retido por nenhuma existência determinada. O homem é a possibilidade de negar a natureza, e sua própria natureza, qualquer que seja ela. Ele pode negar a sua natureza animal empírica, ele pode *querer* a sua própria morte, arriscar a sua vida. Tal é o seu ser negativo (negador: Negativität): realizar a possibilidade de negar, e transcender, negando-a, sua realidade dada, ser ainda mais e outra coisa do que um ser simplesmente vivente. É preciso realizar a negatividade, e ela se realiza na e pela Ação, ou enquanto ela é Ação.<sup>2</sup>

Transformando a *Natur* em *Welt*, isto é, o universo natural em mundo histórico – vale dizer, efetivamente humano –, o *trabalho* (compreendido como ação efetiva do homem

---

<sup>1</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 55.

<sup>2</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 52.

no mundo) é a via de libertação da realidade humana frente à determinação que a natureza lhe apresenta. Ao estilo do *in-der-Welt-sein* heideggeriano em sua forma “vulgar” (mesclado a Marx e ao existencialismo já latente em Whal), Kojève afirma a unidade “homem-mundo”, o *factum* da negatividade enquanto *finitude* e, lançando mão de temas e conceitos que serão caros ao existencialismo, conclui do seguinte modo:

O homem não é nem negação pura (Negativität) e nem posição pura (Identität), mas sim uma totalidade (Totalität). Identidade pura: vida animal, ser natural. Negatividade pura: Morte, nada absoluto. Totalidade: nada nadificante no ser [*néant néantissant dans l'être*], o Homem no Mundo, Espírito. O homem não é nem puramente vital e nem completamente independente da vida: ele transcende sua existência dada na e pela sua vida mesma.<sup>1</sup>

E é com este cabedal temático que Kojève soará o alarme rumo à *démarche* que se fará presente por aqueles anos: se a realidade não passa de uma luta até a morte, travada entre os homens por fins que no mais das vezes se revelam irrisórios; se a mediação da *ação* – no final das contas, *trabalho* como *práxis* – e da *luta* pelo reconhecimento são a base sobre a qual se pode ultrapassar a consciência rumo à consciência-de-si; se a “consciência-de-si” se efetiva somente como movimento de *negação* da natureza bruta à sua volta, bem como de *negação* de *outrem* (em busca de um reconhecimento que, de início, é apenas unilateral); se somente sobre esta base de *violência fundante* (seja no plano da Natureza, seja no plano da intersubjetividade) é que se pode conferir uma coloração humana à massa amorfa de seres que povoam a realidade natural; enfim, se todo este movimento não engendra senão a luta pela vida e pela morte, isto é, a *negação* e a *ação efetivas*, então toda a filosofia que por (des)ventura venha a ignorar esta forma bruta da realidade deve ser denunciada como uma mistificação idealista – *grosso modo*, eis a lição tipicamente kojéviana:

A realidade é a luta de morte dos homens por ganhos irrisórios – coloca-se a vida em jogo para defender uma bandeira, para obter a reparação de uma injúria, etc. –; toda filosofia que ignora este fato fundamental é uma mistificação idealista: tal é o ensinamento de Kojève, apresentado sob uma forma brutal. Kojève lega aos seus ouvintes uma *concepção terrorista*

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 53.

*da história*. Encontra-se este motivo do Terror em todos os debates que se sucederão até os nossos dias: no título do livro que escreve Merleau-Ponty em 1947 para justificar uma política de “apoio ao PC”, em detrimento dos processos de Moscou (*Humanismo e terror*); nas análises consagradas por Sartre à Revolução Francesa na *Crítica da razão dialética* (tema da “fraternidade terror”), bem como suas apologias à violência.<sup>1</sup>

É sintomático, por exemplo, que Kojève – na esteira de sua *concepção terrorista da história* – venha a introduzir na *Fenomenologia* hegeliana a figura do “Intelectual”, retratando-a de modo francamente desfavorável: trata-se de contrapor à natureza passiva e vagamente contemplativa do “Intelectual” o homem de fato, ou seja, o “homem ativo”, que se transcende através da *Luta* e do *Trabalho*: o Intelectual deve perceber que aquilo que importa não é o valor da “coisa”, mas sim o valor da *ação* – afinal, para o Hegel saído da pena de Kojève, o homem é *ação*, quer dizer, o homem não é um “*objeto real*” senão na medida em que a sua *ação* o realiza como tal no *Mundo*; a *ação* realizadora da *Humanidade* consiste na transformação visível da *Natureza* pelo *Trabalho*: não se trata de afirmar que o homem se realiza pela sua obra, mas sim que ele *é* esta obra mesmo que ele realiza.<sup>2</sup>

Por outro lado, e como consequência direta do que foi dito, *ação* é, antes de tudo, *inter-ação*, *ação* coletiva, quer dizer, social e política. Ao crer na importância de sua ocupação, o Intelectual engana a si mesmo – seu desejo de reconhecimento não é senão uma caricatura daquilo que será a luta pelo reconhecimento do “Cidadão” em uma sociedade de fato: a “República das letras” (pseudo-sociedade) deseja um reconhecimento que se traduz em celebridade. Neste sentido, cabe ao Intelectual tornar-se um cidadão ativo, fazendo com que sua *ação* seja mais do que uma mera *ação pensada*. Em vez de encetar uma *ação* que se traduza na mera aspiração *de validade universal* de uma moral categoricamente imperativa – donde o idealismo moralizante de Kant e Fichte, por exemplo, que aos olhos de Kojève não passa de um tipo ideológico do Intelectual –, deve-se agora tomar consciência da *realidade concreta*: a moral abstrata do Intelectual (erguida sobre o imperativo categórico) deve ser substituída pela *Moralität* pós-revolucionária hegeliana.<sup>3</sup> Ao contrário do Intelectual – uma espécie de “*ser contemplativo*” –, o “homem

<sup>1</sup> DESCOMBES, *Le même et l'autre*, *op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>2</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, pp. 90-91.

<sup>3</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 94.

ativo”, isto é, o “homem verdadeiro”, é aquele que se transcende pela *ação efetiva* – não custa repetir: pela *Luta* e pelo *Trabalho*. Afinal, diz-nos Kojève, a verdade de uma idéia filosófica se mede por sua “realização histórica” – é preciso, enfim, engajar-se, comprometer-se com a *causa de uma idéia*, sujar as próprias mãos: entre o “*philosophe*” e o “*tyran*” não há grandes diferenças, ambos procuram realizar no mundo uma “idéia filosófica”.<sup>1</sup>

Portanto, o que deve ser ressaltado aqui é antes a sintonia de Kojève com as aspirações de sua época do que a literalidade de sua interpretação da filosofia hegeliana. A bem da verdade, como já apontou Paulo Arantes, também seu elogio do “homem de ação” casa mal com o constante elogio hegeliano do *biós teoretikós* (ainda que nada garanta que a tentativa de salvaguardar a origem teórica da filosofia não possa conviver com a desqualificação da moderna figura do intelectual<sup>2</sup>). Ora, toca-se aqui uma importante faceta da crítica ao idealismo universitário, tão em voga por aqueles anos: aquela referente ao imobilismo frente às tarefas exigidas pelo *mundo concreto*. O curso de Kojève, a pretexto de apresentar aos seus ouvintes as linhas de força da filosofia hegeliana, encontra-se em perfeita sintonia com um projeto de toda uma geração: botar abaixo toda e qualquer *abstração idealista* acerca do mundo, fazer avançar a *ação efetiva*, ou então, como queria Marx, realizar *efetivamente* o pensamento filosófico<sup>3</sup>. E é digno de nota que já em 1946, em sua famosa conferência *L’existentialisme est un humanisme*, o próprio Sartre trate de explicitar o seu pensamento em termos de uma *filosofia da ação*: o existencialismo, dirá o filósofo, define o homem *na e pela ação*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> DESCOMBES, *Le même et l’autre*, op. cit., p. 31.

<sup>2</sup> ARANTES, Paulo. “O paradoxo do intelectual”. In: *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 21.

<sup>3</sup> “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é *transformá-lo*”. Cf. MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 128.

<sup>4</sup> SARTRE, *L’existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 56.

### 4.3. O reclame por uma ontologia dualista em Kojève: um precedente à ontologia-fenomenológica sartriana.

Não se compreende adequadamente a leitura *antropologizante* da fenomenologia de Hegel efetuada por Kojève sem se atentar para aquilo que seria uma concessão do autor aos neokantianos: a *Naturphilosophie* hegeliana constitui o pecado original do filósofo prussiano. Assim, ao incluir em seu sistema uma “metafísica e uma fenomenologia dialética” da natureza, cujo objetivo maior seria o de ultrapassar a “ciência vulgar” (ciência newtoniana), Hegel teria cometido um grave equívoco – da perspectiva de Kojève, somente a existência humana (produto da *ação negadora*) é dialética, jamais a Natureza:

Pois se o fundamento último da Natureza é o Ser-estático-dado (Sein) idêntico, não se encontra aí nada de comparável à Ação (Tun) negadora [*négratrice*] que é a base da existência especificamente humana ou histórica. O argumento clássico, tudo o que é de uma mesma e única maneira, não deveria ter obrigado Hegel a aplicar ao Homem e à Natureza uma única e mesma ontologia (que nele é uma ontologia-dialética). Ora, a Ação (= Negatividade) age de modo diverso daquilo que é o Ser (= Identidade). /.../ Portanto, parece necessário distinguir, no seio da ontologia dialética do Ser revelado ou do Espírito (dominada pela Totalidade), uma ontologia não-dialética (de inspiração grega e tradicional) da Natureza (dominada pela Identidade) e uma ontologia dialética (de inspiração hegeliana mas, em consequência, modificada) do Homem ou da História (dominada pela Negatividade).<sup>1</sup>

Destarte, segundo a interpretação de Kojève, a pretensa *Totalidade* hegeliana deve ser encarada a partir da distinção, realizada no âmbito mesmo do “Ser revelado”, entre o “fundamento último da Natureza” e o âmbito característico da “existência especificamente humana ou histórica”. Esquemáticamente, pode-se afirmar que são dois os modos de Ser que concorrem para a formação da “totalidade concreta do real”: o modo de Ser relativo ao “sujeito”; o modo de Ser relativo à natureza. A natureza, em contraposição ao “mundo humano”, é um processo sem “*sujeito*”; logo, considerada em seu sentido ontológico, um

---

<sup>1</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 485, nota 1.

processo da ordem do Ser plenamente *positivo*, parmenidiano – a “identidade” é sua marca específica. Ao contrário deste, o Ser da “existência”, cuja base é a *ação*, traz consigo uma *negatividade* característica da esfera do “Homem ou da História”. A ele pertence o movimento, a “ação negadora”, a dialeticidade – em chave hegeliana, diríamos que a ele pertence a dinâmica da *Aufheben*.

Deste modo, se em Hegel a ontologia podia se apresentar sob a rubrica de “lógica” – afinal, em sua acepção moderna a dialética será primeiramente uma interpretação do sentido que a cópula “é” poderá assumir em um julgamento categórico do tipo “S é P” –, vale dizer que para Kojève seriam necessárias duas “lógicas”: uma para a *Natureza* (referente à “razão analítica”) e outra para a *História ou ação humana* (referente à “razão dialética”).<sup>1</sup> Notemos, primeiramente, o seguinte: a crítica à dialética da Natureza hegeliana levada a cabo por Kojève é uma consequência direta da afirmação de um monopólio da *negatividade* pela ação do sujeito – ao sujeito, e somente a ele, deve pertencer a propriedade do *negativo*. Nestas condições, a leitura kojéviana não poderia senão vetar direito de subsistência à *Naturphilosophie*.

Este monopólio da *negatividade* pelo sujeito, por sua vez, é um elemento sintomático de uma filosofia que compreende a consciência sob o signo de uma *alteridade* ontológica radical – alteridade radical entre ela e o mundo: o *mundo* é tudo aquilo que nós *não somos* e a *negação* nos dá testemunho da capacidade que possui o “espírito” para destituir aquilo que é de *fato* em nome daquilo que ainda *não é* (o possível, o futuro, o desejável). A partir de então, e nas palavras de Descombes, a consciência será “a representação de si como um ser contestado pelo universo exterior, cuja identidade é precária, e que deve lutar para existir.”<sup>2</sup> Este novo estatuto da consciência equivale a uma *humanização do nada* por parte da geração de filósofos franceses contemporâneos a Sartre: fora da “âmbito do humano”, não há nada de *negativo* no “mundo”.<sup>3</sup>

Ora, os esforços empreendidos por Sartre contra a aprecepção transcendental kantiana estão em estreita confluência com este movimento de “humanização do nada” no interior da filosofia francesa à época, bem como com as críticas endereçadas a Hegel por

<sup>1</sup> Adiante, veremos o quanto “razão analítica” e “razão dialética” estarão em oposição na *Crítica da razão dialética* de Sartre.

<sup>2</sup> DESCOMBES, *Le même et l'autre*, op. cit., p. 36.

<sup>3</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 47.

Kojève. Estes esforços, sobretudo em se tratando da filosofia sartriana, são o corolário de uma *démarche* que visa conferir à consciência o signo de uma indeterminação fundamental: a *liberdade* – donde a preocupação ética que acompanha o pensamento do filósofo desde a primeira hora. Em termos ontológicos, a *liberdade* será encarada como atividade da “*potência negadora*” do reino do humano em face do Ser determinado e resistente à nossa volta. A liberdade, como dissemos, será precisamente um escapar ao “comprometimento no Ser”<sup>1</sup>, um ato de *negação* da *pura positividade* do “dado natural”, do “determinismo” que o caracteriza.

Neste diapasão, a consciência há de se opor ontologicamente ao mundo determinado da Natureza – sua “ação”, como acabamos de constatar em Kojève, é a “ação aniquiladora” de todo o “Ser estático”; e é por esta via que a *Natur* se transforma em *Welt*, quer dizer, o universo natural se transforma em mundo histórico, mundo da ordem do efetivamente humano. Assim, ao tecer suas críticas à adoção de uma dialética da Natureza por parte de Hegel, Kojève não deixará de mencionar aquela que seria a principal tarefa filosófica para o futuro, a saber, a constituição de uma “*ontologia dualista*”:

Desde Kant, Heidegger parece ser o primeiro a ter colocado o problema de uma ontologia dupla. Tem-se a impressão que ele não foi muito além de uma *fenomenologia* dualista, que se encontra no primeiro volume de *Sein und Zeit* (apenas uma introdução a uma ontologia que deveria ser exposta no segundo volume, ainda não publicado). Mas isto basta para reconhecê-lo como um grande filósofo. Quanto à ontologia dualista em si mesma, ela parece ser a tarefa filosófica principal para o futuro. Quase nada foi feito a esse respeito.<sup>2</sup>

Estamos em 1934-35. A expressão mais próxima de uma ontologia deste tipo virá a tona quase uma década mais tarde, em 1943: trata-se justamente da ontologia fenomenológica exposta em *O ser e o nada*. Com efeito, será precisamente a partir de uma tessitura conceitual análoga ao universo kojéviano que se erguerá uma obra como o ensaio onto-fenomenológico de Sartre. Tessitura esta que, ao efetivar o reclame por uma ontologia dualista, explicita e aprofunda a “*crise do fundamento metafísico*” na qual desemboca a

<sup>1</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 531. Cf. também página 54 deste trabalho.

<sup>2</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 485, nota 1.

filosofia moderna – uma crise que se anuncia de modo decisivo no campo do pensamento ocidental ao menos desde Nietzsche.<sup>1</sup> Como afirma Ortega y Gasset,

Hegel terá sido um dos últimos filósofos para quem o universo é algo real. Depois dele veio o dilúvio do fenomenalismo em todas as suas formas, formatos e variantes possíveis. /.../ A realidade universal que descobre foi chamada por ele de Espírito. Este não é outra coisa que aquele que se conhece a si mesmo. E como o que se conhece a si mesmo não é mais que isso, não se pode diferenciar do outro que coloca a mesma condição. O saber-se do um é idêntico ao saber-se do outro; portanto, não há mais do que um Espírito, uma única realidade absoluta. Tudo mais é real como membro e elemento desse Espírito, que, consistindo em um conhecer-se, consiste em uma atividade, em um movimento e essencial agilidade que o leva do ignorar-se ao saber-se.<sup>2</sup>

Ora, até a modernidade filosófica, a maquinaria lógico-conceitual de um Hegel “garantiria” a dissolução do diferente (*negativo*) em meio à identidade (*positivo*) – no limite, há uma *única realidade*, absoluta. Conhece-se bem a forma tripartite da dialética hegeliana em sua versão esquematizada: tese, antítese e síntese. Enquanto a primeira e a terceira etapas correspondem, respectivamente, à determinação da identidade imediata com o *si-mesmo* da consciência e ao retorno *a si* a partir da suprassunção do diferente, é na segunda etapa que se pode verificar o momento da *diferença* enquanto tal – o momento da *oposição* em sua nudez explícita, do absolutamente *negativo*. Neste sentido, em Hegel o Absoluto será a identidade original que engendra o diferente ou a identidade final ao qual ele há de retornar: tomados na unidade de sua indeterminação, *Ser* e *Nada* são o mesmo,

---

<sup>1</sup> Para citar não mais que um exemplo, posto que a filosofia nietzschiana, ou melhor, o nietzschianismo foucaultiano, será objeto de nossa atenção em nosso próximo capítulo: “De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’.” Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001, aforismo 343.

<sup>2</sup> ORTEGA Y GASSET, José. “Hegel y América”. In: *El espectador*. Prólogo y cronología de José Luis Molinuevo. Madrid: Biblioteca Edaf, 2004, pp. 128-129. Notemos de passagem que o texto citado, escrito como prólogo à edição espanhola da *Filosofia da história* de Hegel, data de 1928.



dirá Hegel em sua *Logik*.<sup>1</sup> Eis a realidade universal hegeliana ou “Espírito”: “evolução conceitual” cujo itinerário ideal e não arbitrário o “*leva do ignorar-se ao saber-se*”.

Contudo, no âmbito de uma ontologia dualista – pedra de toque do pensamento fenomenológico-antropológico de Sartre –, o “uno” de saída se desarticula em duas regiões ontologicamente distintas, sendo que a segunda deterá o monopólio relacional e dialético da oposição. Deste modo, a “identidade original” (Ser) engendra o seu outro, o *negativo*; mas a “identidade final” ao qual ele deveria retornar não se faz mais exequível. O *diferente*, o “outro” que não o “idêntico”, manifesta-se de maneira a travar o avanço do movimento dialético – dividindo em esferas inconciliáveis a “totalidade do real”. A filosofia de Hegel, é isso que se nega a ela, desemboca necessariamente na “identidade plena”.

Nos marcos de uma filosofia “existencialista”, isso equivale a fazer da esfera da *consciência*, considerada sempre em sua *atividade negativa* frente ao mundo inerte e passivo formado pela “coisa circundante”, a ante-sala de qualquer reflexão filosófica acerca da *totalidade concreta do real*. Revelar o Ser em sua totalidade significa, então, revelar o homem; e o homem é ação, isto é, *negação* do dado determinado, movimento, *devenir*. “Em consequência”, dirá Kojève, “nada de Ontologia (ou de ‘Lógica’) sem Fenomenologia ou Antropologia prévias, que revelem o Homem e a História.”<sup>2</sup> Se a totalidade é dialética é porque ela implica a “consciência” de forma decisiva – nos termos de Sartre e da tradição fenomenológica, diríamos que ela implica a consciência de forma intencional.

Talvez se possa considerar o reclame por uma ontologia dual um caso particular dos protestos de desagravo contra as falsas mediações hegelianas – falsas porque efetuadas “meramente no pensamento” – entre natureza subjetiva e objetiva, espírito subjetivo e objetivo. Neste caso, estar-se-ia em “boa companhia”: Kierkegaard, Feuerbach, Marx. Não obstante, é preciso atentar para a coloração específica que reluz do tratamento *antropológico-existencial* dado à filosofia de Hegel por parte substancial da geração de pensadores franceses formados na primeira metade do século XX: em maior ou em menor grau, substituir a abstração do pensamento pela densidade existencial do indivíduo implica reconhecer a realidade como ontologicamente cindida, belicosa e sem recurso a uma síntese

---

<sup>1</sup> “Le commencement contient donc l’un et l’autre, l’être et le néant; il est l’unité de l’être et du néant; – ou il est non-être qui est en même temps être, et être qui est en même temps non-être.” Cf. HEGEL, G. W. F. *Science de la logique. Premier tome~premier livre: L’être*. Traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier-Montaigne, 1972, p. 45.

<sup>2</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p. 409.

totalizadora – não há conciliação possível entre *Natur* e *Welt*, apenas tensão permanente, interdependência e interpenetração.<sup>1</sup> Desta forma, mesmo quando sofre a ação humana, o plano do *Em-si* permanecerá sempre, “no seio mesmo da própria dialética, uma resistência à dialética”.<sup>2</sup> Diante desse cenário, evitar a inércia da coisa passiva que nos circunda e seduz torna-se uma tarefa decisiva, sobretudo em se tratando da filosofia sartriana: é preciso assumir a nossa *liberdade, nossa dialeticidade* – sem a qual nos tornaríamos uma coisa entre coisas, uma passividade entre passividades.

Neste sentido, contudo, impõe-se a seguinte questão: que tipo de *Totalidade dialética* poderia subsistir nestas condições? Não mais *Totalidade*, mas *Totalização* – movimento perpétuo da *consciência* rumo a uma consecução fundamental de sua *atividade negadora* (quer dizer, da própria dialética) que jamais se efetiva; um fundamento que não mais se fundamenta. É isso que permitirá a Sartre, nas linhas de seu ensaio de ontologia-fenomenológica, sublinhar o necessário fracasso ontológico da realidade humana em seu projeto perpétuo de fundar-se a si mesma ao modo do *Ens causa sui*.<sup>3</sup> Não é de surpreender, portanto, que o resultado profundo da dualidade ontológica requerida por Kojève – por mais paradoxal que pareça – apresente-se, em especial com a filosofia sartriana, sob a forma de uma inviabilidade do próprio pensamento hegeliano, quer dizer, em última instância, uma inviabilidade da própria modernidade filosófica. E se a assunção de uma ontologia dualista por si só não basta para promover o “desmonte” efetivo do movimento de *totalização sintética* da *consciência-de-si* hegeliana, isto é, daquilo que se afigurava à época como o ponto máximo de uma “metafísica da subjetividade” – essa será uma tarefa para a geração seguinte à de Sartre, como veremos adiante a propósito de Foucault –, uma ontologia assim cindida já se configura no horizonte do pensamento contemporâneo como consequência do esgotamento da própria modernidade filosófica, perfazendo, ao mesmo tempo, tanto a explicitação de uma desilusão congênita no tocante à busca do fundamento na metafísica ocidental quanto a sobrevida final da matriz hegeliana no pensamento francês da primeira metade do século XX.

<sup>1</sup> A esse respeito, a filosofia de Merleau-Ponty merece figurar aqui a título de exceção, uma vez que o desenvolvimento ulterior de sua obra acabaria por levá-lo, nas palavras de Claude Imbert, a uma recusa desta “compulsion d’être et de chose”. Cf. IMBERT, *Maurice Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 72.

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Bibliothèque de Philosophie. Paris: Gallimard, 1983, pp. 69-70.

<sup>3</sup> Esse é o sentido da famosa afirmação sartriana segundo a qual “l’homme est une passion inutile”. Cf. SARTRE, *L’être et le néant, op. cit.*, p. 662.

Neste aspecto, *O ser e o nada* constitui o referencial lapidar para a leitura de toda uma época, clivada e atravessada pela impossibilidade de redenção da própria *consciência infeliz* hegeliana. Se na *Fenomenologia* de Hegel a “cisão do igual a si mesmo” nos conduz a uma integração mais elevada da relação “consciência” e “mundo”, a ponto de antever-se a conciliação entre “Ser” e “Pensamento”, na filosofia sartriana ela só faz escavar ainda mais profundamente e de modo irremediável o próprio *fosso* que separa a consciência de toda e qualquer pretensão ao fundamento – “A *consciência é hegeliana*, dirá Sartre, *mas esta é a maior ilusão de Hegel.*”<sup>1</sup> Ou ainda, nas palavras de Jean Hyppolite, escritas em 1946:

Que tal reconciliação, que tal síntese do em-si e do para-si seja possível, é precisamente o que não admite a maior parte de nossos contemporâneos, aí residindo a crítica por eles feita ao sistema hegeliano como sistema. Preferem, em geral, isso que Hegel denomina a consciência infeliz àquilo que denomina o espírito; retomam de boa vontade a descrição dessa certeza de si que não chega a ser em-si e que, no entanto, só é por meio de sua superação rumo a esse em-si, mas abandonam o hegelianismo quando a consciência de si singular – a subjetividade – se torna consciência de si universal – a coisidade –, pelo que o ser é posto como sujeito e o sujeito como ser.<sup>2</sup>

Mas se a “geração existencialista” – leia-se, sobretudo, Sartre – rejeita a “reconciliação” em nome justamente da “consciência infeliz”, em nome, enfim, da insuperável cisão entre *Ser* e *Consciência*, então o que se recusa “é a ontologia hegeliana, não sua fenomenologia.”<sup>3</sup>

Mudança fundamental de horizontes, se tomarmos Foucault e a geração que lhe foi contemporânea: em maior ou menor grau, e com o auxílio de Nietzsche, tratar-se-á agora de uma recusa ao próprio “Império da Razão”, melhor dizendo, uma recusa ao “Império da consciência”. E, com ela, não só uma denúncia da pretensão hegeliana em totalizar a vida do *Espírito* sob todos os seus aspectos, recolhendo a “verdade” de cada uma de suas figuras, mas uma recuperação da crítica radical de Nietzsche à “consciência” como

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 190, nota 1.

<sup>2</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, *op. cit.*, p. 219.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 220.

fundação e acesso ao fundamento, a começar pela crítica ao kantismo, basilar para despertar o pensamento ocidental de seu “*sono antropológico*”.

## **CAPÍTULO 5**

### **Foucault, leitor de Nietzsche**

### 5.1. Um nietzschanismo de formação: *contra* a “antropologia filosófica”.

Mas estes três termos, Deus, o mundo e o homem, em sua relação fundamental, recolocam em funcionamento as noções de *fonte*, de *domínio* e de *limites*, noções cuja força e obstinação organizadoras, no pensamento kantiano, já foram vistas por nós. Eram elas que regiam obscuramente as três questões do *Philosophieren* e das Críticas; são elas, igualmente, que explicitam o conteúdo da Antropologia; são elas, agora, que conferem o sentido transcendental à questão sobre Deus, considerado fonte ontológica, sobre o mundo, considerado domínio dos existentes, e sobre o homem, considerado síntese na forma da finitude. E, talvez, na medida mesmo em que o reino dessas questões parece tão universal e polimorfo, tão transgressor com relação a toda divisão possível, poder-se-á compreender, a partir delas, o vínculo de uma Crítica a uma Antropologia, bem como o de uma Antropologia a uma Filosofia transcendental. Interrogando-se sobre as relações entre a passividade e a espontaneidade, quer dizer, sobre o *a priori*, uma Crítica coloca um sistema de questões que se ordena pela noção de *Quellen* [fonte, origem]. Interrogando-se sobre as relações entre a dispersão temporal e a universalidade, quer dizer, sobre o *originário*, uma Antropologia se situa em uma problemática que é a de um mundo já dado, de um *Umfang* [âmbito]. Procurando definir as relações entre a verdade e a liberdade, quer dizer, situando-se na região do *fundamental*, uma filosofia transcendental não pode escapar à problemática da *finitude*, das *Grenzen* [fronteiras]. Do retorno destas três noções até seus enraizamentos fundamentais é necessário ver, sem dúvida, o movimento pelo qual se trama o destino conceitual, isto é, a problemática, do pensamento contemporâneo: esta dispersão que nenhuma confusão, dialética ou fenomenológica, teria o direito de reduzir e que reparte o campo de toda a reflexão filosófica segundo o *a priori*, o *originário* e o *fundamental*.<sup>1</sup>

**O** longo trecho citado acima constitui, naquilo que nos interessa, o âmago da tese complementar de Foucault sobre a *Anthropologie* de Kant (1961),

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie de Kant*. Directeur d'études M.J. Hyppolite. Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres. Université de Paris (Sorbonne), Faculté de Lettres et des Sciences Humaines, 1961. Inédito. Disponível para consulta em texto datilografado, sob a notação: *Transcriptions, D60 (1) e D60 (2)*, arquivos do *Institut Mémoire de L'Édition Contemporaine* (IMEC), Caen, pp. 104-105.

defendida juntamente com *História da loucura*. Trata-se de um inédito de Foucault: uma tradução da obra terminal de Kant (1798) acompanhada de um longo comentário que pretende situá-la no agenciamento global e interno do sistema kantiano; um trabalho que não será destinado à publicação, mas que, nas palavras de seu autor, deveria constituir um “ponto de ancoragem para um questionamento geral sobre a possibilidade de uma antropologia filosófica”.<sup>1</sup> Como veremos adiante, o que em 1961 não era senão um “ponto de ancoragem” para um “questionamento geral” das bases da “antropologia filosófica” se tornará o lastro fundamental para a redação de uma obra como *As palavras e as coisas*. E já em sua “*petite thèse*”, tendo em mira o sentido transcendental das operações sintéticas que o kantismo havia atribuído ao sujeito, Foucault sublinhará o projeto implícito de toda a filosofia desde Kant como sendo aquele de superar a “divisão essencial” entre o *a priori*, o *originário* e o *fundamental* – até que, então, torne-se manifesta a impossibilidade de uma tal superação nos quadros de uma reflexão que a repete, e que, em assim o fazendo, acaba por (re)fundá-la. “A Antropologia”, afirma Foucault, “será precisamente o lugar no qual essa confusão, sem tréguas, irá renascer”.<sup>2</sup> Uma “confusão” que nenhuma dialética ou fenomenologia poderia solucionar, dado que a pressupõem: “Designada sob seu próprio nome, ou escondida sob outros projetos, a Antropologia, ou ao menos o nível antropológico da reflexão, tenderá a alienar a filosofia”.<sup>3</sup>

Portanto, nas três questões fundamentais que comandam a organização do “pensamento crítico”, aquelas da “*Philosophieren*” e das “Críticas” – “O que posso conhecer?”, “O que devo esperar?” e “O que devo fazer?” –, é preciso enxergar o “movimento pelo qual se trama a problemática do pensamento contemporâneo”: “*O que é o homem?*” – questão derradeira, que desde a *Lógica* kantiana faz seqüência às outras três apenas para retomá-las e agrupá-las sob o signo de uma interrogação antropológica que as envolve plenamente. No entanto, aqui é necessário aparar algumas aristas: é preciso, então, diferenciar a “filosofia crítica” de Kant das “antropologias pós-kantianas” que lhe seriam subsequêntes. Como dirá Lebrun, em artigo que certamente retornará à baila no

<sup>1</sup> ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. Paris: Flammarion, 1989, pp. 134-135.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie de Kant, op. cit.*, p. 106.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

curso de nossa investigação, uma filosofia como a fenomenologia, por exemplo, “não estava à altura de fazer justiça a Kant”.<sup>1</sup>

Ora, a “Antropologia e a filosofia contemporânea” – e em especial aquilo que em *As palavras e as coisas* Foucault nomeará de “analíticas da finitude”: a fenomenologia e sua derivação existencialista, mas também o marxismo – “quiseram fazer valer a Antropologia como Crítica, uma crítica liberada dos prejulgamentos e do peso inerte do *a priori*”, isto é, quiseram fazer da “Antropologia” o “campo de positividade no qual todas as ciências encontram seu fundamento e sua possibilidade”.<sup>2</sup> Mas já aqui, no entanto, “esqueceu-se o que havia de fundamental na lição dada por Kant” – se as “sínteses empíricas”, para Kant, devem ser fundadas na finitude do homem (donde a questão: “*O que é o homem?*”), isso não torna menos verdadeiro o fato de que, nele, não há “confusão” na “divisão essencial” entre o *a priori*, o *originário* e o *fundamental*. Em poucas palavras: nele, a distinção entre “empírico” e “transcendental” permanece nitidamente traçada, uma vez que é a *Antropologia* que deve submeter-se à *Crítica* – eis o teor da “lição kantiana”, nas palavras de Foucault:

Em todo caso, ela diz, esta lição, que a empiricidade da Antropologia não pode se fundar sobre si mesma; que ela é possível somente a título de repetição da Crítica; que ela não pode, portanto, abarcar a Crítica; mas que ela não poderia deixar de se referir a ela; e que, se ela figura como seu *analagon* empírico e exterior, é apenas na medida em que ela repousa sobre as estruturas do *a priori* já nomeadas e atualizadas. A finitude, na organização geral do pensamento kantiano, não pode jamais se refletir ao nível de si mesma; ela se oferece ao conhecimento e ao discurso apenas de uma maneira secundária, mas aquilo a que ela é obrigada a se referir não é uma ontologia do infinito; são, em sua organização de conjunto, as condições *a priori* do conhecimento. Isso significa que a antropologia estará duplamente submetida à Crítica: enquanto conhecimento, às condições que ela fixa e ao domínio da experiência que ela determina; enquanto exploração da finitude, às formas primeiras e insuperáveis que a Crítica manifesta a seu respeito.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> LEBRUN, Gérard. “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”. In: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre Internationale, 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989, p. 34.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>3</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 120.



É a ocasião para que Foucault possa assinalar o grau atingido pelo nível “antropológico da reflexão” na seqüência do kantismo e por conta da sobreposição da *Antropologia* em face da *Crítica* – e isso na medida mesmo em que o homem, já com Kant, adquire o estatuto de “síntese na forma da finitude”. Todo o trabalho filosófico será, então, absorvido pelo caráter intermediário do “originário” (isto é, da própria análise antropológica), de sorte que, situado entre o “*a priori*” e o “*fundamental*”, a ele se emprestará os privilégios de um e de outro. Em outros termos: lá onde as condições do objeto da experiência são idênticas às condições da experiência do objeto o sujeito assumirá, simultaneamente, a posição de “sujeito empírico” (objeto disposto à interrogação sobre a finitude) e “sujeito transcendental” (condição de possibilidade do mundo como totalidade dos objetos da experiência possível).<sup>1</sup> Donde a questão primordial que, herdada da *Antropologia* de Kant (uma vez que articulada à própria estrutura do problema kantiano), parece desafiar o “saber moderno”: “como pensar, analisar, justificar e fundar a finitude em uma reflexão que não passa por uma ontologia do infinito e nem se escora sobre uma filosofia do absoluto?”<sup>2</sup> Aporia própria a um “sujeito” que agora se vê sobrecarregado em sua estrutura de “sujeito finito” transcendendo-se ao “infinito” – e que a fenomenologia não faria senão prolongar, levando-a ao paroxismo:

Sem dúvida, nunca esta “desestruturação” do campo filosófico foi tão sensível quanto no rastro da fenomenologia. Certo: de acordo com o testemunho das *Logische Untersuchungen*, o projeto inicial de Husserl era o de liberar as regiões do *a priori* das formas nas quais se tinham confiscado as reflexões sobre o *originário*. Mas, haja vista que o originário não pode jamais constituir, ele próprio, o solo de

<sup>1</sup> “/.../ on lui prêterait [ao originário, à análise antropológica] à la fois les privilèges de l'*a priori* et le sens du fondamental, le caractère préalable de la critique, et la forme achevée de la philosophie transcendantale; il se déploiera sans différence de la problématique du nécessaire à celle de l'existence; il confondra l'analyse des conditions, et l'interrogation sur la finitude. Il faudra bien un jour envisager toute l'histoire de la philosophie postkantienne et contemporaine du point de vue de cette confusion entretenue, c'est à dire à partir de cette confusion dénoncée.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 106. Nas palavras de Roberto Machado, que também se debruça sobre a tese complementar de Foucault, a conclusão que aqui se poderia retirar é a seguinte: “embora Kant mantenha a distinção do empírico e do transcendental, é origem da confusão posterior que faz do conhecimento empírico sobre o homem campo filosófico possível para a descoberta do fundamento e dos limites do conhecimento.” Cf. MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p. 97.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Introduction à l'Anthropologie de Kant, op. cit.*, p. 122.

sua própria liberação, o esforço em escapar do originário concebido como subjetividade imediata foi reenviado, finalmente, ao originário concebido na espessura das sínteses passivas e do “*déjà là*”. A redução não abria senão sobre um transcendental de ilusão, e não chegava a jogar o papel que lhe estava destinado, – e que consistia em tomar o lugar de uma reflexão crítica elidida. /.../ Desde então, toda a abertura sobre a região do fundamental não podia, a partir daqui, conduzir àquilo que deveria ter sido sua justificação e seu sentido, a problemática do *Welt* e do *In-der-Welt* não podia escapar à hipoteca da empiricidade. Todas as psicologias fenomenológicas, e outras variações sobre a análise da existência, são, aqui, um morno testemunho.<sup>1</sup>

Assim, na tentativa de afastar-se de uma “crítica prévia do conhecimento”, bem como da “questão primeira acerca da relação ao objeto”, a filosofia contemporânea não só não se libertou da subjetividade enquanto “tese fundamental e ponto de partida de sua reflexão” como, bem ao contrário, acabou por se fechar no campo espesso e hipostasiado da estrutura pretensamente insuperável do “*menschliches Wesen*”.<sup>2</sup> Nada mais enganoso, da perspectiva foucaultiana, do que a “vocaçãõ” fundamental do pensamento contemporâneo em sua pretensão de fazer do homem empírico, do homem histórico, o “*fundamento de sua própria finitude*”: e é por isso, dirá Foucault, que em “nossa época” todo o conhecimento do homem traz consigo o movimento de um retorno ao “ato fundador”, ao “autêntico”, ao “originário”, à esfera através da qual “há um mundo de significações” – perfazendo um horizonte de pensamento no qual todo o “conhecimento do homem se dá como dialetizado já de saída, ou dialetizável de pleno direito.”<sup>3</sup> A “filosofia da consciência” não é senão isto: sobrevida final de uma “metafísica da subjetividade”; enquanto tal, anacrônica.

A questão é: no horizonte de uma modernidade instaurada e informada fundamentalmente pelo kantismo, como libertar-se do *originário*, da *origem*? Não seria possível libertar-se desta falsa opção entre *homem* ou *infinitude*, de modo a comprometer o dispositivo fundamental da modernidade lá onde o homem se desenha e se dispõe como objeto de um saber possível? Quer dizer: não seria possível, no coração daquilo que há de mais fundamental no conhecimento do homem e em face de uma modernidade que parece

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 107.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 126.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 127.

repor-se continuamente, exercer uma *verdadeira crítica* contra a “ilusão antropológica”, despindo-a de seus elementos “transcendentes” ou “transcendentais”? À falsa opção *homem versus infinitude* – falsa porque substitui a experiência do Absoluto pela experiência absoluta –, Foucault oporá Nietzsche e, com ele, uma *démarche* que consiste em incidir sobre a emergência da “estrutura antropológica” que coloniza o saber desde as primeiras luzes da modernidade, denunciando-a na fragilidade do lastro que a sustenta:

A morte de Deus não é, com efeito, a manifestação de um gesto duplamente assassino que, colocando um termo ao absoluto, é ao mesmo tempo o assassinato do próprio homem? Pois, em sua finitude, o homem não é separável do infinito, do qual ele é, simultaneamente, a negação e o arauto; é na morte do homem que se completa a morte de Deus. Não seria possível conceber uma crítica da finitude que seria libertadora tanto com relação ao homem quanto com relação ao infinito, e que mostraria que a finitude não é o termo, mas sim esta inflexão e este nóculo do tempo no qual o fim é o começo? A trajetória da questão: *Was ist der Mensch?*, no campo da filosofia, acaba na resposta que a recusa e desarma: *der Übermensch*.<sup>1</sup>

São as últimas páginas da tese complementar de Foucault – via Nietzsche, a rejeição e o desarme da questão “*Was ist der Mensch?*”. O vínculo moderno que liga Deus (fonte ontológica), o mundo (domínio dos existentes) e o homem (síntese na forma da finitude) não pode subsistir sem um de seus vértices. Donde, precisamente, a exigência de se assumirem todas as conseqüências do gesto deicida de Nietzsche: a modernidade filosófica caducou há mais de um século – “Repondo a experiência do divino no coração do pensamento, a filosofia sabe bem, ou deveria saber desde Nietzsche, que ela interroga uma origem sem positividade e uma abertura que ignora as constâncias do negativo.”<sup>2</sup>

Desde então, Nietzsche se tornará referência central para Foucault, porquanto se possa considerar a sua filosofia o desafio mais explosivo lançado contra a “*Vorstellung*”: à questão kantiana da validade objetiva de uma representação subjetiva – cujo eixo de gravidade permanece ligado à tradição platônica da verdade e da ciência –, Nietzsche opõe uma questão mais radical, a saber, não mais o “erro” (em sentido epistemológico) ou a

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 128 (grifo nosso).

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. “Préface à la transgression”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*, op. cit., p. 267.

“mentira” (em sentido moral), mas sim a *ilusão*; uma *ilusão* cujo estatuto é aquele do dispositivo fundamental da modernidade, informado, como está, pela crença na consciência imediata do sentido, pela aposta na “transparência” do sujeito-autoconsciente enquanto garantia de validade dos enunciados.<sup>1</sup> Em conseqüência, a *démarche* nietzschiana exige uma recusa à “pesquisa de origem”, recusa que é parte de um procedimento maior, cujo fulcro central se ancora na rejeição da verdade como “*adequatio mentis et rei*”. A filosofia nietzschiana se converte, assim, em arma de guerra contra o “*Zeitgeist*” e contra todos os pressupostos dissimulados sob racionalidades ou generalidades hipostasiadas – a “razão metafísica” recobre a história como “mistificação”; é tarefa do genealogista (tal como Foucault o compreende) mostrar que a “proveniência” (*Herkunft*) não funda as “coisas” e que a “emergência” (*Entstehung*) não se confunde com um termo final de um processo<sup>2</sup>:

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história ao invés de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de uma forma absolutamente “razoável” – do acaso. E o apego dos métodos científicos à verdade e ao rigor? [Nasceu] Da paixão dos cientistas, de suas raivas recíprocas, de suas discussões fanáticas e sempre retomadas, da necessidade de suprimi-la – armas lentamente forjadas ao longo de lutas pessoais. E a liberdade, não seria ela, na raiz do homem, aquilo que o liga ao ser e à verdade? De fato, ela não é senão uma “invenção das classes dirigentes”. Aquilo que encontramos, no início histórico das coisas, não é a identidade ainda preservada de suas origens – mas é a discórdia das outras coisas, é o disparate.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Para tomarmos Nietzsche diretamente, em passagem ilustrativa: “Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós /.../. O pensamento *consciente*, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranqüila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer.” Cf. NIETZSCHE, *A gaia ciência*, *op. cit.*, aforismo 333.

<sup>2</sup> A esse respeito, cf. MARTON, Scarlett. “Foucault, leitor de Nietzsche”. In: RIBEIRO, Renato Janine (Org.). *Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1995, pp. 39-40.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*, *op. cit.*, p. 1006.

Em uma palavra: com Nietzsche a “história aprende, também ela, a rir das solenidades da origem”.<sup>1</sup> E acaso haverá “solenidade da origem” mais essencial – e, por conseguinte, mais intocada – para o pensamento moderno do que aquela que, ao fundar a autonomia da razão, mascara o jogo de forças entre a palavra e o sujeito que a detém, que a pronuncia, fazendo do “*logos*” um campo neutro e universal, passível de ser preenchido por um sujeito racional qualquer? Acaso haverá “solenidade da origem” mais fundamental do que aquela que, prolongando o cartesianismo em direção a uma filosofia da vivência, afirma a prerrogativa de um sujeito qualquer como sendo capaz de uma “doação de sentido” ao mundo? Mas as prerrogativas do racionalismo não são as prerrogativas da razão ela própria (a “razão”, *ela própria*, não se encontra em parte alguma); e um “sujeito qualquer”, neste caso, é sempre um sujeito informado pelo racionalismo.<sup>2</sup>

Assim, o cartesianismo institui um modo de discurso filosófico que encontrará em Nietzsche suas limitações mais agudas: se, apesar de seu caráter subjetivo, o leitor pode substituir-se a Descartes em suas *Meditações metafísicas*, o mesmo não ocorre com os escritos de Nietzsche – “Impossível dizer ‘eu’ no lugar de Nietzsche. Desta feita, ele subverte todo o pensamento ocidental contemporâneo.”<sup>3</sup> E Foucault não deixará de inquietar-se com sua própria época, que parece não ter sido capaz de levar adiante o desafio proposto pela filosofia nietzschiana:

Para nos acordar de um sono misturado de dialética e de antropologia, foram necessárias as figuras nietzschianas do trágico e de Dionísio, da morte de Deus, do martelo filosófico, do sobre-homem que se aproxima a passos de pomba, e do Retorno. Mas porque, em nossos dias, a linguagem discursiva se vê tão desarmada, justo quando se trata de manter presentes essas figuras e de se manter nelas?<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>2</sup> “De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontades, alheio à dor e ao tempo’, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes”. Cf. NIETZSCHE, Friederich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004, Terceira Dissertação, aforismo 12.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. “Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 579.

<sup>4</sup> FOUCAULT, “Préface à la transgression”, *op. cit.*, pp. 267-268.

Sintomático, no entanto, que o reclame foucaultiano pela retomada das figuras nietzschianas do “trágico e do Dionísio” tenha lugar em um texto de homenagem a Georges Bataille – um texto que, ainda uma vez, há de sublinhar a filosofia kantiana como aquela que abriu a possibilidade de um pensamento da finitude e do ser, mas que imediatamente voltou a fechá-la, encerrando-a na questão antropológica.<sup>1</sup> Mas se diante das figuras nietzschianas a linguagem discursiva de “nossos dias” – ou mesmo aquela da filosofia – parece emudecer, é nas “formas extremas de linguagem” – Georges Bataille, Maurice Blanchot, Raymond Roussel, entre outros – que poderemos reencontrá-las, é lá que elas retomam a palavra.<sup>2</sup> “Será preciso, um dia, reconhecer a soberania destas experiências e tratar de acolhê-las: não que se trate de entregá-las em sua verdade /.../, mas sim de, a partir delas, enfim libertar a nossa linguagem.”<sup>3</sup> Em sua homenagem a Bataille, portanto, Foucault nos apresenta quase que um programa ou, em todo caso, um esforço para conduzir o pensamento filosófico ao limiar da modernidade, isto é, fazê-lo efetivamente contemporâneo – em certa medida, “contemporâneo” de Nietzsche: lá onde a loucura e a morte instituem sua forma literária, uma “*experiência limite*” se anuncia no seio mesmo da modernidade; auscultando-a, o filósofo aprenderá o seguinte:

no lugar do sujeito falante da filosofia – cuja identidade evidente e falante não havia sido posta em causa de Platão até Nietzsche – um vazio se escavou, no qual se ligam e se desatam, combinam-se e se excluem uma multiplicidade de sujeitos falantes. Desde as lições sobre Homero até os gritos do louco nas ruas de Turim, quem, portanto, falou esta linguagem contínua, tão obstinadamente a mesma? O Viajante ou sua sombra? O filósofo ou o primeiro dos não filósofos? Zaratustra, seu macaco ou já o sobre-homem? Dionísio, o Cristo, suas figuras reconciliadas ou este homem que, enfim, aqui está? A derrocada da subjetividade filosófica, sua dispersão no interior de uma linguagem que a desaloja, mas também a multiplica no espaço de sua lacuna, essa é provavelmente uma das estruturas fundamentais do pensamento contemporâneo. Ainda aqui, não se trata de um fim da filosofia. Antes, do fim do filósofo como forma soberana e primeira da linguagem filosófica.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 267.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 268.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 270.

Vem daqui o interesse de Foucault pela literatura, que, entre os anos de 1962 e 1964, e paralelamente à publicação de seus primeiros trabalhos arqueológicos, culminará na produção de uma gama variada de textos consagrados à análise literária – com destaque para temáticas relacionadas ao “*nouveau roman*” francês.<sup>1</sup> Ordenadas pelas noções de “*limite*” e “*transgressão*” – tais como as encontramos em Bataille e Blanchot –, as análises literárias de Foucault nos revelam a maneira como seria introduzido, na França, “não propriamente o comentário de Nietzsche, mas, o que é muito mais importante, um estilo nietzschiano, não-dialético e não-fenomenológico de pensamento.”<sup>2</sup>

Foucault não interpreta Nietzsche diretamente, não escreverá senão um pequeno artigo sobre a “genealogia nietzschiana”, já citado por nós<sup>3</sup>; o que ele faz, e isso é característico de sua “leitura dos filósofos”, é tomá-lo como “instrumento de pensamento”.<sup>4</sup> Assim sendo, inicialmente as figuras do “trágico e do Dionísio” retomam novamente sua forma – muitas vezes subelíptica – na referência foucaultiana a autores como Maurice Blanchot, Georges Bataille e Raymond Roussel, mas também Mallarmé, Artaud, Sade e Hölderlin, entre outros. Vamos a elas.

## **5.2. A “*experiência limite*” da literatura em Foucault: a linguagem literária – e nietzschiana – como resistência ao *a priori* histórico dos saberes modernos.**

Já que não se trata aqui de promover uma análise exaustiva dos textos foucaultianos acerca da literatura, mas sim de revelá-los em seu “nietzschianismo” característico, escalonemos nossa exposição em *seis tópicos* – relacionados às reflexões inaugurais da

<sup>1</sup> Entre eles: “*Le ‘non’ du père*”, “*Dire et voir chez Raymond Roussel*” (1962), “*Préface à la transgression (en hommage à Georges Bataille)*”, “*Le langage à l’infini*”, “*Un ‘nouveau roman’ de terreur*” (1963), “*Postface à Flaubert (G.)*”, “*Die Versuchung des Heiligen Antonius (La Tentation de saint Antoine)*”, “*Débat sur le roman*”, “*Débat sur la poésie*”, “*Le langage de l’espace*”, “*Pourquoi réédite-t-on l’oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne*”, “*Les mots qui saignent (Sur L’Énéide de P. Klossowski)*”, “*Le Mallarmé de J.-P. Richard*”, “*L’obligation d’écrire*” (1964).

<sup>2</sup> MACHADO, *Foucault, a filosofia e a literatura*, op. cit., p. 10.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, op. cit., pp. 1004-1024.

<sup>4</sup> O mesmo valerá para Heidegger, como veremos: “je n’ai jamais rien écrit sur Heidegger et je n’ai écrit sur Nietzsche qu’un tout petit article; ce sont pourtant les deux auteurs que j’ai le plus lus. Je crois que c’est important d’avoir un petit nombre d’auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n’écrit pas. J’écrirai sur eux peut-être un jour, mais à ce moment-là ils ne seront plus pour moi des instruments de pensée.” Cf. FOUCAULT, Michel. “Le retour de la morale”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*, op. cit., p. 1522.

arqueologia, a eles caberá a função de deslindar parcialmente a trama “*crítica*” do pensamento arqueológico: a exigência do desmonte da *positividade moderna* da *finitude* através do “*effacement*” do sujeito moderno.

A) As “*experiências singulares*” de História da loucura. Que se tome uma obra como *História da loucura*: as últimas páginas do livro sublinham a emergência de “*experiências singulares*”, cujos protagonistas são escritores como Sade, Hölderlin, Nerval, Artaud e Nietzsche.<sup>1</sup> A especificidade de tais “*experiências*” provém do fato desses autores testemunharem, de modo absolutamente *sui generis* e a partir de uma perspectiva poética da linguagem, uma passagem da “*desrazão clássica*” à “*loucura moderna*” que parece subvertê-la em seu pretense significado histórico: “a loucura de Nietzsche, quer dizer, o desmoronamento de seu pensamento, é aquilo através do qual o seu pensamento se abre sobre o mundo moderno.”<sup>2</sup> Pela palavra marginal, que confere à loucura uma profundidade e um poder de revelação que o classicismo havia lhe subtraído, a experiência literária implica uma afronta ao risco da desrazão, perfazendo uma relação essencial entre “*loucura*” e “*verdade*” cujo predecessor mais ilustre seria *O sobrinho de Rameau*, de Diderot – desde então, tratar-se-ia do “reaparecimento da loucura no domínio da linguagem, de uma linguagem na qual lhe era permitido falar na primeira pessoa e enunciar /.../ alguma coisa que tivesse uma relação essencial com a verdade.”<sup>3</sup>

Ora, Foucault procura extrair desta espécie de escritura do “excesso” e da “transgressão” um contraponto fundamental a toda tentativa discursiva – e, portanto, *positiva* – de encerrar a loucura na “*verdade da razão*”: “pela mediação da loucura, é o mundo que se torna culpado (pela primeira vez no mundo ocidental) aos olhos da obra; eilo requisitado por ela, obrigado a ordenar-se por sua linguagem”, obrigado, enfim, “à tarefa de dar a razão *desse* desatino, *para* esse desatino.”<sup>4</sup> À “*experiência positiva*” da loucura (medicalizada, patologizada) vem somar-se, como sua contraparte, a experiência lírica e trágica de Nietzsche, Artaud e tantos outros – profundamente heterogêneas, mas complementares, tais experiências explicitam, por contraprova e em seus limites, tanto as

<sup>1</sup> Referimo-nos à conclusão da tese doutoral de Foucault: “*Le cercle anthropologique*”. Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*, op. cit., pp. 531-557.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 556.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, pp. 535-536.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, pp. 556-557.



condições de possibilidade do saber sobre a desrazão quanto as formas possíveis de sua contestação. É no âmbito de um horizonte historicamente informado pela emergência do conceito de “doença mental” que a “negatividade” da escrita manifesta os limites para a conformação positiva dos discursos sobre a loucura; é do “exterior” que ela parece reportar-se à configuração arqueológica que dará lugar ao saber moderno – um saber que faz da loucura o limite da obra: “*lá onde há obra, não há loucura.*”<sup>1</sup>

**B)** *Uma “história dos limites”*. É a partir dessa idéia de uma linguagem no “extremo limite” – uma linguagem que não arremata a “verdade secreta” da obra, não demarca seu crepúsculo, mas antes se abre sobre seu próprio espaço revelando-o como uma “superfície de inscrição”<sup>2</sup> – que literatura e loucura se encontram no interior da arqueologia foucaultiana. Em ambas, Foucault procura a linha fronteira com relação ao referencial do “sujeito enunciador” característico da modernidade: assim como a “experiência trágica” da loucura, também a literatura moderna estabelece um comércio essencial com o *limiar* da configuração moderna do pensamento, articulando-se ao projeto geral de uma arqueologia de nossa cultura lá onde um tal projeto faz valer a força de seus deslocamentos. E basta percorrer algumas linhas do “Prefácio” da primeira edição da tese doutoral de Foucault para aquilatar quanto a arqueologia se vincula, desde a primeira hora, a uma “história dos limites”.<sup>3</sup>

Nesta medida, compreende-se que para Foucault não haja história *senão em seus limites*, limites que emergem precisamente das formas de experiência capazes de subverter a tranqüilidade falaciosa de uma pretensa continuidade do processo histórico: “para a nossa cultura, não pode haver razão sem loucura”<sup>4</sup>, e *História da loucura* se anuncia como parte de uma “longa *enquête* que, sob o sol da grande pesquisa nietzschiana, gostaria de confrontar as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico”<sup>5</sup> (a *Aufheben* dissolve a alteridade, a razão ocidental é, antes de tudo, monológica). São as rasuras, as cisões que interessam a Foucault, posto que é lá que se tramam as batalhas decisivas da

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 557.

<sup>2</sup> O termo é utilizado por Deleuze para caracterizar o modo como a arqueologia de Foucault maneja o conceito de enunciado. Cf. DELEUZE, *Conversações: 1972-1990, op. cit.*, p. 109.

<sup>3</sup> “On pourrait faire une histoire des *limites* – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu’accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l’Extérieur”. Cf. FOUCAULT, “Préface”, *op. cit.*, p. 189.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 191.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 190.

história, ou melhor, é lá que se engendra a própria “*possibilidade de história*”: “Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limite significa questioná-la, nos confins de sua história, acerca do dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história.”<sup>1</sup> Em outros termos: se a história é possível, ela o é “tendo como fundo uma ausência de história, no meio do grande espaço de murmúrios que o silêncio espreita como sua vocação e sua verdade”.<sup>2</sup> E se a literatura aqui interessa, é porque, neste caso, ela se manifesta como linguagem que transgride as leis da linguagem, isto é, “murmúrio”, “ruído”, “rumor” – donde a importância capital de Blanchot aos olhos de Foucault: “É justamente a este anonimato da linguagem, liberada e aberta para a sua própria ausência de limite, que conduzem as experiências narradas por Blanchot.”<sup>3</sup>

C) *O anonimato da linguagem*. Trata-se do anonimato de uma linguagem que se recusa a *sujeitar-se* e que, em assim o fazendo, estabelece o nexó entre a loucura (pensada em *História da loucura* como “ausência de obra”) e a “experiência literária”: a questão da literatura moderna, ao menos desde Mallarmé, é essencialmente uma questão *de* linguagem, a questão de uma “linguagem na qual a palavra enuncia, simultaneamente ao que ela diz e em um mesmo movimento, a língua que a torna decifrável como palavra”.<sup>4</sup> Em que consiste este ultrapassar, transgredir, contestar os limites da obra, da razão, do sentido? Uma linguagem que transgride a linguagem se apresenta “sem sentido”, ou seja, se apresenta como signo sem outro fundamento que não a auto-implicação de um vazio que nela se escava – um fundamento sem “fundo”, isto é, precisamente sem fundamento. Mas não é isso, igualmente, aquilo que estará em questão na loucura? Não foi a loucura, com Freud, compreendida como “a palavra que envolve a si mesma, dizendo outra coisa aquém daquilo que é dito, e da qual ela se faz ao mesmo tempo o único código possível”?<sup>5</sup> Não é a loucura, com efeito, uma *negatividade de sentido* e, enquanto tal, *ausência de obra*? “A loucura de Artaud não se esgueira nos interstícios da obra; ela é precisamente a *ausência da obra*, a presença repetida dessa ausência, seu vazio central experimentado e medido em todas as suas dimensões, que não acabam mais.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 189.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 191.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. “La pensée du dehors”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, pp. 565-566.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. “La folie, l’absence d’oeuvre”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 446.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 445.

<sup>6</sup> FOUCAULT, *Histoire de la folie à l’âge classique, op. cit.*, p. 555.

D) *Os limites da obra: da “experiência trágica” à “loucura como linguagem”*. A loucura é ausência de obra, mas não ausência de linguagem – ao contrário, nela, a relação entre linguagem e obra enuncia seus limites, logo, o protocolo que institui *linguagem* como *obra*, e *obra* como obra *da razão*: assim como a loucura rompe com os limites da razão, a literatura moderna se caracteriza por colocar-se no *limiar* da fronteira com a qual, enquanto obra, ela é impelida a obedecer. E se o parentesco entre literatura e loucura será dado pela *experiência limite*, isto ocorre na medida de uma “linguagem que se cala na sua superposição a si mesma” e que, justamente, *é a forma vazia da obra* – como dirá Foucault em um texto cujo título é, precisamente, *A loucura, a ausência de obra*:

Descoberta como uma linguagem que se cala na sua superposição a si mesma, a loucura não manifesta e nem tampouco nos conta o nascimento de uma obra (ou de algo que, com gênio ou sorte, teria podido tornar-se uma obra); ela designa a forma vazia donde provém esta obra, quer dizer, o lugar de onde ela não cessa de estar ausente, lugar onde nunca a encontraremos porque lá ela jamais se encontrou. Nesta região pálida, sob este esconderijo essencial, desvela-se a incompatibilidade gêmea da obra e da loucura; é o ponto cego da possibilidade de cada uma, e de sua exclusão mútua. Mas, desde Raymond Roussel, desde Artaud, trata-se igualmente do lugar no qual linguagem e literatura se aproximam. Mas lá elas não se aproximam como qualquer coisa que teria por tarefa a de enunciar. Já é tempo de perceber que a linguagem da literatura não se define por aquilo que ela diz ou pelas estruturas que lhe tornam significante. Ela possui um ser e é este ser que é necessário interrogar. Atualmente, qual é este ser? Sem dúvida qualquer coisa ligada à auto-implicação, ao duplo e ao vazio que nela se escava. Neste sentido, o ser da literatura, tal como ele se produz desde Mallarmé e tal como ele chegou até nós, ganha a região na qual, desde Freud, faz-se a experiência da loucura.<sup>1</sup>

Não obstante, pode-se notar neste momento – estamos em 1964 – uma significativa mudança com relação ao modo como *História da loucura*, em linhas gerais, compreendia o fenômeno da desrazão. Na tese doutoral de Foucault a loucura será pensada a partir de uma “experiência trágica” análoga àquela que se pode encontrar no Nietzsche de *Nascimento da tragédia* – algo que, uma vez mais, o “Prefácio” da tese permite entrever: “a experiência da

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, “La folie, l’absence d’oeuvre”, *op. cit.*, p. 447.

loucura se obliterará, então, em imagens nas quais o que estava em questão era a Queda e o Arremate, a Besta, a Metamorfose e todos os segredos maravilhoso do Saber.”<sup>1</sup> Em contrapartida – e lembremos que já na década de 1970 o “Prefácio” será suprimido<sup>2</sup> –, nas linhas de *A loucura, a ausência de obra* a relação entre loucura e literatura será definida a partir daquilo que constituiria a descoberta freudiana da loucura como um tipo específico de linguagem: comprometendo o código lá onde a lógica da língua procura instituir-se, a linguagem literária da qual trata Foucault, assim como a loucura (freudianamente entendida), inscreve nela mesma o seu princípio de decifração – não se trata da origem da obra, mas do lugar de sua impossibilidade.

E é neste sentido que Foucault procura sublinhar uma forma de “exclusão da linguagem” diversa da “fala sem significação em relação ao código”, da “fala blasfematória” ou mesmo da “fala da significação proibida”: com Freud, a experiência da loucura se desnuda em uma espécie de interdição da linguagem que “consiste em submeter uma palavra, aparentemente de acordo com o código reconhecido, a um outro código, cuja chave é dada nesta mesma palavra”<sup>3</sup>, de sorte que esta fala possa se dobrar sobre si mesma. Uma linguagem que se auto-implica, como esta da loucura freudiana, como aquela da literatura impessoal, representa uma transgressão tão mais significativa quanto maior a sua capacidade de deslocar o centro de gravitação de uma conformação discursiva que, no raiar da modernidade, postula a existência de uma “verdade psicológica da loucura”. O gesto transgressor que aqui se anuncia é aquele de obras capazes de resistir ao aprisionamento moral que constitui o monopólio da razão sobre a loucura; em consequência, uma transgressão capaz de desatar um nó já em vias de ser desfeito: lá onde a literatura fala,

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, “Préface”, *op. cit.*, p. 193. Portanto, em *História da loucura* “Foucault pensa a relação entre literatura e loucura a partir da experiência trágica concebida como retomada ou apropriação apolínea do culto dionisíaco, como a transformação, a transfiguração de um fenômeno dionisíaco puro, selvagem, bárbaro, titânico, em uma arte trágica, apolíneo-dionisíaca, que realiza a ‘união conjugal’ das duas pulsões estéticas da natureza. Dito de outro modo, e através de uma analogia: a literatura, em Foucault, está para a loucura, assim como a tragédia, em Nietzsche, está para o culto dionisíaco. Não será por isso que o prefácio de *História da loucura* se refere a uma ‘loucura em estado selvagem’ e a ‘imagens que nunca foram poesia?’” Cf. MACHADO, *Foucault, a filosofia e a literatura*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>2</sup> Como bem nos lembra Deleuze: “Ce que Foucault reprochera à *L’histoire de la folie*, c’est d’invoquer encore une expérience vécue sauvage, à la manière des phénoménologues”. Cf. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Collection “Critique”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986, p. 58. Donde a supressão do famoso “Prefácio”, no qual pode ler-se o que se segue: “Cette structure de l’expérience de la folie, qui est tout entière de l’histoire, mais qui siège à ses confins, et là où elle se décide, fait l’objet de cette étude.” Cf. FOUCAULT, “Préface”, *op. cit.*, p. 192.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “La folie, l’absence d’oeuvre”, *op. cit.*, p. 444.

“loucura e doença mental desfazem seu pertencimento a uma mesma unidade antropológica”.<sup>1</sup>

*E) A transgressão da “unidade antropológica”.* Esta espécie de “linguagem que não é falada por ninguém” – “todo sujeito aí se desenha como uma dobra gramatical”<sup>2</sup> – revela o desafio fundamental da arqueologia foucaultiana, sobretudo quando se têm em vista seus desdobramentos posteriores: marcada pela forma autocontraditória e antropocêntrica do saber, a modernidade deve desnudar-se em seu substrato elementar – trata-se de realizar o desmonte da *representação* alcançando-a lá onde o processo de objetivação e subjetivação engendra e faz valer seu protocolo, isto é, para aquém do “sujeito da enunciação”. E aqui se desenhavam, igualmente, as marcas da leitura foucaultiana de Georges Bataille: em Bataille, é no “extremo do possível” que a linguagem de uma experiência (neste caso, a do erotismo) “desaba /.../ no coração de seu próprio espaço, deixando a nu /.../ o sujeito insistente e visível que tentou possuí-la à força, e que se encontra rejeitado por ela, extenuado sobre a areia daquilo que ele não pode mais dizer.”<sup>3</sup> A escrita desnuda a função transgressora da linguagem, descobrindo nela as fronteiras de seu uso – “A transgressão é um gesto que concerne ao limite.”<sup>4</sup>

Nesse sentido, é preciso notar que o privilégio atribuído a essas “experiências da linguagem” por Foucault deve ser compreendido no quadro mais amplo de uma reavaliação da filosofia nietzschiana naquilo que a define em sua relação complexa com a idéia de uma “crítica” – relação que será explicitamente enunciada no “Prefácio” de *Nascimento da clínica*:

Para Kant, a possibilidade de uma crítica e sua necessidade estavam ligadas, por meio de certos conteúdos científicos, ao fato de que há conhecimento. Em nossos dias, elas estão ligadas – Nietzsche, o filólogo, é testemunha – ao fato de que há linguagem e de que, nas palavras sem número pronunciadas pelos homens – quer elas sejam razoáveis ou insensatas, demonstrativas ou poéticas –, um sentido que nos domina tomou corpo, conduz nossa cegueira, mas espera, na obscuridade, nossa tomada de consciência, para vir à luz e pôr-se a falar. Estamos historicamente

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 448.

<sup>2</sup> FOUCAULT, “La pensée du dehors”, *op. cit.*, pp. 565-566.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Préface à la transgression”, *op. cit.*, p. 268.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 264.

consagrados à história, à paciente construção de discursos sobre discursos, à tarefa de ouvir o que já foi dito.<sup>1</sup>

Com efeito, conclui o “Prefácio” de *Nascimento da clínica*, o essencial “nas coisas ditas pelos homens” não é tanto o que eles teriam pensado para *aquém* ou para *além* delas, mas “aquilo que imediatamente as sistematiza, tornando-as, pelo resto do tempo, indefinidamente acessíveis a novos discursos e abertas à tarefa de transformá-los.”<sup>2</sup> E que não se confunda a problemática foucaultiana – aquela de uma arqueologia – com uma problemática de tipo hermenêutica: se é possível encontrar uma intenção hermenêutica em Foucault, é em *História da loucura* que se deve procurá-la – uma hermenêutica que se apresenta sob sua forma a mais tímida, mas que, ainda assim, lá estaria presente.<sup>3</sup>

Em *Nascimento da clínica*, por outro lado, o tom será aquele de uma denúncia a “toda hermenêutica futura” (para fazer paráfrase de um título bastante conhecido de Kant): “Não seria possível fazer uma análise dos discursos que escapasse à fatalidade do comentário, sem supor nenhum resto ou excesso naquilo que foi dito, mas apenas o fato de sua aparição histórica?”<sup>4</sup> Isso implica tratar os “fatos discursivos” não como “núcleos autônomos de significações múltiplas”, mas, antes, como “acontecimentos”, como “segmentos funcionais” que, pouco a pouco, formam e informam um “sistema”.<sup>5</sup>

*F) “Raymond Roussel” como contraface de Nascimento da clínica: literatura, loucura e morte.* Não é de surpreender que uma obra como *Nascimento da clínica* se faça

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. xii.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. xv.

<sup>3</sup> Analisando *História da loucura*, Habermas falará de uma “análise do discurso que volta a tatear, no plano de uma hermenêutica profunda, a fonte originária daquela bifurcação inicial entre loucura e razão”. Cf. HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, *op. cit.*, p. 337. Ao lado da análise habermasiana, poder-se-ia evocar também a de Pierre Macherey, que volta às raízes da tese doutoral de Foucault – notadamente ao livro intitulado *Maladie mentale et personnalité* (1954), que seria reeditado em 1962, com modificações significativas, sob o título de *Maladie mentale et psychologie* – para precisar a maneira como o “mito” de uma “loucura essencial, persistindo em sua natureza originária, aquém dos sistemas institucionais e discursivos que lhe alteram a verdade primeira”, ainda assombra algumas das linhas de *História da loucura*. Cf. MACHEREY, Pierre. “Nas origens da *História da loucura*”. In: RIBEIRO, Renato Janine (Org.). *Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault*, *op. cit.*, p. 66. Por fim, mencione-se ainda Rabinow e Dreyfus, para os quais as diferenças entre *História da loucura* e o *Nascimento da clínica* indicam que “Foucault a rapidement compris que son penchant pour l’herméneutique était dans la lignée de la tradition humaniste qu’il cherchait à dépasser”. Cf. DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Traduit de l’anglais par Fabienne Durand-Bogaert. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1984, p. 29.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. xiii.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*.

acompanhar por um longo ensaio sobre *Raymond Roussel* – em verdade, o único livro de Foucault dedicado a apenas um escritor. Uma obra como a da Roussel (cujo procedimento consiste em jogar incessantemente com a linguagem, com a materialidade significativa das palavras, por meio de homonímias que criam novas formas verbais<sup>1</sup>) implica uma experiência que se situa na relação da loucura com a morte na exata medida de sua exigência em liberar a obra daquele que a escreveu.<sup>2</sup> Por esta via, outra temática fundamental de *Nascimento da clínica* reemerge em *Raymond Roussel*: também aqui, os espaços de “visibilidade” e “enunciabilidade” se articulam para formar a superfície de inscrição da “morte” como compreensão da “vida”. Se Bichat é o responsável por escrever a primeira “obra moderna” sobre a morte<sup>3</sup>, Roussel é um dos primeiros a fazer da morte (do apagamento do autor) uma exigência da “escrita”;<sup>4</sup> mas se em Bichat é o espaço de visibilidade que comanda o dizível, em Roussel a equação se inverte: é a subordinação do “ver” ao “dizer” que constitui a experiência literária rousseliana como sendo aquela de uma palavra que enraíza o visível nas coisas.<sup>5</sup> Isto é:

A experiência de Roussel se situa naquilo que se poderia chamar “o espaço tropológico” do vocabulário. Espaço que não é inteiramente o dos gramáticos, ou melhor, que é este espaço mesmo, mas tratado de outra maneira; ele não é considerado o lugar de nascimento das figuras canônicas da palavra, mas um branco disposto na linguagem, e que abre no interior mesmo da palavra seu vazio insidioso,

---

<sup>1</sup> Roussel produzirá um certo número de obras seguindo um procedimento absolutamente particular, que será objeto da análise foucaultiana em *Raymond Roussel*: trata-se de partir de duas frases semelhantes como “les lettres du blanc sur les bandes du vieux *billard*” e “les lettres du blanc sur les bandes du vieux *pillard*” para, na distância infinitesimal que separa o “b” de “*billard*” do “p” de “*pillard*”, construir toda uma narrativa. É nesta diferença infinitesimal entre as duas frases, flutuando na zona intermediária entre o signo e o sentido, que “Le langage de Roussel s’ouvre d’entrée de jeu au déjà dit qu’il accueille sous la forme la plus dérégulée du hasard: non pas pour dire mieux ce qui s’y trouve dit mais pour en soumettre la forme au second aléa d’une destruction explosive et, de ces morceaux épars, inertes, informes, faire naître en les laissant en place la plus inouïe des significations.” Cf. FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Le Chemin/Collection dirigée par Georges Lambrichs. Paris: Gallimard, 1963, p. 61.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 96.

<sup>3</sup> “E se Bichat parece a Foucault um grande autor, talvez seja porque Bichat escreveu o primeiro grande livro moderno sobre a morte, pluralizando as mortes parciais, fazendo da morte uma força coextensiva à vida: ‘vitalismo sobre o fundo de mortalismo’, diz Foucault.” Cf. DELEUZE, *Conversações: 1972-1990, op. cit.*, p. 114.

<sup>4</sup> Lembremos que o livro mais conhecido de Roussel é o que ele reservara para uma publicação póstuma, de modo que sua própria leitura parece subordinada à necessidade de sua morte: “*Comment j’ai écrit certains de mes livres*” (1935). A morte do autor (neste caso, literalmente: Raymond Roussel se suicidaria em 14 de julho de 1933, em Palermo) abre caminho para o aparecimento da obra na contingência que a caracteriza.

<sup>5</sup> MACHADO, *Foucault, a filosofia e a literatura, op. cit.*, p. 73.

desértico e ardiloso. Este jogo, do qual a retórica se aproveitava para fazer valer o que ela tinha a dizer, Roussel o considera, em si mesmo, uma lacuna a estender o mais amplamente possível e a medir meticulosamente. Mais do que as semi-liberdades da expressão, ele sente aí uma vacância absoluta do ser que é necessário investir, controlar e preencher pela invenção pura: é isso que ele chama, por oposição à realidade, a “concepção” (“para mim, imaginação é tudo”); ele não deseja dobrar o real de um outro mundo, mas, nos redobramentos espontâneos da linguagem, *descobrir* um espaço insuspeito e *recobri-lo* com coisas ainda jamais ditas.<sup>1</sup>

Um “espaço tropológico do vocabulário”, um espaço “*trop*” – “de giro e desvio”<sup>2</sup> –, a revelar a literatura como um fenômeno de repetição da própria linguagem, quer dizer, de uma linguagem que, precisamente por retomar e consumir com seu raio toda a linguagem, evoca, com suas descrições, não a sua fidelidade ao objeto, “mas o nascimento perpetuamente renovado de uma relação infinita entre as palavras e as coisas.”<sup>3</sup> É na “vacância absoluta do ser”, nas lacunas da linguagem, lá onde as palavras se perdem e se reecontram, recuam, retornam, e onde o escritor realiza o “gesto suicida e assassino da imitação que lembra o quanto a morte está presente na obra pelo jogo dos desdobramentos e das repetições da linguagem”<sup>4</sup> – é lá que Roussel institui uma literatura na qual a identidade das palavras é o correlato da diferença das coisas. A linguagem fala a partir de uma falta essencial – se os signos significam, é por esta falta que eles o fazem: “trata-se da carência das palavras, que são menos numerosas do que as coisas que elas designam e que devem a esta economia a vontade de dizer alguma coisa.”<sup>5</sup> E se o diagnóstico de Roussel aos olhos do psiquiatra Pierre Janet poderia ser resumido a uma simples evocação – “*C’est un pauvre petit malade*”<sup>6</sup> –, aos olhos de Foucault a angústia do autor nos concerne na medida em que remete não a uma experiência subjetiva, vivida na primeira pessoa e, portanto, disposta a ser objetivada na positividade do saber médico, mas sim na medida em

<sup>1</sup> FOUCAULT, Raymond Roussel, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 104.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. “Pourquoi réédite-t-on l’oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 450.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Raymond Roussel, *op. cit.*, p. 202.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, pp. 207-208.

<sup>6</sup> *Idem, ibidem*, p. 195.



que ela se apresenta como uma “inquietude da própria linguagem”, uma “*maladie du langage*”.<sup>1</sup>

Deste modo, *Raymond Roussel* faz ressoar, no registro particular da literatura rousseliana, a “Conclusão” de *Nascimento da clínica*, na qual a problemática da morte – pensada no registro de um saber (a anátomo-clínica) que a toma como *finitude positiva* do homem – será articulada àquela de uma linguagem literária que, a partir do século XVIII, desdobra-se no “vazio deixado pela ausência dos deuses”:

É que a medicina oferece ao homem moderno a face obstinada e tranqüilizante da sua finitude; nela, a morte é reafirmada, mas simultaneamente conjurada; e se ela anuncia ao homem, sem tréguas, o limite que ele carrega em si, ela lhe fala igualmente deste mundo técnico que constitui a forma armada, plena e positiva de sua finitude. /.../ Por isso mesmo, esta experiência médica é aparentada com uma experiência lírica que buscou sua linguagem de Hölderlin a Rilke. Essa experiência, que inaugura o século XVIII e da qual nós ainda não escapamos, está ligada a um esclarecimento das formas da finitude, das quais a morte é sem dúvida a mais ameaçadora, mas também a mais plena. O Empédocles, de Hölderlin, chegando à beira do Etna por uma caminhada voluntária, é a morte do último mediador entre os mortais e o Olympo, é o fim do infinito sobre a terra, é a chama retornando ao fogo de seu nascimento e deixando, como único traço que permanece, aquilo que justamente deveria ser abolido por sua morte: a forma bela e fechada da individualidade; depois de Empédocles, o mundo será colocado sob o signo da finitude, em um intervalo sem conciliação no qual reina a Lei, a dura lei do limite; a individualidade terá como destino, sempre, o configurar-se na objetividade que a manifesta e oculta, que a nega e a funda.<sup>2</sup>

Assim, se Foucault afirma, ainda em *Nascimento da clínica*, que não devemos nos surpreender com o fato de as figuras do saber e as da linguagem obedecerem à mesma lei, e se, em ambos os casos, é a irrupção da *finitude* que domina a relação do homem com a

---

<sup>1</sup> MACHEREY, Pierre. “Apresentação: Foucault/Roussel/Foucault”. In: FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Trad. Manoel Barros da Motta (*Apresentação, Capítulos I, II, III e IV*) e Vera Lúcia Avellar Ribeiro (*Índice, Capítulos V, VI, VII e VIII*). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p. xvi.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Naissance de la clinique, op. cit.*, p. 202.

morte na modernidade<sup>1</sup> (seja para autorizar um “discurso científico” sob forma racional, seja para abrir a fonte de uma linguagem que se desdobra indefinidamente no afastamento de uma “Palavra infinita” a ser representada), uma obra como a de Roussel adquire seu interesse para a arqueologia foucaultiana por marcar com exemplaridade “a desapareição de um sujeito significante no jogo mortal de sua escritura.”<sup>2</sup> Desaparição que instaura o vazio próprio aos “jogos *da* linguagem” em Roussel, lugar efetivo de instauração de uma *ontologia negativa*, para usar a expressão de Macherey em sua “Apresentação” a *Raymond Roussel*: a linguagem, liberta da ilusão hermenêutica que a faz portadora de um sentido unívoco a ser extraído, pode então se apresentar como dotada de uma “representação” que, em lugar de corresponder à plenitude das coisas, reproduzindo-as em identidade, escava, no interior mesmo de sua ordem, uma ausência que ela própria projeta nas coisas.<sup>3</sup> Uma “representação negativa”, dada por uma *prova em contrário*.

\*\*\*

Deste modo, a “experiência literária” em Foucault se apresenta tributária de uma linguagem “transgressora” que é a de Nietzsche – prolongada em Bataille, Blanchot e também Roussel: aqui, a experiência será compreendida não como a plenitude de um sentido definitivamente comunicável, mas como a própria impossibilidade deste sentido, a sua ausência, o *limiar* do sentido para além do *sujeito enunciadador*. Pensada como o lugar no qual se efetua a experiência de um “*pensée du dehors*” – a dissociação do “*je pense*” e do “*je parle*” –, a literatura desdobra-se em uma “ontologia negativa”, antidualética e, portanto, imune à sua reabsorção pela interioridade: escapa-se, aqui, “ao modo de ser do discurso – quer dizer, à dinastia da representação”.<sup>4</sup> Uma transgressão efetuada no seio da própria finitude, em seus limites intransponíveis para uma “metafísica da subjetividade”:

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>2</sup> SABOT, Philippe. “La littérature aux confins du savoir: sur quelques ‘dits et écrits’ de Michel Foucault”. *In: Lectures de Michel Foucault: sur les Dits et écrits*, v. 3. Textes réunis par Pierre-François MOREAU. Lyon: ENS Éditions, 2003, p. 32.

<sup>3</sup> MACHEREY, “Apresentação: Foucault/Roussel/Foucault”, *op. cit.*, p. xxii.

<sup>4</sup> FOUCAULT, “La pensée du dehors”, *op. cit.*, p. 548.

Daí a necessidade de converter a linguagem reflexiva. Ele deve ser inflexionada não em direção a uma confirmação interior – em direção a uma espécie de certeza central de onde ela não poderia mais ser desalojada –, mas antes em direção a uma extremidade na qual ela se faça sempre contestar: alcançada em sua própria extremidade, ela não vê mais surgir a positividade que a contradiz, mas sim o vazio no qual ela há de apagar-se; e é em direção a este vazio que ela deve ir, aceitando se desprender no rumor, na imediata negação daquilo que ela diz, no silêncio que não constitui a intimidade de um segredo, mas o puro exterior no qual as palavras se estendem indefinidamente. É por isso que a linguagem de Blanchot não faz uso dialético da negação. Negar dialeticamente significa fazer entrar aquilo que se nega na interioridade inquieta do espírito. Negar seu próprio discurso, como o faz Blanchot, é fazê-lo passar, sem tréguas, fora de si mesmo, desapossá-lo a cada instante não apenas daquilo que ele vem dizer, mas do poder de enunciá-lo; é deixá-lo lá onde ele está, longe e atrás de si, a fim de que ele possa ser liberado para um começo – que é uma pura origem, dado que ele não possui senão a si mesmo e ao vazio como seu princípio, mas igualmente recomeço, já que é a linguagem passada que, escavando-se a si própria, liberou este vazio. Nada de reflexão, mas esquecimento; nada de contradição, mas contestação que apaga; nada de reconciliação, mas reassunção; nada de espírito que se lança à conquista laboriosa de sua unidade, mas erosão indefinida do fora; nada, enfim, de verdade se iluminando, mas o escoamento e a aflição de uma linguagem sempre já iniciada.<sup>1</sup>

Trecho revelador da importância e da complementariedade das duas séries de trabalhos teóricos desenvolvidos por Foucault durante os anos 1960. Ao lado das obras propriamente arqueológicas (*História da loucura* e *Nascimento da clínica*, mas também, e posteriormente, *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*), vem juntar-se uma massa de textos de análise literária nos quais a *démarche* essencialmente arqueológica – “não remontar aos pontos, mas seguir e desemaranhar linhas”, “rachar as coisas, rachar as palavras”<sup>2</sup> – encontra um de seus impulsos mais pungentes: da perspectiva fronteiriça da literatura moderna, à qual Foucault procura unir-se – reconhecendo ali uma exigência nietzschiana –, nem os universais evocados podem cravar na carne do “evento” e nem o

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 551.

<sup>2</sup> DELEUZE, *Conversações: 1972-1990, op. cit.*, p. 109.

*sujeito* da enunciação pode, em sua condição de elemento transcendental, ocupar o lugar “soberano” de *sujeito da enunciação*: “O ‘eu’ explodiu (veja a literatura) – é a descoberta do ‘il y a’.”<sup>1</sup>

Seria preciso mais para fazer eco às palavras de Deleuze, para quem a crítica da fenomenologia por Foucault, “sem que o autor precise dizê-lo”, encontra-se em *Raymond Roussel*?<sup>2</sup> E a isso se poderia chamar de “fio de Ariadne” do pensamento foucaultiano: seu anti-humanismo, a nutrir-se, entre outras coisas e inicialmente, de uma reflexão na qual a expressão literária é tomada como signo da inquietude de uma escrita que, em seu excesso, revela o espaço por onde se pode escapar das forças da finitude nas quais se configura e se aprisiona, na Idade Moderna, a “forma-Homem” – como veremos: a vida, o trabalho, a linguagem. Nas palavras de Foucault: “Não há sistema comum à existência e à linguagem; por uma simples razão: é que a linguagem, e só ela, forma o sistema da existência. É ela, com o espaço que ela desenha, que constitui o lugar das formas.”<sup>3</sup> E poder-se-á, neste momento, assinalar a ironia que se esconde em um título como o da obra que levará ao paroxismo o anti-humanismo foucaultiano – *As palavras e as coisas* (1966):

analisando os discursos neles mesmos, vemos se desamarrar o enlace, aparentemente tão forte, entre as palavras e as coisas, e se resgatar um conjunto de regras próprias às práticas discursivas. Estas regras definem não a existência muda da realidade, e nem tampouco o uso canônico de um vocabulário, mas o regime de objetos. “As palavras e as coisas” é o título – sério – de um problema; é o título – irônico – do trabalho que lhe modifica a forma, desloca os seus dados, e revela, ao final das contas, uma tarefa completamente outra.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> FOUCAULT, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, *op. cit.*, p. 543.

<sup>2</sup> DELEUZE, *Conversações: 1972-1990*, *op. cit.*, p. 134.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 203.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1969, p. 66.

### 5.3. Nietzsche e Heidegger *contra* a “modernidade”: por uma “cultura não-dialética” – Hegel na berlinda.

Debrucemo-nos um pouco mais sobre as páginas de *As palavras e as coisas*, em um trecho que nos relembra o quanto se tratou, à época, de um “livro de combate”<sup>1</sup>:

A todos aqueles que ainda querem falar do homem, de seu reino ou de sua libertação, aos que ainda colocam questões sobre o que é o homem, aos que querem partir dele para obter o acesso à verdade, a todos aqueles que, por outro lado, reconduzem todo o conhecimento às verdades do próprio homem, aos que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem no mesmo instante pensar que é homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão tortas e deformadas, a elas não podemos opor senão um riso filosófico – quer dizer, de uma certa parte, silencioso.<sup>2</sup>

Se o “riso filosófico”, “silencioso”, irmana a filosofia foucaultiana à de Nietzsche, ele também há de marcar certa vizinhança (paradoxalmente balizada pela distância, como se verá) entre Foucault e Heidegger – a demanda foucaultiana por uma cultura “*não-dialética*” encontra na evolução do pensamento do autor de *Ser e tempo* um de seus predecessores: “ela apareceu igualmente com Heidegger, logo que ele tentou reapenhar a relação fundamental ao ser em um retorno à origem grega.”<sup>3</sup> Como temos visto até aqui, no entanto, para Foucault aquilo que em linguagem heideggeriana se poderia chamar de um prenúncio do “*fim da metafísica*” implica o “descentramento do sujeito” não sob a forma da (re)colocação da *questão fundamental do Ser*, mas sim sob a forma de uma denúncia enfática da razão na medida em que ela, ao centrar-se em si mesma, constitui-se e se estrutura *na e sobre* a exclusão dos elementos que lhe são heterogêneos, configurando-se tal

---

<sup>1</sup> “Aussi bien le livre [*As palavras e as coisas*] ne fut-il pas compris, à l’époque, comme l’essai d’une méthode nouvelle, mais comme une agression, qui suscite les remous qu’on sait. Ce temps est déjà lointain. La vague phénoménologique s’est retirée, et *Les mots et les choses* ont perdu leur saveur polémique. De sorte que le lecteur d’aujourd’hui est porté à ignorer ou à oublier – selon son âge – qu’il s’agit aussi d’un livre de combat, et d’un livre philosophique”. Cf. LEBRUN, “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”, *op. cit.*, p. 33.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 353-354.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “L’homme est-il mort?”, *op. cit.*, p. 570.

e qual uma mônada.<sup>1</sup> Animada pela tarefa de promover o “desmonte” da racionalidade moderna, a filosofia foucaultiana cerra fileiras para denunciar uma razão fundada no *princípio de subjetividade*, que em seu movimento arrasta para dentro do sorvo de sua absoluta auto-referência os meios de conscientização e emancipação, transformando-os em outros tantos instrumentos de “objetivação” e “controle”. Foucault repudia precisamente a figura – que se poderia chamar de *idealista* – de um pensamento que apreende uma dialética imanente à própria razão: a dialética, para fazer uso das palavras de Deleuze, “anuncia a reconciliação do Homem e de Deus”.<sup>2</sup>

Aos olhos de Descombes, que apresenta a questão em termos um tanto gerais, mas tem o mérito de ilustrá-la a partir de um eixo que se poderia chamar de “Hegel *versus* Nietzsche”, o que está em jogo são as duas formas a partir das quais se pôde compreender o “*alargamento da razão*” – de tipo hegeliano – no âmbito da filosofia francesa contemporânea: 1) ou bem se é sensível à “crítica da razão” implícita na exigência de seu alargamento – atentando-se para a “metamorfose do pensamento” requerida por uma expressão que não pretende referir-se, pura e simplesmente, à “extensão da razão”; 2) ou bem se compreende esta exigência como um alargamento do “império da razão” – e, nesse caso, tratar-se-ia de um movimento no qual a razão estenderia o seu poder a zonas que até então não lhe pertenceriam. Temos, então, os termos de uma ambigüidade com a qual a geração de Sartre já se defrontara: em seu movimento para “alargar-se”, para circunscrever em si o racional (o *mesmo*) e o irracional (o *outro*), a razão reduz o *outro* ao *mesmo* ou ela própria teria se transformado, subtraindo-se em sua identidade inicial para deixar de ser a *mesma* e tornar-se *outra com o outro*?<sup>3</sup> Para um pensamento “*não-dialético*”, como o requerido por Foucault, o que sobressai dessa relação é justamente a oposição e a cisão entre “racional/irracional”, entre o *mesmo* e o *outro*; mas um pensamento que se quer “dialético” em algum sentido – como o sartriano – deve, por definição, “atrair o movimento da razão em direção àquilo que lhe é essencialmente estranho, em direção ao *outro*”.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Da perspectiva foucaultiana, a *história do Ser* é insuficiente para romper o círculo da auto-tematização do sujeito auto-referencial – nela, isto é, em seu esforço por apoderar-se de uma origem que recua indefinidamente, Foucault identificará, em *As palavras e as coisas*, um dos traços que caracterizam epistemicamente o “modo de ser do homem [na modernidade] e a reflexão que a ele se dirige”: o “*recuo e o retorno da origem*”. Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 339-340.

<sup>2</sup> DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 183.

<sup>3</sup> DESCOMBES, *Le même et l'autre*, op. cit., p. 25.

<sup>4</sup> *Idem*, *ibidem*.

É com Nietzsche que a crítica à modernidade renuncia – “*pela primeira vez*”, diz-nos Habermas – a “reter seu conteúdo emancipador”: a razão centrada no sujeito será confrontada com o *absolutamente outro* da razão, que, enquanto instância contrária, dissonante, evocará as experiências de autodesvelamento de uma subjetividade descentrada e livre das limitações da cognição e dos imperativos de utilidade e da moral.<sup>1</sup> Clivagem fundamental, abertura de duas vias para a consecução da crítica nietzschiana à modernidade: entre o “cientista cético” (que com métodos “antropológicos, psicológicos e históricos” deseja explicitar a perversão da “vontade de poder” intrínseca ao “saber”, a revolta das “forças reativas” e a “origem da razão centrada no sujeito”) e o “crítico iniciado da metafísica” (cujo esforço se concentra em reivindicar um “saber especial” e perseguir a origem da filosofia do sujeito até as suas fontes pré-socráticas) encontramos, respectivamente, George Bataille, Lacan e Foucault, por um lado, Derrida e Heidegger, por outro.<sup>2</sup>

E aquilo que Sartre não pôde reter de Heidegger – como vimos, sua demanda por um pensar que se posicione *contra* o humanismo e que, em assim o fazendo, esteja em condições de postar-se em uma esfera *pré-dicativa* –, Foucault, *mutatis mutandis*, levará às suas últimas conseqüências. Sartre tem como contraparte do pensamento heideggeriano a “fenomenologia” – não de todo coincidente, a não ser aos olhos de Kojève – de Husserl e Hegel. Foucault, por seu turno, é tributário de uma geração que enxerga na própria dialética – sobretudo naquela representada pelo pensamento fenomenológico-existencial e que expressa a irrupção do “*Eu*” na equação “*Ser*” e “*Ser-para-uma consciência*” – uma forma insidiosa de “lógica da identidade”. Como contraparte de sua leitura de Nietzsche, e à guisa de solapar a subordinação da diferença à identidade pela afirmação de um “*pensamento da diferença*” (ponto comum à sua geração), Foucault nos revela o efeito da leitura de Heidegger feita por aquelas anos. “Para Hegel”, diz-nos o autor de *Ser e tempo*, “o propósito do pensamento é o Pensamento total (*der Gedanke*) como Conceito absoluto. Para nós o propósito do pensamento é, em termos provisórios, a diferença *enquanto*

---

<sup>1</sup> HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, op. cit., p. 137.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 141.

diferença.”<sup>1</sup> E aqui se evidencia o efeito complementar que as leituras de Heidegger e Nietzsche teriam em Foucault: “É provável que se eu não tivesse lido Heidegger eu não teria lido Nietzsche. Tinha tentado ler Nietzsche nos anos cinquenta, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Enquanto que Nietzsche e Heidegger, esse foi o choque filosófico!”<sup>2</sup>

Heidegger e Nietzsche – em boa medida, o horizonte comum do chamado estruturalismo francês; paradoxalmente, lugar de oposição entre essa geração e aquela que a precedeu. O impulso inaugural da filosofia de Sartre se encontra ligado à tarefa de “expulsar as coisas da consciência”, requerendo-a em sua “translucidez” e “imediatez espontânea” (trata-se de evitar a identificação imediata da “*psychè*” com a “consciência”, revelando-a em sua dimensão irreduzível porque “*pré-egológica*”: não um “*Eu penso*”, mas sim um “*há pensamento*”); o momento culminante da arqueologia em Foucault, por sua vez, será consagrado à tarefa de explicitar os meios a partir dos quais os “*discursos*”, pela lógica mesma de sua circulação, acabam por conferir à palavra dita uma referência àquele que “*fala*” (trata-se, neste caso, de evitar tomar o “sujeito da enunciação” como substrato irreduzível da linguagem, revelando não o aspecto fundamental deste sujeito, mas sim o enunciado como superfície de inscrição em um *lugar definido* de enunciação: não “*Eu falo*”, mas sim “*há fala*”).<sup>3</sup>

Hegel concebera a razão como autoconhecimento reconciliador de um *Espírito Absoluto*; como vimos, Sartre o apreende, via Kojève, a partir de um procedimento “retroativo” que consiste em reverter a “razão hegeliana” às formas figurativas da “consciência” tal como elas se apresentam na *Fenomenologia do espírito*, não para aí reencontrar ou reencetar o encadeamento conceitual característico do movimento apaziguador de conciliação entre *Ser* e *Pensamento*, mas para promover a explicitação

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, Martin. “Identité et différence”. In: *Questions I*. Classiques de la Philosophie. Traduit de l’allemand par Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel et André Préau. Paris: Gallimard, 1972, p. 282.

<sup>2</sup> FOUCAULT, “Le retour de la morale”, *op. cit.*, p. 1522.

<sup>3</sup> Neste aspecto, a aula inaugural pronunciada por Foucault no *Collège de France*, em dezembro de 1970, ilustra bem aquilo que se quer dizer indicar aqui: “Dans le discours qu’aujourd’hui je dois tenir, et dans ceux qu’il me faudra tenir ici, pendant des années peut-être, j’aurais voulu pouvoir me glisser subrepticement. Plutôt que de prendre la parole, j’aurais voulu être enveloppé par elle, et porté bien au-delà de tout commencement possible. /.../ De commencement, il n’y en aurait donc pas; et au lieu d’être celui dont vient le discours, je serais plutôt au hasard de son déroulement, une mince lacune, le point de sa disparition possible.” Cf. FOUCAULT, *L’ordre du discours*, *op. cit.*, pp. 07-08.



daquilo que, a seus olhos e aos de tantos outros de sua geração, “não é somente uma história das idéias, é uma história de todas as manifestações do espírito”.<sup>1</sup>

Bem ao contrário, balizado pelas filosofias de Nietzsche e Heidegger naquilo que as caracteriza como uma crítica a um “sujeito que só afirma a sua centralidade na história do pensamento mascarando-se nos semblantes ‘imaginários’ do fundamento”<sup>2</sup>, tomando o gesto deicida de Nietzsche de modo analogamente radical – mas não idêntico – ao de Heidegger, isto é, como “momento culminante” e, até certo ponto, “final” da “metafísica do sujeito”<sup>3</sup>, Foucault há de medir sua geração pela distância tomada com relação a Hegel: “toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, tenta escapar de Hegel.”<sup>4</sup> Mas “escapar de Hegel” exige que se aprecie exatamente o quanto custa separar-se dele – “supõe saber até onde Hegel, talvez insidiosamente, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano.”<sup>5</sup> Desta maneira, se Foucault afirma ter se libertado definitivamente de sua formação inicial (identificada a Hegel e ao existencialismo) pela trinca Nietzsche/Blanchot/Bataille, será ainda ao autor da *Fenomenologia* e, sub-repticiamente, ao Heidegger tardio que o filósofo fará referência no desafio lançado pelas palavras finais do curso intitulado *A hermenêutica do sujeito* (1981/82) – curso, aliás, que se encontra no fim de sua própria trajetória:

se é este o problema da filosofia ocidental – como o mundo pode ser objeto de conhecimento e, ao mesmo tempo, lugar de prova para o sujeito; como pode haver um sujeito de conhecimento, que se oferece o mundo como objeto através de uma *tékhne*, e um sujeito de experiência de si, que se oferece este mesmo mundo, sob a forma radicalmente diferente de lugar de prova? – se é este o desafio da filosofia ocidental, compreendemos então porque a *Fenomenologia do espírito* é o ápice desta filosofia.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, “L’existentialisme chez Hegel”, *op. cit.*, p. 128.

<sup>2</sup> VATTIMO, *O fim da modernidade*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>3</sup> À parte diferenças nada desprezíveis entre ambos, que o leitor tenha em mente o seguinte trecho de *As palavras e as coisas*: “la fin de la métaphysique n’est que la face négative d’un événement beaucoup plus complexe qui s’est produit dans la pensée occidentale. Cet événement, c’est l’apparition de l’homme”. Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 328.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *L’ordre du discours*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>5</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>6</sup> FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 467.

Sobretudo para o Heidegger derradeiro, é a partir da *tékhnē* ocidental que o conhecimento do objeto selou o esquecimento do Ser; para o Foucault dos últimos anos, no entanto, será preciso inflexionar a pergunta pelo modo através do qual o controle da *tékhnē* fornece ao mundo sua grade de objetividade em direção a uma outra, concernente ao modo como as “práticas de si” – ao fornecerem a ocasião para o “conhecimento de si” e a “transformação de si” – fazem do mundo o lugar de emergência de uma subjetividade.<sup>1</sup> Um deslocamento do problema, justificado pela necessidade de apreensão daquilo que Foucault chamará de *sujeição*: a partir de quais *tékhnai* se formou o sujeito ocidental e foram abertos os jogos de verdade e erro, de liberdade e coerção que os informa? Em questão, a formação do próprio “sujeito”, agora tomado na historicidade de suas “constituições filosóficas”, ou seja, em suas relações com a *verdade* – e não se trata tanto, neste momento, de circundar Heidegger, mas sim de situar Hegel.

Fazendo referência a *A hermenêutica do sujeito*, no entanto, demos um salto imprudente – porque despido de qualquer sorte de mediação – para a fase derradeira do pensamento foucaultiano. Resta-nos, à luz do que foi dito até aqui, promover uma comparação crítica entre, por um lado, aquela que seria considerada a obra maior do existencialismo sartriano, e, por outro, a obra que lançaria Foucault em polêmica direta com Sartre e com grande parte da geração antecedente: *O ser e o nada* e *As palavras e as coisas*.

Vinte três anos significativos as separam. Quando da publicação de *As palavras e as coisas*, a *vogue* “existencialista” já tinha cedido espaço, em definitivo, ao “estruturalismo” – como bem testemunha o número especial da revista *L’arc* publicado em 1966 e citado em nossa “Introdução”. 1943, 1966:

para medir o caminho percorrido entre essas duas datas, basta abrir um jornal ou uma revista e ler algumas críticas de livros. /.../ Não se fala mais de “consciência” ou de “sujeito”, mas de “regras”, “códigos”, “sistemas”; não se diz mais que o homem “faz o sentido”, mas sim que o sentido “vem ao homem”; não se é mais *existencialista*, mas sim *estruturalista*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> GROS, Frédéric. “Situation du cours”. In: FOUCAULT, Michel. *L’herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 505-506.

<sup>2</sup> PINGAUD, “Introduction”, *op. cit.*, p. 1.

**PARTE III**

**Da impossibilidade do fundamento na filosofia contemporânea:  
sobre o existencialismo e a arqueologia**

## **CAPÍTULO 6**

**A (re)afirmação da “consciência” e  
a “metafísica desiludida” em Sartre**

### 6.1. A “desorganização interna” do Ser e o surgimento da “realidade humana” em *O ser e o nada*.

Começamos por esta pequena e exemplar analogia, apresentada ao leitor por Sartre nas páginas finais de seu ensaio de ontologia fenomenológica – com efeito, ela parece destinada à explicitação de uma certa “cosmologia”:

Conhece-se esta divertida ficção por meio da qual certos divulgadores costumam ilustrar o princípio de conservação de energia: se ocorresse, dizem eles, de um único dos átomos que constituem o universo ser aniquilado, resultaria uma catástrofe que se estenderia ao universo inteiro e que seria, em particular, o fim da Terra e do sistema solar. Esta imagem pode nos servir aqui: o para-si aparece como uma pequena nadificação que toma a sua origem no seio do ser; e basta esta nadificação para que uma desordem total *ocorra* ao em-si. Esta desordem é o mundo.<sup>1</sup>

Seria de bom alvitre contextualizar melhor o lugar de ocorrência destas linhas: estamos na primeira parte da conclusão do ensaio de ontologia-fenomenológica de Sartre, em um subitem que – não sem razão – recebeu o nome de “Em-si e Para-si: esboços metafísicos”. A seqüência deste trecho afirmará o seguinte: “*O para-si não tem outra realidade senão a de ser a nadificação do ser*”.<sup>2</sup> Assim, a “divertida ficção” com a qual muitos divulgadores procuram ilustrar o princípio de conservação de energia transmuta-se da seara *física* para a *metafísica*. Se no “plano físico” a destruição de um único átomo resultaria em uma catástrofe com proporções gigantescas, culminando na destruição de todo o universo, no “plano metafísico” – plano referente aos “processos individuais que deram origem a *este* mundo-aqui como totalidade concreta e singular”<sup>3</sup> – a desordem do Ser se configura como o nódulo central de ocorrência de *um* “mundo”: ao constituir-se como “diminuta nadificação” do Em-si, o Para-si se faz responsável por detonar a “ocorrência” de um *mundo-aqui*.

<sup>1</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 665.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 666.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 667.

Grife-se, portanto, o seguinte: é a consciência (esta *diminuta nadificação* que infesta o Ser pleno) que faz com que os seres surjam diante de *si* enquanto *totalidade-mundo* – e ela o faz na medida em que será pensada por Sartre como atividade perpétua de *negação do Em-si*, o qual, *nadificado*, torna-se fenomenologicamente presente para a consciência enquanto *mundo*. Em uma palavra, “o caráter de *fenômeno* vem ao mundo pelo para-si.”<sup>1</sup>

Destarte, e para dizer em poucas palavras, é preciso sublinhar que a filosofia expressa por Sartre equivale à assunção de uma *antropologia existencialista* cujo fulcro central se encontra na afirmação da *negatividade* característica da esfera do Ser da realidade humana – isto é, da consciência em sua intencionalidade. Nela, a “ontologia dualista” (no sentido apregoado por Kojève) encontrará quiçá a sua forma mais bem acabada: Em-si e Para-si – os termos já sugerem certa sobrevida de categorias hegelianas no pensamento sartriano – concorrem para a formação da *totalidade concreta do real*. Ambos são elementos antitéticos – enquanto o primeiro se apresentará sob a forma de uma “*densidade*” ontológica infinita, o signo característico do segundo será precisamente a sua indefectível “*falta*” de Ser. Por oposição ao Em-si, dirá Sartre, o Para-si é uma “*descompressão*” do Ser:

“O ser da consciência, escrevíamos em nossa Introdução, é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser.” Isso significa que o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena. Esta adequação, que é aquela do em-si, se exprime por esta simples fórmula: o ser é o que é. No em-si não há uma única parcela de ser que seja distância com relação a si. Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade; é o que queremos expressar dizendo que a densidade de ser do em-si é infinita. É o pleno. /.../ A característica da consciência, ao contrário, é que ela é uma descompressão do ser. Com efeito, é impossível defini-la como coincidência consigo mesma.<sup>2</sup>

Em termos ontológicos, o advento da consciência equivale à cisão do Em-si, ou seja, ao surgimento de uma fissura que permite a descompressão do Ser que *é o que é* – um “descolamento” de *si* que implica em considerar a existência da consciência sempre ao

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 667.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 110.

modo da *consciência (de) si*: minha crença, por exemplo, pelo simples fato de ser captada como crença, “*não é apenas crença*, quer dizer, já não é mais crença, e sim crença perturbada.”<sup>1</sup> Em lugar da infinita densidade ontológica, tem-se agora um Ser degenerado em “*presença a si*”: enquanto consciência mesma, o Ser do Para-si “consiste em existir à *distância de si* como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada”.<sup>2</sup> Para que um *si* exista, portanto, é preciso que a “unidade deste ser [*a realidade humana*] comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico”.<sup>3</sup> É no âmago da positividade do Ser mesmo, e por meio de um “ato ontológico” e “perpétuo”, que se introduz o *negativo*:

Chamaremos de ato ontológico este ato perpétuo pelo qual o em-si se degrada em presença a si. O nada é o modo pelo qual o ser coloca em questão o seu ser, quer dizer, [*ele é*] justamente a consciência ou para-si. /.../ O nada é a possibilidade própria do ser, e sua única possibilidade. E mesmo esta possibilidade original não aparece senão no ato absoluto que a realiza. Sendo que o nada é nada de ser, ele só pode vir ao ser pelo ser ele próprio. E sem dúvida ele vem ao ser por um ser singular, a realidade humana. /.../ A realidade humana é o ser na medida em que, em seu ser e por seu ser, ela é o fundamento único do nada no seio do ser.<sup>4</sup>

Por esta via, o filósofo afirma o advento da consciência (ou “*presença a si*”) como um “*evento*” no Ser: o Em-si se degrada para dar lugar a qualquer coisa não necessária, qualquer coisa da ordem do *contingente*, o Para-si. Esta irrupção do *negativo ontológico* – ou *nada* – no âmago do Ser é sua única aventura possível; no mais, tem-se apenas uma plenitude opaca de infinita densidade. Assim sendo, ao emergir da realidade humana – o Ser singular pelo qual o *nada* de Ser vem a lume –, o Ser de tipo parmenidiano se cinde de modo irremediável: a identidade plena e fechada em si cede lugar a uma *relação*, a consciência desprende o Ser e, de um mesmo golpe, vê-se repelida pela indiferença das

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 111.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 114.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 115.

coisas. Em Sartre o Em-si *é* o Ser considerado na “beatitude tranqüila” da sua indiferença, uma “indiferença que a consciência – dizemos: o para-si – tem *a-não-ser* [*à-n’être-pas*]”.<sup>1</sup>

Mas então será preciso afirmar, contra Hegel – e, de certo modo, a favor de Kojève –, a irreduzibilidade dos termos ontológicos: “*Ser*” e “*Não-ser*” não são conceitos de mesmo conteúdo – como se ambos fossem termos lógicos e ontologicamente indiscerníveis em sua indeterminação absoluta –, posto que o segundo pressupõe um “trâmite irreduzível do espírito” com relação ao primeiro:

Não é possível, pois, que ser e não-ser sejam conceitos de mesmo conteúdo, já que, ao contrário, o não-ser supõe um trâmite irreduzível do espírito: qualquer que seja a indiferenciação primitiva do ser, o não-ser é esta mesma indiferenciação *negada*. O que permite a Hegel “fazer passar” o ser ao nada é ele ter introduzido implicitamente a negação na sua definição mesma do ser /.../ Assim, é ele próprio quem introduz de fora do ser a negação que em seguida reencontrará quando o faz passar ao não-ser. Há aqui somente um jogo de palavras sobre a noção de negação. Ora, se nego do ser toda a determinação e todo o conteúdo, isto só é possível afirmando que ao menos ele *é*. Assim, que se negue ao ser tudo o que se queira, ainda assim não se poderá fazer com que ele não *seja*, e isto se deve ao fato mesmo de negarmos que ele seja isso ou aquilo. A negação não poderia atingir o núcleo de ser do ser que é plenitude absoluta e inteira positividade. Por outro lado, o não-ser é uma negação que visa justamente a este núcleo de densidade plenária. É em seu próprio coração que o ser se nega. Quando Hegel escreve: “(o ser e o nada) são abstrações vazias e cada uma é tão vazia quanto a outra”, esquece que o vazio é vazio *de* alguma coisa. Ora, o ser é vazio *de* toda a determinação outra que não aquela de sua identidade consigo próprio; mas o não-ser é vazio *de ser*. Em uma palavra, é preciso aqui recordar, contra Hegel, que o ser *é* e o nada *não é*.<sup>2</sup>

Deste modo, Sartre sublinha a antecedência lógica e, sobretudo, ontológica do *Ser* com relação ao *Nada* – sem a qual não há como estabelecer a ontologia dualista exposta em seu ensaio de ontologia-fenomenológica. O “*Não-ser*” não é o contrário do “*Ser*”, mas sim seu *contraditório*. Donde a sutil, mas significativa modificação que Sartre introduz na

<sup>1</sup> LÉVY, Beny. *Le nom de l’homme: dialogue avec Sartre*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1984, pp. 22-23.

<sup>2</sup> SARTRE, *L’être et le néant, op. cit.*, pp. 49-50.



fórmula que Heidegger reservara ao *Dasein*, à guisa de aplicá-la à consciência considerada em sua intencionalidade:

Certamente, nós poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que ela é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser; mas seria preciso completá-la e formulá-la mais ou menos assim: *a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo.*<sup>1</sup>

Tanto quanto em Heidegger, também em Sartre a realidade humana deve ser compreendida não como o encerramento sobre *si* da coisa circundante, mas sim enquanto *abertura* aos “possíveis” de um Ser cuja característica ontológica indelével é aquela de um “*pro-jetar-se*” para além do Ser – neste sentido, a temporalidade será prerrogativa exclusiva da “realidade humana” considerada em sua “ek-sistência”.<sup>2</sup> Contudo, a pequena modificação que Sartre reserva à fórmula aplicada ao *Dasein* denuncia uma diferença de base de sua ontologia-fenomenológica em face da ontologia de Heidegger: nosso autor compreende o fundamento *nadificador* da intencionalidade – no nível ontológico mesmo – a partir da estrutura dialética da *negatividade hegeliana*. Procedendo deste modo, a *démarche* sartriana consiste em negar a Hegel a indiferença inicial entre “Ser” e “Nada” para então transportar o elemento do *negativo* para o interior da esfera da realidade humana: a intencionalidade – compreendida como total *extroversão de si* em um ato de *negação do Ser* – será concebida como a própria dimensão ontológica da consciência, quer dizer, como a “dimensão de ser transfenomenal do sujeito”.<sup>3</sup> Isso implica afirmar que: 1) originariamente a consciência *não é* conhecimento e reflexividade, mas sim uma plenitude de existência cuja estrutura fundamental é a *transcendência*; 2) contudo, se de uma parte a consciência está toda tendida para fora de si, orientada para as coisas, para o mundo, estando de certo modo “ajustada” à exterioridade, de outra parte é preciso considerar que

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 29.

<sup>2</sup> “/.../ si le *cogito* refuse l’instantanéité et s’il se transcende vers ses possibles, ce ne peut être que dans le dépassement temporel. C’est ‘dans le temps’ que le pour-soi est ses propres possibles sur le mode du ‘n’être pas’; c’est dans le temps que mes possibles apparaissent à l’horizon du monde qu’ils font mien”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 141.

<sup>3</sup> “La conscience n’est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c’est la dimension d’être transphénoménale du sujet”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 17.

tal “ajuste” jamais implica, e nem poderia, um confundir-se com as coisas: a natureza da consciência é de tal ordem que seu ato não permite a fusão desta com o mundo – *nada*, absolutamente nada nos separa das coisas e dos valores deste mundo e, no entanto, *não somos* nem as coisas e nem os valores deste mundo; 3) visto que a ontologia sartriana é fenomenológica – e não só em sentido husserliano –, a existência mesma da consciência supõe a cisão entre “Ser do fenômeno” e “fenômeno do Ser”, logo, entre Ser Em-si e Ser Para-si: da perspectiva da intencionalidade, não há Ser para a consciência salvo no que concerne a sua obrigação de ser “intuição revelada” de um Ser que ela precisamente *não é*.

Desta feita, depurado o Ser daquela *negatividade* que Hegel sub-repticiamente introduzira como elemento exógeno ao conceito, não há mais como reivindicar qualquer tipo de passagem do *negativo* ao *positivo*: não havendo mais “identidade original” entre os termos da equação – ainda que haja co-naturalidade, já que o *negativo* advém do *positivo* –, tampouco se poderá postular a “identidade final” à qual eles deveriam retornar. A própria síntese hegeliana – *positiva, identitária* – se vê impossibilitada já em sua gênese. Assim sendo, enquanto em Hegel a afirmação do Ser se resolve em seu contrário – dado que a dicção inicial (o Ser é) se traduzirá em uma contradição (o Ser é nada), de modo que a “tese” contém em si a “antítese”<sup>1</sup> –, em Sartre a afirmação da mesma tese (o Ser é, o Em-si) será já de saída bloqueada tautologicamente em si mesma, de maneira que o *nada* lhe será completamente estranho – o processo dialético se interrompe em seus primeiros passos, tropeça-se na “tese”, não se avança. Contudo, haja vista que também em Sartre haverá uma região donde provém o *nada* (o Para-si, isto é, o outro que não o Ser *que é o que é*, vale dizer, o outro do Em-si), o tema hegeliano será particularizado e, conseqüentemente, engendrará a cisão sartriana entre duas regiões bem delimitadas de Ser: ao Para-si cabe o *nada*; ao Em-si, a densidade e a plenitude infinitas. Mas o Para-si “não é um momento que possa ser ultrapassado”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Conforme a letra e o espírito hegeliano: “Ce qui est la vérité, ce n’est ni l’être ni le néant, mais le fait que l’être – non point passe – mais est passé en néant, et le néant en être. Pourtant la vérité, tout aussi bien, n’est pas leur état-de-non-différenciation, mais le fait qu’ils sont absolument différents, et que pourtant, tout aussi immédiatement, chacun disparaît dans son contraire. Leur vérité est donc ce mouvement du disparaître immédiat de l’un dans l’autre; *le devenir*; un mouvement où les deux sont différents, mais par le truchement d’une différence qui s’est dissoute tout aussi immédiatement”. Cf. HEGEL, *Science de la logique, op. cit.*, pp. 59-60.

<sup>2</sup> SARTRE, *L’être et le néant, op. cit.*, p. 131, nota 1.

Da perspectiva da fenomenologia de Husserl, por sua vez, a ontologia sartriana equivale a levar a redução fenomenológica ao seu último grau, uma vez que o doador de sentido residual (a própria consciência) se caracterizaria como *nada* – conduzido ao seu termo limite, o procedimento de redução fenomenológica torna-se *nadificação*; e Sartre se vê autorizado a conceber a consciência em termos de um “absoluto de existência”, “sujeito da mais concreta das experiências”.<sup>1</sup> Em consequência, a “descrição fenomenológica” ganha uma nova dimensão com Sartre: da “descrição das essências” (Husserl) passamos agora à “descrição da existência” – e Sartre evidencia essa nova dimensão da fenomenologia no momento em que, em *O ser e o nada*, procura distinguir seu método de investigação do método da fenomenologia husserliana. Lê-se em seu ensaio de fenomenologia ontológica: “descrever, comumente, é uma atividade de explicitação visando às estruturas de uma essência singular. Mas a liberdade não tem essência”.<sup>2</sup> A “liberdade”, já o sabemos, é o Ser do Para-si; neste âmbito, o do indeterminado, não são possíveis as descrições essenciais e as “cartas jamais estão marcadas” – o homem permanece um Ser indefinível, o que equivale a afirmá-lo não somente como um *não-Ser*, mas igualmente, e por consequência, como uma *tarefa a ser perseguida*, um *empreendimento prático*: “sem qualquer apoio e sem nenhum auxílio, o homem está condenado, a cada instante, a reinventar o homem”.<sup>3</sup> Uma outra forma de dizer aquilo que em *O ser e o nada* será dito à exaustão e de diversas maneiras – todas elas referentes à *falta ontológica que constitui a realidade humana*: “estamos condenados à liberdade”; “a liberdade coincide, em seu fundo, com o nada que está no âmago do homem”; “a liberdade é o fundamento de todas as essências”; “a liberdade é falta de ser em relação a um ser dado, e não o surgimento de um ser pleno”.<sup>4</sup>

Com efeito, Sartre fará da consciência intencional um Ser *sui generis* – buscando coincidir com o outro que não ela, quer dizer, com o objeto intencionado, a consciência se faz Ser na medida em que do Ser continuamente se despede. Assim, o Ser da consciência apresenta um caráter paradoxal: por um lado, seu Ser está em sua exterioridade, de maneira

---

<sup>1</sup> “En fait, l’absolu est ici non pas le résultat d’une construction logique sur le terrain de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète des expériences. Et il n’est point *relatif* à cette expérience, parce qu’il *est* cette expérience”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 23.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 482.

<sup>3</sup> SARTRE, *L’existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>4</sup> SARTRE, *L’être et le néant*, *op. cit.*, pp. 530; 485; 482; 531.

que a condição mesma do *cogito* será aquela de só possuir Ser na medida em que de *si* continuamente escapa (é o tema da intencionalidade elevado a uma dimensão ontológica); por outro lado, entretanto, a consciência se constitui como um “escapar-se” a *si* na medida em que, por conta de seu fracasso em coincidir com o Ser pleno do Em-si, ela se veja constantemente reenviada a *si* (certa emanção da *circularidade* própria à dimensão ôntico-ontológica do *Dasein* heideggeriano).<sup>1</sup> Em suma: em seu caráter intencional, a consciência se recusa a existir sob a forma determinada do Em-si na exata medida em que de *si* escapa continuamente rumo aos objetos transcendententes; mas, ao mesmo tempo, estes objetos transcendententes que compõem um *mundo-aqui* “não poderiam ser senão aquilo que a realidade humana transcende rumo a *si* mesma”.<sup>2</sup>

Portanto, no interior de *O ser e o nada* o estudo da subjetividade como *presença a si* exige que o estudo de sua contraparte – a *transcendência* – venha à tona. Se a subjetividade indica que a consciência está de certa forma presa a *si* mesma, a transcendência nos lembra que isso não significa que ela esteja confinada aos seus limites: a consciência não é *si*, mas *presença a si*, o que significa que ela não possui qualquer suficiência de Ser e, de saída, nos remete à coisa – “Aquilo que constitui originariamente o ser do para-si é essa relação com um ser /.../ que existe na noite total da identidade e que o para-si, no entanto, é obrigado a ser, fora de si, atrás de si”.<sup>3</sup> Por conta de sua estrutura equívoca, o Para-si será definido ontologicamente por Sartre em termos de uma *contradição*: trata-se de um Ser “*que é o que não é e que não é o que é*”.<sup>4</sup>

No entanto, em consequência desta presença exclusiva do *negativo* no âmago do Ser Para-si, elevando o *nada* à categoria de marca distintiva da realidade humana e tornando possível a revelação do mundo enquanto “ser-totalização-do-fenômeno”, Sartre consagra grande parte do esforço despendido em *O ser e o nada* à afirmação do primado existencial da *negação* sobre a *identidade*: único Ser que tem que dar-se a si mesmo seu Ser, a consciência (ou Para-si) é o Ser que faz de sua existência uma questão permanente,

---

<sup>1</sup> Mais precisamente, trata-se aqui do *circuito da ipseidade*, que descreve a unidade presença-ausência da consciência em suas relações com o “mundo” e com seus possíveis. A dinâmica da *ipseidade* (*Selbstheit*) consiste em um itinerário *sui generis*, pelo qual o homem se anuncia a *si próprio* do “outro lado do mundo” para, em seguida, voltar a se interiorizar a partir do horizonte que lhe é próprio. Neste ponto, Sartre retomará a fórmula heideggeriana, segundo a qual o homem é “um ser das lonjuras” (“*un être des lointains*”). Cf. *Idem, ibidem*, p. 52.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 140.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 174.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 665.

recusando-se, assim, a existir sob a forma de um Ser dado – e é neste sentido que a filosofia sartriana procurará extrair do Para-si a sua característica ontológica primordial:

deve haver um ser – que não poderia ser o em-si – que tenha por propriedade nadificar o nada, suportá-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua existência, *um ser pelo qual o nada venha às coisas. /.../ O ser pelo qual o nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o nada de seu ser: o ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser seu próprio nada*. E por isso deve-se entender não um ato nadificador, que requeresse por seu turno um fundamento no ser, mas sim uma característica ontológica do ser requerido.<sup>1</sup>

Deste modo, é somente à realidade humana, e unicamente a ela, que se deve reconhecer qualquer tipo de “*dialeticidade*”; no mais, quer dizer, com relação à massa amorfa de seres indiferenciados que compõem o mundo à nossa volta, aplica-se apenas e tão somente o “princípio de identidade”.<sup>2</sup> Em conseqüência, e como afirmamos acima, a “dialética hegeliana” será *particularizada* por Sartre – quer dizer, transferida e tematizada unicamente na esfera da consciência, como sua prerrogativa exclusiva: no que concerne à totalidade do Em-si e do Para-si, “ela tem por característica o fato de que para-si se faz *outro* com relação ao em-si, mas o em-si não é, em absoluto, outro que não o para-si em seu ser: pura e simplesmente, ele é”.<sup>3</sup> E serão estas as palavras de Antoine Roquentin em *La nausée* (1939), cujo significado expressa bem a cisão efetuada em *O ser e o nada*: “Agora eu sabia: as coisas são inteiramente aquilo que elas parecem – e *atrás delas...* não há *nada*”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 57. Note-se que esta afirmação é uma conseqüência de um dos primeiros desenvolvimentos críticos da leitura que Sartre fará da filosofia de Heidegger. Apoiando-se em uma aula inaugural ministrada por Heidegger em 1929 na Universidade de Freiburg, *Was ist Metaphysik?* (cuja tradução francesa, feita por Henry Corbin, data de 1938, “*Qu’est-ce que la métaphysique?*”), Sartre afirma ao mesmo tempo o acerto do filósofo e a insuficiência de suas indagações a respeito do “pouvoir qu’a la réalité-humaine d’émerger ainsi dans le non-être”. De uma parte, Heidegger “a raison d’insister sur le fait que la négation tire son fondement du néant”; de outra parte, assim como Hegel, Heidegger “nous montre une activité négatrice” mas não se preocupa em “fonder cette activité sur un être négatif”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 53. Destarte, do ponto de vista de Sartre, Heidegger confisca o nada da atividade humana de negação – uma vez mais, a crítica se repete: falta ao *Dasein* heideggeriano a dimensão própria à consciência.

<sup>2</sup> Em contraste com a esfera correspondente ao Para-si, Sartre dirá que o princípio de identidade se aplica por completo e de modo sintético ao reino do Em-si, visto que ele “est plein de lui-même et l’on ne saurait imaginer plénitude plus totale, adéquation plus parfaite”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 110.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 672.

<sup>4</sup> SARTRE, Jean-Paul. *La nausée*. Colletion Folio. Paris: Gallimard, 2002, p. 140.

A consciência parece soberana em sua relação com as coisas – cabe a ela dotá-las de *sentido*, trazê-las para o âmbito fenomênico.

## 6.2. A implicação ontológica entre Em-si e Para-si: a resistência das “coisas”.

Com a entrada em cena do problema do *nada* e da *negação* em *O ser e o nada* – que será objeto específico do primeiro capítulo da primeira parte da obra, mas que permeia toda a argumentação sartriana –, fundamenta-se a viga de sustentação da *realidade do objeto* mantendo-se ao mesmo tempo o fundamento husserliano: se todo fenômeno revela o Ser Em-si, isso se deve ao fato de que *há* uma consciência que *não é* e não pode jamais ser este Ser – trata-se de uma consciência que é Ser “*para-si*” mesma, com poder *nadificante* e “criador”, isto é, uma “subjetividade livre” pela qual *há* mundo (em sentido fenomenológico)<sup>1</sup> e nele se introduz a *negação*, a se efetivar sempre sob o fundo do Ser. Negação de Ser, de caráter ontológico, portanto; nega-se o Ser sobre o qual incide toda a intenção consciente: nega-se e tende-se inexoravelmente às coisas.

Contudo, posta a questão nesses termos, parece se abrir um fosso intransponível entre “Ser” e “Nada”, de maneira que, nos marcos de *O ser e o nada*, estará vedado o acesso não só a toda e qualquer forma de síntese apaziguadora como, igualmente, a toda e qualquer forma de “participação” entre os termos ontológicos da filosofia de Sartre. Sendo assim, teríamos em mão dois mundos isolados, ontologicamente incomunicáveis e intransitáveis de parte a parte, de ponta a ponta – um preço, convenhamos, alto demais a ser pago por conta dos esforços sartrianos em expulsar as “coisas da consciência”.

Não seria preciso mais do que isso para dar razão a Merleau-Ponty, para quem a ontologia sartriana concebe apenas “homens e coisas, e nada entre eles a não ser os rastros da consciência”.<sup>2</sup> Uma crítica que equivale a afirmar que o sartrianismo é, irremediavelmente, uma *filosofia do sujeito* no sentido estrito de um cartesianismo – sofre de uma sintomática “*folie du cogito*”.<sup>3</sup> Contudo, em artigo escrito em resposta às críticas

<sup>1</sup> Bem entendido, isso não significa que a consciência é constitutiva do Ser de seu objeto, mas sim que o Ser é o fundamento sobre o qual se manifestarão os caracteres do fenômeno. Cf. SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 48.

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, op. cit., p. 193, nota 1.

<sup>3</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 221.

merleau-pontynianas, Simone de Beauvoir colocará em relevo um aspecto fundamental da filosofia sartriana, em geral insuficientemente explicitado – sua “teoria da facticidade”:

Minha consciência não pode ultrapassar o mundo sem que ela esteja engajada nele, quer dizer, sem que ela se condene a captá-lo em uma perspectiva unívoca e finita – sem que ela seja, portanto, infinitamente e sem alternativa extravasada por ele: é por isso que não há consciência senão encarnada. “É preciso evitar o entendimento de que o mundo existe em face da consciência como uma multiplicidade indefinida de relações recíprocas que ela sobrevoaria sem perspectivas”, escreve Sartre. Somente pelo fato de que há um mundo, esse mundo não poderia existir sem uma orientação unívoca com relação a mim. É preciso que *eu me perca* no mundo para que o mundo exista.<sup>1</sup>

Ainda que a argumentação de Simone de Beauvoir não possa livrar por completo a ontologia sartriana da acusação que Merleau-Ponty lhe dirige – porquanto as referências a um mundo que “*não poderia existir sem uma orientação unívoca com relação a mim*” se fazem bem audíveis –, ela tem o mérito de tornar relativa a pretensa “soberania da consciência” em Sartre, lembrando-nos que o Para-si está encarnado em um *mundo em-si*. De *factum*, há uma implicação ontológica entre Em-si e Para-si no interior da ontologia sartriana – uma implicação que não pode ser negligenciada, posto que se trata sempre, para a consciência, não de escolher *sua* época, *sua* situação, *seu* mundo, mas *de se* escolher *neles*.<sup>2</sup> Neste sentido, se Sartre jamais abandonou o critério da subjetividade, se o filósofo acreditou encontrar no *cogito* um lugar de ancoragem seguro, necessário e, em boa medida, insuperável, sua concepção de sujeito não é redutível à concepção substancialista de Descartes – a ontologia sartriana entrevê a constituição da subjetividade sempre a partir da objetividade circundante (e é isso que lhe permitirá a passagem da ontologia à história em um momento subsequente de sua obra). Nesse aspecto, o “*corpo*” e a própria “*finitude*” adquirem importância capital, condição mesma de possibilidade para o modo através do qual o Para-si *projeta-se* originariamente em Ser, vale dizer, para o modo como o Para-si é:

<sup>1</sup> BEAUVOIR, Simone. “Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme”. In: *Les temps modernes*. 10<sup>o</sup>. année, n. 114-115, juin-juillet, 1995, pp. 2074-2075.

<sup>2</sup> “Il ne s’agit pas de choisir son époque mais de se choisir en elle”. Cf. SARTRE, Jean-Paul. “Qu’est-ce que la littérature?”. In: *Situations II*. Paris: Gallimard, 1948, p. 265.

Em cada projeto do para-si, em cada percepção, o corpo está lá, ele é o Passado imediato enquanto ainda aflora no Presente que lhe foge. Isso significa que ele é, ao mesmo tempo, *ponto de vista* e *ponto de partida*: um ponto de vista, um ponto de partida que *sou* e que ultrapasso concomitantemente em direção àquilo que tenho de ser. Mas este ponto de vista perpetuamente ultrapassado, e que renasce perpetuamente no coração deste ultrapassar, esse ponto de partida que não cesso de transpor e que sou eu mesmo ficando para trás de mim, ele é a necessidade de minha contingência. Necessário, ele o é duplamente. Inicialmente porque ele é a recuperação contínua do para-si pelo em-si e o fato ontológico de que o para-si não pode ser senão como um ser que não é seu próprio fundamento /.../. E o corpo é necessário, ainda, como o obstáculo a ser ultrapassado para ser no mundo, quer dizer, o obstáculo que sou a mim mesmo. Neste sentido, ele não é diferente da ordem absoluta do mundo, esta ordem que faço advir ao ser ultrapassando-o rumo a um ser-por-*vir*, rumo ao ser-para-além-do-ser. Podemos captar claramente a unidade dessas duas necessidades: ser-para-si é ultrapassar o mundo e fazer com que haja um mundo ultrapassando-o. Mas ultrapassar o mundo é precisamente não sobrevoá-lo, é engajar-se nele para dele emergir, é, necessariamente, fazer-se ser *esta* perspectiva de ultrapassar. Neste sentido, a *finitude* é condição necessária do projeto original do para-si.<sup>1</sup>

Daí as famosas passagens literárias e filosóficas de Sartre, nas quais o autor parece descrever um meio entre “coisas” e “homens” – denso como as “coisas” e, em conseqüência, fascinante para a consciência (tal é o caso, por exemplo, da famosa raiz de castanheira que “assombra” Antoine Roquentin em *A náusea*<sup>2</sup>, ou mesmo do elemento “viscoso” em *O ser e o nada*).<sup>3</sup> No limite, tratar-se-ia mesmo da formação de uma certa

<sup>1</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 366.

<sup>2</sup> “Si l'on m'avait demandé ce que c'était que l'existence, j'aurais répondu de bonne foi que ça n'était rien, tout juste une forme vide qui venait s'ajouter aux choses du dehors, sans rien changer à leur nature. Et puis voilà: tout d'un coup, c'était là, c'était clair comme le jour: l'existence s'était soudain dévoilée. Elle avait perdu son allure inoffensive de catégorie abstraite: c'était la pâte même des choses, cette racine était pétrie dans de l'existence”. Cf. SARTRE, *La nausée*, *op. cit.*, pp. 181-182.

<sup>3</sup> “/.../ le surgissement du pour-soi à l'être étant appropriatif, le visqueux perçu est 'visqueux à posséder', c'est-à-dire que le lien originel de moi au visqueux est que je projette d'être fondement de son être, en tant qu'il est moi-même idéalement. Dès l'origine donc, il apparaît comme un possible moi-même à fonder /.../. Cette viscosité est donc *déjà* – dès l'apparition première du visqueux – réponse à une demande, *déjà don de soi*; le visqueux paraît comme *déjà* l'ébauche d'une fusion du monde avec moi; et ce qu'il m'apprend de lui,



“psicanálise das coisas”<sup>1</sup>, sempre sob a salvaguarda de uma ontologia prévia capaz de se “situar originariamente na perspectiva do *cogito*”<sup>2</sup> – e Sartre não deixará de reconhecer que Bachelard tem razão quando afirma que a fenomenologia não levou em conta de modo suficientemente satisfatório o “coeficiente de adversidade dos objetos”: “Está certo”, dirá o filósofo, “e vale tanto para a transcendência de Heidegger como para a intencionalidade de Husserl.”<sup>3</sup> Mas valerá para o Sartre de *O ser e o nada*?

“Não há liberdade a não ser em *situação*, e não há situação a não ser pela liberdade”, diz-nos Sartre, ou seja:

A realidade humana encontra por toda a parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade-humana é. /.../ Aquilo que chamamos de facticidade da liberdade é o dado que ela *tem-de-ser* e que ela ilumina pelo seu projeto. Esse dado se manifesta de diversas maneiras, ainda que na unidade absoluta de uma só iluminação. É o *meu lugar, meu corpo, meu passado, minha posição*, na medida em que já determinada pelas indicações dos outros, enfim, *minha relação fundamental com o outro*.<sup>4</sup>

*Meu lugar, meu corpo, meu passado, minha posição*, elementos já determinados por indicações alheias – em última instância, e embora presumidos como “consciências”, também os outros só figuram frente a *mim* a título de “*mundo resistente*”. Neste caso, ainda que estejamos diante de uma nova dimensão da existência, aquela do Ser Para-Outro, a reciprocidade entre os termos considerados (segundo a qual cada *um* se faz *outro* em relação a *outrem*) não aponta para a consecução de uma *síntese identitária*, como o seria para um Hegel, mas sim para uma forma diversa de recapturação do Para-si pelo Em-si: “pelo olhar do outro, *vivo fixado* no meio do mundo, em perigo, como irremediável. Mas não *sei* nem *qual* ser eu sou, nem *qual* é meu lugar no mundo, nem qual faceta deste mundo

---

son caractère de *ventouse qui m’aspire*, c’est déjà une réplique à une interrogation concrète; il répond avec son être même, avec sa manière d’être, avec toute sa matière. /.../ Il nous renvoie donc une signification pleine et dense et cette signification nous livre l’être-en-soi, en tant que le visqueux est présentement ce qui manifeste le monde”. Cf. SARTRE, *L’être et le néant*, op. cit., pp. 652-653.

<sup>1</sup> A expressão é empregada por Sartre: “psychanalyse des choses”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 646.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 649.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 364.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 534.

no qual eu sou se volta para o outro”.<sup>1</sup> O outro, enquanto “olhar” que me *fixa*, me *petrifica*, representa a minha “transcendência transcendida” – ao contrário do que ocorre com minha relação com as “coisas”, experimento a *sua* liberdade como *negação* da *minha* própria: “inacessível a mim mesmo e, no entanto, eu mesmo, sou arremessado, entregue ao âmago da liberdade do outro”.<sup>2</sup> Portanto, se nos é vedado adotar um “ponto de vista sobre a totalidade”, isto se deve ao fato de que o outro, por princípio, *nega-se* a ser eu, assim como eu me *nego* a ser ele; e Sartre há de requerer de Hegel aquilo que Kierkegaard já requisitara, e que a filosofia hegeliana não pode fornecer – a irredutibilidade do indivíduo em sua pluralidade em face da “marcha incessante das idéias”:

Nenhum otimismo lógico ou ontológico saberia fazer cessar o escândalo da pluralidade de consciências. Se Hegel acreditou poder fazê-lo é porque jamais apreendeu a natureza desta dimensão particular que é a consciência (de) si. A tarefa a que uma ontologia pode se propor é aquela de descrever esse escândalo e fundá-lo em sua natureza mesma de ser; mas ela é impotente para superá-lo. /.../ Ainda que tenhamos conseguido fazer a existência do outro participar da certeza apodíctica do *cogito* – quer dizer, de minha própria existência –, nem por isso conseguiríamos “ultrapassar” o outro em direção a alguma totalidade intermonadária. A dispersão e a luta das consciências permanecerão aquilo que elas são: simplesmente descobriremos seu fundamento e seu verdadeiro terreno.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 307.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 310. Não é difícil notar a emanção da dialética hegeliana do Senhor e do Escravo (tingida com as mesmas tintas fortes da interpretação kojéviana) no modo como Sartre concebe a questão da intersubjetividade em *O ser e o nada*. De uma parte, Sartre não deixará de saudar o advento da filosofia hegeliana como um avanço frente à tradição e mesmo frente a Husserl – ao invés da subjetividade transcendental, o autor da *Fenomenologia do espírito* parte da pura intersubjetividade de uma relação de reconhecimento: “l’intuition géniale de Hegel est ici de me faire dépendre de l’autre en mon être”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 276. Contudo, em Hegel o problema ontológico do “Ser das consciências” ainda será formulado em termos de conhecimento – o filósofo prussiano assimila o “Ser” ao “conhecimento” e, deste modo, não vai além dos limites do idealismo. Cf. *Idem, ibidem*, p. 277. Trata-se, sobretudo, de recusar a Hegel, ainda uma vez, a consecução de sua *síntese identitária*, acusando-o de um “duplo otimismo”: um “otimismo epistemológico” e um “otimismo ontológico”. Assim, se em Hegel o fato primeiro é a pluralidade das consciências, a maneira como ele encaminhará a questão equivalerá a se colocar do ponto de vista do *Todo* (quer dizer, lá onde síntese já se efetivou) para perscrutar esta pluralidade e não do ponto de vista de uma consciência em particular. Mas “si Hegel s’oublie, nous ne pouvons oublier Hegel”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 282.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 283.

Isso significa, e a acusação serve igualmente a Husserl, que a *démarche* hegeliana permanece prisioneira de duas dificuldades capitais, oriundas do modo como a filosofia moderna, a partir de um instrumental categorial tributário de uma chave de análise que tem no problema do conhecimento seu centro irradiador, encarou o problema da relação entre as consciências: 1) uma primeira dificuldade derivada da primazia do sujeito como *ego sum* – não há como se postular a certeza indubitável da existência de outrem se esta certeza só pode vir da intimidade do *cogito*: a partir do meu pensamento não posso apreender “outro pensamento”, mas apenas o *pensado*; 2) e uma outra dificuldade, agora derivada da hegemonia da representação no esquema da filosofia moderna – esta hegemonia, responsável pela instauração da dualidade fundamental entre *sujeito* e *objeto* enquanto eixo axial da relação da consciência com aquilo que lhe é “exterior”, somente permite a experiência do outro traduzindo a sua subjetividade em “objetividade”. De saída, a “coisa extensa” se opõe à “coisa pensante” – e Descartes, como se sabe, terá mais facilidade em transcender rumo à substância divina do que em passar da probabilidade à certeza de si ou de outrem.<sup>1</sup>

No limite, o problema do outro seria um caso particular do problema geral da redução do Ser à representação: o *esse* reduzido ao *percipi*. E Sartre pretende que a hegemonia do “sujeito reflexivo” e da “relação de representação” seja quebrada com o recurso à dimensão ontológica da consciência intencional em sua relação com as “coisas” e com *outrem* – o que implica, uma vez mais e contra o idealismo, a afirmação irreduzível da contingência que envolve o *existir humano*: “o ser está por toda parte à minha volta, e parece que eu posso tocá-lo, agarrá-lo; a *representação*, como evento psíquico, é uma pura invenção dos filósofos”.<sup>2</sup> Assim, embora a realidade humana possua, desde o fundo

<sup>1</sup> “/.../ je vois manifestement qu’il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie, que dans la substance finie, et partant que j’ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l’infini, que du fini, c’est-à-dire de Dieu, que de moi-même”. Cf. DESCARTES, René. *Méditationes de prima philosophia/Méditations métaphysiques*. Texte latin et traduction du Duc de Luynes. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, professeur à la Faculté des Lettres de Lyon. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, p. 46.

<sup>2</sup> SARTRE, *L’être et le néant*, op. cit., p. 254. Neste sentido, nem mesmo o *Mit-Sein* heideggeriano estará a salvo do reclame de Sartre pelo reconhecimento da dimensão contingente e concreta – vale dizer, “ôntica” – da realidade humana: no que tange à relação intersubjetiva, a “solução” encontrada por Heidegger não parece efetivamente menos abstrata do que aquela do sujeito kantiano, cuja estrutura é dada *a priori* – afinal, afirmar que a realidade humana “‘est-avec’ par structure ontologique, c’est dire qu’elle est-avec par nature, c’est-à-dire au titre essentiel et universel. Si même cette affirmation était prouvée, cela ne permettrait d’expliquer aucun *être-avec* concret; autrement dit, la coexistence ontologique qui apparaît comme structure de mon ‘être-dans-le-monde’ ne peut aucunement servir de fondement à un *être-avec* ontique comme, par exemple, la

*nadificante* da liberdade que a constitui, a prerrogativa de determinar o sentido de sua existência, não cabe a ela escolher as circunstâncias nas quais este mesmo sentido deve ser instituído. Sob este diapasão, poder-se-ia afirmar que a consciência *não é* a sua própria condição, mas que sua própria condição *é* a de “*être-là*” – de maneira que “contingência e facticidade não fazem senão um”.<sup>1</sup> Vale para o outro aquilo que vale para o “mundo” – “Nós *encontramos o outro*, não o constituímos”.<sup>2</sup>

Desta forma, em Sartre a realidade humana emerge como sendo o fundamento de sua *negatividade*, de seu *nada*, mas não o fundamento de seu Ser – somos, dirá o filósofo, um “ser que não é seu próprio fundamento, um ser que, enquanto ser, poderia ser outro que não o que é, na medida em que não explica o seu ser”.<sup>3</sup> O Para-si é o fundamento de sua *presença a si*, mas jamais o fundamento de sua *presença ao mundo* ou de sua *presença a outrem*; ele estrutura-se em uma inteira gratuidade – *é presença* ao mundo de um modo não necessário.

Mas o que significa a assunção desta gratuidade da existência por parte da filosofia sartriana?

De uma parte, se é possível que o mundo se revele a mim em seu “coeficiente de adversidade”, isto somente pode ocorrer à luz dos fins almejados por determinado Para-si – quer dizer que a *situação* não deve ser concebida enquanto um conjunto de condições objetivas que determinem *stricto sensu* a minha ação, mas sim como a materialização concreta do *projeto* humano, ou seja, algo cujo sentido me é dado pelo fim que me proponho atingir (ainda que de forma não-posicional) mediante a unificação de determinados “elementos” oriundos de minha contingência e facticidade. E isso a grau tal que não se pode “jamais saber se ele [o mundo em sua adversidade] me fornece uma informação a seu respeito ou a meu respeito”.<sup>4</sup> Por esta via, a *negatividade* característica da consciência se vê preservada de toda determinação exterior ao seu próprio *ato livre* – sem que com isso a *ação* se torne uma mera “ação de sobrevôo”.

---

coexistence qui paraît dans mon amitié avec Pierre ou dans le couple que je forme avec Anny.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 286. O curioso da crítica sartriana é o fato de ela sugerir que Heidegger, nesse caso, teria se descuidado do “ente”, isto é, da dimensão ôntica da realidade humana – e Sartre não deixará de notar que o *Dasein* heideggeriano parece algo “assexuado”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 423.

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 532.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 288.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 116.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*.

D’outra parte, no entanto, *este* mundo só se revela *a mim*, isto é, a uma “consciência intencional” que se dirige a ele. E se a relação entre Para-si e Em-si há de ser originariamente constitutiva do próprio Ser colocado em relação, “não devemos entender com isso que tal relação possa ser constitutiva do Em-si, mas sim do Para-si”.<sup>1</sup> Desta maneira, se o concreto é a “totalidade sintética” da qual tanto a consciência quanto o fenômeno constituem apenas articulações (porquanto ambos são meras abstrações se tomados em seu isolamento), o fato é que o Ser dos fenômenos, enquanto Em-si que *é o que é*, não remete senão a “si” mesmo, ou seja, é pura suficiência de Ser e não necessita da consciência para Ser.<sup>2</sup> A recíproca, no entanto, não é verdadeira: o *nada* só pode ter uma “existência emprestada”, e é do Ser que ele retira o seu Ser. Em termos ontológicos, portanto, o Ser não implica o *não-Ser*, mas, como já vimos, o *não-Ser* implica o Ser – “*não há não-ser salvo na superfície do ser*”.<sup>3</sup> Assim sendo, cabe ao Para-si não apenas o papel de um dos pólos da relação entre ele e o Ser pleno: ele *é* ao mesmo tempo – e sobretudo – esta relação mesma<sup>4</sup>; e ele o *é* na medida em que demanda o Em-si na condição de seu *alicerce ontológico*. Mas o Para-si *é* a título de *negação do Ser*, ele *é* “*pura nadificação*” do Em-si.<sup>5</sup>

Destarte, a ontologia sartriana, cravada como está sobre a base de uma *antropologia existencial*, é menos um estudo do Ser do que uma reflexão que se debruça sobre a “livre atitude da realidade humana frente a todo o ‘em-si’ suscetível de fascinar sua liberdade, de levá-la à tentação de se tornar ela mesma viscosa”.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 208.

<sup>2</sup> Aliás, Sartre não deixa de notar que mesmo o termo “Em-si” não é apropriado para designar o Ser pleno, porquanto a partícula “*soi*” se prenda facilmente à idéia de reflexão, isso é, de uma certa remissão a “*soi même*”: “Remarquons tout d’abord que le terme d’en-soi, que nous avons emprunté à la tradition pour désigner l’être transcendant, est impropre. A la limite de la coïncidence avec soi, en effet, le soi s’évanouit pour laisser place à l’être identique. Le *soi* ne saurait être une propriété de l’être-en-soi. Par nature, il est un *réfléchi*”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 112.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 51.

<sup>4</sup> “/.../ dans le cas de la négation interne pour-soi-en-soi, le rapport n’est pas réciproque, et je suis à la fois un des termes du rapport et le rapport lui-même.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 672.

<sup>5</sup> “Le pour-soi, en effet, n’est pas autre chose que la pure néantisation de l’en-soi.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 665.

<sup>6</sup> JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre, op. cit.*, p. 254.

### 6.3. Ontologia, ética e psicanálise: as conseqüências “práticas” da implicação ontológica entre Em-si e Para-si.

Levada adiante a partir do esquema dual exposto até aqui, a implicação ontológica entre Em-si e Para-si no interior da ontologia sartriana deságua em uma filosofia moral de talhe igualmente ontológico: a “realidade-humana é moral porque quer ser seu próprio fundamento [ontológico]”<sup>1</sup> sem poder sê-lo – *Ser*, para o Para-si, *é romper continuamente seu comprometimento com o Ser* na medida mesmo em que a realidade humana se veja ontológica e constantemente assediada pelo *Em-si*. Em conseqüência, nenhuma consciência poderia se “reunir” a *si* ao modo do Ser pleno ou se “descolar” completamente de *si* e do *mundo* de maneira a não mais reconhecer-se como responsável por eles – a não ser que aja de *má-fé* ou conforme aquilo que Sartre nomeará de “espírito de seriedade”.<sup>2</sup> Em ambos os casos, trata-se da tentativa de petrificar a própria *liberdade*, coagulá-la a partir de uma fuga diante da angústia que caracteriza o modo da liberdade ser “*consciência de si*”.<sup>3</sup> Mas trata-se aqui de uma fuga que, por definição, redundará em fracasso: *fuj*o para *ignorar a angústia proveniente da captação de minha liberdade*, mas não posso *ignorar* que *fuj*o – e a *fuga* da angústia acaba por se tornar um modo de ser *consciência (de) minha própria angústia*, logo, *(de) minha liberdade*. A própria estrutura ontológica da consciência, enquanto exaustivamente intencional, assim o exige, porquanto ela implique a transparência imediata e *não-tética* dos seus *atos* a *si* mesma – e a filosofia sartriana, como vimos, posicionar-se-á desde a primeira hora de modo crítico frente às tentativas de reduzir a consciência à representação ilusória de seu Ser constituída pela “*psychè*”.

<sup>1</sup> SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., p. 316.

<sup>2</sup> “Il y a sérieux quand on part du monde et qu’on attribue plus de réalité au monde qu’à soi-même, à tout le moins quand on se confère une réalité dans la mesure où on appartient au monde.” Cf. SARTRE, *L’être et le néant*, op. cit., p. 626.

<sup>3</sup> “/.../ c’est dans l’angoisse que l’homme prend conscience de sa liberté ou, si l’on préfère, l’angoisse est le mode d’être de la liberté comme conscience d’être, c’est dans l’angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même.” Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 64. A *má-fé*, à guisa de efetuar uma fuga diante da angústia, expressa justamente a tentação humana de encontrar-se a *si* mesma na coincidência com o Ser, ou seja, uma tentação por metamorfosear-se em “*coisa-consciência*”, por efetuar o projeto de Ser Em-si-Para-si. Paradoxalmente, trata-se de uma conduta que só é possível devido à própria estrutura fundamental do Para-si, uma vez que, nele, tudo o que *é* não o *é* de modo *pleno*: “La condition de possibilité de la mauvaise fois, c’est que la réalité-humaine, dans son être le plus immédiat, dans l’intrastucture du *cogito* préreflexif, soit ce qu’elle n’est pas et ne soit pas ce qu’elle est.” Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 102.

Neste ponto, é preciso explicitar aquilo que as análises precedentes já sugerem: a filosofia de Sartre se constitui na conjunção, muitas vezes subjacente, de três dimensões intimamente imbricadas – a *ontologia*, a *ética* e a *psicanálise*. Estas três esferas de sustentação do *corpus* filosófico sartriano se reclamam reciprocamente e serão postas em torno do foco de convergência de “experiências tangíveis” da realidade humana – trata-se, com efeito, de afirmar a unidade do *particular* e do *geral*, subsistente na experiência concreta de cada indivíduo tomado isoladamente, a partir da síntese entre uma *ontologia existencialista* de fundo eminentemente *ético* e uma *psicanálise existencial*. A bem dizer, seguindo-se as páginas do ensaio de Sartre sobre Flaubert (*O idiota da família*), momento culminante da empresa psicanalítica sartriana, poder-se-ia afirmar que “o homem não é jamais um indivíduo, melhor seria chamá-lo um *universal singular*”<sup>1</sup> – universal pela universalidade singular da condição humana; singular pela singularidade universalizante de seus projetos. E ainda que se considere que o estudo sobre Flaubert representa um momento ulterior do desenvolvimento da filosofia sartriana (consubstanciado, nesta obra, em um “freudo-marxismo”), o fato é que seu substrato essencial já está dado desde *O ser e o nada*:

Esta unidade, que é o ser do homem considerado, é *livre unificação*. E a unificação não poderia vir *depois* de uma diversidade que ela unifica. Mas *ser*, para Flaubert como para todo sujeito de “biografia”, é se unificar no mundo. A unificação irreduzível que nós devemos encontrar, que é Flaubert e que pedimos aos biógrafos que nos revelem, é, portanto, a unificação do *projeto original*, unificação que deve se revelar a nós como um *absoluto não-substancial*.<sup>2</sup>

Dessa perspectiva, cada tendência empiricamente observável expressa um projeto particular de “*livre unificação no mundo*”. Trata-se de um projeto *primordial de Ser*, cuja universalidade será dada pela condição ontologicamente singular da realidade humana – se a realidade humana é *desejo* de Ser Em-si, empenho em *unificar-se a si*, então a integração originária de todos os meus possíveis singulares será correlata ao *mundo*, entendido como a totalidade universalizante que vem aos existentes pelo meu surgimento no Ser. Por meio de

---

<sup>1</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'idiote de la famille. Gustavo Flaubert de 1821 à 1857, vol. I*. Paris: Gallimard, 1972, pp. 07-08.

<sup>2</sup> SARTRE, *L'être et le néant, op. cit.*, p. 606.

um “possível” e sob o signo de um “valor” que o infesta – o valor supremo, nesse caso, é a coincidência total com o “si” mesmo, o *Ser absoluto* do *si* –, cada Para-si anuncia *no mundo* aquilo que é:

O para-si, com efeito, é um ser cujo ser está em questão em seu próprio ser sob a forma de um projeto de ser. *Ser para-si* é fazer-se anunciar aquilo que se é por meio de um possível sob o signo de um valor. Possível e valor pertencem ao ser do para-si. Pois o para-si se descreve ontologicamente como *falta de ser*, e o possível pertence ao para-si como *aquilo que lhe falta*, do mesmo modo que o valor infesta o para-si como a totalidade de ser *faltada*. /.../ Assim, não podemos remontar mais além e encontramos o irreduzível evidente quando se atinge o *projeto de ser*, pois, evidentemente, não se pode remontar mais além do ser, e não há diferença alguma entre projeto de ser, possível, valor e, de outra parte, o *ser*. /.../ O projeto original que se exprime em cada uma de nossas tendências empiricamente observáveis é, pois, o *projeto de ser*.<sup>1</sup>

Portanto, se já em *A transcendência do ego* Sartre promovera o exame da constituição do “Eu” e da sua interação com o mundo com vistas ao estabelecimento de uma moral e uma política “absolutamente positivas”<sup>2</sup>, denunciando a função essencial do *Ego* como sendo aquela de “encobrir à consciência sua própria espontaneidade”<sup>3</sup>, em *O ser e o nada* a psicanálise – agora associada à ontologia – deverá dar conta de mostrar “ao agente moral que ele é *o ser pelo qual os valores existem*”<sup>4</sup>. Certo, a ontologia é a investigação das estruturas do Ser do humano; mas ela não pesquisa o sentido último da *falta* e do *projeto de Ser* dos sujeitos individuais – o que significa que, ainda que ela possa preparar a investigação da dimensão ética, não pode perscrutar os caminhos de cada indivíduo concreto. Por outro lado, deve-se considerar que tampouco o “valor”, em seu surgimento original, será *posicionado* pelo Para-si – ao contrário, o “valor” não é

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 610-611.

<sup>2</sup> SARTRE, *La transcendance de l'ego*, *op. cit.*, pp. 86-87.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 81. Tratamos das implicações éticas da recusa à imanência do Ego por parte de Sartre nas páginas 36 e seguintes deste trabalho.

<sup>4</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 675.



primeiramente objeto de uma tese, não é primordialmente *conhecido*, mas sim “vivido simplesmente como o sentido concreto desta falta que constitui meu ser presente”.<sup>1</sup>

Para que o “valor” seja posicionado, convertendo-se em objeto de uma tese, é necessário que o Para-si infestado por ele compareça diante do olhar da reflexão, engendrando a “consciência reflexiva” – aquela que pode “ser chamada, propriamente falando, de consciência moral, já que ela não pode surgir sem desvendar ao mesmo tempo os valores”.<sup>2</sup> Mas a passagem de uma a outra, da “consciência não tética (de) si do valor” à “consciência reflexiva”, não é garantia suficiente da assunção do “valor” como o *sentido inalcançável do faltado*; se a “consciência reflexiva de fato posiciona a *Erlebnis* refletida em sua natureza de falta”<sup>3</sup>, resta dizer que também a reflexão pode se dar como um ensaio de recuperação do Em-si pelo Para-si, posicionando-se, também ela, de “má-fé”, isto é, como “reflexão impura”. Destarte, embora inclua a *reflexão pura* como sua estrutura original (caracterizada por uma recusa da consciência a se identificar com o objeto refletido ou “ego psíquico” que ela constitui), a *reflexão impura* é aquela que se dá primeiramente na vida cotidiana (e é por ela que se realiza um retorno reflexivo da consciência sobre si mesma ao modo do estabelecimento de uma “vida interior em-si”).<sup>4</sup> E aqui se pode aquilatar o peso e a importância da psicanálise postulada por Sartre: seguindo à risca o projeto sartriano de expulsar da consciência as “reações ‘subjetivas’ que flutuam na salmoura malcheirosa do Espírito”<sup>5</sup>, caberá à psicologia existencial desvendar o *projeto inicial* que determina a inserção de cada indivíduo no meio circundante enquanto “*ser-no-mundo*” – preparando o terreno para uma reflexão que somente parece encontrar o lugar efetivo de seu arremate no âmbito de uma filosofia moral:

Pelo fato de que o para-si *existe* /.../ o valor surge para infestar seu ser para-si. Daí se segue que as diversas tarefas do para-si podem ser o objeto de uma psicanálise existencial, pois todas visam a produzir a síntese faltada da consciência e do ser sob o signo do valor ou causa de si. Assim, a psicanálise existencial é uma *descrição*

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 131.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> A reflexão é impura, dirá Sartre, “lorsqu’elle se donne comme ‘intuition du pour-soi en en-soi’; ce qui se dévoile à elle n’est pas l’historicité temporelle et non substantielle du réfléchi; c’est, par delà ce réfléchi, la substantialité même de formes organisées d’écoulement”. Cf. *Idem, ibidem*, pp. 196-197.

<sup>5</sup> SARTRE, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, *op. cit.*, p. 32.

*moral*, uma vez que ela nos entrega o sentido ético dos diferentes projetos humanos.<sup>1</sup>

Em conseqüência das questões mencionadas no parágrafo acima – caudatárias da distinção sartriana entre a esfera da “*consciência*” (uma imediata e evidente *presença a si*) e a do “*psíquico*” (um conjunto de objetos que serão captados mediante uma operação reflexiva)<sup>2</sup> –, bem como da radicalidade com a qual a “*descrição moral*” deverá efetuar-se, a psicanálise existencial rejeitará peremptoriamente o inconsciente freudiano, exigindo que não se reconheça nada anterior ao “*surgimento original da liberdade humana*”.<sup>3</sup> O que Sartre procura é o “*ato fundamental da liberdade*”, isto é, a eleição originária e constantemente renovada que faço de mim mesmo *no mundo* e que constitui não propriamente uma “*escolha deliberada*”, mas a base e fundamento de toda deliberação possível. Um ato irreduzível e constantemente renovado, que “*não se distingue de meu ser; ele é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo.*”<sup>4</sup>

Assim, aquilo que se enuncia à exaustão no plano ontológico representa, no plano moral, a tentação congênita da realidade humana para o “*inautêntico*”: a não assunção de minha contingência me *reifica*, conduzindo-me a negligenciar a tarefa de *nadificação do Ser*, isto é, de constituição de minha própria existência – mascara-se, aqui, o fato do Para-si ser um horizonte perpetuamente reconquistado: todo e qualquer projeto de *fundamentar a si* no âmbito da realidade humana, já o sabemos, está fadado ao fracasso; um fracasso

<sup>1</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., pp. 673-674.

<sup>2</sup> Como bem nos lembra Simone de Beauvoir, trata-se de uma distinção estabelecida ao menos desde de *A transcendência do ego* e que, como já vimos, postula a autonomia da consciência irrefletida sobre a consciência refletida: “entre la *conscience* et le *psychique* il [Sartre] établissait une distinction qu’il devait toujours maintenir; alors que la conscience est une immédiate et évidente présence à soi, le psychique est un ensemble d’objets qui ne se saisissent que par une opération réflexive et qui, comme les objets de la perception, ne se donnent que par profils: la haine par exemple est un transcendant, qu’on appréhende à travers des *Erlebnisse* et dont l’existence est seulement probable. Mon Ego est lui-même un être du monde, tout comme l’Ego d’autrui. Ainsi, Sartre fondait-il une de ses croyances les plus anciennes et les plus têtues: il y a une autonomie de la conscience irréfléchie”. Cf. BEAUVOIR, Simone. *La force de l’âge*. Paris: Gallimard, 1960, pp. 189-190.

<sup>3</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 615. Para a psicanálise existencial, o *projeto fundamental* é absolutamente consciente – donde a possibilidade de o sujeito, com a devida mediação do analista, *tomar conhecimento* de suas tendências profundas. É imperioso que não se esqueça aqui da distinção sartriana entre *Ser consciente (de)* e *tomar conhecimento*: a interpretação psicanalítica não faz com que o sujeito tome *consciência* do que ele é – posto que o sujeito é sempre *consciência (de)* suas tendências profundas; ou melhor, tais tendências não se distinguem da própria *consciência* do sujeito; a interpretação psicanalítica apenas faz o sujeito *tomar conhecimento* daquilo que ele é, de suas tendências. Cf. *Idem, ibidem*, p. 620.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 506.

ontológico que, transposto à esfera da moral, torná-la-á relativa e, paradoxalmente, “livremente necessária”: “Há, portanto, uma total contingência do *ser-para-o-valor*, que recairá imediatamente sobre toda moral para transpassá-la e torná-la relativa – e, ao mesmo tempo, uma livre e absoluta necessidade.”<sup>1</sup>

A “autêntica” assunção da existência deve se assentar no reconhecimento da ausência de determinismos no campo dos empreendimentos humanos, na recusa a dotá-los de qualquer lastro ontológico que esteja para além ou aquém do próprio *ato livre* por meio do qual se instituem os valores e os possíveis da realidade humana – “*nada* faz existir o valor, senão essa liberdade que de um mesmo golpe faz com que eu mesmo exista”.<sup>2</sup> Se não se pode passar da *descrição* à *prescrição das condutas* em Sartre – como bem notou Franklin Leopoldo e Silva –, isto se deve à impossibilidade do indivíduo sartriano se deixar determinar totalmente por uma objetividade que se pretenda exterior à *ação livre*, qualquer que seja ela.<sup>3</sup> Isso significa, com efeito, que a moral sartriana é uma “moral negativa”, quer dizer, ao invés de instituir-se por meio da “prescrição”, ela se constitui no âmbito de uma denúncia vigorosa de “imposturas existenciais”. De uma parte, e uma vez que a subjetividade é descrita em termos de *liberdade*, é inteiramente plausível que a compreensão do *agir* do Para-si se faça em um horizonte de questões éticas – e Sartre não deixará de sublinhar que “*A moral é a teoria da ação*”;<sup>4</sup> d’outro lado, contudo, como constituir uma “moral” sem que se esbarre, por conta do aspecto prescritivo que caracteriza um empreendimento deste tipo, naquilo que Sartre considera justamente a “imoralidade da moral”, “os valores concebidos como objetividade”?<sup>5</sup>

Nestes termos, a moral sartriana requer do indivíduo uma “conversão permanente” em direção a uma vigilância de “*si*”: se a “*realidade humana é moral porque quer ser o seu*

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 130.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> “A facticidade original de uma existência que precede a essência já nos impediria de conceber qualquer instância prescritiva que pudesse interferir *a priori* na contingência radical que define a realidade humana. Ainda assim, no entanto, é precisamente essa descrição de uma liberdade originária e radical que nos faz encontrar a responsabilidade como algo dado ou imediata consequência. Assim podemos dizer que a questão da ética no existencialismo sartriano manifesta-se na passagem necessária da ontologia à moral, que é também a passagem impossível da descrição à prescrição. /.../ a conduta livre é necessariamente responsável, mas não pode haver qualquer prescrição que venha a orientar a conduta na experiência concreta dessa relação indissociável.” Cf. SILVA, Franklin Leopoldo. “O imperativo ético de Sartre”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Cia da Letras, 2006, p. 152.

<sup>4</sup> SARTRE, *Cahiers pour une morale, op. cit.*, p. 24 (grifo nosso).

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 15.

*próprio fundamento*”; se no âmbito do irrefletido o movimento espontâneo do Para-si enquanto *falta* será o de procurar amalgamar-se em Ser Em-si-Para-si; se a reflexão, por seu turno, será também cotidianamente “*cúmplice*”, dando-se primordialmente como um ensaio de recuperação do Em-si pelo Para-si; se, de fato, o “inautêntico ocorre antes do autêntico”<sup>1</sup>, então será preciso que a consciência motive perpetuamente a si mesma em direção a uma “conversão”. “Em que consiste essa conversão? A busca de um fundamento exige que se *assuma* o que se funda.”<sup>2</sup> No caso da realidade humana, é preciso assumir que o que aqui se funda, *funda-se em contingência*. Eis, justamente, a intuição essencial de Roquentin em *La nausée* – uma intuição de caráter moral:

O essencial é a contingência. Quero dizer que, por definição, a existência não é necessidade. Existir é *ser-aí*, simplesmente; os existentes aparecem, deixam-se *encontrar*, mas não se pode *deduzi-los*. Há pessoas, creio eu, que compreenderam isso. Eles tentaram apenas superar esta contingência inventando um ser necessário e causa de si. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma falsa aparência, uma aparência que se possa dissipar; é o absoluto e, por conseqüência, a gratuidade perfeita. /.../ Quando acontece de nos darmos conta disso, nosso coração se revira e tudo passa a flutuar, como ocorreu outra noite, no *Rendez-vous des Cheminots*: eis a náusea; eis o que os Canalhas [*Salauds*] – aqueles do *Coteau Vert* e os outros – tentam esconder de si com suas idéias de direito. Mas que pobre mentira: ninguém tem direito; eles são inteiramente gratuitos, como os outros homens, eles não chegam a se sentir demais. E neles mesmos, secretamente, eles *são demais*, quer dizer, amorfos e vagos, tristes.<sup>3</sup>

E aqui é necessário precisar o significado das figuras do “espírito sério”, do “*salaud*” e do “burguês” na filosofia sartriana. Antes de designarem uma “categoria moral” (em sentido prescritivo) ou “política”, ou mesmo “metafísica”, antes de representarem outras tantas figuras análogas ao “espírito do garçom” do café em *O ser e o nada* (protótipo da aplicação zelosa do homem que representa a comédia de seu próprio papel às custas de sua liberdade), essas figuras, mais ou menos intercambiáveis em sua imposturas,

<sup>1</sup> SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, op. cit., p. 210.

<sup>2</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 144.

<sup>3</sup> SARTRE, *La nausée*, op. cit., p. 187.

expressam, sobretudo, uma categoria ontológica, isto é, um modo inautêntico de “instalação no Ser”.<sup>1</sup>

Ora, se o ponto de partida da ontologia expressa em *O ser e o nada* é a “aparicação do mundo”, e se essa aparição, por sua vez, encontra-se indissolúvelmente ligada à minha própria aparição a *mim mesmo*, então essa *presença a si* da consciência deve nos revelar tanto um caráter de *fato* quanto um caráter de *dever* – eu não apenas *sou* esta *presença a si* e ao *mundo*, mas eu *tenho de sê-la* ao modo de *não sê-la*: nas palavras de Jeanson, a “subjetividade me é dada, mas eu tenho que conquistá-la em uma subjetivação. Eu existo, mas não posso atingir esta existência sem assumi-la”.<sup>2</sup> Em suma: *Ser*, para o Para-si, é *escolher-se* em meio ao *factum* do mundo – mas se trata de *escolher-se* de tal modo que a assunção de sua *liberdade* o conduza ao reconhecimento de sua *autoria* em face de “*si*” e “*deste mundo*”; aquilo que se poderia chamar de “*processo de subjetivação*” do Para-si, a trajetória existencial do sujeito, não é, pois, mera “*evolução natural*”, mas uma “*tarefa moral*”:

não há *acidentes* em uma vida; um evento social que explode de súbito e me arrasta consigo não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha* guerra, é feita à minha imagem e eu a mereço. Eu a mereço inicialmente porque poderia sempre livrar-me dela, pelo suicídio ou pela deserção: esses possíveis últimos são os que devem sempre estar presentes a nós quando se trata de considerar uma situação. Na falta de me abster dela, eu a *escolhi*. /.../ trata-se de uma escolha. Esta escolha será reiterada depois, de um modo contínuo, até o fim da guerra.<sup>3</sup>

Isso equivale a dizer que a minha liberdade é o único fundamento – sem *fundamento* – dos valores por mim adotados. E aqui já não tem vigência a mera aspiração *de validade universal* de uma moral categoricamente imperativa, como aquela postulada pela filosofia das *Luzes*, por exemplo – cuja crença maior (expressão de uma cultura intelectual que está certa de poder fundamentar-se a si mesma) se assenta na afirmação da “razão inata” como capaz tanto de produzir uma *ciência objetivante* da natureza quanto de *organizar*

<sup>1</sup> LÉVY, Bernard-Henri. *Le siècle de Sartre: enquête philosophique*. Paris: Bernard Grasset, 2000, p. 340.

<sup>2</sup> JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre, op. cit.*, p. 281.

<sup>3</sup> SARTRE, *L'être et le néant, op. cit.*, p. 599.

*racionalmente* a sociedade. Ainda que elimine o *falso*, a razão não elimina a *culpa* – na total ausência de fundamentos para as escolhas assumidas, a angústia ameaça-nos em cada momento da existência; por detrás da porta da existência, o capataz da liberdade lança-nos seu oblíquo olhar: “não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu que mantenho os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; /.../ eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas”.<sup>1</sup> Todas as alternativas possíveis carecem igualmente de um valor que possa, *a priori*, apontar qual opção deve ser privilegiada. Por princípio, qualquer justificação está irremediavelmente separada, por *nada*, daquilo que pretende justificar:

unicamente pelo fato de que eu tenho consciência dos motivos que solicitam a minha ação, esse motivos já são objetos transcendentais para a minha consciência, eles já estão lá fora; em vão procuraria me reatar a eles: deles escapo por minha própria existência. Estou condenado a existir perpetuamente para além de minha essência, para além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Isso significa que não saberíamos encontrar outros limites à minha liberdade que não ela mesma, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres.<sup>2</sup>

No interior da filosofia sartriana, portanto, o homem deve assumir o fato de que não há outro legislador além dele próprio e que é no abandono de *seu agir* que ele, ao se projetar para além do dado – isto é, em direção ao *não-dado* (ao *futuro* virgem de suas possibilidades) –, decidirá sobre si mesmo. Desse modo, se a filosofia da existência pôde afirmar que o “destino do homem está nele mesmo”<sup>3</sup>, é porque nela o homem será encarado do ponto de vista de seu processo de subjetivação, e não a partir daquilo que poderia constituir uma essência dada. *Grosso modo*, eis a “redenção” e o “pecado” que circundam a realidade humana: o *fracasso ontológico* do Para-si em *fundar-se a si* é signo de uma potência inaudita, é a determinação de sua indeterminação radical – mas é preciso assumir como um *empreendimento prático* aquilo que *se é*, ou que *se faz*. *Ser*:

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 74.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 484.

<sup>3</sup> SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 56.

Aquele que realiza na angústia sua condição de *ser* arremessado em uma responsabilidade que reverte até sobre seu abandono [*délaissement*] não tem mais remorso, nem pesar, nem desculpa; não é mais que uma liberdade que se descobre perfeitamente a si própria, e cujo ser reside nessa descoberta mesma. Mas, como sublinhamos no início desta obra, na maior parte do tempo, fugimos da angústia na má-fé.<sup>1</sup>

Para a realidade humana *Ser é escolher-se conscientemente, fazer-se conscientemente, constituir-se conscientemente* – não na fantasmagoria abstrata de um mundo hipotético, mas sim na medida em se trate de um *Ser jogado à existência* em um “*mundo concreto*”, um mundo que nos requer a cada instante e do qual não podemos renunciar. A subjetividade, por seu turno, não é algo da ordem do *Ser*, mas da ordem do *ato* – um *ato de negação* originária. E não é sem razão que em 1960, no momento mesmo em que publica sua *Crítica da razão dialética*, Sartre reitere sua adesão ao *negativo primordial*: “Não é mal começarmos por esta revolta nua: na origem de tudo, há inicialmente a recusa.”<sup>2</sup>

A moral sartriana é uma “*moral da recusa*” – uma recusa à inércia tranqüila, e *imoral*, do *Ser*. De tal sorte que o “fracasso ontológico”, o “inacabamento”, a “incompletude” – de uma vida, de uma existência, de um “sistema moral” – adquirem, no interior da filosofia de Sartre, os traços de uma forma de resistência e afirmação: o cuidado para não nos tornarmos cúmplices *deste mundo* nos reduz a *nada*; mas a assunção deste *nada* – que nos *responsabiliza a tudo e a todos* – é, por sua vez, o reconhecimento de uma *tarefa inalcançável e inadiável a cumprir*.

#### 6.4. “Metafísica negativa” e “crise do fundamento” em Sartre.

Como bem nos lembra Bornheim, nestas condições – lá onde a consciência tende a um fundamento com o qual não pode coincidir –, Sartre parece extrair todas as implicações de uma “crise anunciada”: uma “crise da participação”, ou então, para ser mais exato, uma

<sup>1</sup> SARTRE, *L'être et le néant, op. cit.*, p. 601.

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Avant propos”. In: NIZAN, Paul. *Aden Arabie*. Paris: Éditions La Découverte, 1960, p. 49.

“crise do fundamento” – o absoluto ainda organizaria o espaço no qual se move o pensamento sartriano, mas como um *absoluto negado*, ou melhor, como “equivocidade absoluta”:

A importância da filosofia de Sartre reside precisamente neste ponto: *O ser e o nada* está sob o signo da crise do fundamento, e de uma crise levada às suas últimas conseqüências. Pode-se assim compreender que a hegemonia da identidade entre em colapso e que a contradição já não consiga atingir o seu fundamento metafísico. Por isso, a particularidade não se inscreve mais na unidade; o particular teima em si próprio, e qualquer tentativa de relação ou transcendência permanece exterior. A esse respeito, o *Parmênides* de Platão apresenta um caráter exemplar, no sentido de que algumas das hipóteses discutidas denotam situações limites da Metafísica, prefiguram processos destrutivos, caminhos que conduzem ao absurdo; dois seriam os mais radicais: o monismo absoluto e a equivocidade absoluta. E é esclarecedor observar que ao cabo da História da Metafísica Ocidental [lembramos que a perspectiva de Bornheim é deliberadamente heideggeriana] precisamente essas hipóteses procuram impor-se e como que mostrar a sua pertinência recíproca. De fato, Hegel representa o esforço do monismo radical, e nessa medida o seu pensamento leva à morte de Deus, implica o esvaziamento do ser, a nadificação do fundamento. Assim, de *dentro do hegelianismo* podemos entender o seu oposto, e do monismo passamos à experiência da separação radical: a obra de Sartre nos convida a pensar essa experiência.<sup>1</sup>

*De dentro do hegelianismo*, isto é, da filosofia que levou à radicalidade o monismo absoluto, pode-se compreender o seu “oposto” – o existencialismo sartriano. É preciso compreender o que aqui se quer dizer: “a inversão de uma proposição metafísica permanece uma proposição metafísica”, dirá Heidegger a propósito do princípio fundamental do existencialismo (“a existência precede a essência”).<sup>2</sup> A julgar pelas palavras de Heidegger, portanto, Sartre toma os termos *existentia* e *essentia* “no sentido da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*”.<sup>3</sup> Ele “apenas” os inverte e, em assim o fazendo,

<sup>1</sup> BORNHEIM, *Sartre: metafísica e existencialismo*, op. cit., pp. 162-163 (grifo nosso).

<sup>2</sup> HEIDEGGER, “Lettre sur l’humanisme”, op. cit., pp. 97-98.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 97.



reedita, à sua maneira, o problema da participação entre os termos ventilados: com efeito, no interior da tradição metafísica a participação é algo eminentemente relacional, o que significa que ela pressupõe sempre uma relação entre dois termos, o “participante” e o “participado”. Sendo de alguma forma o “separado”, o participante toma parte no participado enquanto fundamento, comunicando-lhe o Ser – isto é: a participação mesma exige o fundamento e “toda ontologia se desenvolve a partir da dicção do fundamento, pois nessa dicção se esclarece o ser do fundado”.<sup>1</sup> Mas Sartre, assim como Hegel, representa o termo limite da metafísica – o outro lado de uma mesma impossibilidade.

O que significa que já na filosofia hegeliana teríamos uma forma de participação absoluta, cuja tendência, como se sabe, é a supressão dos termos da relação. Entretanto, a absolutização da participação em Hegel se daria por via *positiva*, quer dizer, uma “participação monista” que seria engendrada pela identificação processual do participante com o participado enquanto fundamento – “A verdade é o todo”<sup>2</sup>, dirá uma das divisas fundamentais do pensamento hegeliano. Estaríamos, então, em face do impulso primordial da filosofia hegeliana rumo à *totalidade efetivada* – algo que, segundo os protestos de Feuerbach, de Kierkegaard e do próprio Marx contra as falsas mediações da dinâmica dialética da filosofia de Hegel, engendra, na figura do *Espírito*, um movimento que arrasta para dentro do sorvo de sua absoluta auto-referência as diversas contradições atuais, e o faz tão somente para que elas percam seu caráter de realidade e, deste modo, transformem-se no *modus* da transparência fantasmagórica de um passado então recordado.<sup>3</sup> Em suma, rumo ao Absoluto, trata-se de subtrair às contradições toda a seriedade que lhes pertenceria, resolvendo a multiplicidade em termos de unidade.

A filosofia sartriana, por seu turno, e sem deixar de tomar ao próprio Ser Em-si como fundamento (“é do ser que o nada extrai concretamente sua eficácia”<sup>4</sup>), só permite a participação do Para-si no Ser ao modo da intencionalidade, quer dizer, na medida em que a consciência não é senão e inteiramente a sua relação *negativa* com o Ser pleno – a consciência nos remete à coisa sempre a título de *nadificação*, ou seja, de um “colocar-se

<sup>1</sup> BORNHEIM, *Sartre: metafísica e existencialismo*, op. cit., p. 165.

<sup>2</sup> HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 83.

<sup>3</sup> HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, op. cit., p. 77.

<sup>4</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 50. Ou ainda: “la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant: il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être.” Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 51.

fora do ser e, ao mesmo tempo, debilitar a estrutura de ser do ser”.<sup>1</sup> Desta feita, no existencialismo “o ato de participar torna-se caduco, ou melhor, se invalida por não atingir mais o fundamento”.<sup>2</sup> A participação se recolhe a si mesma, teima em sua particularidade e não consegue explicar-se desde o fundamento.

Se em Hegel a supressão da participação já é característica de uma “crise do fundamento” – a absolutização da participação como identificação com o fundamento acaba por “extroverter” o próprio fundamento no outro que não ele mesmo, devolvendo-nos novamente à *separação*<sup>3</sup> –, em Sartre resta apenas um “monismo” de tipo *negativo*, isto é, um “monismo” que barra o acesso a qualquer tipo de absolutização da participação por via *identitária* desta com o fundamento; a crise parece tornar-se, então, “desespero”, “desesperança”, “desterro”: “E *eu* – mole, afrouxado, obsceno, digerindo, oscilante em mornos pensamentos –, *eu também era demais*”.<sup>4</sup>

As conseqüências ontológicas desta equação sartriana entre “Ser” e “não-Ser” se farão sentir de modo explícito nas páginas finais de *O ser e o nada* – “*tout se passe comme si*” o Ser Em-si só retomasse a sua contingência com o propósito de ser *fundamento* degradando-se em Ser Para-si, quer dizer, um “fundamento” que *não mais fundamenta*. Trata-se do “ato ontológico” ao qual fizemos referência linhas acima – é por meio dele que se afirma não só a emergência de um “mundo”, mas, igualmente, a impossibilidade da *auto-fundação* do Em-si sem que, com isso, sejamos remetidos ao Para-si, ou seja, a um Ser contingente que, enquanto tal, não é seu próprio fundamento ontológico:

Para fundar seu próprio ser é preciso existir a distância de si, e isso implicaria uma certa nadificação tanto do ser fundamentado como do ser que fundamenta, uma dualidade que seria uma unidade: recairíamos no caso do para-si. Em uma palavra, todo o esforço para conceber a idéia de um ser que seria fundamento de seu ser resultaria, a despeito dele mesmo, na formação da idéia de um ser que, contingente enquanto ser-em-si, seria fundamento de seu próprio nada. O ato de causação pelo qual Deus é *causa sui* é um ato nadificador como toda a retomada de si por si mesmo, e isso na medida exata em que a relação primeira de necessidade é uma

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 59.

<sup>2</sup> BORNHEIM, *Sartre: metafísica e existencialismo*, *op. cit.*, p. 166.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> SARTRE, *La nausée*, *op. cit.*, p. 183.

reversão sobre si, uma reflexividade. E esta necessidade original, por sua vez, aparece sobre o fundamento de um ser contingente, precisamente aquele que *é para* ser causa de si. /.../ Em uma palavra: Deus, se existe, *é contingente*.<sup>1</sup>

Portanto,

se o ser em-si *é* contingente, ele se retoma degradando-se em para-si. Ele *é* para se perder em para-si. Em suma: o ser *é* e não pode senão ser. Mas a possibilidade própria do ser – aquela que se revela no ato nadificador – *é* de ser fundamento de si como consciência pelo ato sacrificial que o nadifica; o para-si *é* o em-si se perdendo como em-si para se fundar como consciência.<sup>2</sup>

Contra toda a representação – de resto, ilusória – de um sujeito concebido como *auto-fundamentação*, Sartre insiste no fato de que no fundo mesmo do *cogito* de tipo cartesiano reside esta captação do Ser por *si* mesmo como não sendo seu próprio fundamento<sup>3</sup> – sendo que a própria reflexão, por sua vez, constituiria já um esforço primordial da consciência no sentido de tornar-se objeto para si mesma, isto *é*, de “recuperar-se” a *si* sob a rubrica do Ser Em-si.<sup>4</sup> A impossível auto-fundamentação do Em-si se revela como a perda de solidez do próprio Ser pleno – acontecimento único, que marca a um só golpe o surgimento do Para-si e de um *fundamento* (Em-si) que não mais se *fundamenta*. Este Em-si nadificado, por sua vez, contra o qual o Para-si se constitui e para o qual ele exaustivamente se volta, permanece atuante enquanto contingência original do mundo e facticidade própria à dimensão da existência humana. Em suma, em Sartre o fundamento emerge como manifestação da “*insuficiência de fundamento*” – o Para-si, diz-nos o filósofo, *é* uma paixão inútil:

---

<sup>1</sup> SARTRE, *L'être et le néant, op. cit.*, pp. 116-117.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 118.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, pp. 115-116.

<sup>4</sup> Esforço de saída malogrado, como, de resto, toda a tentativa de fundamentação de meu próprio Ser: a reflexão não *é* capaz de cindir a consciência em “sujeito” e “objeto” para, em seguida, recapturar-se a *si* como “objeto em-si” – somente uma outra consciência pode aparecer como “objeto” para uma consciência que se faça “sujeito”, uma vez que a instauração do par “sujeito/objeto” requer não uma barreira de *nada*, mas sim um limite de *ser*.

Toda realidade-humana é uma paixão, visto que ela projeta se perder para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, para constituir o em-si que escape à contingência sendo seu próprio fundamento, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a idéia de Deus é contraditória e nos perdemos em vão; o homem é uma *paixão inútil*.<sup>1</sup>

Nosso *desejo* supremo – que engendra nossa “paixão inútil” – é fruto de uma característica fundamental de realidade humana, a saber, o fato de que, de saída, tal realidade só existe como privação-totalidade, isto é, como *falta* e como ligação sintética imediata com aquilo que lhe *falta*. Nesse sentido, Sartre dirá que o Para-si é um *fracasso* na exata medida em que capta a *si mesmo* em presença do Ser que fracassou em Ser – e a captação mesma de nossa *contingência* nos leva à apreensão de nosso Ser como *falta ontológica* frente ao Ser que *é* em sentido pleno:

O para-si em seu ser é fracasso, porque ele é fundamento de si mesmo *apenas* enquanto nada. Para dizer a verdade, este fracasso é seu ser mesmo; mas o Para-si não tem sentido, a menos que apreenda a si mesmo como fracasso *em presença* do ser que ele fracassou em ser, quer dizer, deste ser que seria fundamento de seu ser e não somente fundamento de seu nada, ou seja, que seria seu próprio fundamento *enquanto* coincidência consigo mesmo. Por natureza, o *cogito* reenvia àquilo que lhe falta e ao faltado, porque *é cogito* infestado pelo ser, como Descartes bem observou; e tal é a origem da transcendência: a realidade humana é seu próprio transcender [*dépassement*] em direção àquilo que lhe falta, ela se transcende rumo ao ser particular que ela seria se fosse o que é.<sup>2</sup>

Frente à inalcançável síntese do “Em-si-Para-si” – lembremos que a consciência requer o Ser pleno para a sua própria condição de consciência –, em face dessa presença originária do Ser à sua própria totalidade singular sempre ausente, o Para-si será “desvelamento do ser como totalidade na medida em que ele tem de ser sua própria

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 662.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 125.

totalidade de modo destotalizado”.<sup>1</sup> Neste sentido, o “acontecimento puro” por meio do qual a realidade humana emerge como presença ao mundo é a captação de *si* como sua *própria falta*. Em conseqüência, “este ser perpetuamente ausente que impregna o para-si é ele mesmo coagulado em em-si”.<sup>2</sup> A realidade humana nunca é o bastante, porquanto ela se *nadifique* enquanto Em-si pelo próprio ato com que se fundamenta em *não-Ser*. O Para-si só pode ser o fundamento de sua *negatividade* na exata medida em que ele mesmo se determine, sob a forma do *desejo*, como *falta ou carência de Ser*. Bem entendido, isso significa que o Para-si é carência da coincidência com o *si-mesmo faltante*<sup>3</sup>, de sorte que a realidade humana será um permanente rompimento com o Em-si na medida mesmo em que o Ser, em sua passividade, paradoxalmente a assedia – “Por toda parte eu escapo ao ser; e, no entanto, eu sou”.<sup>4</sup> A tarefa sartriana, nestes termos, será a de explicitar o caráter originariamente *imediate* e *ativo* de nossa relação com o Ser – “em tudo eu me reconheço entre mim e o ser como o nada que *não é* o ser. O mundo é humano.”<sup>5</sup> Quer dizer: ao querer apreender o Ser, só encontro a mim mesmo, bem como aquilo que, em certo sentido, eu *faço Ser*.

Em sua extroversão absoluta em direção ao mundo, através de uma transcendência que se funda ontologicamente na *negatividade* constitutiva do Para-si, a consciência sartriana realiza uma participação que se torna absolutamente *negativa* em dois sentidos: em primeiro lugar, ela se reduz ao pólo relacional constituído exclusivamente pela consciência – cuja impossibilidade de alcance do participado enquanto fundamento se inscreve de modo inequívoco; em segundo lugar, a participação também pode ser dita *negativa* no sentido em que o *desejo* de Ser absolutamente *si-mesma* não abandona a consciência em momento algum, e tudo se passa como se a participação absoluta devesse se concretizar positivamente – sob a perspectiva da afirmação da contingência da realidade humana, Sartre realiza o avesso da tese programática do idealismo hegeliano (que se propunha pensar o “todo” não apenas como “substância”, mas igualmente como “sujeito”)<sup>6</sup>:

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 217.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 126.

<sup>3</sup> “Ce que le pour-soi manque, c’est le soi – ou soi-même comme en-soi”. Cf. *Idem, ibidem*, p. 125.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 95.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 255.

<sup>6</sup> “Selon mon intellection – il lui faut se justifier par la présentation du système lui-même – tout dépend du fait de saisir et d’exprimer le vrai, non comme *substance*, mais tout autant comme *sujet*.” Cf. HEGEL, *La phénoménologie de l’esprit*, op. cit., p. 80.

o impulso à impossível coincidência da *negatividade* consigo ao modo do Ser Em-si forma e informa o horizonte iniludível da realidade humana em *O ser e o nada*.

Entretanto, reduzida a dicção do fundamento à pobreza tautológica do Em-si (rigorosamente falando, o Ser pleno não pode ser dito nem idêntico a *si*) ou a uma irrealizável síntese Em-si-Para-si, resta-nos apenas o gesto de realocar a medida última da dicção no coração da *contradição*. No limite, como afirma Bornheim, ao vedar o acesso à dicção absoluta Sartre “está dizendo que Hegel se tornou impossível, e, assim, manifesta o equívoco principal da filosofia hegeliana”.<sup>1</sup> Em poucas palavras: o Ser não atua mais como fundamento em Sartre, sua dicção não se faz mais exequível.

Diante do Ser pleno que a assedia, a realidade humana por natureza será “consciência infeliz”, “sem qualquer possibilidade de superar o estado de infelicidade”<sup>2</sup> – ela exprime a “subjetividade” mesma, na exata medida de sua oposição irreconciliável com relação ao Em-si. O Para-si sartriano representa a “consciência metafísica” de uma desilusão congênita no tocante à possibilidade de sua própria *auto-fundamentação*, ou seja, “a dor que se enuncia como a dura palavra de que *Deus está morto*”<sup>3</sup> – o “*Deus metafísico*”.

\*\*\*

É sintomático de uma posição “antropológica” – segundo Foucault a compreende – o fato de que Sartre não possa ir além, o que equivaleria a tomar a “morte de Deus” em seu sentido mais radical, isto é, propriamente nietzschiano. Se Sartre “*está dizendo que Hegel se tornou impossível*”, ele o diz, como vimos, a partir da ontologia hegeliana, e não propriamente a partir de sua fenomenologia. O fundamento não mais se diz, não mais se nomeia, não mais fundamenta; mas ele ainda freqüenta, agora subsumido à sua relação com a transcendência intencional, o horizonte no qual se move o pensamento existencial – à consciência se atribui a dimensão onto-fenomenológica do real. Ainda uma vez, e da perspectiva foucaultiana, “Nietzsche *contra* Hegel”:

---

<sup>1</sup> BORNHEIM, *Sartre: metafísica e existencialismo*, op. cit., p. 156.

<sup>2</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 127.

<sup>3</sup> HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 641.

Em nossos dias, e Nietzsche, ainda aqui, indica de longe o ponto de inflexão, não é tanto a ausência ou a morte de Deus que é afirmada, mas sim o fim do homem (essa pequena, essa imperceptível discrepância, esse recuo na forma da identidade que faz com que a finitude do homem se torne seu fim); então se descobre que a morte de Deus e o último homem estão ligados: não é o último homem aquele que anuncia que matou Deus, situando assim sua linguagem, seu pensamento, seu riso no espaço de um Deus já morto, mas também se dando como aquele que matou Deus e cuja existência envolve a liberdade e a decisão deste homicídio? Assim, o último homem é, ao mesmo tempo, mais velho e mais jovem que a morte de Deus; uma vez que matou Deus, ele próprio deve responder por sua própria finitude; mas já que é na morte de Deus que ele fala, pensa e existe, seu próprio homicídio está consagrado a morrer; os novos deuses, os mesmos, já incham o Oceano futuro; o homem vai desaparecer.<sup>1</sup>

Grande parte do impulso fundamental do existencialismo, sobretudo o sartriano, alimenta-se da dificuldade em pensar a existência humana da perspectiva de um elemento concebido como “*estrutura objetiva estável*”: se o homem *é*, ele não o *é* conforme a estrutura “maciça”, “estável” e “eterna” do Ser. O Ser, por seu turno, é aquela “plenitude opaca de infinita densidade” – da qual o próprio Para-si (ou consciência) teria se originado no plano ontológico. Uma “massa amorfa” que, ao mesmo tempo, dá-se e resiste a ser completamente apreendida pelo *cogito* – daí a consciência ser afirmada como uma “plenitude de existência”, e não de “conhecimento”. Mas se assim o *é*, então, da perspectiva foucaultiana Sartre permanece irremediavelmente preso à fenomenologia, e, portanto, à própria modernidade filosófica: o esforço para desalojar o *cogito* – enquanto estrutura reflexiva – do “campo transcendental” não torna Sartre, e nem Husserl, imune às armadilhas de um pensamento que, informado no âmbito da “consciência-de-si”, pretende dar conta de sua relação com o mundo como de sua própria condição de possibilidade. Aos olhos de Foucault, e como veremos a seguir, um pensamento em plena consonância com o solo arqueológico próprio ao “saber moderno” – aquele que instaura o “homem” como um “*duplo empírico-transcendental*”:

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 396.

todo pensamento moderno é atravessado pela lei de pensar o impensado – de refletir na forma do Para-si os conteúdos do Em-si, de desalienar o homem reconciliando-o com sua própria essência, de explicitar o horizonte que confere às experiências o seu pano de fundo de evidência imediata e desarmada, de levantar o véu do Inconsciente, de absorver-se em seu silêncio ou abrir bem as orelhas em direção ao seu murmúrio indefinido.<sup>1</sup>

E Foucault não deixará de notar que o “pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral: mas a razão disso não está em ser ele pura especulação; muito ao contrário, desde o início e na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 338.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 339.



## CAPÍTULO 7

**A transgressão ao “*protocolo*” do pensamento moderno:  
nascimento e destino do “*sujeito transcendental*” segundo Foucault**

### 7.1. A “*ordem do familiar*”: a marca antropocêntrica do “*saber moderno*”.

Em face de uma obra como *O ser e o nada*, central para o existencialismo sartriano, tomemos *As palavras e as coisas* de Foucault – se no primeiro caso iniciamos nossa exposição por meio da explicitação de certa “cosmologia” sartriana, no caso presente bem valeria começar por Georges Canguilhem: *As palavras e as coisas*, dirá o autor em um artigo já clássico, “está para as ciências do homem assim como a *Crítica da razão pura* estava para as ciências da natureza”.<sup>1</sup> Com efeito, dirá Canguilhem, diante da tranqüilidade com a qual os “promotores atuais das ciências humanas” tomam por certo um objeto previamente dado aos seus “estudos progressivos”, e haja vista o quanto a interrogação filosófica se ressentida desta base antropológica do pensamento moderno, convém lembrar as condições históricas de possibilidade da “aventura” – “criadora de suas próprias normas” – que nos legou o “conceito empírico-metafísico de homem”.<sup>2</sup> Eis o papel desempenhado pela arqueologia das ciências humanas de Foucault; eis a causa das críticas que lhe seriam dirigidas:

Parece que já passou o tempo em que Kant podia escrever que nada deve escapar à crítica. Em um século no qual a religião e a legislação, desde há muito, deixaram de se opor à crítica – uma, pela sua santidade, e a outra, por sua majestade –, é em nome da filosofia que se quer conjurar a impugnação do fundamento que certos filósofos crêem encontrar na essência ou na existência do homem?<sup>3</sup>

Canguilhem tem em vista aqui a polêmica suscitada pelas páginas finais da obra foucaultiana, na qual se anuncia o “fim próximo do homem” como objeto disposto ao saber, e, com ele, o término de uma dada configuração epistêmica. Se a modernidade se inicia com Kant (e não com Descartes), isto é, se ela se inicia no momento em que um *sujeito* não empírico e finito será alocado *fora da representação*, na posição de *fundador*, lá onde os “limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade do saber”, para Foucault – e nisto ele segue Nietzsche – a questão é pensar o transcendental em sua tautologia (daí,

<sup>1</sup> CANGUILHEM, Georges. “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito?”. In: *Critique: revue générale des publications françaises et étrangères*, tome XXIII, n. 242, juillet 1967, p. 618.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 600.

precisamente, a posição da arqueologia das ciências humanas como sendo aquela de uma “impugnação do fundamento que certos filósofos crêem encontrar na essência ou na existência do homem”):

A experiência que se forma no começo do século XIX aloja a descoberta da finitude não mais no interior do pensamento do infinito, mas no próprio coração desses conteúdos que são dados, por um saber finito, como formas concretas da existência finita. Daí o jogo interminável de uma referência reduplicada: 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 possui formas finitas.<sup>1</sup>

Já sabemos, sumariamente, de que se trata em *As palavras e as coisas* – dissemos há pouco: uma história da “configuração epistêmica” que nos informa e nos constitui historicamente no âmbito de um dado *saber*.<sup>2</sup> Assim, a investigação foucaultiana tem por pano de fundo as “familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem a nossa idade e a nossa geografia”.<sup>3</sup> Donde a importância de começar por Borges, em um giro de perspectiva que procura no “encanto exótico” de um outro “sistema de pensamento” uma “impossibilidade patente de pensar” *deste* modo:

Este livro nasceu de um texto de Borges. /.../ Este texto cita “uma certa enciclopédia chinesa” onde será escrito que “os animais se dividem em: a) pertencentes ao Imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) et caetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas”.<sup>4</sup>

Lá onde a “linguagem se entrecruza com o espaço”, a enciclopédia chinesa marca as “condições de impossibilidade” de um ordenamento alheio à sintaxe de uma “tábua de

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 327.

<sup>2</sup> Cf. pp. 72-73 deste trabalho.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 7.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*.

operações” na qual o “comum” do “lugar” e do “nome” vem tramar-se; abertura de um espaço de “heterotopia” que, por contraste, ilumina o solo a partir do qual se delimita a história daquilo que torna necessária certa “forma de pensamento”, a constituição de um *campo do saber* e, com ele, com o “sistema de regularidades” que ele põe em marcha, um modo de ser dos objetos, a imposição de modelos teóricos à percepção cotidiana, a definição, enfim, das condições em que se pode sustentar um discurso sobre as coisas.<sup>1</sup>

O que nos é efetivamente familiar? A partir de quais códigos culturais fundamentais se impôs ordem à “experiência” no âmbito do pensamento ocidental? Quais são as “superfícies ordenadas” e os “planos” que tornam “sensata”, para nós, a “circunscrição dos seres”? As empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem – três conjuntos de “domínios do saber” concernentes ao *homo* como animal vivo (dimensão biológica), produtivo (dimensão socio-econômica) e falante (dimensão cultural) – oferecem a Foucault a ocasião para uma análise que procura se postar em um ponto intermediário entre “os códigos ordenadores” de uma cultura e “as reflexões [‘filosóficas’ ou ‘científicas’] sobre a ordem”: entre um e outro, a arqueologia procura desvelar a “experiência nua da ordem e de seus modos de ser”<sup>2</sup> – é lá que se trama o *ordenamento do saber*:

Ora, esta investigação arqueológica mostrou duas grandes descontinuidades na *episteme* da cultura ocidental: aquela que inaugura a idade clássica (por volta de meados do século XVII) e aquela que, no início do século XX, marca o limiar de nossa modernidade. A ordem sobre o fundo da qual pensamos não possui o mesmo modo de ser que a dos clássicos. Por mais forte que seja a impressão que temos de um movimento quase ininterrupto da *ratio* européia desde o Renascimento até nossos dias, por mais que pensemos que a classificação de Lineu, mais ou menos rearranjada, pode, em geral, continuar a ter uma espécie de validade, que a teoria do valor de Condillac se encontra, em parte, no marginalismo do século XIX, que Keynes realmente sentiu a afinidade entre suas próprias análises e as de Cantillon,

---

<sup>1</sup> “Les utopies consolent: c’est que si elles n’ont pas de lieu réel, elles s’épanouissent pourtant dans un espace merveilleux et lisse; elles ouvrent des cités aux vastes avenues, des jardins bien plantés, des pays faciles, même si leur accès est chimérique. Les hétérotopies inquiètent, sans doute parce qu’elles minent secrètement le langage, parce qu’elles empêchent de nommer ceci et cela, parce qu’elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu’elles ruinent d’avance la ‘syntaxe’, et pas seulement celle qui construit les phrases, – celle moins manifeste qui fait ‘tenir ensemble’ (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 9.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 12-13.

que o propósito da Gramática geral (tal como a encontramos em autores como Port-Royal ou Bauzée) não está assim tão distante de nossa atual lingüística – toda essa quase-continuidade no nível das idéias e dos temas é apenas um efeito de superfície; no nível arqueológico, vê-se que o sistema de positivities mudou de maneira maciça na virada do século XVIII e do XIX. Não que a razão tenha feito progressos; mas o modo de ser das coisas e do ordenamento que, distribuindo-as, as oferece ao saber é que foi profundamente alterado.<sup>1</sup>

Trata-se de expor não tanto a maneira como os diferentes saberes locais se determinam a partir da constituição de novos objetos que, em um dado momento, emergem para eles, mas sim o modo como estes saberes se entrecruzam e, horizontalmente, desenham uma configuração epistêmica coerente em sua positividade: não a *Weltanschauung*, “*l’esprit*” de uma época, mas sua “*episteme*” – isto é, o “conjunto de relações que podem unir, em uma dada época, práticas discursivas que dão lugar às figuras epistemológicas”<sup>2</sup>; não mais a circunscrição de uma “*ratio*”, mas uma investigação do solo que a precede e a “constitui” – do feixe de relações e “*décalages*” entre o saberes, do jogo simultâneo de rearranjos, de articulação e proliferação de sistemas de pensamento que reenviam uns aos outros, formando o referencial epistêmico a partir do qual se organiza o pensável, o enunciável, um certo ordenamento de “palavras” e “coisas”. Por detrás das “ordens espontâneas” dos saberes – no sentido em que elas não remetem a um “fundamento originário” –, encontramos-nos diante do “fato bruto” de que “há coisas que não são em si mesmas ordenáveis, que pertencem a uma certa ordem muda, logo, que *há ordem*”.<sup>3</sup>

Mas, afinal, qual ordenamento nos é efetivamente familiar? Na expressão de Dreyfus e Rabinow em sua leitura de *As palavras e as coisas*, ele tem a idade desta “espantosa” idéia “de um ser que é soberano precisamente porque é escravo, de um ser que, em virtude de sua própria finitude, pode tomar o lugar de Deus”.<sup>4</sup> A modernidade inicia-se no momento em que o homem, a um só tempo e por conseqüência de sua presença a si na forma da autoconsciência, assume a tarefa de produzir uma “ordem das coisas” a partir da consciência de sua existência como uma existência relativamente autônoma e finita – desde

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 13-14.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 250.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>4</sup> DREYFUS; RABINOW, *Michel Foucault: un parcours philosophique*, *op. cit.*, p. 51.

então, a finitude não mais deixou de referir-se a si mesma, de sorte que “o homem não se pode dar na transparência imediata e soberana de um *cogito*; mas tampouco pode ele residir na inércia objetiva daquilo que, por direito, não acede e jamais acederá à consciência de si”.<sup>1</sup> É a isso que Foucault nomeará de par “empírico-transcendental”, referindo-se, sempre, à figura epistêmica do “homem” como objeto para o saber e como sujeito que conhece: o pensamento antropocêntrico posto em movimento por Kant redundaria em um sujeito estruturalmente sobrecarregado, isto é, um “sujeito da representação” que deve tomar a si como objeto para aclarar-se, a *si* e *para si*, no próprio processo de representação; com o kantismo, portanto, era preciso que as “sínteses empíricas” fossem asseguradas “em qualquer outro lugar que não na soberania do ‘Eu penso’” – elas deviam ser requeridas lá onde essa soberania encontra seus limites, na finitude do homem.<sup>2</sup>

Da questão *Was ist der Mensch?* sobreveio a confusão entre o empírico e o transcendental – cuja distinção, como vimos, Kant havia estabelecido – e, em conseqüência, as tentativas ulteriores de superação do dilema kantiano por meio de um expediente que, no limite, consiste na tomada de *consciência de si* a partir do fundo recôndito da subjetividade em sua relação consigo e com os objetos que a circundam. Percorrendo um longo arco que vai de Kant a Fichte, de Husserl a Heidegger, *As palavras e as coisas* sublinhará justamente esta marca antropocêntrica do saber moderno – e não será difícil reconhecer aqui, entre outras, uma crítica severa à filosofia existencial de Sartre (ainda que seu nome ou sua obra não sejam evocados sequer uma única vez).<sup>3</sup> Refaçamos, então, o percurso foucaultiano em *As palavras e as coisas*.

## **7.2. O pertencimento comum do *Ser* e da *Representação*: o pensamento clássico a “mil léguas” de uma “filosofia transcendental”.**

Centremos nossa atenção sobre a primeira das duas cisões expostas em *As palavras e as coisas*: como – e *contra* o quê – configura-se o espaço do saber que organiza o

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 333.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 351-352.

<sup>3</sup> De fato, conforme Raymond Bellour, que teria lido as provas de *As palavras e as coisas* antes de sua publicação, o livro comportava numerosas páginas concernentes a Sartre, todas elas suprimidas na versão definitiva da obra. O depoimento de Bellour está registrado no “*compte rendu des discussions*” que acompanha o artigo de Lebrun sobre a crítica à fenomenologia em *As palavras e as coisas*. Cf. LEBRUN, “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”, *op. cit.*, p. 53.

pensamento clássico? Quais as formas do saber que estabelecem, para o conhecimento clássico, seu horizonte intransponível de conceitos? Sobre que ordenamento do saber ele se impõe?

A categoria de “semelhança” desempenha um papel capital – produtor e organizador das figuras do saber – na *episteme* característica do Renascimento. Foucault a retrata como “a *prosa do mundo*”, definindo-a por um pensamento de “similitudes” configurado a partir de quatro ordens de semelhança: a *convenientie*, a *aemulatio*, a *analogia* e a *simpatia*.<sup>1</sup> A ruptura que dará lugar à Idade Clássica, por sua vez, terá na *representação* o centro de sua *episteme*: se antes era a similitude que conduzia a “exegese e a interpretação dos textos”, o “jogo dos símbolos”, o “conhecimento das coisas visíveis e invisíveis” – de sorte que o trabalho de “decifração do real” consistia em encontrar semelhanças entre os fenômenos a partir das “assinaturas” impressas nas coisas<sup>2</sup> –, com o advento do classicismo *conhecer* consistirá em reconstituir o encadeamento das naturezas simples ou o encaixe das espécies naturais – desde então, a *episteme* passa a ser regida pela organização do “real” como totalidade do “representável”. A condição de possibilidade do saber, neste sentido, se assentará no pertencimento comum “das coisas e da linguagem à representação”; sua tarefa será a de reduzir a “distância” entre *ser* e *representação*.<sup>3</sup>

Como consequência da passagem de uma *episteme* a outra, as palavras e as coisas se dissociam: “o pensamento cessa de se mover no elemento da semelhança. A similitude não é mais a forma do saber, mas antes a ocasião do erro”.<sup>4</sup> Daí a obra literária limiar da *episteme* renascentista aos olhos de Foucault: *Dom Quixote de la Mancha*, de Cervantes, obra que “desenha o negativo do mundo do Renascimento” – “a escrita cessou de ser a

<sup>1</sup> Foucault analisará estas quatro ordens de semelhança no primeiro subitem do segundo capítulo da primeira parte do livro: a *convenientie* ligava coisas próximas umas das outras, como animal e planta, terra e mar, corpo e alma, perfazendo uma “grande cadeia de ser”; a *aemulatio*, por sua vez, assinalava uma similitude a distância, como aquela que assemelhava o céu ao rosto, uma vez que ambos possuiriam dois olhos – o Sol e a Lua; a *analogia*, cuja amplitude era ainda maior, baseava-se menos em coisas semelhantes do que em relações de semelhança; a *simpatia*, por fim, remetia a uma identificação praticamente sem limites – por seu intermédio, cada fragmento da realidade era atraído e ligado a outro, de sorte que todas as diferenças acabavam dissolvidas por meio deste jogo de “atração universal”. Cf. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 32-40.

<sup>2</sup> “Connaître ces choses, c’était déceler le système des ressemblances qui les rendaient proches et solidaires les unes des autres; mais on ne pouvait relever les similitudes que dans la mesure où un ensemble de signes, à leur surface, formait le texte d’une indication péremptoire. Or, ces signes eux-mêmes n’étaient qu’un jeu de ressemblances, et ils renvoyaient à la tâche infinie, nécessairement inachevée de connaître le similaire.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 56.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 144.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 65.

prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio”.<sup>1</sup> O “delírio” de Dom Quixote advém de sua busca incessante pelas similitudes em uma época na qual a “linguagem rompe seu velho parentesco com as coisas”.<sup>2</sup> Doravante, os signos não estarão mais fundados na ordem prévia das próprias coisas, mas sim, e isto é decisivo, estabelecerão uma ordem taxonômica pela via da representação das coisas – os sistemas de signos são o *médium* transparente que permite à representação ser associada ao representado: a “tábua dos signos será a *imagem* das coisas”; “Nada de sentido exterior ou anterior ao signo. /.../ Nem tampouco ato constituinte da significação nem gênese interior à consciência.”<sup>3</sup> A natureza se transforma na totalidade daquilo que pode ser representado – e isso no duplo sentido do termo, ou seja, representado e, enquanto representação, exposto mediante signos convencionais.<sup>4</sup>

Substituição, portanto, de uma teoria triádica do signo por uma teoria binária: na Renascença, para que um significante pudesse significar era necessária sua ligação ao significado por meio de um vínculo de semelhança (terceiro elemento entre o signo e o significado: a similitude); doravante, na Idade Clássica, o signo torna-se binário: nada há entre o significante e o significado – tudo pode ser representado pelos signos, de maneira que “o significante possui por conteúdo total, por função total e por determinação total aquilo que ele representa: ele lhe é inteiramente ordenado e transparente”.<sup>5</sup> A *Lógica* de Port-Royal nos dá o tom desta mutação epistêmica – mas também Descartes, com suas *Regulae ad directionem ingenii*:

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 61.

<sup>2</sup> “Le fou, entendu non pas comme malade, mais comme déviance constituée et entretenue, comme fonction culturelle indispensable, est devenu, dans l’expérience occidentale, l’homme des ressemblances sauvages. Ce personnage, tel qu’il est dessiné dans les romans ou le théâtre de l’époque baroque, et tel qu’il s’est institutionnalisé peu à peu jusqu’à la psychiatrie du XIXe. siècle, c’est celui qui s’est *aliéné* dans l’*analogie*. Il est le joueur déréglé du Même et de l’Autre. Il prend les choses pour ce qu’elles ne sont pas, et les gens les uns pour les autres; il ignore ses amis, reconnaît les étrangers; il croit démasquer, et il impose un masque. Il inverse toutes les valeurs et toutes les proportions, parce qu’il croit à chaque instant déchiffrer des signes: pour lui les oripeaux font un roi. Dans la perception culturelle qu’on a eu du fou jusqu’à la fin du XVIIIe. siècle, il n’est le Différent que dans la mesure où il ne connaît pas la Différence”. *Cf. Idem, ibidem*, p. 63.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 80. Ou ainda: na Idade Clássica, “le rapport du signe à son contenu n’est pas assuré dans l’ordre des choses elles-mêmes. Le rapport du signifiant au signifié se loge maintenant dans un espace où nulle figure intermédiaire n’assure plus leur rencontre: il est, à l’intérieur de la connaissance, le lien établi entre l’*idée d’une chose* et l’*idée d’une autre*.” *Cf. Idem, ibidem*, pp. 77-78.

<sup>4</sup> “A partir de l’âge classique, le signe c’est la *représentativité* de la représentation en tant qu’elle est *représentable*.” *Cf. Idem, ibidem*, p. 79.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 78.



a *episteme* clássica pode ser definida, em sua disposição mais geral, pelo sistema articulado de uma *mathesis*, de uma *taxonomia* e de uma *análise genética*. As ciências trazem sempre consigo o projeto, ainda que longínquo, de uma ordenação exaustiva: elas apontam sempre, e igualmente, para a descoberta de elementos simples e de sua composição progressiva; e, no meio deles, elas formam quadro, exposição de conhecimentos em um sistema contemporâneo de si próprio. O centro do saber, nos séculos XVII e XVIII, é o *quadro*.<sup>1</sup>

Note-se que aqui o modo como comumente se compreende o classicismo foi deslocado: Foucault não fará da matematização da natureza ou do mecanicismo o paradigma decisivo para a compreensão da Idade Clássica; antes, o que lhe interessa – enquanto *episteme* clássica fundamental – é o “sistema de signos ordenados”. Quer dizer: da perspectiva da arqueologia levada a termo em *As palavras e as coisas*, não se compreende adequadamente o “racionalismo” ou “classicismo” caracterizando-o como a tentativa de “tornar a natureza mecânica e calculável”; é preciso evitar a confusão entre a “matematização sistemática do empírico” e a “ciência universal da medida e da ordem” – a matematização da natureza teria sido apenas um dos aspectos (derivados) da *mathesis* característica da Idade Clássica.<sup>2</sup> Com efeito, o que está em jogo para Foucault é a passagem da *analogia* (Renascimento) à *análise* (classicismo), quer dizer, a passagem de um solo epistêmico no qual a *interpretação* era essencialmente um conhecimento da semelhança para um outro, no qual o “ordenamento por meio dos signos constitui todos os saberes empíricos como saberes da identidade e da diferença” – a *episteme* clássica é regida pela categoria de *Ordem*:

o fundamental, para a *episteme* clássica, não é nem o sucesso nem o fracasso do mecanicismo, nem o direito ou a impossibilidade de matematizar a natureza, mas sim uma relação com a *mathesis* que até o fim do século XVIII permanece constante e inalterada. Essa relação apresenta duas características. A primeira é que

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 89.

<sup>2</sup> “Il peut sembler étrange qu’à l’époque classique, on n’ait pas essayé de mathématiser les sciences d’observation, ou les connaissances grammaticales, ou l’expérience économique. /.../ Il n’y a à cela rien de paradoxal: l’analyse des représentations selon leurs identités et leurs différences, leur mise en ordre dans des tableaux permanents situaient de plein droit les sciences du qualitatif dans le champ d’une *mathesis* universelle.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 258.

as relações entre os seres serão pensadas sob a forma da ordem e da medida, mas com um desequilíbrio fundamental que faz com que se possa sempre reunir os problemas da medida àqueles da ordem. De sorte que a relação de todo o conhecimento com a *mathesis* se dá como a possibilidade de estabelecer entre as coisas, mesmo as não mensuráveis, uma sucessão ordenada. Nesse sentido, a *análise* tomará rapidamente o valor de método universal /.../. Mas, de outra parte, esta relação com a *mathesis* enquanto ciência geral da ordem não significa uma absorção do saber nas matemáticas, nem tampouco a fundamentação de todo o conhecimento possível nelas; ao contrário, em correlação com a busca de uma *mathesis*, vemos aparecer certo número de domínios empíricos que até então não tinham sido formados e nem definidos. Em nenhum desses domínios /.../ é possível encontrar traços de um mecanicismo ou de uma matematização; e, no entanto, eles todos se constituíram sobre o fundo de uma ciência possível da ordem. Se eles bem revelam a *Análise* em geral, seu instrumento particular não foi o *método algébrico*, mas o *sistema dos signos*. Assim apareceram a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas, ciências da ordem no domínio das palavras, dos seres e das necessidades<sup>1</sup>.

A *gramática geral*, a *história natural* e a *análise das riquezas* são “ciências da ordem no domínio das palavras, dos seres e das necessidades”, *saberes da Representação* – todas elas (ainda que por empiricidades diversas: falar, classificar, trocar) realizam um mesmo projeto, a saber, o desdobramento analítico das representações, isto é, o estabelecimento de um sistema simultâneo segundo o qual as representações enunciam sua proximidade e sua distância, manifestando seu parentesco e restituindo suas relações de ordem em um espaço permanente: aquele do “*tableau*”.<sup>2</sup>

No entanto, como bem aponta Lebrun, por esta via Foucault faz mais do que contrariar uma “tese de história das ciências”: “ele inicia a recusa à análise da *mathesis* que

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 71.

<sup>2</sup> É nesse “espaço”, nessa “região”, “qu’on rencontre l’*histoire naturelle*, – science des caractères qui articulent la continuité de la nature et son enchevêtrement. Dans cette région aussi qu’on rencontre la *théorie de la monnaie* et de la *valeur*, – science des signes qui autorisent l’échange et permettent d’établir des équivalences entre les besoins ou les désirs des hommes. Là enfin que se loge la *Grammaire générale*, science des signes par quoi les hommes regroupent la singularité de leurs perceptions et découpent le mouvement continu de leurs pensées. Malgré leurs différences, ces trois domaines n’ont existé à l’âge classique que dans la mesure où l’espace fondamental du tableau s’est instauré entre le calcul des égalités et la genèse des représentations.” *Cf. Idem, ibidem*, p. 88.

Husserl faz na *Krisis*".<sup>1</sup> Husserl, na contramão daquilo que dirá Foucault em *As palavras e as coisas* – se bem que em perfeita confluência com a maneira como se interpreta comumente o “racionalismo” –, parece querer fazer da matematização galileana da natureza e do fundamento do mecanicismo os elementos centrais – e exclusivos – da *mathesis* clássica: dominado de parte a parte pela razão, o mundo clássico, de acordo com a leitura da *Krisis* por Lebrun, “é um mundo por princípio aberto indefinidamente à *medida*”.<sup>2</sup> No centro do advento da *ratio moderna*, portanto, estaria Galileu e sua ousada tentativa para estender ao “*universum* do ente” um *a priori* que já havia dado provas de sua fecundidade no campo da geometria (“tudo aquilo que se dá como real deve ter seu *index* matemático”<sup>3</sup>). Frente a Husserl, Foucault inverte os termos da equação: é o campo da *Representação* clássica – esta transparência de princípio entre o ser e a representação – que torna factível a irrupção do ideal galileano, e não “o fato de que ele o tivesse herdado do *a priori* geométrico já consolidado”.<sup>4</sup> Neste sentido, Husserl não faz senão contornar a necessidade de buscar o “*a priori* histórico” que teria tornado possível, no momento mesmo em que a matemática não a autorizava, a “hipótese galileana” de uma indutividade universal que regeria o mundo da intuição. Em suma: da perspectiva arqueológica, e tendo-se sempre em vista o texto de Lebrun, a “transformação da *mathesis* clássica em uma ontologia matematizante não permite determinar em toda a sua amplitude o ‘*a priori* histórico’ que, *notadamente* (mas não exclusivamente), comandava a extrapolação galileana”.<sup>5</sup>

Ocorre que a fenomenologia – uma “filha de seu tempo”, como veremos – encontrava-se impossibilitada de seguir a *démarche* arqueológica: se a inversão da tese husserliana exposta na *Krisis* equivale a apreender em Galileu não sua confiança em uma “pretensa intuição geométrica”, mas sim um horizonte epistêmico no qual o “modo de ser das coisas e da ordem” prescreveria tal “evidência” a esta “região do saber”, isto se deve, sobretudo, ao fato da arqueologia recusar qualquer tipo de escatologia que, enquanto tal, recolhesse-nos à antecipação de uma verdade inscrita no discurso de promessa de uma *ratio* em contínuo desenvolvimento – “Se Galileu e Descartes não se espantam com aquilo que é um enigma para a fenomenologia, é talvez porque simplesmente este *thaumazein* não tenha

<sup>1</sup> LEBRUN, “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”, *op. cit.*, p. 35.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>3</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 36.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 35.

tido *lugar* no dispositivo de saber que lhes era próprio.”<sup>1</sup> Nesta medida, não faz sentido censurar o “objetivismo” de Galileu e nem lamentar que Descartes deixasse o “motivo transcendental” lhe escapar no momento mesmo em que ele o tinha em mãos – àquela altura, o *cogito* não poderia senão aparecer como o primeiro passo de uma cadeia de razões; não faz sentido, como quer a interpretação do classicismo por Husserl na *Krisis*, “sustentar que a *mathesis* clássica, pervertida pelo ‘objetivismo’, fez abortar um projeto de fundação transcendental que não pedia senão para se desenvolver”.<sup>2</sup> Assim sendo, afirma Foucault, enquanto vigorou o *discurso comum* da representação e das coisas – linguagem característica da Idade Clássica –, não era possível a fundação transcendental, “pois o que nela se articulava eram a representação e o ser”:

O discurso que, no século XVII, ligou um ao outro o “Eu penso” e o “Eu sou” daquele que o pronunciava, – este discurso permaneceu, sob uma forma visível, a própria essência da linguagem clássica, pois aquilo que nele se atava, de pleno direito, era a representação e o ser. A passagem do “Eu penso” ao “Eu sou” se efetivava sob a luz da evidência, no interior de um discurso no qual todo o domínio e todo o funcionamento consistia em articular, um sobre o outro, aquilo que se representa e aquilo que é. Portanto, não há nenhuma objeção a fazer nessa passagem, nem que o ser em geral não está contido no pensamento, nem que o ser singular, tal como ele se designa pelo “Eu sou”, não foi interrogado ou analisado por ele próprio. Ou, então, essas objeções podem muito bem nascer e fazer valer seus direitos, mas a partir de um discurso que é profundamente outro e que não tem por objetivo ser a ligação entre a representação e o ser; somente uma problemática que contorna a representação poderia formular objeções desse tipo. Mas, enquanto durou o discurso clássico, uma interrogação sobre o modo de ser implicado pelo *Cogito* não podia ser articulada.<sup>3</sup>

Do ponto de vista foucaultiano, o pensamento clássico “estava a mil léguas de ser uma filosofia transcendental em potência”.<sup>4</sup> E Lebrun chega mesmo a se perguntar se o conceito de representação exposto em *As palavras e as coisas* não foi formado de modo a

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 37.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 38.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 322-323.

<sup>4</sup> LEBRUN, “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”, *op. cit.*, p. 38.

desacreditar, antecipadamente, todas as tentativas de reconstituição do saber absoluto depois de Kant – cuja filosofia marca o limiar da Idade da Representação:

O que nos garante, por exemplo, o “princípio dos princípios” em *Ideen I*? Que há uma “intuição doadora originária /.../ fonte de direito para o conhecimento” – que a *parousia* não está fora de alcance. Essa *parousia* que Descartes havia entrevisto, e que a redução nos permite, enfim, percorrer sistemática e exaustivamente. Entretanto, a exploração dessa dimensão é tão nova quanto Husserl pretende? /.../ Pois, afinal, é da “Representação” – no sentido de Foucault – que a fenomenologia acredita poder utilizar os recursos. Assim, quando Merleau-Ponty assegura que *existe*, ao termo de toda elucidação paciente o bastante, um lugar no qual aparece “não somente o que querem dizer as palavras, mas também o que querem dizer as coisas”, ele designa com limpidez aquilo que Foucault chama de “quadro”. Ora, depois da leitura de *As palavras e as coisas*, qual o valor dessa postulação ao saber absoluto? Ela só pode parecer obsoleta.<sup>1</sup>

Nesse sentido, a arqueologia das ciências humanas desenvolvida por Foucault poderia muito bem ser lida como uma espécie de “anti-*Krisis*”.<sup>2</sup>

### **7.3. As “figuras” do saber clássico e o espaço ausente do “homem” no campo da representação.**

Passemos ao exame mais detalhado da segunda fratura anunciada em *As palavras e as coisas*: na Idade Clássica, como vimos, o saber é completamente dependente da função representativa da linguagem, sem, no entanto, poder abarcar o próprio processo da representação – a linguagem se desfaz em sua função de “reproduzir a realidade”, restituindo ao mesmo plano tudo o que é *representável*: a natureza dos sujeitos representados em nada difere daquela dos objetos representados, e “o homem, como realidade espessa e primeira, como objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 46-47. Para a citação de Merleau-Ponty por Lebrun, cf. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. x.

<sup>2</sup> LEBRUN, “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”, *op. cit.*, p. 46.

possível, não tem aqui lugar algum”.<sup>1</sup> Eis o teor da famosa análise do quadro *As meninas*, de Velásquez, por Foucault: nesta tela, a arqueologia foucaultiana enxerga o testemunho pictórico da *episteme* clássica naquilo que lhe é capital, isto é, na incompatibilidade entre a visibilidade do representante e a visibilidade do representado – ela constitui a “representação da representação clássica e a definição do espaço que ela abre”.<sup>2</sup>

Em sua leitura do quadro de Velásquez, Foucault nos revela um “espaço” constituído por um jogo evasivo de duas séries de *ausências*. A primeira delas diz respeito aos *objetos representados* e poderia ser apresentada esquematicamente como se segue: 1) o pintor se encontra representado, mas lhe falta – enquanto representação – o modelo a partir do qual o quadro está sendo pintado, o casal real, que incide no espaço da representação de modo lateral, por meio de um espelho que “vai buscar, à frente do quadro, aquilo que é olhado mas não visível, a fim de, no extremo da profundidade fictícia, torná-lo visível mas indiferente a todos os olhares”<sup>3</sup>; 2) ao casal real, portanto, está vedada a sua representação no interior do quadro no qual são representados – eles não figuram no espaço onde suas figuras são representadas, e nós não os vemos a não ser de modo incidental, mas todos os personagens da representação têm seus olhos voltados para eles: “na medida em que, residindo no exterior do quadro, eles se retiraram para uma invisibilidade essencial, ordenam ao redor deles toda a representação”;<sup>4</sup> 3) ao espectador, por sua vez, falta justamente o centro da cena, o casal real representado – o que se vê é tão somente o pintor, naquilo que seria uma pausa em seu trabalho; logo ele voltará a pintar e desaparecerá novamente atrás da tela: o quadro dará suas costas a nós, como “se o pintor não pudesse, ao mesmo tempo, ser visto no quadro em que está representando e ver aquele que se aplica a representar alguma coisa”.<sup>5</sup>

Ainda mais reveladora do que esta série de ausências dos objetos representados, no entanto, é a ausência dos *sujeitos da representação* – segunda das séries que nos interessam: 1) Velásquez surge no espaço do quadro, mas não é representado no *ato da representação* – seu “talhe escuro e seu rosto claro são meios-termos entre o visível e o invisível”: saindo da tela – que, por sua vez, nos escapa –, ele emerge aos nossos olhos,

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 321.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 31.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 26.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 29.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 20.

mas a retomada de seu ato implica que ele desapareça por detrás dela, entrando nesta “região na qual seu quadro, negligenciado por um instante, vai se lhe tornar de novo visível, sem sombra de reticência”;<sup>1</sup> 2) durante o ato da representação, os modelos desta não podem ser diretamente observados e nem diretamente observam, ou melhor, observam mas são também objeto de olhares – assim, o centro soberano do quadro, aquele para o qual convergem todos os olhares das personagens representadas, aquele que é “ocupado” por soberanos (o casal real), forma um sutil sistema de evasivas: o “espaço soberano” faz convergir o olhar do pintor e das personagens retratadas (que olham o modelo), o do modelo (que olha o pintor e o séquito que o rodeia) e do espectador (que olha a cena e parece ocupar, também incidentalmente, o lugar destinado aos “soberanos”); mas nenhum dos olhares efetivamente ocupa esse espaço e, no entanto, nenhum dos olhares efetivamente o deixa: “Nenhum olhar é estável, ou antes, no sulco neutro do olhar que transpassa a tela perpendicularmente, o sujeito e o objeto, o espectador e o modelo, invertem seu papel ao infinito”;<sup>2</sup> 3) enfim, e em conseqüência, tampouco é diretamente representado o ato do espectador: como que prolongado para fora da tela, o centro soberano da representação (lugar de olhares ausentes e presentes) é também o espaço do espectador e de um visitante inusitado (que por uma porta deixa entrever-se no fundo do quadro); mas assim como o rei ausente se faz presente por reflexo, é igualmente “por reflexo” que o espectador “real” – o visitante – nos será dado:

Sobre esse fundo, ao mesmo tempo próximo e sem limite, um homem destaca sua alta silhueta, ele é visto de perfil /.../. Tal como o espelho, fixa o verso da cena: tanto quanto ao espelho, ninguém lhe presta atenção. /.../ Como as imagens que se distinguem no fundo do espelho, é possível que ele seja um emissário desse espaço evidente e escondido. No entanto, há uma diferença: ele está ali de carne e osso; surgiu de fora, no limiar da área representada; ele é indubitável – não um reflexo provável, mas uma irrupção. Fazendo ver, para além mesmo dos muros do ateliê, o que se passa à frente do quadro, o espelho faz oscilar, na sua dimensão sagital, o interior e o exterior. Com um pé sobre o degrau e o corpo inteiramente de perfil, o visitante ambíguo entra e sai ao mesmo tempo, em um balancear imóvel. Ele repete,

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 19-20.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 20-21.

sem sair do lugar, mas na realidade sombria de seu corpo, o movimento instantâneo das imagens que atravessam a sala, penetram o espelho, nele se refletem e dele ressaltam como espécies visíveis, novas e idênticas. Pálidas, minúsculas, estas silhuetas no espelho são recusadas pela alta e sólida estatura do homem que surge no vão da porta.<sup>1</sup>

Com efeito, qualquer que seja a perspectiva que se adote, não há espaço possível para o sujeito no plano da representação em *As meninas*, não há, na tela assim considerada, um sujeito soberano capaz de auto-representação – isto é, capaz de efetuar a síntese necessária para tomar-se como sujeito e objeto de uma representação possível: o “olhar soberano” do pintor traça um “triângulo virtual” no qual o vértice – “único ponto visível” – constitui os “olhos do artista”, ao passo que a base constitui, de uma parte, o “lugar invisível do modelo” e, de outra, a “figura provavelmente esboçada na tela virada”.<sup>2</sup> Lendo na obra *prima* de Velásquez “as lacunas que a falta de reflexão deixa sobre o próprio processo de exposição no espaço pictórico clássico”<sup>3</sup>, Foucault nos conduz à ruptura que ensejará a Idade Moderna:

Quando a história natural se torna biologia, quando a análise das riquezas se torna economia, quando, sobretudo, a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e se desvanece este *discurso* clássico no qual o ser e a representação encontravam seu lugar comum, então, no movimento profundo de uma tal mutação arqueológica, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, espectador olhado, aí ele surge, neste lugar do Rei que, antecipadamente, designavam-lhe as *Ménines*, mas de onde, durante longo tempo, sua presença real foi excluída. Como se, nesse espaço vago, em cuja direção estava voltado todo o quadro de Velásquez, mas que ele, no entanto, só refletia pelo acaso de um espelho e como que por violação, todas as figuras de que se suspeitava a alternância, a exclusão recíproca, o entrelaçamento e a oscilação (o modelo, o pintor, o rei, o espectador) de súbito cessassem sua imperceptível dança,

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 26.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 21.

<sup>3</sup> HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade, op. cit.*, p. 364.



imobilizassem-se em uma figura plena e exigissem que fosse enfim reportado a um olhar de carne todo o espaço da representação.<sup>1</sup>

Lição fundamental da arqueologia das ciências humanas: o *homem* – enquanto figura do saber – é o efeito de uma modificação radical, de uma “descontinuidade enigmática”<sup>2</sup> no solo epistêmico ocidental. Ele, o *homem*, é um “lugar designado – bem mais, ele é requerido –” por uma nova relação do saber com as formas da finitude constituídas pelas “novas empiricidades” da *vida*, do *trabalho* e da *linguagem*: se para o pensamento clássico aquele que representa a si mesmo nunca se encontra presente a *si-mesmo*, é porque ainda aqui a representação vale como “lugar de origem” e “sede da verdade primitiva” dos conteúdos empíricos designados pelo conjunto dos seres vivos, das necessidades e das palavras.<sup>3</sup> Nestas circunstâncias, os saberes que lhe correspondem são, como vimos, a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas, saberes da *representação*. Contudo, no momento em que é rompido o liame metafísico que garantiria a correspondência entre linguagem e mundo, palavras e coisas, a própria função representativa da linguagem torna-se problemática, exigindo a figura de um sujeito da representação que, enquanto tal, venha a desdobrar-se em objeto para aclarar a si mesmo no processo – agora problemático – da representação: “metafísica de uma linguagem de que o homem pode reapropriar-se na consciência de sua própria cultura”.<sup>4</sup> É a passagem da *Idade da Representação* para a *Idade do Homem*, o umbral do século XIX – lá onde o “ser humano deixa de ser /.../ este embaixador do Verbo Divino que detinha o poder de fazer desdobrar-se a *mathesis* ou a ordem taxonômica”<sup>5</sup>, a descoberta da finitude será alojada não mais no interior de um pensamento do infinito, mas sim no seio de conteúdos empíricos que, advindos de um saber finito e, portanto, desligados da representação, emergem como formas concretas da existência finita:

para o pensamento clássico, a finitude (como determinação positivamente constituída a partir do infinito) explica estas formas negativas que são o corpo, a

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 323.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 229.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, pp. 324-325.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 328.

<sup>5</sup> LEBRUN, Gérard. “Transgredir a finitude”. *In: A filosofia e sua história*, *op. cit.*, p. 341.

necessidade e a linguagem, e o conhecimento limitado que deles se pode ter; para o pensamento moderno, a positividade da vida, da produção e do trabalho (que têm sua existência, sua historicidade e suas próprias leis) funda, como sua correlação negativa, o caráter limitado do conhecimento; e, inversamente, os limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade de saber, mas em uma experiência sempre limitada, o que são a vida, o trabalho e a linguagem.<sup>1</sup>

Dispostos no espaço da representação, os conteúdos empíricos da vida, do trabalho e da linguagem exigiam uma metafísica do infinito – a ela a tarefa de remeter as formas manifestas da finitude ao lugar de sua verdade, o interior da representação: “a idéia do infinito e a da sua determinação na finitude permitiam uma e outra coisa”.<sup>2</sup> No entanto, desligados da representação, estes conteúdos empíricos passaram a envolver em si mesmos o princípio de sua existência – tornando inútil a constituição de uma metafísica do infinito: “a finitude não cessou mais de remeter a ela própria (da positividade dos conteúdos à limitação do conhecimento e da positividade limitada deste ao saber limitado dos conteúdos)”.<sup>3</sup> O que se vê aqui é a emergência do mesmo dispositivo que, em *Nascimento da clínica*, seria caracterizado como a “*inversão do jogo da finitude*”<sup>4</sup> – o limiar de nossa modernidade não se situa no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem “métodos objetivos”, mas sim no dia em que “se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*”;<sup>5</sup> e compreende-se que Foucault afirme tê-lo “apreendido mais claramente em Cuvier, em Bopp, em Ricardo, do que em Kant ou Hegel”<sup>6</sup>:

Cuvier e seus contemporâneos haviam requerido da vida que ela mesma definisse, na profundidade de seu ser, as condições de possibilidade do ser vivo; do mesmo modo, Ricardo havia requerido ao trabalho as condições de possibilidade da troca,

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 327.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 328.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 201. *Cf.* também página 72 deste trabalho.

<sup>5</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 329-330.

<sup>6</sup> *Idem, ibidem*, p. 318.

do lucro e da produção; os primeiros filólogos haviam buscado na profundidade histórica das línguas a possibilidade do discurso e da gramática.<sup>1</sup>

À falta do esteio proporcionado por uma metafísica do infinito, à falta do espaço no qual vinha tramar-se, para o classicismo, uma rede sólida de interdependências entre as noções de *mathesis*, *taxonomia* e *gênese*<sup>2</sup> – uma configuração epistêmica informada pelo cálculo das igualdades e a gênese das representações, alheia, em essência, à aderência das sucessões temporais –, a *episteme* moderna constituirá o fundamento do saber em um domínio da objetividade no qual a *Ordem* será substituída pela *História*. É a *História* – entendida não como uma “coleta das sucessões de fatos”, mas sim como o “modo de ser fundamental das empiricidades”<sup>3</sup> – que transforma a ciência das riquezas em *economia política*, a história natural em *biologia* e a gramática geral em *filologia*.

A) No primeiro caso, enquanto a análise das riquezas centrava-se na circulação, nas trocas – de sorte que era por meio da moeda que os objetos adquiriam a propriedade de se representarem uns aos outros (“as riquezas circulavam no espaço tabular do quadro, num circuito indefinido de representações recíprocas”<sup>4</sup>) –, a *economia política* expulsa os bens do espaço da representação, fazendo com que a ênfase se desloque da circulação para a produção: de Adam Smith a David Ricardo, o “valor deixou de ser signo, tornou-se um produto”.<sup>5</sup> Irredutível ao mundo da representação, o trabalho introduz uma historicidade radical: não mais aquela de uma temporalidade circular baseada no jogo de interações entre a massa monetária e a quantidade de bens disponíveis em dado momento, mas sim aquela de uma “temporalidade linear e irreversível. O trabalho acumulado se converte em capital /.../. Ao tempo circular da teoria quantitativa da moeda, substitui-se o tempo cumulativo da economia política clássica”.<sup>6</sup> Em contrapartida, no entanto, é este mesmo tempo cumulativo da população e da produção, “a história ininterrupta da raridade”, que permite pensar a “inércia progressiva da história”, ou seja, no limite, sua “imobilidade rochosa” – afinal,

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 323.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 88.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 231.

<sup>4</sup> ROUANET, Paulo Sérgio. “A gramática do homicídio”. In: *O homem e o discurso (A arqueologia de Michel Foucault)*. Comunicação / 3. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971, p. 99.

<sup>5</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 266.

<sup>6</sup> ROUANET, “A gramática do homicídio”, *op. cit.*, pp. 99-100.

“Não há história (trabalho, produção, acumulação e crescimento dos custos reais) senão na medida em que o homem, como ser natural, é finito”:

finitude que se prolonga muito além dos limites primitivos da espécie e das necessidades imediatas do corpo, mas que não cessa de acompanhar, ao menos em surdina, todo o desenvolvimento das civilizações. Quanto mais o homem se instala no cerne do mundo, quanto mais avança na posse da natureza, tanto mais fortemente ele também é acossado pela finitude, tanto mais ele se aproxima de sua própria morte. A História não permite ao homem evadir-se de seus limites iniciais – salvo em aparência e se conferirmos ao limite seu sentido mais superficial; mas se considerarmos a finitude fundamental do homem, perceberemos que sua situação antropológica não cessa de dramatizar cada vez mais sua História, de torná-la mais perigosa e de aproximá-la, por assim dizer, de sua própria impossibilidade.<sup>1</sup>

Mas, se assim o é, se a historicidade só é possível em seu entrelaçamento com a finitude, isto é, se o seu papel só pode ser devidamente aquilatado quando se tem em vista sua referência a um discurso sobre a “finitude natural do homem”, então, no plano arqueológico, Ricardo e Marx representam duas opções diferentes no interior de uma *mesma* disposição epistêmica. De um lado, Ricardo: a História atinge seus confins lá onde ela alcança, “progressivamente e com uma lentidão sempre acentuada, um estado de estabilidade que sanciona, no indefinido do tempo, aquilo em direção ao qual ela sempre marchou, aquilo que no fundo ela jamais deixou de ser desde o começo”; d’outro lado, Marx: uma História que, ao contrário, atinge “um ponto de reversão no qual ela só se fixa na medida em que suprime o que continuamente fora até então”.<sup>2</sup> Em outros termos: à face positiva da historicidade ricardiana, aquela na qual a condição humana de carência pode ser parcialmente vencida graças à dinâmica da própria História, o marxismo oporá uma outra, negativa – também aqui, é graças à História que a classe operária conseguirá se reapropriar de sua essência alienada e, desta feita, inaugurar uma ordem que, na história e pela história, encontra-se além do tempo.<sup>3</sup> O marxismo e a economia política representam, portanto, duas manifestações de uma mesma *episteme* – a Moderna: “História, antropologia e suspensão

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 271-272.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 272.

<sup>3</sup> ROUANET, “A gramática do homicídio”, *op. cit.*, p. 100.

do devir se pertencem segundo uma figura que define para o pensamento do século XIX uma de suas maiores redes”.<sup>1</sup> Isto é: “No nível profundo do saber ocidental, o marxismo não introduziu nenhum corte real”.<sup>2</sup>

**B)** No segundo caso, o da ruptura epistêmica que possibilita a passagem da história natural à *biologia*, é o conceito de *vida* que há de introduzir nas ciências dos seres vivos as condições de possibilidade de uma história. Para a sensibilidade clássica, “O ser vivo era uma localidade da classificação natural”, logo, o “efeito de um recorte”, uma fronteira classificatória no espaço homogêneo das identidades e diferenças ordenáveis.<sup>3</sup> A partir de Cuvier, afirma Foucault, esta equação se inverte inteiramente: não é mais o ser vivo que constitui uma localidade de classificação – “não há mais, sobre a grande superfície da ordem, a classe daquilo que pode viver” –, mas é o fato de ser classificável que agora constitui uma propriedade do ser vivo.<sup>4</sup> Ora, algo como uma biologia só pôde se tornar possível quando a unidade de plano começa a desfazer-se e as diferenças surgem do fundo de uma identidade ainda mais profunda: as identidades e oposições não se manifestam mais por relações de vizinhança ou subordinação na superfície de um quadro, mas se ordenam em função de um foco unitário exterior a representações – a *vida*. O espaço de uma *taxinomia classificatória* se dissocia e se abre à espessura: é na profundidade da vida, naquilo que há de mais longínquo para o olhar, que se funda a possibilidade de classificar – se para a *episteme* clássica a formação de vastas unidades taxonômicas (classes e ordens) era um problema de “*recorte lingüístico*” (“era preciso encontrar um nome que fosse geral e fundado”), com a Modernidade trata-se de um problema concernente a uma “*desarticulação anatômica*”: “é preciso isolar o sistema funcional principal; são as divisões reais da anatomia que permitirão articular as grandes famílias do ser vivo”.<sup>5</sup> Destarte, ao definir o ser vivo por sua estrutura interna – e não por sua localização em uma taxonomia –, ao postular a interação entre a estrutura anátomo-fisiológica do animal e suas condições externas de existência – “Os órgãos da mastigação deverão estar relacionados aos da nutrição, conseqüentemente com todo o gênero de vida e conseqüentemente com toda a

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 274.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 360.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, pp. 280-281.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 280.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 282.

organização”<sup>1</sup> –, a configuração epistêmica moderna rompe com a antiga continuidade clássica entre Ser e Natureza, permitindo, assim, a introdução da historicidade da vida: “A natureza do século XIX é descontínua na medida mesma em que é viva”.<sup>2</sup> O evolucionismo de um Darwin, com efeito, só se torna arqueologicamente possível lá onde os seres vivos se emancipam do quadro, lá onde a própria vida se torna, em suas condições de manutenção, a lei mais geral dos seres vivos:

A descontinuidade das formas vivas permitiu conceber um grande fluxo temporal, que não autorizava, apesar das analogias de superfície, a continuidade das estruturas e dos caracteres. Pôde-se substituir a história natural por “história” da natureza, graças ao descontínuo espacial, graças à ruptura do quadro, graças ao fracionamento dessa superfície onde todos os seres naturais vinham, em ordem, achar seu lugar. Certamente, o espaço clássico /.../ não excluía a possibilidade de um devir, mas esse devir nada mais fazia do que assegurar um percurso sobre o tablado discretamente prévio das variações possíveis. A ruptura desse espaço permitiu descobrir uma historicidade própria à vida: aquela de sua manutenção em suas condições de existência.<sup>3</sup>

Na passagem da noção taxonômica à noção sintética da vida, têm-se uma recrudescência dos temas vitalistas e a emergência da anatomia comparada (que não somente “quebrou o espaço tabular e homogêneo das identidades”, mas, principalmente, “rompeu a suposta continuidade do tempo”<sup>4</sup>). Neste momento, as condições de possibilidade arqueológicas de uma *biologia* irrompem no campo do saber: até o fim do século XVIII, “a vida não existia. Existiam apenas seres vivos”.<sup>5</sup> No século XIX, a vida atinge o estágio de *positividade* para o saber.

C) O terceiro caso, enfim, é aquele da passagem da gramática geral à *filologia* – uma mesma erosão da *Ordem* clássica terá lugar aqui: se na *episteme* clássica a linguagem detinha o poder de representar todas as representações (“ela era o desenrolar imediato e

<sup>1</sup> CUVIER *apud Idem, ibidem*, pp. 282-283.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 285.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 288.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 283.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 139.

espontâneo das representações”<sup>1</sup>), no período moderno a palavra não é mais significativa apenas na medida em que expressa uma representação, mas sim na medida em que é parte integrante de uma organização gramatical que assegura, de maneira autônoma, a coerência da linguagem.<sup>2</sup> Desta feita, a linguagem perde sua transparência e a função que lhe era destinada no domínio do saber clássico, para adquirir espessura própria e, em consequência, tornar-se independente de sua capacidade de expressar representações: rompe-se o liame ontológico que assegurava, por meio do verbo *ser*, a passagem entre falar e pensar. 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”.<sup>3</sup> Donde a *positividade da filologia* – “a língua, de súbito, adquire seu próprio ser. E é este ser que detém as leis que a regem”.<sup>4</sup>

Não há o que se surpreender, portanto, se “a constituição da historicidade na ordem da gramática fez-se segundo o mesmo modelo das ciências dos seres vivos”<sup>5</sup> – na Idade Clássica, tanto as palavras quanto os caracteres haviam recebido o mesmo estatuto: ambos só existiam pelo valor representativo que detinham, pelo poder de análise, reduplicação, composição, ordenação em relação às coisas representadas. Liberta do *continuum* do quadro clássico, destacada da grande continuidade estabelecida no plano da gramática geral, a “linguagem ‘enraíza-se’ não mais do lado das coisas percebidas, mas do lado do *sujeito* em sua atividade”<sup>6</sup> – o paradigma fundamental, neste caso, será constituído pelas análises de Bopp, para quem a linguagem não designa mais um sistema de representações que detém o poder de recortar e de recompor outras representações, mas sim, e isto em sua raiz mesma, ações, estados, vontades. E a comparação entre os processos de constituição da historicidade no âmbito das empiricidades da vida e da linguagem retorna para, ao final, trazer consigo a afirmação do início da “ordem do tempo”:

Uma vez suspensa a história das espécies como seqüência cronológica de todas as formas possíveis, então, e somente então, o ser vivo pôde receber uma

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 308.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 292-293.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 309.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 308.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, pp. 292-293.

<sup>6</sup> *Idem, ibidem*, p. 302.

historicidade; da mesma maneira, se não se tivesse suspenso, na ordem da linguagem, a análise dessas derivações indefinidas e dessas misturas sem limites que a gramática geral sempre supunha, a linguagem jamais teria sido afetada por uma historicidade interna. Foi preciso tratar o sânscrito, o grego, o latim, o alemão em uma simultaneidade sistemática. /.../ Aqui, como alhures, as colocações em série cronológica tiveram de ser apagadas, seus elementos redistribuídos, e então constitui-se uma história nova, que enuncia não somente o modo de sucessão dos seres e seu encadeamento no tempo, mas as modalidades de sua formação. A empiricidade – trata-se tanto dos indivíduos quanto das palavras pelas quais podemos nomeá-los – está doravante atravessada pela História, e em toda a espessura de seu ser. A ordem do tempo começa.<sup>1</sup>

*A ordem do tempo é também a do homem e de uma linguagem em fragmentos: ela implica o retorno da exegese como forma “de denunciar a dobra gramatical de nossas idéias”<sup>2</sup>, a preocupação da formalização, a positividade da filologia e o “aparecimento da literatura” – não a forma de linguagem que existiu realmente desde Homero no mundo ocidental, “e que nós, agora, denominamos ‘literatura’”, mas sim a “literatura como tal”, isto é, a linguagem que se reconstitui alhures, fora daquela espessura de objeto que se deixa atravessar pelo saber; a “literatura”, ao mesmo tempo, como contestação e figura gêmea da filologia, como recondução da linguagem da gramática ao desnudado poder de fala.<sup>3</sup> É com esse pulular múltiplo da linguagem que a ordem do pensamento clássico pôde, enfim, apagar-se.<sup>4</sup>*

#### **7.4. A linguagem em fragmentos: as alternativas da modernidade.**

Já é hora, portanto, de extrair uma lição fundamental da arqueologia foucaultiana das ciências humanas, aquela referente ao estatuto da linguagem – afinal, não é sem razão que Canguilhem afirmará que a tese que consegue reunir os capítulos IX e X de *As palavras e as coisas* (destinados ao que se poderia nomear de um “crítica da modernidade”)

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 311.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 313.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 314.



“move-se ao redor da linguagem, mais exatamente, ao redor da situação da linguagem hoje”.<sup>1</sup> Pois bem: de que se trata?

Quando o quadro da história natural foi dissociado, os seres vivos foram dispersados, mas reagrupados, ao contrário, em torno do enigma da vida; quando a análise das riquezas desapareceu, todos os processos econômicos se reagruparam em torno da produção e do que a tornava possível; por outro lado, quando a unidade da gramática geral – o discurso – dissipou-se, então a linguagem apareceu segundo modos de ser múltiplos, cuja unidade, sem dúvida, não podia ser restaurada. Foi por essa razão, talvez, que a reflexão filosófica se manteve durante muito tempo afastada da linguagem.<sup>2</sup>

Compreendamos bem, antes de tomar por “tese” o que talvez não seja senão a indicação de uma inquietude frente à modernidade. Destino singular da linguagem, se a comparármos ao trabalho ou à vida – sua dispersão a faz objeto de uma atenção marginal do pensamento moderno, sobretudo tendo-se em conta o pensamento filosófico do século XIX: haja vista a impossibilidade de restaurar a unidade da linguagem, foi do lado da vida ou do trabalho que a filosofia epistemicamente moderna procurou seu objeto, seus modelos conceituais ou o solo no qual ela pudesse – de direito – fundar-se. Tratava-se sempre, para a filosofia, de afastar os obstáculos que a linguagem poderia opor à sua tarefa – tratava-se, enfim, de “libertar as palavras dos conteúdos silenciosos que as alienavam, ou, ainda, tornar a linguagem flexível e como que interiormente fluida, a fim de que, liberta das espacializações do entendimento, pudesse restituir o movimento da vida e sua duração própria”.<sup>3</sup>

Assim sendo, será somente com Nietzsche, e já em fins do século XIX, que se poderá divisar o que seria um primeiro esforço para aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem – é com ele, e primeiramente com ele, que a linguagem entraria diretamente, isto é, “por si própria”, no campo do pensamento;<sup>4</sup> o que significa que é no espaço “filosófico-filológico” aberto por Nietzsche que a “linguagem surgirá em uma

---

<sup>1</sup> CANGUILHEM, “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito?”, *op. cit.*, p. 601.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 315-316.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>4</sup> *Idem, ibidem.*

multiplicidade enigmática que precisa ser dominada”.<sup>1</sup> Como figura análoga a este movimento, e no campo da literatura, ter-se-ia Mallarmé – um autor que “não cessa, ele próprio, de apagar-se em sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor de uma pura cerimônia do Livro, na qual o discurso se comporia de si mesmo”.<sup>2</sup>

Mas se o fracionamento da linguagem, uma vez que ele é contemporâneo de sua passagem à objetividade filológica, é a conseqüência mais recentemente visível – “porque a mais secreta e a mais fundamental” – da ruptura da ordem clássica, se a sua dispersão está ligada, portanto, “a esse acontecimento arqueológico que se poderia designar pelo desaparecimento do Discurso [de sua pretensa unidade]”, é nesse mesmo âmbito, e na distância entre a questão nietzschiana (*quem fala?*) e a resposta que Mallarmé parece lhe fornecer (*o que fala é, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria palavra*), que a modernidade decide as suas alternativas fundamentais e, quiçá, seu esgotamento:

Agora sabemos de onde vêm essas questões [Que é linguagem? Que é um signo? O que é mudo no mundo? Tudo é significante, ou o que o é, e pra quem, segundo que regras? Que relação há entre a linguagem e o ser? Que é, pois, essa linguagem que nada diz, jamais se cala e se chama “literatura”?]. Elas se *tornaram possíveis* pelo fato de que, no começo do século XIX, estando a lei do discurso destacada da representação, o ser da linguagem encontrou-se como que fragmentado; mas se *tornaram necessárias* quando, com Nietzsche, com Mallarmé, o pensamento foi reconduzido, e violentamente, para a própria linguagem, para seu ser único e difícil. Toda a curiosidade de nosso pensamento se aloja agora na questão: o que é a linguagem, como contorná-la para fazê-la aparecer em si mesma e em sua plenitude? Em certo sentido, esta questão toma o lugar daquelas que, no século XIX, concerniam à vida ou ao trabalho. Mas o estatuto dessa busca e de todas as questões que a diversificam não é perfeitamente claro. Dever-se-ia aqui pressentir o nascimento, menos ainda, o primeiro vislumbre no horizonte de um dia que mal se anuncia, mas no qual adivinhamos já que o pensamento – esse pensamento que fala desde milênios sem saber o que é falar, nem mesmo que ele fala – vai recuperar-se por inteiro e iluminar-se de novo no fulgor do ser? Não é isso que Nietzsche

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 316.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 317.

preparava quando, no interior de sua linguagem, matava o homem e Deus ao mesmo tempo e assim prometia, com o Retorno, o cintilar múltiplo e recomeçado dos deuses? Ou será preciso admitir, muito simplesmente, que tantas questões sobre a linguagem não fazem mais do que prosseguir, e no máximo concluir, esse acontecimento, cuja existência e os primeiros efeitos, desde o fim do século XVIII, a arqueologia nos ensinou?<sup>1</sup>

Em sua busca pela reconstituição da unidade da linguagem, a “contemporaneidade” prolonga a *episteme* moderna ou anuncia formas que lhe são incompatíveis? Para Foucault, não se trata tanto de saber qual termo melhor nos conviria, mas sim porque a *nossa época* – em todo caso, ainda *moderna*<sup>2</sup> – não pode deixar de formular toda uma série de questões, projetos ou temas concernentes à formalização universal do discurso, a uma exegese integral do mundo ou à reabsorção (igualmente integral) dos discursos.<sup>3</sup> Desde então, a *formalização* e a *interpretação* se tornaram as duas grandes formas de análise de “nossa época” – “*não conhecemos outras*”, afirmará Foucault<sup>4</sup>: de uma parte, trata-se da reaproximação da linguagem a um *ato de conhecer* isento de toda fala; de outra, sua reaproximação daquilo que *não se conhece* em cada um dos nossos discursos. Ou bem um esforço por tornar a linguagem transparente às formas do conhecimento, ou bem a tentativa de entranhá-la nos conteúdos do inconsciente. Explica-se, aqui, “a dupla marcha do século XIX em direção ao formalismo do pensamento e à descoberta do inconsciente – em direção a Russel e a Freud”; explicam-se igualmente – e isto é capital para nós – “as tentações para inclinar uma para a outra e entrecruzar essas duas direções”:

tentativa de trazer à luz, por exemplo, as formas puras que, antes de qualquer conteúdo, se impõem ao nosso inconsciente; ou, ainda, esforço para fazer chegar até nosso discurso o solo da experiência, o sentido do ser, o horizonte vivido de todos

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 317-318 (*grifo nosso*).

<sup>2</sup> “Ce qui s’est passé à l’époque de Ricardo, de Cuvier, et de Bopp, cette forme de savoir qui s’est instaurée avec l’économie, la biologie et la philologie, la pensée de la finitude que la critique kantienne a prescrite comme tâche à la philosophie, tout ceci forme encore l’espace immédiat de notre réflexion. Nous pensons en ce lieu.” *Cf. Idem, ibidem*, p. 396.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, pp. 316-318.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 312 (*grifo nosso*).

os nossos conhecimentos. O estruturalismo e a fenomenologia encontram aqui, com sua disposição própria, o espaço geral que define seu *lugar comum*.<sup>1</sup>

*Lugar comum* ao dispositivo moderno. Não é possível uma metafísica medida pela finitude: “algo como uma analítica do modo de ser do homem só se tornou possível uma vez dissociada, transferida e invertida a análise do discurso representativo” – o discurso clássico (apoiado na evidência não-questionada da representação) é incompatível com a existência do homem tal como ele se constitui no pensamento moderno (e com a reflexão antropológica que ele autoriza).<sup>2</sup> Advém daqui a alternativa aporética na qual a contemporaneidade parece encerrar-se – estaria para sempre excluído o direito de pensar ao mesmo tempo o *ser da linguagem* e o *ser do homem*? Ou, então,

/.../ pode ser que haja aí como que uma indelével abertura (aquela em que justamente existimos e falamos), de tal modo que seria preciso rejeitar como quimera toda antropologia que pretendesse tratar do ser da linguagem, toda concepção da linguagem ou da significação que quisesse alcançar, manifestar e liberar o ser próprio do homem. É, talvez, aqui que se enraíza a mais importante opção filosófica de nossa época. Opção que só se pode fazer na experiência mesma de uma reflexão futura. Pois nada nos pode dizer, de antemão, de que lado a via está aberta. A única coisa que, por ora, sabemos com toda a certeza é que *jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro*. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento.<sup>3</sup>

Pode-se então aquilatar a “ameaça que faz pesar sobre o ser do homem, assim definido e colocado, o reaparecimento contemporâneo da linguagem no enigma de sua unidade e de seu ser”.<sup>4</sup>

É nesse panorama que Foucault há de considerar a etnologia e a psicanálise – na condição de “contraciências” – como “disciplinas” ou “discursos” que estariam à altura dos desafios e tarefas da modernidade filosófica: “A etnologia, como a psicanálise, interroga

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 349.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 350 (*grifo nosso*).

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 349.

não o próprio homem tal como pode aparecer nas ciências humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem”<sup>1</sup>; pode-se dizer de ambas “aquilo que Lévi-Strauss dizia da etnologia” – “*elas dissolvem o homem*”<sup>2</sup>:

Assim como a psicanálise se coloca na dimensão do inconsciente (dessa animação crítica que inquieta interiormente todo o domínio das ciências humanas), a etnologia se coloca na da historicidade (desta perpétua oscilação que faz com que as ciências humanas sejam sempre contestadas, do exterior, em sua própria história). Sem dúvida, é difícil sustentar que a etnologia tem uma relação fundamental com a historicidade, já que ela é tradicionalmente o conhecimento dos povos sem história; em todo caso, ela estuda nas culturas (ao mesmo tempo por escolha sistemática e por falta de documentos) antes as invariantes de estrutura que a sucessão de acontecimentos. Suspende o longo discurso “cronológico” através do qual tentamos refletir nossa própria cultura no interior dela mesma, para fazer surgir correlações sincrônicas em outras formas culturais. /.../ com efeito, em lugar de remeter os conteúdos empíricos, tais como a psicologia, a sociologia ou a análise das literaturas e dos mitos podem fazê-lo, à positividade histórica do sujeito que os percebe, a etnologia coloca as formas singulares de cada cultura, as diferenças que a opõem às outras, os limites pelos quais se define e se fecha sobre sua própria coerência na dimensão em que se estabelecem suas relações com cada uma das três grandes positivities (a vida, a necessidade e o trabalho, a linguagem).<sup>3</sup>

Uma terceira disciplina viria, ainda, a completar o conjunto das contraciências apresentadas em *As palavras e as coisas*, a saber, a lingüística – e não é de estranhar-se que estejamos frente à trinca de disciplinas que, precisamente, conduzem e informam a *démarche* dita “estruturalista”: é na intersecção entre uma etnologia que busque deliberadamente seu objeto do lado dos processos inconscientes que caracterizam o sistema de uma dada cultura e uma psicanálise que encontre a dimensão de uma etnologia por meio da descoberta do inconsciente como sendo, ele próprio, uma *estrutura formal*, que se

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 389.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 390-391 (*grifo nosso*).

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, pp. 388-389.

poderia formar o tema de uma teoria pura da linguagem.<sup>1</sup> E embora Foucault afirme a lingüística como disciplina capaz de cobrir, no seu único percurso, tanto a dimensão da etnologia – que “refere as ciências humanas às positivities que as margeiam” – quanto a da psicanálise – que “refere o saber do homem à finitude que o funda”<sup>2</sup> –, não se trata de considerá-la como uma disciplina que desempenharia a função que outrora veio a ser aquela da biologia ou da economia no século XIX e que consistiria na unificação do campo das ciências humanas. Fundada na ordem das positivities exteriores ao homem (visto que se trata da linguagem pura) e capaz de atravessar todo o espaço das ciências humanas para atingir a questão da finitude em seu âmago (uma vez que é através da linguagem e em seu interior que o pensamento pode pensar, de sorte que a ela cabe o estatuto de uma “positividade que vale como fundamental”), a “lingüística arrisca-se a ter um papel muito mais fundamental”<sup>3</sup> – ela seria o eixo de um “conjunto discursivo” *fronteiriço* em relação às ciências humanas:

[a lingüística] permite – esforça-se, pelo menos, por tornar possível – a estruturação dos próprios conteúdos; não é, pois, uma retomada teórica de conhecimentos já adquiridos alhures, interpretação de uma leitura já feita dos fenômenos; não propõe uma “versão lingüística” de fatos observados nas ciências humanas, é o princípio de uma decifração primeira; sob um olhar armado por ela, as coisas só acedem à existência na medida em que podem formar os elementos de um sistema significante. A análise lingüística é mais uma percepção que uma explicação: isso quer dizer que é constitutiva de seu objeto mesmo.<sup>4</sup>

Assim, se é verdade que o estruturalismo e a fenomenologia encontram o “espaço” que lhes define um “*lugar comum*” na alternativa entre o esforço para “trazer à luz as formas puras que se impõem ao nosso inconsciente” e o de “fazer chegar aos nossos discursos o horizonte vivido de todos os nossos conhecimentos”, é preciso assinalar que o primeiro desses esforços recusa a figura do “sujeito fundador”, enquanto o outro – do qual o existencialismo, sobretudo o sartriano, se faz tributário – persevera no interior de uma

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 391-392.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 392.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, pp. 392-393.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 393.

filosofia do sujeito. Entre um e outro, o objetivo fundamental da arqueologia tal como Deleuze a compreenderá: a explicitação da “lição das coisas e da lição da gramática”, o saber ele próprio se definindo “por estas *combinações de visível e de enunciável* próprios a cada estrato, a cada formação histórica”.<sup>1</sup>

### **7.5. O lugar do kantismo na configuração moderna do saber e seu prolongamento no positivismo, na escatologia e na fenomenologia.**

Enquanto foi possível manter um *discurso comum* da representação e das coisas, não era possível tomar o homem como objeto das ciências, isto é, tratá-lo, em sua existência, como algo problemático. Mas quando a vida, o trabalho e a linguagem deixaram de ser considerados atributos de uma natureza e passaram à condição de naturezas enraizadas em suas histórias específicas, *locus* no qual o homem se descobre, nos entrecruzamentos da *Vida*, da *Produção* e da *Fala*, como “empírico” e “transcendental” – “quer dizer, ao mesmo tempo tempo como sustentáculo e como conteúdo”<sup>2</sup> –, então as ciências empíricas dessas naturezas, enquanto ciências específicas de seu produto – o *homem* –, puderam se constituir. É nesse momento que uma filosofia é chamada a “justificá-los” a partir de um novo horizonte epistêmico: o kantismo – “lá onde se tratava de estabelecer as relações de identidade e de distinção sobre o fundo contínuo das similitudes, ele [Kant] faz surgir o problema inverso das sínteses do diverso”.<sup>3</sup>

Ora, a positividade nova das ciências da vida, da linguagem e da economia corresponde à instauração de uma filosofia transcendental. Na *episteme* moderna, o trabalho, a vida e a linguagem aparecerão, eles próprios, como “transcendentais”: são eles que tornam possível o conhecimento objetivo dos seres vivos, das leis da produção e das formas da linguagem, mas, em seu ser mesmo, estão fora da jurisdição do conhecimento – constituem, por isso mesmo, as *condições* de conhecimento.<sup>4</sup> No entanto – e já aqui se entrevêem os caminhos abertos pelo kantismo –, tais “transcendentais” diferem sobremaneira do campo transcendental descoberto por Kant: 1) de uma parte, eles se alojam

<sup>1</sup> DELUEZE, *Foucault, op. cit.*, p. 58 (*grifo nosso*).

<sup>2</sup> CANGUILHEM, “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito?”, *op. cit.*, p. 614.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses, op. cit.*, p. 175.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 257.

do lado do objeto e, de certo modo, para além dele – quer dizer: totalizam os fenômenos e ditam a coerência *a priori* das multiplicidades empíricas, mas pretendem fundá-las em um ser cuja realidade constitui, antes de todo o conhecimento, a ordem e o liame daquilo que se presta a ser conhecido; 2) em consequência, e de outra parte, eles dizem respeito não à síntese *a priori* de toda experiência possível, mas sim ao domínio das verdades *a posteriori* e ao princípio de sua síntese. Do fato desses transcendentais estarem alojados do lado do objeto nascem as “metafísicas que, apesar de sua cronologia pós-kantiana, aparecem como ‘pré-críticas’”; do fato deles concernirem às sínteses *a posteriori* deriva o “aparecimento de um ‘positivismo’”. Correlação fundamental, portanto, entre as “metafísicas do objeto” (que se desviam da análise das condições do conhecimento no nível da subjetividade transcendental para se desenvolverem a partir de transcendentais objetivos: a “Palavra de Deus”, a “Vontade”, a “Vida) e as “filosofias que se dão por tarefa unicamente a observação daquilo mesmo que é dado a um conhecimento positivo”.<sup>1</sup>

Ora, uma tal organização epistêmica do pensamento é tributária das disposições mais características da modernidade: de uma parte, dissociada a aliança entre *ser* e *representação*, o liame das representações não mais se estabelece no próprio movimento que as decompõe, de sorte que as disciplinas analíticas (ciências *a priori*, dedutivas, ligadas ao campo da lógica e das matemáticas) se encontrarão também dissociadas das disciplinas que devem recorrer à síntese (ciências do *a posteriori*, ciências empíricas); do mesmo modo, e de outra parte, a unidade da *mathesis* será duplamente cindida: em primeiro lugar, conforme a linha de demarcação entre as formas puras da análise e as leis da síntese; em segundo, e no tocante ao problema de “fundação” das sínteses, conforme a linha que divide a subjetividade transcendental e o modo de ser dos objetos.<sup>2</sup> Donde, à guisa de reencontrar em outro nível a unidade perdida com a dissolução da *mathesis* clássica, a tentativa moderna de formalização do empírico a partir da matematização das ciências, bem como a afirmação de sua impossibilidade – seja por conta da especificidade irreduzível da vida, seja por conta do caráter singular das ciências humanas, que as tornariam resistentes a toda

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 257-258.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 258-260.



redução metodológica.<sup>1</sup> Neste sentido, a matematização das ciências da observação seria antes um projeto moderno do que clássico.<sup>2</sup>

Mas, se assim o é, então é preciso considerar que tampouco a fenomenologia será capaz de romper esta espécie de “círculo vicioso” no qual parecem enredar-se, em nível arqueológico, todos os esforços de unificação do campo do conhecimento – somos indefinidamente remetidos do “positivismo” às “metafísicas pré-críticas”, e destas para aquelas; entre ambas, a tarefa fenomenológica é um exemplo das possibilidades e impossibilidades abertas à filosofia ocidental a partir da *episteme* do século XIX. Exemplo tão mais ilustrativo quanto maiores os seus impasses: assim, não fôra Husserl quem tentara, ao mesmo tempo, assentar os direitos e os limites de uma lógica formal em uma reflexão de tipo transcendental e ligar a subjetividade transcendental ao horizonte implícito dos conteúdos empíricos que apenas ela pode constituir, manter e abrir mediante explicitações finitas?<sup>3</sup> No entanto, como unificar o campo do conhecimento no âmbito de um “saber que não pode mais se desenvolver sobre o fundo unificado e unificador de uma *mathesis*”?

Na época de Descartes e Leibniz, a transparência recíproca entre o saber e a filosofia era total, a ponto de a universalização do saber em um pensamento filosófico não exigir um modo de reflexão específica. A partir de Kant, o problema é inteiramente diverso; o saber não pode mais se desenvolver sobre o fundo unificado e unificador de uma *mathesis*. Por um lado, coloca-se o problema das relações entre o campo formal e o campo transcendental (e nesse nível todos os conteúdos empíricos do saber são postos entre parênteses e permanecem em suspenso no que diz respeito a toda validade); e, por outro lado, coloca-se o problema das relações entre o domínio da empiricidade e o fundamento transcendental do conhecimento (então, a ordem pura do formal é posta de lado como não-pertinente para explicar essa região na qual se funda toda experiência, mesmo aquela das formas puras do pensamento). Mas, tanto em um caso quanto no outro, o pensamento filosófico da universalidade não está no mesmo nível que o

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 259.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 258. Cf. também nota 2, p. 188, e as pp. 188-189 deste trabalho.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 261.

campo do saber real; constitui-se quer como reflexão pura suscetível de fundar, quer como uma retomada capaz de *desvelar*.<sup>1</sup>

O “empreendimento fichtiano” e a “fenomenologia hegeliana” seriam, respectivamente, os “exemplares originais” (ou primevos) do primeiro e do segundo caso.<sup>2</sup> Contudo, na medida em que também o discurso fenomenológico só teria se tornado possível graças ao desnível – traduzido primeiramente pela *Crítica* kantiana – entre o “campo do saber real” e a “reflexão filosófica”<sup>3</sup>, e uma vez que o husserlianismo carrega consigo tanto a preocupação de *fundar* (“assentar os direitos e os limites de uma lógica formal em uma reflexão de tipo transcendental”) quanto a de *desvelar* (reencontrar, indefinidamente, o transcendental no empírico), Husserl se encontraria na encruzilhada entre estes caminhos. “Deste ponto de vista, as críticas que Husserl endereça a Kant importam menos do que a *posição* prévia que é adotada por ele e que lhe permite formulá-las”: Kant não teria tomado o devido distanciamento com relação à objetividade, segundo a crítica husserliana; mas o que de fato importa, contudo, é que a “reflexão filosófica” não pôde se manter “*a distância* senão desde de Kant”, e a partir do kantismo.<sup>4</sup> E se ao reunir o motivo transcendental kantiano ao tema cartesiano do *cogito* a fenomenologia de Husserl parece ser aquela que reanimou a vocação profunda da *ratio* ocidental, é preciso lembrar que ela só pôde promover esta reunião porque a própria análise transcendental modificara seu “ponto de aplicação”, transpondo-o da possibilidade de uma ciência da natureza para a possibilidade que o homem tem de se pensar; e também porque, em segundo lugar, a função do *cogito* não era mais a de nos conduzir a uma evidência apodíctica, mas sim a de

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 260.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 260-261.

<sup>3</sup> “En effet, la Critique n’avait pu mettre en question l’existence du ‘mode d’être commun aux choses et à la connaissance’ qu’en prenant un ‘recul de principe’ par rapport aux sciences objectives. Et cette mise à distance transforma ce que nous entendons depuis par ‘philosophie’. Par là était dessiné l’emplacement d’un discours ‘philosophique’ entièrement nouveau, dont la ‘visée d’universalité’ n’est plus la même que celle des classiques. Pour n’en donner qu’un exemple, c’est alors seulement qu’est opéré un partage des tâches et des intérêts entre le ‘technicien théorique’ et le philosophe – partage dont l’idée était tout à fait étrangère à Descartes ou à Leibniz... Au philosophe, il incombe désormais d’élucider l’implicite, de détecter les pré-supposés, de mettre en évidence la ‘naïveté’ sous toutes ses formes.” Cf. LEBRUN, “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”, *op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 43.

mostrar como o pensamento pode escapar a si mesmo para nos conduzir a uma “investigação múltipla e proliferante sobre o ser”.<sup>1</sup>

Assim sendo, a fenomenologia husserliana é menos a retomada de uma velha destinação racional do ocidente do que a confirmação da grande ruptura que se produziu na *episteme* moderna. Por isso mesmo, aos olhos de Foucault a fenomenologia não faz senão confirmar o papel que uma filosofia transcendental não pode, jamais, deixar de exercer, a saber, o papel de “analítica da finitude” – diante da correlação entre o *transcendental* e a *finitude* postulada por Foucault, as críticas de Husserl ao sujeito transcendental kantiano, bem como aquelas de Sartre contra a “recaída kantiana” da fenomenologia, não fazem senão repisar um mesmo solo: seja sob a forma do *ego constituente*, seja sob a forma do *ser-no-mundo*, trata-se sempre da descrição das metamorfoses *deste* sujeito *não empírico* que Kant havia posto *fora da representação*, isto é – e como vimos –, na *posição de fundador*.<sup>2</sup> Não é possível retomar o motivo transcendental sem colocá-lo a serviço de uma “finitude fundadora”, sobretudo quando se trata de radicalizá-lo<sup>3</sup>: “O vivido, com efeito, é o espaço no qual todos os conteúdos empíricos são dados à experiência; é também a forma originária que os torna em geral possíveis e designa seu enraizamento primeiro”.<sup>4</sup> Isso significa que a análise do vivido teria sido requerida pelo campo epistemológico inaugurado na modernidade – a fenomenologia “está ligada à descoberta da vida, do trabalho e da linguagem; a essa nova figura que, sob o velho nome de homem, surgiu não há ainda dois séculos; e à interrogação sobre o modo de ser do homem e a sua relação com o impensado.”<sup>5</sup> A fenomenologia não pode, portanto, escapar à necessidade epistêmica que a convoca a fazer parte de “uma rede cerrada que, apesar das aparências, religa os pensamentos de tipo positivista ou escatológico (o marxismo em primeiro lugar) com as reflexões inspiradas na fenomenologia”:

o pensamento moderno não pôde evitar – e a partir justamente desse discurso ingênuo [ingenuidade pré-crítica de um discurso que se pretende, ao mesmo tempo,

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 336.

<sup>2</sup> LEBRUN, “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”, *op. cit.*, p. 44. Aqui nos utilizamos de Lebrun antes para parafraseá-lo do que propriamente para citá-lo: com efeito, seu artigo sublinha a correlação Kant, Husserl e Merleau-Ponty, e não Kant, Husserl e Sartre.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 332.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 336.

empírico e transcendental e que, por conta disto, só pode ser, a um tempo, positivista e escatológico] – a busca do lugar de um discurso que não fosse nem da ordem da redução nem da ordem da promessa: um discurso cuja tensão mantivesse separados o empírico e o transcendental, permitindo, no entanto, visar a um e outro ao mesmo tempo; um discurso que permitisse analisar o homem como sujeito, isto é, como lugar de conhecimentos empíricos, mas reconduzidos o mais próximo possível daquilo que os torna possíveis, e como forma pura imediatamente presente nesses conteúdos /.../. Um papel tão complexo, tão sobredeterminado e tão necessário foi desempenhado, no pensamento moderno, pela análise do vivido. /.../ Pode-se compreender perfeitamente que a análise do vivido tenha se instaurado, na reflexão moderna, como uma contestação radical do positivismo e da escatologia; que tenha tentado restaurar a dimensão esquecida do transcendental; que tenha pretendido conjurar o discurso ingênuo de uma verdade reduzida ao empírico e o discurso profético que ingenuamente promete, enfim, o advento à experiência de um homem. Ela [a análise do vivido] procura articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza à experiência originária que se esboça através do corpo; e articular a história possível de uma cultura à espessura semântica que, a um tempo, esconde-se e se mostra na experiência vivida. Portanto, ela não faz senão preencher, com mais cuidado, as exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu fazer valer, no homem, o empírico pelo transcendental.<sup>1</sup>

Feitas todas as contas, a fenomenologia se mostra incapaz de fornecer, a partir de um “retorno ao vivido”, uma “verdadeira contestação do positivismo e da escatologia”<sup>2</sup> – bem ao contrário, ela antes os confirma. Apenas uma questão, sem dúvida aberrante para o solo no qual se formou nosso pensamento, poderia servir de contestação efetiva ao positivismo e à escatologia e, em conseqüência, à base do dispositivo moderno tomado em sua generalidade essencial: *o homem existe verdadeiramente?* “Compreende-se o poder de abalo que pôde ter e que conserva ainda, para nós, o pensamento de Nietzsche”<sup>3</sup>: se em certo sentido somos todos “neo-kantianos” – como sugere Foucault em uma resenha a

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 332.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 333.

propósito de *A filosofia das luzes*, de Cassirer (1966)<sup>1</sup> –, é porque nossa recusa ao postulado de um existente concebido a partir de “alguém” que o conceba (*Deus*) não nos livrou de sua figura gêmea, aquela que, à falta de um terceiro termo metafísico, postula a auto-concepção da consciência nos moldes de uma consciência plena da auto-concepção de *si* (“*homem*”).

Doravante, entretanto, não se trata mais de estabelecer uma “morada estável” para o homem em uma terra na qual os deuses se evadiram (como tentaram Hegel, Feuerbach ou Marx); trata-se, isto sim, de fazer ver que a “morte de Deus e o último homem estão vinculados”<sup>2</sup> – e quase não é preciso dizer que Nietzsche é, “de longe, o ponto de inflexão”, ao passo que a fenomenologia ou, antes, o existencialismo, constitui, entre outras, a defesa da “cultura francesa” contra um pensamento anti-humanista: “a cavalgada da evolução criativa conjurou a dança saltitante de Nietzsche, Sartre, o tutelar, protegeu-nos bem contra Heidegger. /.../ Vivemos no âmago de um discurso guarnecido.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> “Cassirer est ‘néo-kantien’. Ce qui est désigné par ce terme, c’est, plus qu’un ‘mouvement’ ou une ‘école’ philosophique, l’impossibilité où s’est trouvée la pensée occidentale de surmonter la coupure établie par Kant; le néo-kantisme (en ce sens, nous sommes tous néo-kantiens), c’est l’injonction sans cesse répétée à raviver cette coupure – à la fois pour retrouver sa nécessité et pour en prendre toute la mesure.” Cf. FOUCAULT, Michel. “Une histoire restée muette”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*, *op. cit.*, p. 574.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 396.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Une histoire restée muette”, *op. cit.*, p. 573.

**PARTE IV**

**Dos desdobramentos ulteriores**  
**do *existencialismo* e da *arqueologia***  
**(notas para o encaminhamento da questão do *sujeito*)**

## CAPÍTULO 8

**A “conversão sartriana” rumo ao *engajamento efetivo*  
e o *existencial-marxismo*.**

### 8.1. O refluxo da *História*: o existencialismo sob a órbita do marxismo.

Já o dissemos: vinte e três anos significativos separam *O ser e o nada* de *As palavras e as coisas*. Nos anos 1960, passadas quase duas décadas da publicação de seu ensaio de ontologia-fenomenológica, Sartre havia modificado a orientação de seu pensamento e, no entanto, permanecera o mesmo – as questões relativas à historicidade e ao engajamento político efetivo estavam no centro de seu pensamento à época; os anos seguintes à Guerra, conforme Beauvoir, teriam lhe servido como uma espécie de “conversão” paulatina:

Inicialmente, ela [a Guerra] lhe havia revelado sua historicidade; com o choque, ele compreendeu o quanto estivera apegado à ordem estabelecida, embora condenando-a. /.../ Entregue até a medula à aventura de escrever, tendo cobiçado desde a infância *ser* um grande escritor e obter glória imortal, Sartre apostava em uma posteridade que retomaria por sua conta, sem ruptura, a herança deste século; no fundo, ele permanecia fiel à “estética de oposição” dos seus vinte anos: obstinava-se em denunciar os defeitos desta sociedade, não desejava subvertê-la. Subitamente, tudo se desmanchou; a eternidade quebrou-se em pedaços: ele se reencontrou, vagando à deriva, entre um passado de ilusões e um futuro de trevas. Defendeu-se com sua moral da *autenticidade*: do ponto de vista da liberdade, todas as situações poderiam ser igualmente salvas, se fossem assumidas por meio de um projeto. /.../ Sartre, que detestava os ardis da vida interior, não podia comprazer-se durante muito tempo cobrindo sua passividade através de protestos verbais. Compreendeu que, vivendo não no absoluto mas no transitório, devia renunciar a *ser*, e decidiu *fazer*. Essa passagem lhe foi facilitada por sua evolução anterior. Pensando, escrevendo, sua preocupação primordial era apreender significações; mas depois de Heidegger, Saint-Exupéry, lido em 1940, convenceu-o de que as significações vinham ao mundo pelos empreendimentos dos homens: a prática levava a melhor sobre a contemplação. Ele me dissera, durante “*la drôle de la guerre*” /.../, que, assim que a paz retornasse, faria política.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> BEAUVOIR, Simone. *La force des choses*. Paris: Gallimard, 1963, pp. 15-16.



Entretanto, não nos enganemos quanto ao alcance e a profundidade desta “conversão” – o tratado de ontologia-fenomenológica de Sartre não permaneceu imune a um contágio da história. Ora, o que é a *liberdade sartriana* (este *Ser* em perpétua desagregação, lançado em um mundo que o requer, que o assedia e o *reifica* sem cessar, um *mundo* frente ao qual ele não pode nem se omitir e nem se expurgar de seus pecados) senão a tradução de uma subjetividade impotente diante do “absurdo” do mundo ou do “mundo absurdo” da guerra? Em que consiste o inevitável “fracasso” da tentativa de superação do estado de infelicidade do Para-si – “fracasso” que o relança continuamente ao seu ponto de partida, uma vez mais e perpetuamente cindido entre o *Ser* e o *Nada* ou entre os pólos opostos da relação intersubjetiva, amor e ódio, desejo e indiferença? Esse “*Ser-fora-de-si*” expressa bem o contexto histórico de um mundo – aquele da Guerra e da Ocupação, da Resistência e da Colaboração, do colapso da cultura burguesa na França, convulsionada pela radicalização dos conflitos políticos e sociais – no qual a consciência se encontra em perpétua dissolução, mediatizada e ofuscada em sua visibilidade, arrancada de sua morada interior pela “força das coisas”, levada ao mundo “sombrio” da existência contingente. Se em sua *liberdade* o Para-si é o fruto de uma incessante “dissolução do sujeito”, se se trata de uma *consciência* constantemente ameaçada pela *reificação*, o pano de fundo histórico desta “constatação ontológica” será constituído pelo contexto particularmente dramático “*de la drôle de guerre*” (“momento decisivo do processo geral de decomposição do sujeito ao longo do curso do mundo moderno”<sup>1</sup>). E eis que em 1945, quando da publicação de um célebre artigo, *A república do silêncio*, a “metamorfose” sartriana em direção a um aprofundamento de sua filosofia do *engajamento* e da *liberdade* parece completar-se em definitivo – frente a uma *situação limite*, cada palavra, cada gesto, contém o “*peso de um engajamento*”:

---

<sup>1</sup> É de Cristina Diniz Mendonça, com efeito, o mérito de ter demonstrado o quanto o ensaio sartriano se articula à conjuntura dramática dos anos de “*la drôle de guerre*”, expressando-a em meio ao emanharado conceitual de uma obra que, no mais das vezes, foi tida tradicionalmente como a “odisséia de uma consciência solitária”: “É como se aquela conjuntura política dramática [a da Segunda Guerra] tivesse ‘escolhido’ (se quisermos colocar o problema nos termos das análises posteriores de Sartre sobre Mallarmé e Flaubert) expor suas dores, angústias e esperanças numa obra que se convencionou classificar como o mais ‘abstrato’ (e técnico) tratado de Metafísica dos Tempos Modernos, pelo menos no âmbito da filosofia francesa contemporânea.” Cf. MENDONÇA, Cristina Diniz. “A dessublimação emancipadora de Sartre”. In: *Revista Dois Pontos: Sartre*. Curitiba: Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, v. 3, n. 2, out. 2006, p. 106. Para uma leitura mais detalhada da questão, cf. também: MENDONÇA, Cristina Diniz. *O mito de resistência: experiência histórica e forma filosófica em Sartre*. São Paulo, tese de Doutorado apresentada à FFLCH/USP, 2001.

Nunca fomos tão livres do que sob a ocupação alemã. Tínhamos perdido todos os nossos direitos e, inicialmente, o de falar; insultavam-nos cara a cara todo dia e era preciso que nós nos calássemos; deportavam-nos em massa como trabalhadores, como Judeus, como prisioneiros políticos; em todo canto, sobre os muros, nos jornais, nas telas, encontrávamos esta imunda e insípida face que nossos opressores queriam dar a nós mesmos: e, por conta de tudo isso, nós éramos livres. Já que o veneno nazista se infiltrava até em nosso pensamento, cada pensamento justo era uma conquista; na medida em que a polícia toda poderosa buscava nos reduzir ao silêncio, cada palavra tornava-se preciosa como uma declaração de princípios; uma vez que éramos cercados, cada um de nossos gestos tinha o peso de um engajamento.<sup>1</sup>

No mesmo ano Sartre fundaria a revista *Les temps modernes*, cujo texto de apresentação, redigido por ele na condição de diretor da publicação, trata de chamar à responsabilidade o escritor, isto é, de situá-lo em seu engajamento.<sup>2</sup> Reafirma-se, neste momento, aquilo que já sabemos ao menos desde *O ser e o nada*: a alternativa entre “engajar-se” ou “não engajar-se” *no mundo* constitui um falso dilema para a filosofia sartriana – somos sempre e em nossa mais remota origem ontológica *seres engajados* em um *mundo resistente*. Somos seres em *situação*, e mesmo a *não escolha* diante de uma dada *situação* configura já uma *escolha*: “Fôssemos mudos e acudados como cascalhos, e nossa passividade mesma seria uma ação”.<sup>3</sup> Posição reiterada em 1947, em face da situação do escritor à época: “é preciso abandonar a literatura da *exis* para inaugurar a literatura da

<sup>1</sup> SARTRE, Jean-Paul. “La République du silence”. In: *Situations III*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>2</sup> “Puisque l'écrivain n'a aucun moyen de s'évader, nous voulons qu'il embrasse étroitement son époque; elle est sa chance unique: elle s'est faite pour lui et il est fait pour elle. On regrette l'indifférence de Balzac devant les journées de 48, l'incompréhension apeurée de Flaubert en face de la Commune; on les regrette *pour eux*: il y a là quelque chose qu'ils ont manqué pour toujours. Nous ne voulons rien manquer de notre temps: peut-être en est-il de plus beaux, mais c'est le nôtre; nous n'avons que *cette* vie à vivre, au milieu de *cette* guerre, de *cette* révolution peut-être. /.../ L'écrivain est *en situation* dans son époque: chaque parole a des retentissements. Chaque silence aussi. Je tiens Flaubert et Goncourt pour responsables de la répression qui suivit la Commune parce qu'ils n'ont pas écrit une ligne pour l'empêcher. Ce n'était pas leur affaire, dira-t-on. Mais le procès de Calas, était-ce l'affaire de Voltaire? La condamnation de Dreyfus, était-ce l'affaire de Zola? L'administration du Congo, était-ce l'affaire de Gide? Chacun de ces auteurs, en une circonstance particulière de sa vie, a mesuré sa responsabilité d'écrivain. L'occupation nous a appris la nôtre. Puisque nous agissons sur notre temps par notre existence même, nous décidons que cette action sera volontaire. Encore faut-il préciser: il n'est pas rare qu'un écrivain se soucie, pour sa modeste part, de préparer l'avenir.” Cf. SARTRE, Jean-Paul. “Présentation des *Temps Modernes*”. In: *Situation II*, *op. cit.*, pp. 12-13.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 13.

*práxis*".<sup>1</sup> Que o escritor, em uma época de "mística da má-fé", saiba resistir às correntes – literárias, políticas, ideológicas – que o levam a demitir-se em face de sua obra.<sup>2</sup> "A cada dia, é preciso tomar partido"<sup>3</sup> – e Sartre jamais abandonará esta exigência fundamental de sua filosofia; bem ao contrário, o momento subsequente de seu pensamento parece radicalizá-la sobremaneira: Sartre se alinhará cada vez mais "ao lado daqueles que pretendem mudar ao mesmo tempo a condição social do homem e a concepção que ele tem de si próprio".<sup>4</sup>

Assim sendo, e em olhar retrospectivo, pode-se dizer que grande parte do esforço sartriano em favor do desmonte da tradição encontra sua motivação na contestação ao otimismo extremado do idealismo, bem como na exigência – em especial no pós-Guerra – de que os aspectos dramáticos da existência sejam contemplados no interior desta espécie de "doutrina de assimilação espiritual": como já vimos, o idealismo universitário francês é perigoso na medida em que "confunde" o mundo *possível* com o mundo *efetivo*, o mundo de *fato* com o mundo de *direito*.<sup>5</sup> Conseqüentemente, acaba elidindo o *mal* deste mundo e não atentando para as tarefas ainda por fazer, algo que, aos olhos de Sartre, nos condena ao imobilismo. O que efetivamente se reprova no idealismo é antes a sua crença de que o seu ideal já se completou e se efetivou na atualidade – ou, então, de que necessariamente isto ocorrerá –, o que dispensa toda forma de *ação*, posto que a forma pensada já estaria concretizada (ou ao menos virtualmente dada e necessariamente realizável). Sobretudo diante do mundo do pós-Guerra, de nada vale o "humanismo burguês", visto que dele nada se pode esperar senão otimismo resignado e, por conseqüência, um imobilismo inabalável:

Recusamos o idealismo oficial em nome do "trágico da vida". /.../ Nós tínhamos sido educados no *humanismo burguês* e este *humanismo otimista* desmoronava, pois adivinhávamos, em torno de nossa cidade, a imensa multidão de "sub-homens conscientes de sua sub-humanidade", mas sentíamos profundamente esse desmoronamento ainda de uma forma idealista e individualista: os autores de quem gostávamos explicavam-nos, nesta

<sup>1</sup> SARTRE, "Qu'est-ce que la littérature?", *op. cit.*, p. 265.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 240.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 290.

<sup>4</sup> SARTRE, "Présentation des *Temps Modernes*", *op. cit.*, p. 14.

<sup>5</sup> Evoquemos uma vez mais, nesse contexto, as páginas do ensaio *A transcendência do ego*, nas quais Sartre acusará o neo-kantismo francês (Brochard, Lachelier, Brunschvicg, etc.) de pensar como *real* aquilo que Kant pensou como *possibilidade lógica*, julgando como *de fato* aquilo que deveria ser julgado como *de direito*. Cf. SARTRE, *La transcendance de l'ego*, *op. cit.*, pp. 13-19.

época, que a existência é *um escândalo*. O que nos interessava, no entanto, eram os homens reais com seu trabalho e sofrimentos.<sup>1</sup>

Para essa filosofia do “idealismo oficial”, cuja expressão mais bem acabada provém da obra de Brunschvicg, a leitura dos eventos consistia em negar dignidade ontológica ao mal e ao erro, enxergando-os como falsas aparências, ou seja, como produtos da limitação e da separação: com efeito, todos os “percalços da história” (seus erros, suas mazelas, suas violências) seriam reintegrados na positividade absoluta do “verdadeiro” movimento da totalidade do real, que inexoravelmente haveria de assimilar tais incongruências com o fito de integrar absolutamente tudo – não há um só elemento que não possa ser incorporado na estrutura *a priori* do absoluto e da verdade. Desta perspectiva, não há mal que não seja necessariamente redimido, nem tampouco erro incorrigível.<sup>2</sup> Ocorre que a história, com sua “mistura amarga e ambígua de absoluto e transitório”<sup>3</sup>, refluíu violentamente sobre aquela geração de pensadores franceses da primeira metade do século XX, e o fez ao modo da Guerra e da Ocupação. Para os contemporâneos de Sartre, portanto, a experiência objetivamente histórica do absoluto irrompeu como a experiência do mal. Até então, vicejava aquele “otimismo humanista” – produto da crença *Iluminista* no inexorável progresso humano – que não enxergava no ódio senão a manifestação de idiosincrasias de certos espíritos, em tudo e por tudo anacrônicos em relação ao passo da história; o anti-semitismo, a exaltação fascista, a direita encarnecida, etc., tudo isto não era senão a “aparência confusa” do Bem:

Abandonada, a noção de Mal caiu nas mãos de alguns maniqueístas – anti-semitas, fascistas, anarquistas de direita – que se serviram dela para justificar seu azedume, sua inveja, sua incompreensão da história. Isso era suficiente para desacreditá-la. Para o

<sup>1</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, p. 23 (*grifo nosso*).

<sup>2</sup> “Pour nos prédécesseurs, la règle du jeu était de sauver tout le monde, parce que la douleur rachète, parce que nul n’est méchant volontairement, parce qu’on ne peut sonder le cœur de l’homme, parce que la grâce divine est également *partagée* /.../. Pour le philosophe du régime, Léon Brunschvicg, qui assimila, unifie, intégra toute sa vie durant et qui forma trois générations, le mal et l’erreur n’étaient que des faux-semblants, fruits de la séparation, de la limitation, de la finitude; ils s’anéantissaient dès qu’on faisait sauter les barrières qui compartimentaient les systèmes et les collectivités.” Cf. SARTRE, “Qu’est-ce que la littérature?”, *op. cit.*, p. 245.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 243.

realismo político, assim como para o idealismo filosófico, o Mal não era para ser levado a sério.<sup>1</sup>

Com a Guerra e a Ocupação, no entanto, os “enquadramentos envelhecidos” do pensamento serão postos a pique.<sup>2</sup> Juntamente com eles, a própria idéia de “humanidade” há de naufragar. Em um tempo em que a tortura era um fato cotidiano – uma tarefa de aviltamento cuja ironia maior se encontra no fato de que, em última instância, é o supliciado quem decide, por sua vontade livre, o momento em que os suplícios se tornam insuportáveis e no qual é preciso delatar (fazendo-se, ao menos por um instante, cúmplice do carrasco e precipitando-se com ele na abjeção) –, o que passou ao primeiro plano da cena histórica objetivamente vivida não foi a realidade constituída do humano, mas sim a sua total aniquilação. Assim como o Bem, percebeu-se que o Mal também é um absoluto. Ambos são o produto de uma vontade livre e soberana.<sup>3</sup>

*Situado* neste horizonte, e tendo perdido a inocência que permitiria (re)organizar as práticas humanas a partir de um fundamento que as justificasse no âmbito da *totalidade positiva da história*, resta ao filósofo retirar o indivíduo da órbita da pura e simples “abstração”, reinventando-o no cerne de uma possível síntese entre a irredutibilidade da consciência individual e a relatividade histórica – para tanto, faz-se necessário resguardar o caráter concreto do universal e a presença do universal no particular. Neste sentido, o itinerário que nos leva do *idealismo oficial* à *realidade concreta* será realizado igualmente às expensas da “recuperação” de uma dialética que, em um momento subsequente da trajetória filosófica sartriana, também poderá ser chamada de *concreta*. Notadamente em Sartre, este empenho em recuperar a *concretude* do real se traduzirá pela afirmação de que “o concreto é a história e a ação dialética”<sup>4</sup> – afinal, sob a forma da Guerra, a *dialeiticidade da história* já havia se tornado concreta. Desta feita, a dialética será recuperada no cerne mesmo da *historicidade*.

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 246. Note-se que aqui Sartre fará uma distinção entre um *realismo filosófico* (defendido como um antídoto ao *idealismo* também filosófico) e um *realismo político*, acusado igualmente de “elidir o mal do mundo”.

<sup>2</sup> “C’est la guerre qui fit éclater les cadres vieillis de notre pensée.” Cf. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, *op. cit.*, p. 24.

<sup>3</sup> SARTRE, “Qu’est-ce que la littérature?”, *op. cit.*, p. 248.

<sup>4</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, *op. cit.*, p. 24.

Itinerário certamente tortuoso, mas que representa a radicalização daquilo que a Guerra proporcionou a essa geração – se a “boa consciência filosófica” era uma compensação, no “imaginário”, das lembranças de 1914<sup>1</sup>, após 1945 os “valores otimistas” da tradição serão desvelados em seu nominalismo explícito e, em contrapartida, reconduzidos e requisitados no campo do desvelamento da *negatividade* de sua construção histórico-social. Nesse sentido, a figura do intelectual condensaria em si os traços de uma falência da *positividade*: banido pelas classes privilegiadas e suspeito aos olhos das classes desfavorecidas, dilacerado entre o “particularismo” da aplicação de seu saber e uma falsa “universalidade” contra a qual ele deve lutar (e que, contudo, lhe vem de “berço”<sup>2</sup>), ele é, por conta mesmo de seu ofício e posição, o produto e a testemunha de “sociedades despedaçadas”, porquanto interiorizou seu *despedaçamento*. A partir daí, o intelectual pode começar seu longo trabalho – expor, por dever histórico e de consciência, e em todos os seus matizes, as contradições fundamentais de toda uma sociedade. Em uma palavra, fazer-se “*consciência infeliz*” de sua época:

há técnicos do saber prático que se acomodam muito bem em suas contradições ou que se desdobram para evitar sofrê-las. Mas quando um entre eles se dá conta de que *trabalha o universal* para servir ao particular, então a consciência desta contradição – aquilo que Hegel nomeava de consciência infeliz –, é precisamente isso que o caracteriza como intelectual.<sup>3</sup>

Decididamente, Sartre se rebelara contra o “humanismo burguês” (contra o “espírito sério”, contra o “canalha”), porquanto ali se reverenciava no homem uma natureza; mas se o *homem* – e, conseqüentemente, a *história* –, *está por fazer*, então nenhuma tarefa poderia apaixoná-lo tanto.<sup>4</sup> *Um homem por fazer-se*: “a ontologia sartriana não consegue disfarçar –

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. “La guerre a eu lieu”. In: *Sens et non-sens, op. cit.*, p. 282.

<sup>2</sup> “/.../ l’intellectuel, sans cesser, par ses travaux de technicien du savoir, par son salaire et par son niveau de vie, de se désigner comme petit-bourgeois sélectionné, doit combattre sa classe qui, sous l’influence de la classe dominante, reproduit en lui nécessairement une idéologie bourgeoise, des pensées et des sentiments petits-bourgeois. L’intellectuel est donc un technicien de l’universel qui s’aperçoit que, dans son domaine propre, l’universalité n’existe pas toute faite, qu’elle est perpétuellement à *faire*.” Cf. SARTRE, Jean-Paul. “Plaidoyer pour les intellectuels”. In: *Situations, VIII*. Paris: Gallimard, 1972, p. 404.

<sup>3</sup> SARTRE, Jean-Paul; PINGAUD, Bernard; MASCOLO, Dionys. *Du rôle de l’intellectuel dans le mouvement révolutionnaire*. Le Désordre, collection publiée sous la responsabilité de Jean Schuster. Paris: L’Astrolabe, 1971, p. 11.

<sup>4</sup> BEAUVOIR, *La force des choses, op. cit.*, p. 16.

nem o pretende, de resto – uma inelutável compulsão à transformação do homem”.<sup>1</sup> E não é de estranhar que nos anos 1950 e 1960 Sartre pretenda, com a urgência necessária, colocar-se *pari passu* à *missão histórica* efetivamente requerida pela esfera da sociedade que, nas palavras de Marx, representa “a *perda total* do homem e que, portanto, só pode se recuperar a si mesma através da *recuperação total* do homem”<sup>2</sup>, em uma palavra, o proletariado. Assim, se é correto afirmar que a “moral da recusa” constitui um eixo central para a apreciação de um esforço filosófico devotado à recondução da “abstração do pensamento” ao “mundo concreto”, se ela tem como sua ante-sala uma psicologia que nos desembarace de nosso mais íntimo álibi, o “*Ego*”, se sua condição de possibilidade se escora em uma ontologia que constitua uma condenação da ilusão de “Ser”, passados quase vinte anos do anúncio de uma obra dedicada à moral, o que Sartre apresentará ao seu leitor será uma “filosofia prática da história” – uma “crítica da razão” situada no cerne do marxismo para descrever, e sobretudo denunciar, as condições reais, quer dizer, *atualmente históricas* da empresa humana. “Dito de outro modo, a *Crítica da razão dialética* é a seqüência de *O ser e o nada*, e a moral só pode vir depois disso”.<sup>3</sup>

Destarte, se a partir dos anos 1950-1960 Sartre há de encarnar a figura do *intelectual militante* – vezo de época, sem dúvida alguma, mas também herança de uma tradição que, nos marcos da cultura francesa, remonta ao “*J’accuse*” de Victor Hugo –, é porque a “força moral” de sua filosofia “*engagé*” assim o exige: “Fazer-se, *contra todo o poder* – inclusive o poder político que se expressa pelos partidos de massa e pelo aparelho da classe operária –, o guardião dos fins históricos que as massas perseguem”.<sup>4</sup> Que paulatinamente essa filosofia se desloque para a vizinhança do marxismo não faz senão confirmar a inflexão fundamental de um pensamento devotado a reconhecer ao homem aquilo que lhe é devido, agora não mais no plano ontológico, mas sim no plano ôntico: sua condição de *sujeito da ação*, isto é, de *agente histórico*. Donde a crítica severa que Sartre efetuará ao materialismo vulgar – apregoado por um partido que se tornou refém do arcabouço prático-teórico stalinista: àquela altura, era preciso reencontrar o *sujeito* da “*práxis*”, dissolvido no interior

<sup>1</sup> BORNHEIM, *Sartre: metafísica e existencialismo*, op. cit., p. 122.

<sup>2</sup> MARX, Karl. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. Trad. José Carlos Bruni e Raul Mateos Castelli. In: NOGUEIRA, Marco Aurélio; BRANDÃO, Gildo Marçal; CHASIN, José; SODRÉ, Nelson Werneck (Orgs.). *Revista Temas de Ciências Humanas*, v. 2. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977, p. 13.

<sup>3</sup> ASTRUC; CONTAT, *Sartre par lui-même*, op. cit., p. 98.

<sup>4</sup> SARTRE, “Plaidoyer pour les intellectuels”, op. cit., p. 424.

de um reducionismo materialista que fazia do indivíduo um elemento acidental a ser depurado de toda explicação histórica.

## 8.2. O descarte do “materialismo idealista” e a exigência de um “humanismo revolucionário” em Sartre.

Como passar do *indivíduo* à *História*, da *ação individual* à *ação coletiva*, sem fazer da própria *ação individual* um “destino”, isto é, sem diluí-la na torrente das “idéias” – como fizera o idealismo – ou na sucessão dos “fatos” mecanicamente encadeados, ao modo de um materialismo? Eis o cerne de uma preocupação filosófica que se inscreverá no horizonte sartriano antes mesmo da redação da *Crítica da razão dialética*. E é nessa medida que a chamada “razão dialética” se tornará o centro de suas preocupações. Propiciado pela necessidade de um desenvolvimento interno da obra sartriana frente às exigências da situação histórica concreta do filósofo, esse desafio será caudatário de uma preocupação que visa a um efetivo engajamento *na* história; e já nas linhas de seus *Cadernos para uma moral* Sartre anotará o seguinte: “a História não é a história de *uma* liberdade, mas sim aquela de uma pluralidade *indefinida* de liberdades /.../ e, *ao mesmo tempo*, [ela é uma] estrutura fibrosa (mas móvel: as clivagens da situação dependem do próprio evento)”.<sup>1</sup> A essa altura, contudo, e feitas todas as contas, Hegel ainda parece ser o ponto mais alto na tentativa de levar a cabo esta “tarefa dialética”:

Dialética: considerando as coisas sem tomar partido, Hegel representa um ápice da filosofia. A partir dele, *regressão*: Marx traz aquilo que ele [Hegel] não pôde fornecer totalmente (desenvolvimento sobre o trabalho). Mas faltam a ele muitas das grandes idéias hegelianas. Inferior. Degenerescência marxista em seguida. Degenerescência alemã pós-hegeliana. Heidegger e Husserl, pequenos filósofos. Filosofia francesa, nula. Grosseira filosofia neo-realista. Por que a antítese (Marx: antítese materialista – neo-realismo: antítese, relações externas ao invés de relações internas) seria necessariamente superior à tese? Por que ela a abarcaria? O neo-realismo vem depois de Hegel, é verdade. Mas a teoria das relações externas não

---

<sup>1</sup> SARTRE, *Cahiers pour une morale*, op. cit., p. 65.



abarca a das relações internas: aqui, ela somente lhe é oposta. É uma negação [que se mantém] *externa*, não interna.<sup>1</sup>

O que Sartre rejeita no “materialismo” em geral, e particularmente no de Marx, é justamente o fato deste “neo-realismo” implicar, de sua perspectiva, certa *reificação* da consciência, uma vez que, em detrimento do “sujeito da ação”, o privilégio da análise recairá sobre as “coisas”. E é com base nesse rechaço do “materialismo” que Sartre, em *O ser e o nada*, acusará o “espírito de seriedade” latente na filosofia marxista: “Marx colocou o dogma primordial da seriedade ao afirmar a prioridade do objeto sobre o sujeito, e o homem é sério quando se toma por objeto.”<sup>2</sup> A filosofia de Marx, portanto, não somente não escapa ao “espírito de seriedade” como parece constituir, em certo sentido, sua pedra angular – trata-se, também aqui, de enterrar “no fundo de si a consciência de sua liberdade”, para então apresentar a própria existência como uma mera “conseqüência” de fatores externos ao sujeito.<sup>3</sup> Nesse aspecto, o “materialismo” é uma “*epopéia do fato*”.

Mas o que não ocorre ao Sartre de *O ser e o nada*, e nem ao dos *Cadernos para uma moral*, ocorrerá ao Sartre posterior: é preciso distinguir entre o “marxismo de Marx”, por assim dizer, e a vulgata “marxista” e “materialista” (no sentido da “dialética da Natureza” postulada por Engels) que se disseminara à época, em especial sob a batuta de Stalin e do partido soviético. Distinção essencial, por meio da qual se poderá separar o “joio do trigo” – e já ao fim dos anos 40, na republicação de um artigo crítico ao “materialismo comunista” (originariamente publicado em 1946 na revista *Les temps modernes*, sob o título de *Materialismo e revolução*, e retomado em 1949 em *Situations III*), Sartre se sentirá obrigado a introduzir essa pequena e significativa nota de rodapé: “Como me reprovaram, sem boa fé, de não citar Marx nesse artigo, gostaria de precisar que minhas críticas não se endereçam a ele, mas sim à escolástica marxista de 1949. Ou, se quiserem, endereçam-se a Marx, mas *através* do neo-marxismo staliniano.”<sup>4</sup>

Quais são as considerações feitas ao “materialismo comunista” nesse artigo? Entre outras coisas, críticas à pretensão engelsiana de constituição de uma “dialética da Natureza”

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 67.

<sup>2</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 626.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> SARTRE, “Matérialisme et révolution”, *op. cit.*, p. 213.

– o que significa, em última instância, (re)afirmar que a “Natureza” não tem “História”;<sup>1</sup> considerações acerca da “*faiblesse*” do expediente utilizado pelo “materialismo”, que consiste em “reduzir o espírito à matéria e explicar o psíquico pelo físico”;<sup>2</sup> uma caracterização do “materialismo” em termos da “subjetividade daqueles que têm vergonha de sua subjetividade” (o que implica, evidentemente, má-fé);<sup>3</sup> uma explicitação do determinismo que envolve a maneira ambígua pela qual o “materialismo stalinista” compreende a noção de “superestrutura”;<sup>4</sup> a afirmação de que o “materialismo”, ao decompor o homem “em condutas rigorosamente concebidas sobre a base do modelo taylorista, faz o jogo do mestre”, não o do “escravo”;<sup>5</sup> e, em consequência, dois pontos centrais do artigo sartriano: 1) a constatação não só da impossibilidade da devida compreensão da progressão dialética mas, igualmente, do “*ato revolucionário*” sob as bases desta “escolástica marxista”;<sup>6</sup> 2) um descarte teórico e prático tanto do “idealismo” quanto do “materialismo” – falta “materialismo” a “Hegel”, mas também falta “Hegel” ao “materialismo”, isto é, falta “dialética” (ora, se o “ato revolucionário” pode escapar “ao cerco de direitos e deveres no qual o idealismo tenta absorvê-lo, isso não deve ser para cair nas fileiras rigorosamente traçadas pelos materialistas”<sup>7</sup>). Hegel substituíra a “idéia da dialética” pela “dialética da Idéia”, mas o “materialismo” não faz por menos, e se esmera em substituir a “matéria da dialética” pela “dialética da Matéria”.<sup>8</sup> Ambos são correlatos,

---

<sup>1</sup> “/.../ la notion d'*histoire naturelle* est absurde: l'histoire ne se caractérise ni par le changement ni par l'action pure et simple du passé; elle est définie par la reprise intentionnelle du passé par le présent: il ne saurait y avoir qu'une histoire humaine. En outre, si Darwin [citado por Engels para comprovar sua tese] a montré que les espèces dérivent les unes des autres, sa tentative d'explication est d'ordre mécanique et non dialectique. /.../ Il [Engels] utilise pour prouver que la nature a une histoire, une hypothèse scientifique explicitement destinée à ramener toute histoire naturelle aux enchaînements mécaniques.” Cf. *Idem, ibidem*, pp. 148-149.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 157.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 163.

<sup>4</sup> “/.../ nous sommes sur le terrain du déterminisme, la superstructure est tout entière supportée et conditionnée par l'état social dont elle est le reflet; la relation du mode de production à l'institution politique est celle de la cause à l'effet.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 158.

<sup>5</sup> Ora, é o “maître qui conçoit l'esclave comme une machine.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 206.

<sup>6</sup> Afinal, “Ce que réclame le révolutionnaire, c'est la possibilité pour l'homme d'inventer sa propre loi.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 221.

<sup>7</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>8</sup> “Ainsi ont-ils voulu [os “materialistas comunistas”] donner à la matière le mode de développement synthétique qui n'appartient qu'à l'idée et ils ont emprunté à la réflexion de l'idée en elle-même un type de certitude qui n'a aucune place dans l'expérience du monde. Mais, du coup, la matière devient elle-même idée: elle conserve nominalement son opacité, son inertie, son extériorité, mais en plus elle offre une translucidité parfaite – puisqu'on peut décider en toute certitude et par principe de ses processus internes –, elle est synthèse, elle progresse par un enrichissement constant. Ne nous y trompons pas: il n'y a pas ici de

porquanto sofrem de uma mesma deficiência, aquela do “idealismo” em sentido *lato*: “A natureza, concebida como pura objetividade, é o inverso da idéia. Mas, precisamente por conta disto, ela se transforma em idéia; ela é a pura idéia de objetividade. O *real* se dissipa.”<sup>1</sup>

Marx, por sua vez, fica sob a salvaguarda das notas de rodapé, que têm o cuidado de separá-lo dos “marxistas” cujo “marxismo” é de tipo vulgar – se o “materialismo comunista”, no afã de ultrapassar toda subjetividade, assimilando-se à “verdade objetiva”, só conhece um mundo “de objetos habitados por homens-objetos”, uma nota de rodapé nos esclarece que Marx “possuía uma concepção bem mais profunda e rica da objetividade” e que seu texto é citado somente a propósito “do uso que *hoje* se faz dele”;<sup>2</sup> se o “realismo revolucionário” – postulado por Sartre em substituição ao “materialismo” – exige a correlação entre a existência do mundo e aquela da subjetividade, de tal sorte que não se possa conceber uma subjetividade fora do mundo e nem um mundo que não seja esclarecido pelo “esforço de uma subjetividade”, uma outra nota de rodapé nos dá conta de que este era “o ponto de vista de Marx em 44, quer dizer, antes de seu encontro nefasto com Engels”.<sup>3</sup>

Contudo, em *Materialismo e revolução* Sartre não se limita à crítica do “materialismo” ou aos apontamentos acerca do quanto ele difere daquilo que se poderia chamar do “marxismo de Marx”. Com efeito, conforme se sugere linhas acima, o “desvelamento do *ato revolucionário*” e o conseqüente rompimento com o materialismo vulgar parecem requerer uma abordagem “existencial” da própria *ação humana*:

O oprimido vive sua condição original, e a filosofia revolucionária deve dar conta desta condição; mas, vivendo sua contingência, ele aceita a existência de direito de seus opressores e o valor absoluto das ideologias produzidas por eles. Ele não se torna revolucionário senão em um momento de ultrapassagem que coloca em questão estes direitos e estas ideologias. Antes de tudo, a filosofia revolucionária deve explicar a possibilidade deste momento de ultrapassagem: e é evidente que

---

dépassement simultané du matérialisme et de l'idéalisme; opacité et transparence, extériorité et intériorité, inertie et progression synthétique sont simplement juxtaposées dans l'unité fallacieuse du 'matérialisme dialectique'.” Cf. *Idem, ibidem*, pp. 165-166.

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 212.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 141.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 213.

não se poderia deduzir sua fonte da existência puramente material e natural do indivíduo, já que ele se volta sobre esta existência para julgá-la do ponto de vista do devir. Esta possibilidade de *descolar-se* de uma situação para tomar um ponto de vista sobre ela (ponto de vista que não é o do conhecimento puro, mas indissolavelmente compreensão e ação) é precisamente aquilo que se chama liberdade. Um materialismo, qualquer que seja ele, não a explicará jamais. Uma cadeia de causas e de efeitos pode perfeitamente me compelir a um gesto, a um comportamento que será, ele mesmo, um efeito, e que modificará o estado do mundo; mas ela não pode fazer com que eu me volte sobre minha própria situação para apreendê-la em sua totalidade.<sup>1</sup>

Nenhum “estado do mundo”, portanto, poderá produzir a “consciência de classe” – para que tenha efetiva força revolucionária, é preciso que uma dada *situação* (a miséria, por exemplo) seja retomada e assumida livremente como *minha situação* e, conseqüentemente, inscrita no campo de *meus possíveis* como *situação a ser ultrapassada*, isto é, reconduzida ao âmago de um mundo no qual tal situação possa se investir de caráter insuportável. É o existencialismo que esclarece esta verdade fundamental, que parece escapar aos “ideólogos do materialismo”: “É a subjetividade humana que descobre a *adversidade* do real no e pelo projeto que ela faz de ultrapassá-lo em direção ao devir”.<sup>2</sup> A realidade humana não só é responsável pela eclosão de uma dada situação no mundo como também cabe a ela instituir, por meio de um *projeto primitivo*, o *sentido* e o *ultrapassar* de tal situação.

Destarte, e na medida em que não se trata tanto de “descrever aquilo em que *crêem* os marxistas, mas de resgatar as implicações do que eles *fazem*”<sup>3</sup>, Sartre parece enunciar, já aqui, o potencial da “filosofia da existência” para a recolocação do marxismo, na condição de “filosofia revolucionária”, em seu rumo mais conseqüente:

Um ser contingente, injustificável, mas livre, inteiramente mergulhado em uma sociedade que o oprime, mas capaz de ultrapassar esta sociedade pelos seus esforços em transformá-la, eis aquilo que o homem revolucionário exige ser. O idealismo o mistifica na medida em que o amarra com os direitos e os valores já

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 194-195.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 213.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 224.

dados; ele lhe mascara seu poder para inventar seus próprios caminhos. Mas o materialismo também o mistifica, roubando-lhe a sua liberdade. *A filosofia revolucionária deve ser uma filosofia da transcendência*.<sup>1</sup>

“*A filosofia revolucionária deve ser uma filosofia da transcendência*” – e aquilo que Sartre já concedera ao marxismo desde seus *Cadernos*, a saber, que “a ação do homem é a criação do mundo, mas que a criação do mundo é a criação do homem”<sup>2</sup>, se reveste agora de uma problemática que exige a adoção de uma perspectiva existencial. E isso não por mero capricho do filósofo, mas sim porque os comunistas, “premidos entre o envelhecimento do mito materialista e o temor de introduzir a divisão ou ao menos a hesitação em suas tropas por conta da adoção de uma nova ideologia”<sup>3</sup>, parecem incapazes de dar conta de duas exigências da *ação efetiva*, somente em aparência contraditórias: 1) de um lado, o agente deve ser livre; 2) n’outra ponta, o mundo *no qual* ele age deve ser determinado. Ora, a aparente contradição dessas duas exigências simultâneas – e imprescindíveis para a compreensão da ação – se desfaz quando se tem em vista que “não é de um mesmo ponto de vista e a propósito das mesmas realidades que se reclama uma e outra coisa: a liberdade é a estrutura do ato humano e não aparece senão no engajamento; o determinismo é a lei do mundo.”<sup>4</sup> Dois modos diversos de *ser*, dois “pontos de vista” diferentes: aquele da “*ek-sistência*” (*liberdade situada* ou Para-si) e aquele das “leis naturais” (*Ser pleno*, infinita densidade ontológica ou Em-si). Recai-mos no dualismo ontológico sartriano – a César o que é de César: para agir efetivamente, o revolucionário “não pode considerar os eventos históricos como o resultado de contingências sem leis; mas ele não exige, de modo algum, que sua rota já esteja feita: ao contrário, ele quer traçá-la ele mesmo.”<sup>5</sup>

O *ato revolucionário* – ato que se projeta explicitamente para além do *dado* (a sociedade atual) em vistas do *não-dado* (a sociedade futura), *ato* que rompe radicalmente com o *comprometimento com o Ser* – é aquele que melhor expressa, nele mesmo, as

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 196 (grifo nosso).

<sup>2</sup> “L’homme se crée par l’intermédiaire de son action sur le monde. Voilà ce qu’on peut concéder aux marxistes.” Cf. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 129.

<sup>3</sup> SARTRE, “Matérialisme et révolution”, *op. cit.*, p. 225.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 208.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, pp. 215-216.

premissas de uma “filosofia da liberdade”, vale dizer, de uma “filosofia da existência”.<sup>1</sup> E Sartre chega mesmo a evocar as “novas noções de ‘situação’ e ‘ser-no-mundo’”, das quais o revolucionário reclama concretamente, e por todo o seu comportamento, a elucidação”.<sup>2</sup> Se a revolução é possível – e ela o é –, então é forçoso reconhecer que, se o homem sofre a *contingência do fato*, ele “difere do fato por seu poder prático de preparar o devir”:

o revolucionário, que *vive* a opressão em sua carne e em cada um dos seus gestos, não quer de modo algum subestimar o jugo que a ele se impõe e nem tolerar que a crítica idealista o dissipe em idéias. Ele contesta os direitos da classe privilegiada e, ao mesmo tempo, destrói a idéia de direito em geral. Mas seria um erro acreditar, como os materialistas, que ele o faz para substituí-los pelo *fato* puro e simples. Ora, o fato só pode engendrar o fato e não a sua representação; o presente engendra um outro presente, não o devir. Assim, o ato revolucionário exige que se transcenda, na unidade de uma síntese, a oposição entre materialismo – que pode dar conta da desagregação de uma sociedade, mas não da *construção* de uma nova sociedade – e idealismo – que confere ao fato uma existência de direito. Ele reclama uma filosofia nova que entreveja de modo diferente as relações do homem com o mundo.<sup>3</sup>

E aqui seria preciso retomar uma citação que, retirada dos *Cadernos para uma moral*, serviu-nos para a explicitação da “moral sartriana”: “A moral é a teoria da ação”, certo; “mas a ação é abstrata se ela não for trabalho e luta”.<sup>4</sup> No fundo, como já dissemos, “idealismo” e “materialismo” são correlatos em suas deficiências – um suprime a “coisa”, o outro suprime a “subjetividade”. Entre a unilateralidade da “subjetivação da coisa” pelo “idealismo” ou da “coisificação da subjetividade” pelo “materialismo”, é a *práxis* – entendida como *ação historicamente situada* do sujeito *no e sobre* o mundo – que se vê

---

<sup>1</sup> Dizer que o *ato revolucionário* é aquele que *melhor expressa* as premissas de uma “filosofia da liberdade” não significa afirmar que ele seja o único a expressá-las. Para Sartre, qualquer ato, de qualquer natureza – mesmo o ato destinado a conservar o *status quo* –, só pode ser devidamente compreendido a partir do poder de “descolamento” do Para-si frente a uma dada situação, isto é, a partir da *liberdade*: “En effet, dès lors qu’on attribue à la conscience ce pouvoir négatif vis-à-vis du monde et d’elle-même, dès lors que la néantisation fait partie intégrante de la *position* d’une fin, il faut reconnaître que la condition indispensable et fondamentale de toute action c’est la liberté de l’être agissant.” Cf. SARTRE, *L’être et le néant*, *op. cit.*, p. 480.

<sup>2</sup> SARTRE, “Matérialisme et révolution”, *op. cit.*, p. 221.

<sup>3</sup> *Idem*, *ibidem*, pp. 218-219.

<sup>4</sup> SARTRE, *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 24.

violada em sua compreensão. Mas se o “concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno constituem apenas momentos” – como se lê em *O ser e o nada*, em outra passagem já citada neste trabalho<sup>1</sup> –, então será preciso o concurso da “filosofia da existência” para que se possa recuperar, no seio de um “marxismo petrificado”, a *concreta* dimensão da *práxis humana* – revolucionária por excelência. Com o pretexto de “fazer *história*” – nos dois sentidos do termo –, este marxismo, nublado como está pelo “materialismo”, realiza uma “sociologia do passado”, isto é, apreende o “devir histórico” como a encarnação *post festum* da contingência e facticidade de uma consciência empastada e determinada (agora em sua dimensão plural) pelo “estado atual das coisas”. “O sentido do realismo, do naturalismo e do materialismo está no passado: essas três filosofias são descrições do passado como se ele fosse presente”;<sup>2</sup> mas o “passado” “é o em-si que sou enquanto *ultrapassado*”.<sup>3</sup> *Passividade*, veremos adiante, que se traduzirá, na esfera coletiva, por *serialidade* – trata-se, tanto quanto no ensaio onto-fenomenológico sartriano, de escapar ao “empastamento” da consciência frente ao assédio das “coisas”.

Fosse o caso de sublinhar ainda mais a continuidade entre *O ser e o nada* e as análises efetuadas em *Materialismo e revolução*, poder-se-ia dizer que as críticas sartrianas à psicanálise freudiana são, *mutatis mutandis*, pertinentes também à maneira pela qual o “marxismo comunista” procede diante do desafio de pensar o “ato revolucionário” e, conseqüentemente, seu “devir-histórico”: em Freud “são as circunstâncias exteriores e, para dizer de uma vez, a *história* do sujeito que decidirá se tal ou qual tendência irá fixar-se sobre tal ou qual objeto”;<sup>4</sup> para o “materialismo comunista”, por seu turno, a “superestrutura é inteiramente sustentada e condicionada pelo estado social da qual ela é um reflexo”.<sup>5</sup> Nos dois casos – o primeiro concernente ao âmbito individual, o segundo ao âmbito coletivo –, se é vítima de uma “*ilusão substancialista*”. Mas se quisermos efetivamente compreender a *ação* e, em conseqüência, a *História efetiva*, então a investigação não deverá se ater a um *estado de coisas*, mas sim à *livre escolha* que cada indivíduo é – já o sabemos: *não há estado de fato* senão para uma consciência que o recupere em vista dos fins por ela projetados.

<sup>1</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 38. Passagem citada por nós nas páginas 40-41 deste trabalho.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 238-239.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 153.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 502.

<sup>5</sup> SARTRE, “Matérialisme et révolution”, *op. cit.*, p. 158.

Nesse sentido, aquilo que Sartre requer do “materialismo comunista” em *Materialismo e revolução*, uma “filosofia revolucionária” que possa se apresentar como a filosofia do “homem em geral”, vale dizer, um “humanismo revolucionário”, não é muito diverso daquilo que o filósofo procurava à época de *O ser e o nada* – basta que se retire o adjetivo “revolucionário”: uma filosofia do “homem em geral”, um “humanismo” não burguês, um “novo horizonte filosófico” a ser conquistado em favor do *concreto*. Isto significa que é necessário dar conta da “construção” de uma filosofia – e, em consequência, de uma “prática política” – que se distancie tanto daquela cujo desenvolvimento só possa se dar entre homens em *situação de oprimidos* (“materialismo”) quanto daquela cujos privilégios de direito são revestidos de uma falsa aparência *de factum* (“idealismo”). Trata-se de um arcabouço teórico que, ao se expressar como um “humanismo revolucionário”, “aparecerá não como a filosofia de uma classe oprimida, mas como a própria verdade, humilhada, velada, oprimida por homens que têm interesse em dissipá-la, e se tornará manifesto que a verdade é que é revolucionária.”<sup>1</sup>

Entretanto, essa filosofia, aquela de “todo o homem, no sentido em que mesmo um burguês opressor é oprimido por sua opressão”<sup>2</sup>, já existe há mais de um século: é o marxismo – vulgarizado pelo partido, mas ainda vivo na obra de Marx. Trata-se, então, de recolocar o marxismo em sua via conseqüente, para dele extrair um saldo teórico e, sobretudo, prático. E é em meio a um certo refluxo da filosofia marxista que Sartre pretende levar a cabo a sua tarefa, retirando o pensamento de Marx da órbita de influência dos “ideólogos” do partido para recuperá-lo em sua “forma original”: “humanista”, “revolucionário”, “dialético”.

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 224.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 223.



### 8.3. As premissas filosóficas e políticas da leitura de Marx por Sartre na *Crítica da razão dialética*.<sup>1</sup>

Em uma notável entrevista, dada a Madeleine Chapsal por ocasião da publicação da *Crítica da razão dialética*, Sartre procura precisar suas intenções junto ao marxismo:

Faz quinze anos que eu busco algo. Trata-se, se você quiser, de dar um fundamento político à antropologia. E isso proliferava. Como um câncer generalizado; vinham-me idéias: eu não sabia ainda o que fazer delas, então eu as colocava em qualquer lugar: nos livros que eu estava escrevendo. No presente, está feito, elas se organizaram, escrevi uma obra que me livrará delas, a *Crítica da razão dialética*.<sup>2</sup>

“Faz quinze anos”, diz-nos o filósofo, “que eu busco algo”. Precisamente: “dar um *fundamento político* à antropologia”. E Sartre pretende que seu projeto de quinze anos esteja enfim “organizado” nas páginas da *Crítica*, obra na qual a “*compreensão da existência*” deve ser encarada justamente como o “*fundamento humano*” da “antropologia marxista”.<sup>3</sup> De um lado, e na medida em que se dedica à investigação ontológica deste ser privilegiado que é o homem – agora considerado como único “ser histórico”, quer dizer, que se define incessantemente por sua “*práxis*” –, o existencialismo é a própria *antropologia* “enquanto ela busca dar a si mesma um fundamento”.<sup>4</sup> Por outro, e naquilo que concerne ao horizonte teórico-político por excelência do movimento geral da sociedade capitalista, o pensamento de Marx se faz imprescindível para a consecução das tarefas políticas exigidas pela contemporaneidade – a filosofia marxista é a “filosofia insuperável do nosso tempo”, nela, é a própria História que toma “consciência de si”.<sup>5</sup> Ora, afirma Sartre, uma filosofia só se reduz à sua expressão inerte de “Idéia” quando se torna caduca; e

---

<sup>1</sup> Uma advertência ao leitor: não pretendemos promover uma análise minuciosa da *Crítica da razão dialética*, cujo intrincado novelo temático e conceitual não saberia ser deslindado na brevidade de um ou dois subitens. Interessa-nos, aqui, apenas a explicitação das linhas de força da obra citada, bem como os elos que a mantêm em sintonia com o existencialismo sartriano e, por conseqüência, com aquilo que a geração seguinte denominará de “metafísica da subjetividade”.

<sup>2</sup> SARTRE *apud* COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: 1905-1980*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1999, p. 630.

<sup>3</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, p. 108.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 104.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 134.

ela se torna caduca quando o movimento histórico do qual ela é a expressão é superado. Mas não é esse o caso do marxismo.<sup>1</sup> Contudo, é preciso recuperá-lo das mãos inábeis do materialismo vulgar, denunciado já em 1946 – se toda a filosofia é *prática* (em sua “plena virulência” ela jamais se apresenta como “coisa inerte”, “unidade passiva e já terminada do Saber”), então ela só “permanecerá eficaz enquanto viver a *práxis* que a engendrou, que a sustenta e por ela é iluminada”.<sup>2</sup> Mas o marxismo vulgar “reabsorveu o homem na idéia”<sup>3</sup> e sua sombra ameaça obscurecer a história: é justamente o sujeito da *práxis* que escapa – momentaneamente – ao saber. Fornecer um *fundamento político* à antropologia, ao que tudo indica, significa dotar o marxismo de um “*fundamento existencial*”: frente às deficiências do marxismo vulgar, o objeto do existencialismo deve ser “o homem singular no campo social”.<sup>4</sup>

Nessas condições, são duas as frentes de batalha que se abrem para Sartre na *Crítica da razão dialética*, ambas estritamente correlacionadas: uma concernente ao “plano teórico”, outra concernente ao “plano político”.<sup>5</sup>

A) Em consonância com as considerações tecidas em *Matérialisme et révolution*, trata-se de realizar a crítica ferrenha a um marxismo que promove uma interpretação objetivista das “leis” da história natural e humana. Não sem alguma imprecisão com relação à problemática sartriana *stricto sensu*, e fazendo recurso a termos diltheyianos, poder-se-ia afirmar que o “materialismo dialético” dá provas de ignorar a distinção entre as “Ciências da Natureza” (*Naturwissenschaft*) e as “Ciências do Espírito” (*Geisteswissenschaft*): a “Razão dialética” deve ser (re)estabelecida, em seus limites e sua condição de possibilidade, contra a “Razão analítica”, que parece ter colonizado o pensamento marxista a ponto de fazer de sua “antropologia” não mais de que uma mera “*coleção de fatos*”.<sup>6</sup> A

<sup>1</sup> “Il reste donc [o marxismo] la philosophie de notre temps: il est indépassable parce que les circonstances qui l’ont engendré ne sont pas encore dépassées.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 29.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 16.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 29.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 86.

<sup>5</sup> Essa divisão é, antes de tudo, expositiva, didática.

<sup>6</sup> Veremos logo adiante que, guardadas as devidas proporções e horizontes histórico-filosóficos, a tarefa de Sartre não é tão diversa daquela de Dilthey: também neste o desenvolvimento de uma fundamentação teórica do conhecimento das “ciências do espírito” exige uma “crítica da razão histórica”, isto é, dos poderes do homem para conhecer a si próprio, assim como a sociedade e a história enquanto criações suas.” Cf. AMARAL, Pacheco; CAMARGO, Maria Nazaré (Orgs.). *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994, p. 13.

imprecisão mencionada acima se deve ao fato de Dilthey trazer à luz o problema da inteligibilidade do histórico a partir de uma abordagem hermenêutica que procura sua solução no campo de uma reforma da própria epistemologia<sup>1</sup>, enquanto Sartre, suficientemente balizado por uma problemática de tipo diverso, e tendo já anunciado a insuficiência das questões epistemológicas desde *O ser e o nada*, se servirá do marxismo a fim de reconduzir o problema para o interior de sua filosofia da existência: a redução da ação humana – criação e reinvenção – à reprodução dos “dados elementares” de nossa vida implica explicar a *obra*, o *ato* ou a *atitude* pelos fatores que a condicionam, reduzindo as suas significações e os seus valores à pretensa objetividade de uma materialidade inerte. Ora, a *liberdade humana* expressa justamente a “irreducibilidade da ordem cultural à ordem natural”.<sup>2</sup> Sartre não faz recurso à distinção diltheyiana mencionada acima, é verdade; mas tampouco se furta a lançar mão da noção de “*compreensão*” (como vimos acima, “*compreensão da existência*”) para bem demarcar em que consiste “a apreensão do sentido de uma conduta humana”: “compreender” não é “um dom particular, nem uma faculdade especial de intuição: esse conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal a partir de suas condições de partida”.<sup>3</sup> Nesse sentido, “compreensão” e “ação” são uma e mesma coisa: são “a universalidade – se quiserem – da ação”.<sup>4</sup> Por esse motivo, e tanto quanto em *O ser e o nada*, também aqui o “homem se define por seu projeto”.<sup>5</sup>

**B)** Esse “cientificismo naturalista”, por seu turno, é o subproduto de uma conjuntura política particular que teria levado a teoria marxista a um “envelhecimento precoce”: imposta por uma burocracia ciosa de manter a união da luta em favor do “esforço gigantesco de industrialização” da URSS, temerosa de “que o livre devir da verdade, com todas as discussões e conflitos que comporta, quebrasse a unidade do combate”, a planificação do partido acabou por sobrepor-se à teoria; *prática* e *teoria* separaram-se no interior do marxismo precocemente “esclerosado”: a primeira transformou-se em um “empirismo sem princípios”, enquanto que a segunda foi reduzida a um “Saber puro e

<sup>1</sup> RICOEUR, *Interpretação e ideologia*, op. cit., p. 24.

<sup>2</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, op. cit., p. 96.

<sup>3</sup> *Idem*, *ibidem*.

<sup>4</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*. Edição Bilíngüe. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987, p. 79.

<sup>5</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, op. cit., p. 95.

coagulado”. Ao invés da formação de um “*pensamento concreto*” – que nasça da “*práxis*” e volte-se a ela para iluminá-la –, o “idealismo voluntarista” da pseudofilosofia dos comunistas acabou por submeter “*a priori* os homens e as coisas às idéias”.<sup>1</sup> Donde a importância da distinção sartriana entre “totalidade” e “totalização”: o terreno no qual se verifica a aventura humana – a *história* considerada em sua inteligibilidade dialética – não é aquele da totalidade (“o movimento dialético não é uma poderosa força unitária que se revela como a vontade divina por detrás da História”<sup>2</sup>), mas o da *totalização em curso*, isto é, da atividade de síntese e integração perpétuas da *práxis* individual a partir das circunstâncias do meio circundante e em vista de um objetivo.<sup>3</sup> Se quisermos nos manter no plano do “debate político”, trata-se de conjurar o perigo representado por uma “ortodoxia” cujo formalismo é expressão da “redução burocrática da mudança à identidade” – a revelar, no seio mesmo do marxismo, não apenas o “lugar vazio de uma *antropologia concreta*”<sup>4</sup>, mas, igualmente, e sob os auspícios da categoria da totalidade, a assimilação violenta da *particularidade*. Com efeito, Sartre terá sido um dos primeiros a denunciar a ameaça representada pelo “formalismo marxista” perpetrado pelos burocratas do partido:

O formalismo marxista é uma empresa de eliminação. O método identifica-se com o Terror pela sua recusa inflexível de *diferenciar*, seu objetivo é a assimilação total mediante o menor esforço. Não se trata de realizar a integração do diverso enquanto tal, conservando sua autonomia relativa, mas de suprimi-lo: assim, o movimento perpétuo *em direção à identificação* reflete a prática unificadora dos burocratas. As determinações específicas despertam na teoria as mesmas suspeitas das pessoas na realidade. Pensar, para a maioria dos marxistas atuais, é pretender totalizar e, sob esse pretexto, substituir a particularidade por um universal; é pretender reconduzir-nos ao concreto e apresentar-nos, sob esse título, determinações fundamentais,

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 25.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 132.

<sup>3</sup> “L’intelligibilité dialectique /.../ se définit à partir de la totalisation. Celle-ci n’est autre que la praxis se donnant elle-même son unité à partir de circonstances déterminées et en fonction d’un but à atteindre.” Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé): L’intelligibilité de l’Histoire*. Établissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaim-Sartre. Bibliothèque de Philosophie. Paris: Gallimard, 1985, p. 11.

<sup>4</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, p. 59 (grifo nosso).

porém abstratas. Hegel, pelo menos, deixava subsistir o particular como particularidade superada /.../.<sup>1</sup>

Indigência *prática e teórica* – pensando estar na presença do próprio *factum* natural, o materialismo vulgar nos elimina como “sujeitos” para restituir-nos à nossa natureza de objetos submetidos às leis naturais; e tudo se passa como se a relação *homem-mundo* pudesse sobreviver sem um de seus termos.<sup>2</sup> Em última análise, é o “*homem concreto*” que escapa ao saber analítico no qual se fundamenta precisamente o “materialismo dialético” marxista: em lugar de apreender o “real” em suas mutações, o marxismo contenta-se em enunciar *a priori* o que ele é – “seu objetivo não é mais o de adquirir conhecimentos, mas o de se constituir *a priori* em Saber absoluto”.<sup>3</sup> Trata-se de um expediente que, a pretexto justamente de evitar o idealismo e as dificuldades próprias à posição de Marx frente a Hegel, redundando na colocação do *Ser* no lugar da *Verdade*, de modo que o Ser não mais se manifesta, apenas evolui segundo suas próprias leis: o mundo se desvela “por si mesmo e a ninguém”.<sup>4</sup> Assim como em *Materialismo e revolução*, também aqui o filósofo pretende explicitar o desvio naturalista da dialética que, na seqüência de Engels e do Partido Soviético, redundando em um monismo simplista, pseudo-revolucionário, no qual o homem é desintegrado na natureza, sendo a “história humana” reduzida a uma “especificação da história natural”.

Situação *sui generis*, para dizer o mínimo: diante da permanência sempre atual das questões teórico-políticas formuladas pela filosofia marxista e da insuficiência congênita do materialismo vulgar perpetrado pelos burocratas do partido, caberá ao existencialismo a missão de “engendrar, no âmbito do próprio marxismo, um verdadeiro conhecimento compreensivo que reencontrará o homem no mundo social e há de acompanhá-lo em sua *práxis*”.<sup>5</sup> Desde então, o existencialismo será reconhecido como uma “ideologia da existência”<sup>6</sup> – o que significa que seu papel será “não o de descrever uma abstrata

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 40.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 123-124.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 28.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, pp. 123-124.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 111.

<sup>6</sup> “/.../ chamo de ideologia simplesmente ao fato de que, no interior da filosofia reinante – no interior, pois, do marxismo –, outros trabalhos surgem depois do aparecimento dos primeiros grandes filósofos e estão obrigados a ir adaptando perpetuamente o pensamento às mudanças quotidianas, dando um balanço nos

‘realidade humana’ que jamais existiu, mas de lembrar incessantemente à antropologia a dimensão existencial dos processos estudados”.<sup>1</sup> A “antropologia” – ou o conjunto de disciplinas comumente reunidas sob esta denominação – limita-se a estudar objetos; mas o homem é precisamente o *Ser por quem o devir-objeto* vem ao mundo. É preciso que se substitua o estudo dos “objetos humanos” pelo estudo dos “diferentes processos do devir-objeto”.<sup>2</sup> Deparamo-nos aqui, dirá Sartre, com um problema análogo ao desvelado por Husserl no tocante às “ciências em geral”: assim como a mecânica clássica “*utiliza o espaço e o tempo como meios homogêneos e contínuos mas não se interroga nem sobre o tempo, nem sobre o espaço, nem sobre o movimento*”, igualmente “*as ciências do homem não se interrogam sobre o homem*”.<sup>3</sup> E a filosofia – entendida aos moldes de uma reflexão que possui como problema central o “*homem situado*” – conserva suas prerrogativas fundamentais diante das ciências humanas:

Se admitirmos, como eu, que o movimento histórico é uma totalização perpétua, que cada homem é, a cada momento, totalizador e totalizado, então a filosofia representa o esforço do homem para recaptar o sentido da totalização. Nenhuma ciência pode substituí-la, pois toda ciência se aplica a um domínio do homem já repartido [*découpé*]. O método das ciências é analítico, o da filosofia só pode ser dialético.<sup>4</sup>

Compreende-se, portanto, que Sartre faça de sua crítica à interpretação objetivista das “leis” da história humana, de sua denúncia do “envelhecimento precoce” da filosofia marxista, o primeiro ato de um esforço devotado à recuperação da dimensão antropológica da investigação filosófica: se o pano de fundo da crítica sartriana (em seu aspecto, *grosso modo*, teórico) parece fazer eco ao debate travado na passagem do século XIX ao XX sobre a necessidade de bem distinguir entre as *Naturwissenschaft* e *Geisteswissenschaft*, isso se deve, sobretudo, ao fato de sua filosofia permanecer aquém dos desboramentos ulteriores que, nos decênios seguintes (e principalmente com Heidegger), fariam a reflexão sobre as

---

acontecimentos na medida mesma em que se processam.” Cf. SARTRE, *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*, op. cit., p. 16.

<sup>1</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I*, op. cit., p. 107.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 104.

<sup>4</sup> SARTRE, “Jean-Paul Sartre répond”, op. cit., p. 95.

“ciências do espírito” desaguar em uma hermenêutica de implicações anti-metafísicas e anti-humanistas. Decerto, Sartre retoma o debate historicista; e ele o faz mantendo o fulcro original do debate, que era, ao tempo de Dilthey, de tipo *defensivo*: a imposição das ciências da natureza é uma ameaça ao reconhecimento de uma zona de valores humanos que se subtraem à lógica quantitativa do “saber positivo” e que não pode ser tingida com a opacidade e a passividade das coisas. Ora, a necessidade de obter também no campo das ciências humanas uma forma de rigor e exatidão que satisfaça às exigências de um saber metódico não pode servir de pretexto para que se deixe de reconhecer o que há de irreduzível e peculiar no homem – “esse núcleo é o humanismo da tradição, centrado na liberdade, na opção, na imprevisibilidade do comportamento, isto é, na sua historicidade constitutiva”.<sup>1</sup> Sartre enxerga na crise do humanismo, latente na cultura filosófica ao menos desde Nietzsche, apenas um processo de decadência do humanismo burguês, da falsa universalidade dos valores burgueses, de sorte que se trata de ultrapassar uma ideologia de classes – em tudo e por tudo já decadente – para promover a reapropriação do sentido da história pelo sujeito da *práxis*, ou seja, a reapropriação, pelo *homem universal*, de seu próprio “fazer histórico”; de resto, a humanidade permanece definida pelas “mesmas características que tinha na tradição”.<sup>2</sup> Tomando o pensamento de Sartre em perspectiva com a contemporaneidade filosófica, pode-se dizer que o marxismo permanece válido para o existencialismo na medida em que a “antropologia filosófica”, isto é, o *humanismo*, também o é – e Sartre poderá afirmar, seis anos antes da publicação de *As palavras e as coisas* (obra na qual Marx emerge como uma figura epistêmica integrada à Idade Clássica), que “o marxismo ainda é bastante jovem, quase na infância: mal começou a se desenvolver”.<sup>3</sup>

Por outro lado, e em consequência da reapropriação do sentido da história pelo sujeito da *práxis*, tem-se a questão *prática* que, aos olhos de Sartre, a assunção de uma *crítica da razão dialética* necessariamente deve trazer à baila: requerer da reflexão antropológica que ela seja capaz de substituir o estudo dos “objetos humanos” pelo estudo

---

<sup>1</sup> VATTIMO, *O fim da modernidade*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>2</sup> “/.../ a veia existencialista que caracteriza a filosofia e a cultura européia do primeiro trintênio do século XX tende a ver na crise do humanismo apenas a decadência prática de um valor – a humanidade –, que permanece, porém, definido com as mesmas características que tinha na tradição.” *Cf. Idem, ibidem*, pp. 20-21.

<sup>3</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, *Tome I, op. cit.*, p. 29.

dos “diferentes processos do devir-objeto” significa dotá-la de um lastro filosófico-existencial capaz de reconduzir o problema referente ao “conhecimento” dos processos históricos à verdadeira esfera ôntica de sua realização – o âmbito da *atividade* deste *ser situado* que é o homem em seu confronto com a materialidade circundante. Isso significa “que ninguém poderá descobrir a dialética se permanece *exterior* ao objeto considerado”.<sup>1</sup> E é nesse sentido que a recuperação do marxismo pela filosofia sartriana exige a constituição de uma *antropologia filosófica fundante*: é preciso ser capaz de fazer frente à antropologia derivada das ciências humanas, cujo pecado capital está no fato de que ela “toma um homem *objeto* quando o estuda, ao passo que, ao exigir um fundamento, reclama um homem *sujeito*”.<sup>2</sup> O “materialismo dialético” – ou “metafísico” – é um caso particular e extremo desta “objetivação analítica” do sujeito, ainda mais grave porquanto se considere que ele a promove reivindicando para si o título de filosofia marxista. Mas então será preciso que o próprio pesquisador *se situe* no universo social para capturar e destruir, nele e fora dele, os limites que a ideologia concretamente impõe ao seu saber – a apreensão do sentido da história, uma vez que nos *situa* a todos, também nos reclama enquanto *agentes* da história:

o erro dos “filósofos” tinha sido o de acreditar que se podia aplicar diretamente o método universal (e analítico) à sociedade na qual se vivia; no entanto, justamente *porque viviam nela*, ela os condicionava historicamente, de sorte que os preconceitos de sua ideologia insinuavam-se em sua pesquisa positiva e em sua própria vontade de combatê-los. A razão desse erro é clara: eles eram *intelectuais orgânicos*, trabalhando para a própria classe que os tinha produzido, e sua universalidade não passava da falsa universalidade da classe burguesa que se tomava por classe universal. Assim, quando buscavam o homem eles não alcançavam senão o burguês.<sup>3</sup>

É a própria posição do experimentador *des-situado* que deve ser sumariamente descartada – e isto em favor de uma *démarche* que se inicia “no momento em que a ligação dialética histórica-estrutura nos revela que, em todos os casos, o homem /.../ não passa de

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 133.

<sup>2</sup> SARTRE, *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>3</sup> SARTRE, “Plaidoyer pour les intellectuels”, *op. cit.*, p. 403.



um quase objeto para o homem”.<sup>1</sup> Tomada em sua dimensão epistemológica, a dialética deve ser “materialista” no sentido de que o pensamento deve descobrir sua própria necessidade em seu objeto material. No entanto, a ultrapassagem do âmbito epistemológico em favor de uma perspectiva ontológica e “verdadeiramente marxista” exige que a dialética seja encarada como a aventura singular de *seu* objeto – e “*seu objeto*” são os indivíduos reais, situados e constituídos na medida em que, em nome mesmo de sua constituição, eles estabelecem relações entre si e com o mundo. Em uma palavra: a realidade humana escapa ao “saber direto”, quer dizer, ao saber produzido pelas ciências positivas, e isso na medida mesmo em que ela (historicamente) se *produz*.<sup>2</sup>

Não é sem razão, portanto, que a grande linha divisória do primeiro tomo da *Crítica* dar-se-á ao redor da oposição entre aquilo que Sartre nomeará de “*dialética constituinte*” (a dialética tal como ela se apreende, em sua “abstrata translucidez”, pela *práxis* individual) e as “*séries*” (esfera na qual a “dialética constituinte” encontra seu limite em sua própria *obra*, âmbito de uma “*dialética da passividade*” no interior dos agrupamentos humanos, na qual a alienação se faz “relação mediada” ao *Outro* e aos objetos do trabalho).<sup>3</sup> Assim como em *O ser e o nada*, também aqui cada “liberdade” tende a se objetivar e a objetivar o outro em meio ao horizonte – agora *conjunto* – de sua constituição enquanto “ser-no-mundo”. No bojo mesmo do movimento histórico – “ação em conjunto” –, é preciso (re)descobrir o homem em meio à sua própria “objetivação coletiva”, isto é, descobri-lo antes como “sujeito” do que como “objeto”: “situamos o homem no mundo e constatamos simplesmente que este mundo para e pelo homem não pode ser senão humano”.<sup>4</sup>

#### **8.4. “*Prolegômenos a toda antropologia futura*”: o existencial-marxismo.**

Estabelecida a distinção entre a “Razão positivista das Ciências naturais” e a “Razão dialética”, explicitado o fato de que a Razão analítica não é aquela que “reencontramos no desenvolvimento da antropologia”, ver-se-á que “o conhecimento e a compreensão do homem implicam não só métodos específicos, mas uma nova Razão, ou seja, uma nova

<sup>1</sup> SARTRE, “Antropologia: entrevista com Jean-Paul Sartre”, *op. cit.*, p. 110.

<sup>2</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, p. 105.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 154.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 247.

relação entre o pensamento e seu objeto”.<sup>1</sup> É esse o objetivo da pesquisa sartriana, segundo o “Prefácio” da *Crítica*;<sup>2</sup> um objetivo tributário da herança do hegelio-marxismo, e da questão fundamental requerida por ela: *haverá uma verdade do homem?*

Do marxismo que a ressuscitou, a ideologia da existência herdou duas exigências que ele próprio tinha extraído do hegelianismo: se algo como uma Verdade deve poder existir na antropologia, ela deve ser *devinda*, deve fazer-se *totalização*. É escusado dizer que essa dupla exigência define o movimento do Ser e do conhecimento (ou da compreensão) que, a partir de Hegel, tem o nome de “dialética”. Assim, em *Questões de método*, considereei como aceito que tal totalização está perpetuamente em andamento como História e como Verdade histórica. /.../ Mas é evidente que as contradições e suas superações sintéticas perdem qualquer significação e qualquer realidade se a História e a Verdade não são totalizações, se, como pretendem os positivistas, existem *várias* Histórias e *várias* Verdades. Portanto, no momento em que redigia esta primeira obra, pareceu-me necessário abordar, enfim, o problema fundamental. Haverá uma Verdade do homem?<sup>3</sup>

Se o existencialismo – “este protesto idealista contra o idealismo” – sobreviveu ao declínio do hegelianismo, isto é, “conservou sua autonomia” sem dissolver-se na filosofia de Marx (verdadeira totalização do saber contemporâneo<sup>4</sup>), é porque à época “o marxismo havia nos deixado na mão”: o “materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da história”, mas era “o existencialismo que permanecia a única abordagem concreta da realidade”.<sup>5</sup> Nas palavras de Raymond Aron, Sartre “quer ser para o marxismo aquilo que a crítica kantiana, segundo a fórmula que aprendemos na escola, era para a física de Newton”.<sup>6</sup> Uma empresa ambiciosa, posto que tratar-se-ia não tanto de uma reinterpretação

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 10.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> “Marx a raison à la fois contre Kierkegaard et contre Hegel puisqu’il affirme avec le premier la spécificité de l’existence humaine, et puisqu’il prend avec le second l’homme concret dans sa réalité objective.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 21.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 24.

<sup>6</sup> ARON, Raymond. “La lecture existentialiste de Marx”. In: *Marxismes imaginaires: d’une sainte famille à l’autre*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1998, p. 160. Lembremos aqui de Canguilhem, que estabelece sua análise de *As palavras e as coisas* afirmando que a obra está para as ciências do homem assim

do existencialismo (ainda que isso de fato se dê), mas, sobretudo, de uma *refundação do marxismo*: “o marxismo se apresenta a nós /.../ como um desvelamento do ser e, ao mesmo tempo, como uma interrogação que permaneceu no estágio da exigência, não preenchida, sobre o alcance desse desvelamento”.<sup>1</sup> A *Crítica* sartriana pretende fazer face a esta exigência recuperando a racionalidade dialética não como o “espírito vazio unificador”, mas sim como a *necessidade* permanente, prática e incessantemente renovada, para o homem, de *totalizar e ser totalizado*<sup>2</sup>:

Se /.../ tivéssemos o dever, como faz Kant em relação à Razão positivista, de fundamentar nossas categorias dialéticas sobre a impossibilidade da experiência acontecer sem essas categorias, atingíramos, isso é certo, a necessidade, mas infectaríamos tal necessidade com a opacidade do fato. Dizer, com efeito: “Se algo como a experiência deve ocorrer, é preciso que o espírito humano possa unificar a diversidade sensível por certos julgamentos sintéticos” é, apesar de tudo, fazer repousar o edifício crítico sobre este julgamento ininteligível (julgamento de fato): “Ora, a experiência acontece”.<sup>3</sup>

Assim sendo, se a questão formulada por Sartre em sua *Crítica* – “será que temos, hoje, os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica?”<sup>4</sup> – se encontra articulada com as condições de possibilidade do conhecimento da história, isto se dá na exata medida em que a própria inteligibilidade histórica, segundo o filósofo, não pode ser assegurada senão no âmbito de uma reflexão dedicada a redescobrir as mediações que permitem engendrar o “concreto singular” – ou seja, a luta *real e datada*. Para Sartre, é preciso recolocar em marcha o marxismo reencetando a *démarche* de Marx naquilo que ela teria de mais fundamental: um esforço de reconstrução sintética da história no qual o expediente – legítimo – de colocar em perspectiva cada um dos fatos não impede a

---

como a *Crítica da razão pura* estava para as ciências da natureza. No entanto, a perspectiva de Aron em relação a Sartre é eminentemente crítica, ao passo que a de Canguilhem não o é. Cf. página 181 deste trabalho. Além do mais, Canguilhem pronuncia sua avaliação tendo em vista a explicitação dos limites e das fragilidades da configuração antropológica do pensamento moderno em *As palavras e as coisas*, enquanto que Aron se refere à tentativa de *recuperação dos fundamentos* daquilo que seria a antropologia filosófica marxista por Sartre.

<sup>1</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, p. 118.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 131.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 136.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 9.

apreciação do processo estudado sob a forma de uma *totalidade singular*. A história é uma *totalização de tipo dialética* porquanto se trate de considerá-la um produto da *práxis* humana e, ao mesmo tempo, um processo estruturalmente inercial – nem somente “estrutura” (quer dizer, *processo*: “este *ser lateral e material* que se produz na passividade a partir de cada *práxis* individual”<sup>1</sup>), nem somente “ação individual” (*práxis histórica*), mas *práxis-processo*, isto é, *ação* em meio ao mundo *resistente* formado por um dado *conjunto histórico-social*<sup>2</sup>: *História* em maiúscula, como convém.

No entanto, e em que pese a relação recíproca entre “condicionamento” e “liberdade”, é a partir do resguardo do papel do indivíduo “consciente (de) si” no âmago do evento histórico que o pensamento de Sartre se esforça em recapturar a dimensão do *sujeito* na totalidade de seus condicionamentos e de suas relações: “será necessário compreender os vínculos da *práxis* – como consciente de si – com todas as multiplicidades complexas que se organizam por ela e na qual ela se perde como *práxis* para tornar-se *práxis-processo*”.<sup>3</sup> Tomando-a tal como ela se define, a empresa sartriana pretende (re)integrar o “homem” no âmago do saber marxista: somente o *indivíduo considerado em sua liberdade* (fundamento “evidente” de uma *Antropologia* que se quer existencial em sentido sartriano) nos permitiria articular a “idéia estrutural” com a “idéia histórica” – algo requerido pelo próprio pensamento de Marx, uma vez que haveria, no interior de sua filosofia, uma “contradição” (em sentido dialético) entre os dois termos:

Contradição, compreendam-me. Estamos falando de dialética e, por conseguinte, não pretendo com isso fazer uma objeção a Marx. Ao contrário, quando falo em contradição penso em uma oposição verdadeira, pois em Marx há os dois sentidos. A antropologia é estrutural, pois afinal é nas estruturas do capitalismo que Marx deu sua descrição. O processo, como disse, do capital. E, de qualquer maneira, um sistema no qual a história é definida pelas estruturas, as estruturas de produção, as estruturas de exploração, das relações de produção, das relações de apropriação. O conjunto dessas coisas constitui uma sociedade. E, finalmente, se pretendemos interpretar o conjunto das idéias dos *slogans* que aparecem em um momento dado,

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 696.

<sup>2</sup> Para Sartre a “*práxis-processo*” será precisamente a “*práxis*” de um conjunto social organizado que retoma, em si mesmo e a fim de superá-los, os condicionamentos e as “contrafinalidades” que essa mesma “*práxis*” engendra ao se temporalizar, e pelos quais ela é desviada. *Cf. Idem, ibidem*, pp. 153-154.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 153.

isto é, aquilo que passa pelo pensamento de uma sociedade, devemos, segundo Marx, partir das infra-estruturas, para depois nos elevarmos até as superestruturas. Eis aqui uma idéia estrutural. Temos também, por outro lado, a idéia histórica, pois a sociedade capitalista não é, para Marx, uma sociedade caída do céu. /.../ Mas, os senhores vêem que se marquei esta articulação, essa espécie de vazio que faz com que haja uma história marxista e uma antropologia estrutural marxista, que as duas estejam às vezes em contradição e às vezes em uma espécie de indeterminação, foi para mostrar a existência de duas concepções do homem no interior da ciência social. Estas duas concepções pediriam para ser ligadas, superadas por uma terceira. Ou, por outras palavras: temos antropologias estruturais e antropologias históricas: deveríamos fundar uma Antropologia estrutural e histórica – e, na verdade, é a época, a situação atual que a reclama – na qual os dois condicionamentos, ao invés de justapostos, seriam integrados, de maneira que se pudesse compreender o que é uma estrutura e o que é a história.<sup>1</sup>

Em última instância, portanto, é a própria “situação atual” que reclama a fundação de uma antropologia estrutural e histórica – de maneira que, como temos visto, a empresa levada a cabo por Sartre em sua *Crítica* não saberia descolar-se de um certo diagnóstico de época: se o marxismo será tido como a filosofia insuperável do nosso tempo, o stalinismo assumia à época o semblante de um fenômeno que estava longe de se esgotar. Do ponto de vista do desenvolvimento interno da filosofia sartriana, por outro lado, a *démarche* consiste em ultrapassar o âmbito do isolamento individual característico das análises efetuadas em *O ser e o nada* em direção àquele da “atividade humana” considerada na interdependência das “determinações estruturais” da história – sem, com isso, fazer ruir a margem de liberdade ontológica conferida à ação do Para-si ou “consciência”, responsável por sua relação, enquanto existente, com o “campo dos possíveis”. É por meio da superação perpétua efetivada pelo agente em face da “realidade objetiva” que o “possível” – como *negação do dado* – desponta no horizonte, realiza-se em uma de suas possibilidades e, em consequência, *objetiva* a ação do indivíduo:

---

<sup>1</sup> SARTRE, *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*, op. cit., pp. 51-57.

é perfeitamente exato que o homem é o produto de seu produto: as estruturas de uma sociedade que se criou pelo trabalho humano definem, para cada um, uma situação objetiva de partida /.../. Mas ela [a situação objetiva] o define na medida mesmo em que ele a supera constantemente por sua prática (em uma democracia popular, fazendo, por exemplo, um trabalho clandestino, ou tornando-se “ativista”, ou então opondo uma resistência surda à criação das normas; em uma sociedade capitalista, filiando-se ao sindicato, votando em favor da greve, etc.). Ora, essa superação não é concebível senão como uma relação do existente com seus possíveis. /.../ Assim, o campo dos possíveis é o alvo em direção ao qual o agente supera sua situação objetiva. E esse campo, por sua vez, depende estreitamente da realidade social e histórica. /.../ Contudo, por mais reduzido que ele seja, o campo dos possíveis existe sempre e não devemos imaginá-lo como uma zona de indeterminação, mas como uma região fortemente estruturada que depende da História inteira e que envolve suas próprias contradições. É superando o dado em direção ao campo dos possíveis e realizando uma das possibilidades que o indivíduo se objetiva e contribui para fazer a História<sup>1</sup>.

Os esforços de Sartre para promover uma recuperação do “marxismo de Marx” têm como centro nevrálgico a preocupação em preservar o *sujeito* da *práxis* no interior de sua prerrogativa fundamental de *agente* da história: o “único fundamento concreto da dialética histórica é a estrutura da ação individual”.<sup>2</sup> O que significa que “toda a dialética histórica repousa sobre a *práxis* individual porquanto esta já é dialética”.<sup>3</sup> Trata-se, com efeito, de manter-se sem jamais fazer abstração das exigências do homem e das estruturas concretas que o cerceiam, mas, de um mesmo golpe, de reconhecer as prerrogativas do sujeito em seu

---

<sup>1</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, p. 64. Como se vê, não estamos tão longe assim de *O ser e o nada*. Aliás, em resposta a uma questão formulada por Michel Contat em 1972 – “Mais vous éprouvez quel sentiment aujourd’hui à l’égard de tous ces écrits?” –, Sartre reafirmará, ainda que de modo crítico, sua “fidelidade à noção de liberdade”: “Il y a des choses que j’approuve, il y en a d’autres qui suscitent chez moi du scandale. Parmi celles-ci – je l’ai déjà dit ailleurs – il y a ce que j’écrivais en 45 à peu près, que, quelle que soit la situation, on est toujours libre, parce que par exemple un travailleur peut choisir d’être syndiqué ou pas, il est libre de choisir sa forme de lutte ou non. Et tout ça me paraît actuellement absurde. Il est certain qu’il y a du changement dans la notion de liberté. Je suis resté toujours fidèle à la notion de liberté, mais je vois ce qui peut modifier ses résultats chez un individu quelconque.” Cf. ASTRUC; CONTAT, *Sartre par lui-même, op. cit.*, p. 75. No plano ontológico, Sartre permanecerá fiel à afirmação total da liberdade; no plano ôntico, no entanto, será preciso nuançá-la para dar conta do “condicionamento material” no interior da qual a ação histórica do Para-si efetivamente se dá.

<sup>2</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, p. 279.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 165.

“*agir histórico*”. E é neste sentido que o termo “*práxis*” deverá ser compreendido no interior da *Crítica* sartriana: um “*projeto organizador*” que supera as condições materiais em direção a uma finalidade qualquer; mas que o faz justamente na medida em que se inscreve, pelo trabalho na matéria inorgânica, como remanejamento constante do campo prático e, portanto, reunificação dos meios em vista dessa mesma finalidade.<sup>1</sup> Nessa medida, também o “economicismo” – este filho bastardo da pseudodialética engelsiana – é falso, pois faz da “exploração um *resultado*, e somente isso, quando, afinal, esse resultado não pode manter-se, nem o processo do capital desenvolver-se, se não forem sustentados pelo *projeto de explorar*”.<sup>2</sup>

Ocorre que em assim procedendo Sartre faz mais do que “apenas” recuperar o pensamento de Marx – ou melhor, ele o recupera porque crê encontrar na filosofia marxista as bases de toda “antropologia futura”: “*não abordamos a história humana, a sociologia ou a etnografia: antes pretenderíamos, para parodiar um título de Kant, lançar as bases de ‘Prolegômenos a toda antropologia futura’.*”<sup>3</sup> O existencialismo, como que a “mundanizar” sua própria matriz inicial – o sujeito enquanto “*liberdade ontológica*” –, devota-se agora à elucidação da atividade “*transformadora da ação humana*” em meio ao “condicionamento material” no qual ela efetivamente se dá – o que equivale a apreender a “realidade da consciência” em sua dimensão objetiva, corporal e orgânica, mantendo-se, no entanto, fora dos moldes do determinismo. A “*práxis*”, enquanto liberdade, é inseparável da “*materialidade*” (inorgânica), uma vez que ela própria implica e se vê implicada pela “*matéria circundante*”. Nos termos do Sartre da *Crítica*, dir-se-ia que o meio material é a “primeira totalização das relações humanas”<sup>4</sup> – uma frase que ecoa a relação “*liberdade/situação*” própria à ontológica-fenomenológica sartriana.<sup>5</sup> O homem, de certo modo, está prolongado na natureza – e a dialeticidade de sua história é ela própria condicionada pela totalidade dos fatos naturais.

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 687.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*. Desse modo, “l’intelligibilité de l’économisme n’est qu’un faux-semblant; d’abord, elle ramène Engels à la Raison analytique et ce dialecticien couronne sa carrière par ce beau résultat: il a tué la dialectique deux fois pour s’assurer de sa mort; la première fois en prétendant la découvrir dans la Nature, la seconde fois en la supprimant dans la société.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 670.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 153 (*grifo nosso*).

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 199.

<sup>5</sup> “Ce que nous appelons la situation, c’est précisément l’ensemble des conditions matérielles et psychanalytiques mêmes qui, à une époque donnée, définissent précisément un ensemble.” Cf. SARTRE, *L’existentialisme est un humanisme, op. cit.*, pp. 106-107.

Note-se, no entanto, que não se trata aqui de conferir ao Ser opaco do Em-si o *status* de móvel da ação humana – contrariando decisivamente a afirmação peremptória da liberdade em *O ser e o nada* –, mas sim de apreendê-lo sob o prisma dos processos de produção institucionalizados que, paradoxalmente, coagulam a ação em uma espécie de “*anti-dialética*”. A “totalidade dos fatos naturais” não condiciona a liberdade, mas sim a dialeticidade da realidade humana, isto é, não condiciona a *práxis individual*, mas a *situa* a partir de um complexo jogo de mediações (onticamente recíprocas, mas ontologicamente monopolizadas pelo Para-si) entre “interioridade exteriorizada” e “exterioridade interiorizada” – uma verdadeira dialética do subjetivo e do objetivo que, de certa forma e sem nos conduzir à síntese apaziguadora, irmana-se à *Aufheben* hegeliana: “o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e supera em direção a uma nova objetividade; e essa nova objetividade, em sua qualidade de *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada”.<sup>1</sup> Aos olhos de Sartre, portanto, a pretensa “ação da natureza” – como aquela do Em-si – já se encontra incorporada a todo um conjunto humano estratificado. No final das contas, toda a objetividade se relaciona à “*l'épreuve du vécu*”. E devemos as aspas ao próprio Sartre, que se apressará em esclarecer o seguinte: 1) a “verdade objetiva” do “subjetivo objetivado” é a única “verdade do subjetivo” – assim como a extroversão da consciência intencional em direção ao objeto intencionado constitui o signo irreduzível do sujeito na onto-fenomenologia sartriana, também aqui, em seu “existencial marxismo”, deve-se considerar que o “subjetivo” só existe para objetivar-se, e é sobre esta objetivação (realização do ato) que ele será “julgado em si mesmo e no mundo”; 2) é precisamente esta “verdade objetiva” que nos permitirá a apreciação, em sua totalidade, do “*projeto objetivado*”.<sup>2</sup> Mas o acento primordial da *démarche* sartriana continuará a recair sobre o *negativo* – e isso em termos tais que nos fazem lembrar *O ser e o nada*: “tanto o conhecimento quanto a verdade não podem ser uma relação positiva de Ser a Ser, mas, ao contrário, uma relação negativa e mediada por um nada”.<sup>3</sup>

Desde então, a dialética em Sartre não pode iniciar-se no “diálogo”, mas sim no encontro – fatídico, como sabemos desde *O ser e o nada* – entre “*eu*” e “*outrem*” (que deve ser compreendido igualmente como “mundo”): tornada “*práxis*”, a consciência emerge

---

<sup>1</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, *op. cit.*, p. 67.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 176.



como “*consciência trabalhadora*”, relação dos homens com a natureza e entre os homens por intermédio da “*matéria trabalhada*”; cada qual se objetiva e objetiva a outrem em meio à realização conjunta de suas atividades.<sup>1</sup> O risco do “*governo do homem pela matéria trabalhada*”, por consequência, torna-se imanente ao conjunto da totalização histórica da qual damos prova por meio de nossa ação, assim como a “*má-fé*” o era no âmbito de uma ontologia do Para-si: em relação ao campo material circundante, neste “*mundo estranho que descrevemos*”, o homem “*se apreende a partir do inerte* e, por consequência, é vítima de sua imagem reificada, antes mesmo de toda alienação”.<sup>2</sup> É o que Sartre chamará de “*campo do prático-inerte*”: a *práxis* alienada se encontra em equivalência com a matéria trabalhada, é o homem produzido por seu produto e, nesse sentido, “*homem*” e “*produto*” parecem trocar, na própria produção, suas qualidades e seus estatutos; quer dizer: “a matéria totalizada, como objetivação inerte e que se perpetua por inércia, é /.../ um *não-homem*, e até mesmo, se quisermos, um *contra-homem*”.<sup>3</sup> Na “*história real*”, portanto, a *reciprocidade* (único tipo de relação que escaparia ao jugo *inumano* da matéria) jamais está presente em sua “*pureza*”, porquanto a “*espécie humana*” seja vítima e prisioneira da “*escassez*” (“*rareté*”) – dado primordial de um “*estado de fato*” sobre o qual incide a *negação*: o *Ser* continua a preceder o *Nada* em âmbito ontológico, do mesmo modo que a *negação* do “*estado*” rumo à consecução de um projeto primordial que consiste em *ultrapassá-lo* continua a dar o tom da realidade especificamente – e sartrianamente – humana. A história decerto não é *necessária*, mas ela tem por fundamento de inteligibilidade o ultrapassar de um *fatcum* contingente coextensivo à existência dos homens, cujo perfil é o da *inumanidade*:

Vamos ver que *somente* a totalidade inerte da matéria trabalhada em um determinado campo social, registrando e conservando, como memória inerte de todos, as formas que o trabalho anterior lhe imprimiu, permite a superação de cada situação histórica pelo processo total da História e, como julgamento sintético material, o *enriquecimento* contínuo do acontecimento histórico. Mas, uma vez que

<sup>1</sup> “Impossible d’exister au milieu des hommes sans qu’ils deviennent objets pour moi et pour eux par moi sans que je sois objet pour eux, sans que par eux ma subjectivité prenne sa réalité objective comme intériorisation de mon objectivité humaine.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 186.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 187, nota 21.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 285.

a materialidade inorgânica enquanto selada pela *práxis* apresenta-se como *unidade recebida* [*unité subie*], e uma vez que a unidade de interioridade que é a dos momentos dialéticos da ação inverte-se nela e não dura senão *por exterioridade* – quer dizer, na medida em que nenhuma força externa venha destruí-la –, é *necessário*, veremos em breve, que a história humana seja vivida – nesse nível da experiência – como história inumana. E isso não significa que os acontecimentos vão aparecer-nos como uma sucessão arbitrária de fatos irracionais; *ao contrário*, eles vão tomar a forma da unidade totalizante de uma negação do homem /.../; parece, com efeito, que os homens estão unidos por essa negação inerte e demoníaca que lhes toma sua substância (seu trabalho) para voltá-la contra todos sob a forma de *inércia ativa* e de totalização por extermínio. Veremos que essa relação estranha – com a primeira alienação daí resultante – comporta sua própria inteligibilidade dialética, desde que se examine a relação de uma multiplicidade de indivíduos com o campo prático que os envolve, uma vez que essa relação é, para cada um, uma relação unívoca de interioridade, ligando-os dialeticamente às relações recíprocas que os unem. Convém observar, entretanto, que essa relação unívoca da materialidade circundante aos indivíduos se manifesta *na nossa História* sob uma forma particular e contingente, já que toda a aventura humana – ao menos até aqui – é uma luta obstinada contra a escassez. Assim, em todos os níveis da matéria trabalhada e socializada, reencontraremos na base de cada uma de suas ações passivas a estrutura original da escassez como primeira unidade que vem à matéria pelos homens e que volta aos homens através da matéria.<sup>1</sup>

A noção de “materialidade circundante” não designa inicialmente e *per si* um substrato ontológico, uma “positividade” primeira oposta à negatividade da *práxis*. Mas, tendo-se em vista *O ser e o nada*, é ela que proporciona à exterioridade do mundo inercial das coisas o caráter de dimensão intrínseca ao “ser-no-mundo”, constituindo-se, sob a forma da escassez, em princípio de inteligibilidade para a compreensão dos processos conflituosos de constituição da sociabilidade, ou seja, da própria história em sua dialeticidade: “a escassez, como negação no homem do homem pela matéria, é um princípio de inteligibilidade da dialética”.<sup>2</sup> Trata-se sempre da “*inumanidade*” constante das

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 200-201.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 221-222.

condutas humanas na medida em que a escassez é interiorizada e reexternalizada – e eis, então, o momento inaugural da “experiência crítica” em Sartre. Um momento estranho tanto ao pensamento de Engels quanto ao do próprio Marx – ambos afeitos antes ao mecanismo histórico da luta de classes do que à sua “dedução transcendental”, como dirá Raymond Aron, que há de acrescentar também o seguinte: “a escassez, cara aos economistas clássicos mas não a Marx e a Engels (que se interessavam principalmente pela mais-valia ou pela *parte maldita*), restitui-nos a visão de Hobbes, aquela do *homo homini lupus*”.<sup>1</sup> Ora, é à sua formação inicial que Sartre deve sua interpretação um tanto quanto heterodoxa do marxismo, de maneira que, no contexto da *Crítica*, a “redescoberta da escassez na experiência” fará as vezes de elemento motivador, no plano ôntico efetivo da ação, da *negação* da “materialidade inerte” pela *práxis humana*:

É preciso entender, aqui, que a redescoberta da escassez na experiência não pretende absolutamente opor-se à teoria marxista ou completá-la. Ela é de outra ordem. A descoberta essencial do marxismo é que o trabalho, como realidade histórica e como utilização de determinadas ferramentas em um meio social e material já determinado, é o fundamento real da organização das relações sociais. Essa descoberta *já não pode mais ser* colocada em questão. O que mostramos, nós, é o seguinte: a possibilidade de que essas relações sociais se tornem contraditórias advém ela própria de uma negação inerte e material que o homem reinterioriza. /.../ ao devolver importância à escassez, não voltamos a não sei qual teoria pré-marxista da preeminência do fator “consumo”, mas /.../ colocamos em evidência a negatividade como motor implícito da dialética histórica e lhe conferimos sua inteligibilidade.<sup>2</sup>

Se a ontologia sartriana pode ser caracterizada como uma descrição fenomenológica da relação desta “não-coisa” que é a consciência com o Ser do qual ela depende, resta dizer, recorrendo às palavras de Simone de Beauvoir, que a “dentada do nada sobre o ser, aqui, não se chama liberdade, mas necessidade”.<sup>3</sup> Isto é: a dialética histórica, cujo “motor implícito” se assenta na *negação da negação* frente à necessidade material circundante, é o

<sup>1</sup> ARON, “La lecture existentialiste de Marx”, *op. cit.*, p. 162.

<sup>2</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, pp. 224-225, nota 1.

<sup>3</sup> BEAUVOIR, “Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme”, *op. cit.*, p. 2096.

produto de nossas atividades na medida em que elas recaem continuamente em um mundo no qual se “coisificam” e escapam ao nosso domínio (seja por conta da dimensão daquilo que era o Para-outro em *O ser e o nada*, seja por conta da objetivação intrínseca à própria *práxis*) para, em seguida, ensejarem novas atividades. Se a história nos escapa – em seu *devoir*, em seus direcionamentos –, isso não significa que a empresa humana enquanto *ação real* do homem sobre o mundo não exista, mas sim que o outro *age* igualmente sobre ela – tanto quanto “eu” e sob o mesmo pano de fundo do “mundo-da-escassez”. Portanto, visto de uma perspectiva totalizadora, o resultado atingido é sempre diferente daquilo que parece em escala local; mas isso não quer dizer que a história não tenha efetivamente um *sentido*, mas sim que seu *sentido é difuso*. Deste modo, o homem faz a história ao lado – e *contra* – outros homens; agindo de modo diverso de outrem, cada qual é suficiente para fazer com que cada um perca o “sentido real” de sua própria ação concreta: “o homem faz a História: significa que nela se objetiva e se aliena”.<sup>1</sup> A “História”, obra de *toda* a atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha cujo verdadeiro significado é preciso extrair – e todo o esforço sartriano se resumirá a fornecer resposta a esta questão precisa: como se pode compreender que a história, sendo produto da “*livre práxis*” humana, volte-se contra o seu agente e se transforme em uma necessidade *inumana* que faz do homem o objeto do processo histórico?<sup>2</sup> Com efeito, isto significa que não se pode pensar a liberdade – historicamente – senão a partir da alienação. O elemento mais importante da *démarche* sartriana, seu *verdadeiro problema*, reside ainda na *ultrapassagem da situação pelo “homem negação”*.

E poder-se-á então, neste momento, fazer tocar as duas pontas da empreitada sartriana – a *Crítica da razão dialética* faz eco ao projeto filosófico inscrito em toda a fase onto-fenomenológica sartriana, a saber, tornar compreensível a própria conduta humana *em* situação, isto é, decifrar seu *éthos* fundamental a partir da afirmação de sua *liberdade*. Donde a intersecção entre a ontologia fenomenológica (dimensão “*metafísica*” do Ser Para-si em seu rompimento *pro-jetivo* com o Ser), a psicanálise existencial (dimensão do elemento “*historial*” propriamente dito, o indivíduo) e, por fim, o marxismo (dimensão do âmbito propriamente “*histórico*”, a “coletividade”). Todos esses aspectos devidamente

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 62.

<sup>2</sup> CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970, p. 339.

remetidos à problemática de um *sujeito* que, em sendo, antes de tudo, *sujeito prático*, tem a tarefa premente de recuperar-se a si mesmo, e infatigavelmente, a cada instante. Isso não significa que a passagem de *O ser e o nada* à *Crítica* seja feita sem qualquer solavanco ou rupturas pontuais – do Para-si à *práxis*, cumpre-se um itinerário que não se reduz à mera transposição de “conceitos”: se o Para-si era entrevisto primeiramente como “potência desveladora” cujo agir estava subordinado, de certo modo, à aparição fenomênica, a *práxis* definir-se-á pela própria dimensão da ação considerada na exteriorização de uma interioridade em confronto com a materialidade circundante. Mas na medida em que o Para-si, já em *O ser e o nada*, será constantemente oposto à dimensão “especulativa” da consciência, ele próprio parece requerer desde sempre uma *abordagem existencial* que o apreenda na elucidação de suas modalidades *práticas* com relação ao Em-si; e a dimensão ética continua a dar o tom das linhas escritas por Sartre: a liberdade não é um fundamento ou uma finalidade fixada do exterior ao Para-si, mas *libertação* – ação de constituir-se a si mesmo e de apropriar-se do mundo, processo inacabado e inadiável de totalizações dialéticas, síntese de opostos na qual a diferença entre singular e universal se manifesta no enlace sintético e opositivo ao qual se dá o nome de “*História*”.

Nesse sentido, a manutenção da intencionalidade husserliana, percebida como um princípio capaz de remodelar a consciência no sentido de deslocar o centro de gravidade da “filosofia do sujeito substancial” em direção a um “*sujeito prático*”, pode conviver com aquilo que faz a fecundidade do “materialismo histórico” (sua integração do “sujeito político” na *positividade* do “ser-em-situação”). Basta, para tanto, que não sejamos obrigados a pagar o custo filosófico de fundamentá-lo em um “materialismo metafísico”, isto é, de reduzi-lo a um realismo grosseiro. A esse respeito, que se consultem as páginas conclusivas de *A transcendência do ego* (1936), por exemplo:

Sempre me pareceu que uma hipótese de trabalho tão fecunda quanto o materialismo histórico não exigia de modo nenhum como fundamento essa absurdidade que é o materialismo metafísico. Com efeito, não é necessário que o *objeto* preceda o *sujeito* [materialismo metafísico] para que os pseudo-valores espirituais se dissipem e para que a moral reencontre suas bases na realidade. Basta

que o *Eu* seja contemporâneo do mundo e que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas.<sup>1</sup>

\*\*\*

No nível em que Sartre procura se postar *vis-à-vis* a Marx, consideram-se válidas todas as “estruturas do marxismo”, todos os “condicionamentos de base”, mas apenas na medida em que se possa reconduzir a estrutura inercial da história – cujo aspecto é inumano – à esfera primordial de sua dialeticidade, ou melhor, da dialeticidade própria à “*práxis humana*”: “nenhuma dialética é possível se não se parte dessa liberdade fundamental e imediata que é projeto”.<sup>2</sup> Desta relação entre Sartre e Marx quem sai reforçado é justamente o *fundamento existencial* do sujeito sartriano, e isso na medida em que se trata de um fundamento “antropológico-existencial” capaz de fazer convergir os dois aspectos da auto-constituição da realidade humana – o processo existencial e o processo histórico. É o marxismo que auxilia Sartre em sua última e decisiva viragem rumo à imersão de sua “*filosofia da ação*” no plano efetivamente histórico da aventura humana de auto-constituição de si mesma: “A dialética marxista não é o movimento espontâneo do Espírito, mas o duro trabalho do homem para se inserir em um mundo que o recusa”.<sup>3</sup> Assim sendo, e ao contrário do que afirma Raymond Aron, não há contradição interna – ao menos não de modo necessário – entre “pessimismo ontológico” e “otimismo ôntico” em Sartre<sup>4</sup>: o “fracasso ontológico” do Para-si é o reconhecimento da indeterminação que possibilita a *ação modificadora* do homem sobre a realidade historicamente dada, é a condição de possibilidade da “*práxis revolucionária*” naquilo que a caracteriza enquanto *negação radical* do *Ser dado* rumo a um *Ser por fazer-se*; a liberdade ontológica evoca, a partir e somente no interior do campo ôntico circundante que lhe faz resistência, um horizonte de possibilidades que não se fecha ao passado, mas se abre indefinidamente ao futuro:

<sup>1</sup> SARTRE, *La transcendance de l'ego*, op. cit., pp. 86-87.

<sup>2</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Tome I, op. cit., p. 95.

<sup>3</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Réponse à Claude Lefort”. In: *Situations*, VII: *problèmes du marxisme*, 2. Paris: Gallimard, 1965, p. 58.

<sup>4</sup> ARON, “La lecture pseudo-structuraliste de Marx”. In: *Marxismes imaginaires*, op. cit., p. 179.

Recusamos confundir o homem alienado com uma coisa e a alienação com as leis físicas que regem os condicionamentos de exterioridade. Afirmamos a especificidade do ato humano, que atravessa o meio social conservando-lhe as determinações, e que transforma o mundo sobre a base das condições dadas. Para nós, o homem se caracteriza, antes de tudo, pela ultrapassagem de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, mesmo que ele não se reconheça jamais em sua objetivação. Esta ultrapassagem, nós a encontramos na raiz do humano e, inicialmente, na necessidade [*besoin*]: é ela que associa, por exemplo, a escassez de mulheres nas ilhas Marquesas, como fato estrutural do grupo, à poliandria como instituição matrimonial. Pois essa escassez [*rareté*] não é uma simples falta: sob sua forma mais nua, ela expressa uma situação na sociedade e encerra já um esforço para ultrapassá-la; a conduta mais rudimentar deve ser determinada, ao mesmo tempo, com relação aos fatores reais presentes, que a condicionam, e com relação a certo objeto por vir que ela tenta fazer nascer. É isso que nomeamos *o projeto*. Desse modo, definimos uma dupla relação simultânea; com relação ao dado, a *práxis* é negatividade: mas se trata sempre da negação da negação; com relação ao objeto visado, ela é positividade: mas esta possibilidade deságua sobre o “não-existente”, sobre o que *ainda não foi*.<sup>1</sup>

Antes de tudo, portanto, que se sublinhe na citação acima o esforço sartriano para inscrever seu pensamento nos quadros de uma *radicalização* do “humanismo marxista”: se o ponto de chegada das reflexões de Sartre torna-se um ponto de partida para o pensamento marxista é porque o autor tenta retomar a dimensão humanista latente em Marx. “Ser radical”, escreve Marx na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), “é tomar as coisas pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem”.<sup>2</sup> Nesse diapasão, levar o marxismo às suas máximas implicações representa, se quisermos, o esgotamento do próprio existencialismo: no “dia em que a pesquisa marxista tomar a dimensão humana (quer dizer, o projeto existencial) como o fundamento do Saber antropológico, o existencialismo não terá mais razão de ser”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, pp. 63-64.

<sup>2</sup> MARX, Karl. *Morceaux choisis*. Introduction et textes choisis par Paul Nizan et Jean Duret. Paris: NRF, 1934, pp. 186-187.

<sup>3</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, p. 111.

Um “*humanismo concreto*”, de conseqüências políticas tão mais incisivas quanto a sua capacidade em promover a denúncia enfática do “*espírito sério*”, da “*serialidade*” e da “*falsa universalidade*” que recobre precocemente o “humanismo burguês”, e que, por herança genética, parece contagiar também o “humanismo existencial” (“esse protesto idealista contra o idealismo”<sup>1</sup>) – com efeito, é isso que Sartre requer de Marx: que o filósofo alemão o conduza ao seu momento derradeiro, sem, no entanto, fazê-lo prescindir das categorias fundamentais (hegelianas e husserlo-heideggerianas) de sua ontologia-fenomenológica. E poderíamos então, concluindo este Capítulo sobre o “existencial-marxismo” de Sartre, evocar as palavras de Kojève em sua *Introdução à leitura de Hegel*: “É preciso realizar a negatividade, e ela se realiza na e pela Ação, ou enquanto ela é Ação.”<sup>2</sup> Em certo sentido, a “humanidade” se inicia na *revolta* – “o homem é um ser material em meio de um mundo material; pretende mudar o mundo que o esmaga”.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 21.

<sup>2</sup> KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p. 52.

<sup>3</sup> SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, p. 191.



## CAPÍTULO 9

**A “*desordem do pensamento*”: a arqueo-genealogia foucaultiana  
e a “pragmática do sujeito”**

### 9.1. A arqueologia do saber como resposta à “crise do universal antropológico”: o “sujeito” tomado como “função enunciativa”.

Vimos a propósito de Sartre, cuja filosofia parece ser o exemplar mais bem acabado das linhas de força da geração precedente a Foucault, a permanência, apesar de tudo, de um “discurso metafísico” – assim, a *Crítica* não saberia escapar (ao menos não mais que *O ser e o nada*) do conhecido veredicto heideggeriano: o *sujeito* ou “consciência prática” ainda conserva o seu caráter de *subjectum* no interior do pensamento sartriano.<sup>1</sup> É bem verdade que no campo da ética Sartre possui o mérito de “suspender, definitivamente, o próprio sentido da ética *tradicional*, e isso em nome de um dado novo e onipresente: o da liberação do homem”.<sup>2</sup> Destarte, não o tratemos como se nada tivesse se passado: se o pensamento sartriano, de fato, foi o primeiro a dar-se conta das “constrangedoras aporias da questão ética”<sup>3</sup> na contemporaneidade, é porque a sua negação da idéia de uma natureza humana universal assim o exigiu. No entanto, isso não torna menos verdadeiro o fato da filosofia sartriana ainda constituir-se na vizinhança do *cogito* cartesiano; sem dúvida ela o radicaliza, mas ela o faz tal como se tornara possível depois de Kant e Hegel, ou seja, sem abandonar os pressupostos que o envolvem e que, no âmbito da modernidade (segundo Foucault a compreende), o faria redundar, sem solução de continuidade, na “fundação transcendental”: “a noção de *cogito*”, afirma Sartre, “me remete imediatamente para fora e para a dialética. /.../ [Mas] se não se parte da idéia de liberdade, do *cogito* na sua formalidade, de sua certeza, de seu absoluto, teremos perdido o homem”.<sup>4</sup>

Assim sendo, essa radicalização do *cogito*, esse “coroamento” incerto do “pensamento burguês”, longe de diminuir a filosofia sartriana, “mostra-nos a extensão da crise dentro da qual nós nos movemos”;<sup>5</sup> uma crise que seria “herdada” pela geração

<sup>1</sup> Nos termos do próprio Heidegger: “C’est parce que Marx, faisant l’expérience de l’aliénation, atteint à une dimension essentielle de l’histoire, que la conception marxiste de l’histoire [*Geschichte*] est supérieure à toute autre historiographie [*Historie*]. Par contre, du fait que ni Husserl, ni encore à ma connaissance Sartre, ne reconnaissent que l’historique a son essentialité dans l’Être, la phénoménologie, pas plus que l’existentialisme, ne peuvent parvenir à cette dimension, au sein de laquelle seule devient possible un dialogue fructueux avec le marxisme.” Cf. HEIDEGGER, “Lettre sur l’humanisme”, *op. cit.*, p. 116.

<sup>2</sup> BORHEIM, Gerd. “O sujeito e a norma”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Cia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 257.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> SARTRE, *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara, op. cit.*, p. 97.

<sup>5</sup> BORHEIM, “O sujeito e a norma”, *op. cit.*, p. 257.

posterior, e que François Ewald, em texto dedicado à filosofia foucaultiana, identificará como o sintoma mais agudo de uma decadência efetiva do *universal*, isto é, da própria *modernidade filosófica* – com efeito, “os anos sessenta terão sido marcados por uma desordem considerável no pensamento” (sintoma de uma época, portanto):

Sartre tinha aberto o decênio fazendo do marxismo “a filosofia insuperável do nosso tempo”. /.../ Vivia-se segundo o princípio de divisões simples; não se duvidava que houvesse, trazido pela História, um bem sobre o qual todo mundo podia se conciliar e que os valores em nome dos quais se mantinham as revoltas contra a opressão imperialista (Argélia, Vietnam) e capitalista (no interior) fossem fundadoras de um futuro comunitário reconciliado. Acreditava-se no universal. /.../ Entretanto, nesses mesmos anos, fragmento por fragmento, sem que isso tome jamais a forma de uma evidência maciça, íamos provar que esta forma de vontade de saber, que é aquela na qual o século tinha depositado suas esperanças de paz, de segurança e de liberdade, era bem incapaz de poder satisfazer tais exigências. Isto foi, de início, uma experiência de política internacional. Se pôde haver aí um universal ocidental da descolonização, desde a sua liberação os países do Terceiro Mundo afirmaram sua identidade contestando que os princípios jurídicos de igualdade e de reciprocidade, que as nações desenvolvidas consideravam como fundadores da ordem internacional, pudessem valer para eles. Porém, esta experiência de que os valores que podiam parecer os mais unívocos se tornassem problemáticos e objeto de divisões e conflitos é também uma experiência de política interna. /.../ Maio de 68 pode também se interpretar como acontecimento filosófico que não tem sentido senão sob o ponto de vista da história do século XX, e em particular do pós-guerra. O que foi contestado então /.../ foi este programa filosófico que, em nome de uma consciência da racionalidade econômica das sociedades, pretendia destinar a cada um seu lugar e sua identidade. No exercício da opressão de uma razão erudita, tecnicista e totalizante se opôs toda uma série de razões particulares, tendo como denominador comum a recusa de toda totalização. Cada um, a despeito do Homem da Declaração de 1789, se pôs a reivindicar sua particularidade sob a forma de direitos não universalizáveis: direitos da mulher, direitos dos homossexuais, direitos das minorias nacionais, resumindo, direito à diferença. Esta crise do universal, esta vontade de uma nova composição do todo e

de cada um, jamais será expressa melhor do que no *slogan* fetiche do movimento de maio: “Somos todos judeus alemães”.<sup>1</sup>

A julgar pelas palavras de Ewald, é o próprio “sujeito” ocidental – não mais suficientemente referenciado pelo *universal da Ilustração* – que se verá confrontado em face da exigência premente de realizar uma nova experiência de si mesmo, de sorte que a *razão moderna* deverá ser submetida à crítica radical: tanto na ordem do pensamento quanto na ordem das reivindicações político-sociais, trata-se agora, no horizonte histórico dos *sixties*, da reivindicação da *particularidade* – compreendida como esfera de resistência frente a uma *racionalidade* que pretende destinar a cada um sua identidade e localidade universais.<sup>2</sup> É esse o horizonte histórico-filosófico no qual emergirá a geração “que terá acedido à filosofia pelo questionamento declarado da metafísica e a desconstrução dos jogos de força constitutivos de sua história”.<sup>3</sup>

Uma geração, tanto quanto a anterior, não redutível a uma espécie de “nietzschianismo” ou “heideggerianismo francês”, a uma hipérbole francesa da filosofia alemã que, de resto, soa absolutamente caricatural. Mas foi com o esgotamento do existencialismo, em um contexto no qual o pensamento parecia esvaziar-se de seus motivos metafísicos (“o universal nada explica, é antes ele que deve ser explicado ou ‘desconstruído’”<sup>4</sup>), que a filosofia francesa defrontou-se com uma opção capital: ou bem convertia-se à analiticidade em sentido *stricto* (visto que a apropriação dos temas existenciais do husserlo-heideggerianismo parecia exaurir-se com a geração antecedente) ou bem procurava caminhos que lhe eram próprios. É pela anexação de novos conteúdos, tomados de empréstimo a outros domínios intelectuais (como temos visto: a lingüística, a antropologia, a psicologia freudiana), que a geração dos *sixties* tomará de assalto, por meio da crítica aos “universais antropológicos”, o primeiro plano da cena filosófica francesa. E não nos esqueçamos do papel decisivo das “contraciências” em *As palavras e as coisas*

---

<sup>1</sup> EWALD, François. “O fim de um mundo”. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Michel Foucault (1926-1984): o dossier, últimas entrevistas*. Trad. Ana Maria de A. Lima, Maria da Glória R. da Silva (*O retorno da moral*). Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1984, pp. 92-93.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 93.

<sup>3</sup> ALLIEZ, Éric. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. Trad. Raquel de Almeida Prado e Bento Prado Jr. São Paulo: Editora 34, 1996, pp. 19-20.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 12.

(*dissolver* o homem<sup>1</sup>), em uma referência que, feita a Lévi-Strauss, bem poderia aplicar-se a Lacan – com a “descoberta de Freud”, diz-nos o autor, o “centro verdadeiro do ser humano não está mais no mesmo lugar que lhe era reservado por toda a tradição humanista”.<sup>2</sup>

Desta feita, a crise do humanismo atingirá seu ponto de ebulição, sendo pensada não mais como um “processo de decadência *prática* de um valor”, e nem tampouco como a perda da subjetividade humana nos mecanismos da objetividade científica – o que exigiria, como pretendia Husserl na *Krisis*, a recuperação da função central do sujeito<sup>3</sup> –, mas sim, e isto é fundamental, como um aspecto decisivo da crise da metafísica naquilo que a constitui como solo para o pensamento ocidental, encerrado na razão monológica, excludente: doravante, a *autonomia do sujeito*, qualquer que seja a forma segundo a qual ela se apresente, deve ser denunciada como uma ilusão. Nesse sentido, é instrutivo o vaticínio foucaultiano pronunciado em *As palavras e as coisas*: a aproximação “recente” entre a fenomenologia e o marxismo não é algo da ordem da “conciliação tardia”, dado que é ao nível das configurações arqueológicas da modernidade – quer dizer: ao nível da “constituição do postulado antropológico” – que eles se requerem.<sup>4</sup> Portanto, e como bem notou Deleuze, já no Foucault “*archiviste*” o essencial dos debates centrava-se “menos sobre o estruturalismo enquanto tal /.../ do que sobre o lugar e o estatuto conferido ao sujeito em dimensões que se supõem como não sendo inteiramente estruturadas”.<sup>5</sup>

Das inúmeras polêmicas suscitadas pela arqueologia das ciências humanas<sup>6</sup>, bem como por conta do próprio desenvolvimento interno da *démarche* arqueológica, viria a necessidade, para Foucault, da redação de uma obra como *A arqueologia do saber* (1969): não tanto um livro destinado à constituição – em sentido rigoroso – de uma “teoria” ou uma “metodologia” da história arqueológica, mas antes uma reflexão, manejada pela crítica ao postulado antropológico dominante na “história continuísta”, acerca do procedimento

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 390-391.

<sup>2</sup> LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 401.

<sup>3</sup> VATTIMO, *O fim da modernidade*, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 332.

<sup>5</sup> DELEUZE, *Foucault*, *op. cit.*, p. 23.

<sup>6</sup> Além do anúncio da “*morte do homem*”, some-se aqui, ainda, o debate a propósito do conceito de *episteme* e do estatuto da descontinuidade. A esse respeito, que se consultem os seguintes textos de Foucault, publicados originariamente em 1968 e republicados em *Dits et écrits I, 1945-1975*: “Réponse à une question” e “Réponse au Cercle d’épistémologie”, pp. 701-723; 724-759 (respectivamente).

utilizado (e por vezes explicitado) em obras anteriores.<sup>1</sup> Deste modo, para além do esforço em precisar melhor suas categorias de análise, superar certas dificuldades conceituais, propor novos caminhos para o seu projeto teórico, para além, enfim, de aprofundamentos, retificações, auto-críticas e deslocamentos – “Você não está certo do que diz? Vai mudar de novo, deslocar-se com relação às questões que lhe são feitas, dizer que as objeções não apontam realmente para o lugar de onde você se pronuncia?”<sup>2</sup> –, o que é visado é “o campo no qual se manifestam, cruzam-se, entrecruzam-se e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem, do sujeito”.<sup>3</sup> Assim, *A arqueologia do saber* prolonga e aprofunda o combate travado em *As palavras e as coisas* – algo que o próprio Foucault deixará claro, e em tom programático, em um manuscrito preparatório para a redação do livro:

Definir o sistema de existência da linguagem efetiva – ou /.../ descrever as condições arqueológicas das positivities, é uma e mesma coisa com o esforço para desalojar de seu último refúgio a velha estrutura antropológica do pensamento. E não é em absoluto para me garantir uma satisfação retrospectiva, nem para melhor compreender aquilo que eu disse /.../, nem tampouco para dar como que uma réplica a um murmúrio que, aliás, eu mal escutei, de tão absorvido que estava pelas dificuldades deste texto, – mas somente (eu o confesso sem vergonha e sem orgulho) porque a idéia agora, neste momento em que eu escrevo [é a seguinte]: se a definição e a prática da arqueologia é, por natureza e desejo explícito, um último esforço contra a antropologia dos últimos 150 anos, então uma arqueologia que tivesse por temas a constituição dessa antropologia, a análise daquilo que a tornou possível, a aparição e o funcionamento de discursos nos quais o que estava em

---

<sup>1</sup> “/.../ dans la mesure où il s’agit de définir une méthode d’analyse historique qui soit affranchie du thème anthropologique, on voit que la théorie qui va s’esquisser maintenant se trouve, avec les enquêtes déjà faites, dans un double rapport. Elle essaie de formuler, en termes généraux (et non sans beaucoup de rectifications, non sans beaucoup d’élaborations), les instruments que ces recherches ont utilisés en chemin ou ont façonnés pour les besoins de la cause. Mais d’autre part, elle se renforce des résultats alors obtenus pour définir une méthode d’analyse qui soit pure de tout anthropologisme. Le sol sur lequel elle repose, c’est celui qu’elle a découvert. Les enquêtes sur la folie et l’apparition d’une psychologie, sur la maladie et la naissance d’une médecine clinique, sur les sciences de la vie, du langage et de l’économie ont été des essais pour une part aveugles: mais ils s’éclairaient à mesure, non seulement parce qu’ils précisaient peu à peu leur méthode, mais parce qu’ils découvraient – dans ce débat sur l’humanisme et l’anthropologie – le point de sa possibilité historique.” Cf. FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, op. cit., pp. 26-27.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 28.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 26.

questão era o homem, – esta arqueologia não poderia ser desculpada pelo seu duplo pecado contra a velha sacralização do humano. Esse duplo pecado, eu o cometi com prazer em *As palavras e as coisas*. E de me ter dado, assim, a possibilidade de pensar, de descrever hoje a existência da linguagem em sua *inumana* exterioridade, – nesta muda serenidade do exterior no qual seu murmúrio, sempre ao redor de nós, obstina-se e persevera.<sup>1</sup>

A implicação entre o esforço em definir o “sistema de existência da linguagem efetiva” e aquele de “desalojar de seu último refúgio a velha estrutura antropológica do pensamento” tornar-se-á explícita se tivermos em mente dois aspectos fundamentais do projeto arqueológico tal como ele se apresenta em *As palavras e as coisas* e em *A arqueologia do saber* – aspectos, bem o veremos, intimamente articulados ao duplo sentido (“histórico” e “epistemológico”) das investigações arqueológicas desenvolvidas por Foucault.<sup>2</sup>

A) Por um lado, conferir estatuto teórico à prática arqueológica significa justificar a análise do discurso na dispersão que lhe é própria, recusando, portanto, todo e qualquer tipo de classificação, distribuição em blocos unitários ou, ainda, qualquer forma de unidade que, na falta de uma “*mathesis*” como a de tipo clássica, os apreenda remetendo-os às condições transcendentais de sua produção – sob pena, inclusive, ou de reeditar pretensões que são próprias a um horizonte epistêmico ultrapassado ou, então, de deixar de reconhecer o aspecto quimérico de toda antropologia que pretenda tratar do ser da linguagem para lá encontrar – e liberar – o ser próprio do homem. Duas eram as alternativas do porvir em face da dissolução do “discurso clássico” em *As palavras e as coisas* – ou bem um modo de pensamento até então desconhecido, capaz de compatibilizar a “existência do discurso clássico (apoiada na evidência não questionada da representação) e a existência do homem

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Inédito. Disponível para consulta em manuscrito, sob notação: Manuscrit au. t., 335 ff., écrits recto-verso, A 94-17, Carton 1. Paris: Bibliothèque Nationale de France, Site Richelieu/Division de Manuscrits Occidentaux, 1968-67 (data provável), pp. 240/verso, 241/frente.

<sup>2</sup> Como temos visto até aqui, é nos interstícios entre os gêneros da “história” e da “epistemologia” que Foucault compreende a *démarche* que o termo “arqueologia” deveria definir: “J’ai d’abord employé ce mot [arqueologia] de façon un peu aveugle, pour désigner une forme d’analyse qui ne serait pas tout à fait une histoire (au sens où l’on raconte par exemple l’histoire des inventions ou des idées), et qui ne serait pas non plus une épistémologie, c’est-à-dire l’analyse interne de la structure d’une science.” Cf. FOUCAULT, Michel. “Michel Foucault explique son dernier livre”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 800.

tal como é dada na modernidade” (mas então corre-se o risco do anacronismo), ou bem o reconhecimento de que “esteja para sempre excluído o direito de pensar ao mesmo tempo o ser do homem e o ser da linguagem”.<sup>1</sup> Em *A arqueologia do saber*, a tomada de posição a favor da segunda alternativa, já efetuada na arqueologia das ciências humanas, constituirá o pano de fundo a partir do qual a prática arqueológica se justifica, em sua necessidade e em seu alcance, para além do nível metodológico da reflexão, quer dizer, na recusa da racionalidade como *télos* e na reiteração da denúncia da “determinação do originário” como elisão da análise dos modos de implicação do sujeito nos discursos:

Tantas coisas, em sua linguagem, já lhes escapou: eles não querem mais que lhes escape, de outra parte, *aquilo que dizem*, este pequeno fragmento de discurso – palavra ou escrita, pouco importa – cuja frágil e incerta existência deve levar as suas vidas mais longe e por mais tempo. Eles não podem suportar (e nós os compreendemos um pouco) – escutarem-se dizer: “O discurso não é a vida: seu tempo não é o vosso; nele, você não se reconciliará com a morte; é bem possível que você tenha matado Deus sob o peso de tudo aquilo que você disse; mais não pense que, de tudo aquilo que você diz, você fará um homem que viverá mais do que ele.”<sup>2</sup>

**B)** Por outro lado, se a arqueologia é uma análise de discursos, ela o é na medida em que se trata das condições históricas de possibilidade dos discursos referentes aos “saberes”. Em suma: a “arqueologia do saber” realiza uma “história dos saberes” – o que significa que ela se movimenta na vizinhança de uma “mutação epistêmica” que, ocorrida no domínio da história, teria, entre outras, uma consequência capital: a descontinuidade – que antes deveria ser suprimida pelo trabalho do historiador – torna-se agora um dos elementos fundamentais da análise histórica.<sup>3</sup> Desde então, o domínio da história pôde libertar-se das questões que constituiriam uma “filosofia da história” (questões referentes à racionalidade ou à teleologia do “*devenir*”, à relatividade do saber histórico, à “possibilidade de descobrir ou constituir um sentido para a inércia do passado e para a totalidade inacabada do presente”); e as reflexões metodológicas daí originadas passariam a

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 349-350.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 275.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 16.



tangenciar os mesmos problemas que reencontramos nos domínios “da lingüística, da etnologia, da economia, da análise literária, da mitologia”.<sup>1</sup> Contudo, enquanto outras transformações mais recentes (como a da lingüística, por exemplo) parecem ter sido mais facilmente digeridas, esta mudança epistêmica da história, sobretudo no campo da “história do pensamento”, demorou a se fazer sentir em seus efeitos: tudo se passa, diz-nos Foucault, como se “fosse particularmente difícil, nesta história que os homens retraçam de suas próprias idéias e de seus próprios conhecimentos, formular uma teoria geral da descontinuidade”, como se aqui, justamente no lugar em que “temos o hábito de buscar as origens /.../, sentíssemos uma repugnância singular de pensar o diferente”.<sup>2</sup> “Há, para isso, uma razão”:

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo aquilo que lhe escapa poderá lhe ser entregue; a certeza de que o tempo não dispersará nada sem restituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que todas as coisas mantidas ao longe pela diferença, o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, novamente lhes reapropriar, aí restaurar seu domínio e encontrar aquilo que se poderia muito bem chamar de sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo da consciência e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo porvir e de toda a prática são das duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo, aqui, é concebido em termos de totalização e as revoluções nunca são mais que tomadas de consciência.<sup>3</sup>

O tempo como “*totalização*”, “*tomada de consciência*”, “*consciência histórica*” – não é difícil reconhecer aqui a filosofia sartriana, sobretudo no modo como ela se apresenta na *Crítica da razão dialética*. O terreno da história teria se tornado um refúgio (aparentemente) seguro àqueles que pretendiam salvaguardar o estatuto do sujeito: a história – ao contrário da linguagem ou do inconsciente – parece ser um campo imune a uma análise feita em termos de um “conjunto de estruturas” que escapariam ao sujeito, pois, nela, há um “*vir-a-ser*” que é contínuo (“enquanto a estrutura, por definição, é descontínua”) e que é produto do sujeito (“o próprio homem, ou a humanidade, ou a

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 20.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 21.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 21-22.

consciência, ou a razão, pouco importa”).<sup>1</sup> E Foucault nos faz notar, ainda uma vez, que a polêmica ao redor das chamadas análises estruturais não fora motivada, pura e simplesmente, por conta da “análise de certas relações formais entre elementos indiferentes” (“há muito tempo se fazia isso, e não havia motivos para reclamações”): “o mau humor que o estruturalismo suscitou entre os tradicionalistas estava ligado ao fato de que eles sentiam o estatuto do sujeito posto em questão”.<sup>2</sup> Daqui a escolha preferencial de Foucault pelo domínio da história – ou melhor, da “história do saber”:

Quando se tenta colocar em questão o primado do sujeito no próprio domínio da história, então, novo pânico em todos aqueles velhos fiéis, pois estava aqui seu campo de defesa, a partir do qual eles podiam limitar a análise estrutural e impedir o “câncer” /.../. Se, a propósito da história e precisamente a propósito da história do saber, ou da razão, conseguimos mostrar que o tempo do saber ou do discurso não é de todo organizado ou disposto como o tempo vivido; que ele apresenta descontinuidades e transformações específicas; se, finalmente, conseguimos mostrar que não há necessidade de passar pelo sujeito, pelo homem como sujeito, para analisar a história do conhecimento, levantamos grandes dificuldades, mas tocamos talvez em um problema importante.<sup>3</sup>

É esse duplo aspecto da arqueologia (*grosso modo*, “histórico” e “epistêmico”: “o discurso não tem somente um sentido ou uma verdade, mas uma história”<sup>4</sup>) que permitirá a Foucault defini-la como uma tarefa de descrição do *arquivo* – conquanto se tome por “arquivo” o conjunto dos discursos considerados em sua positividade, em seus sistemas de enunciação, isto é, em referência ao *a priori histórico* que determina não a sua condição de validade judicatória, mas a condição histórica de realidade de sua enunciação, sempre considerada na materialidade, circulação e campo de utilização que lhe é próprio.<sup>5</sup> Em outros termos: sendo a positividade de um discurso aquilo que o caracteriza em uma “unidade através dos tempos”, é a partir dela (e das condições de exercício da função enunciativa) que se define um campo “no qual eventualmente se desenvolvem identidades

<sup>1</sup> FOUCAULT, “Michel Foucault explique son dernier livre”, *op. cit.*, p. 802.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, pp. 802-803.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 167.

formais, continuidades temáticas, translações de conceitos, jogos polêmicos”.<sup>1</sup> Um campo, portanto, não assimilável às leis teleológicas da razão em sua pretensa universalidade – “a história da gramática, por exemplo, não é a projeção, no campo da linguagem e de seus problemas, de uma história que seria, em geral, aquela da razão”.<sup>2</sup> Isto significa, aos olhos de Foucault, estar atento não ao conjunto dos textos que teriam sido conservados por uma “civilização” qualquer, ou então aos traços que sobreviveriam ao seu desaparecimento – e que, colhidos no plano monótono e indefinidamente prolongado de sua enunciação, permitiriam a reconstrução da história dos desígnios da razão –, mas ao jogo de regras que determinam, no interior de uma cultura, a aparição e o desaparecimento dos enunciados, seu remanejamento e sua conservação, suas condições de emergência e seu campo de utilização. Em uma palavra, sua existência paradoxal de *acontecimento* e de *coisa*.<sup>3</sup> Com efeito, interessa a Foucault o modo de existência dos acontecimentos discursivos, sua irrupção como “singularidade” não necessária, mas também aquilo que os mantém em funcionamento através da história, e que os torna capazes de engendrar – no *presente* – a possibilidade de aparição (ou repetição) de outras formas discursivas:

Entre a *língua*, que define o sistema de construção das frases possíveis, e o *corpus*, que recolhe passivamente as palavras pronunciadas, o *arquivo* define um nível particular: o de uma prática que faz surgir uma multiplicidade de enunciados como outros tantos eventos regulares, como outras tantas coisas ofertadas ao tratamento e à manipulação. Ela não tem o peso da tradição; não constitui a biblioteca, sem tempo e nem lugar, de todas as bibliotecas; mas tampouco ela é o esquecimento acolhedor que abre para toda a nova palavra o campo de exercício de sua liberdade; entre a tradição e o esquecimento, ela faz aparecer as regras de uma prática que permite aos enunciados, ao mesmo tempo, subsistir e se modificar regularmente. É *o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados*.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 166-167.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 168.

<sup>3</sup> “Au lieu de voir s’aligner, sur le grand livre mythique de l’histoire, des mots qui traduisent en caractères visibles des pensées constituées avant et ailleurs, on a, dans l’épaisseur des pratiques discursives, des systèmes qui instaurent les énoncés comme des événements (ayant leurs conditions et leur domaine d’apparition) et des choses (comportant leur possibilité et leur champ d’utilisation).” *Cf. Idem, ibidem*, p. 169.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 171.

Nestas condições, qual poderia ser o estatuto do sujeito no interior da arqueologia foucaultiana senão o de um resultado discursivo, uma “função enunciativa”, um “espaço vazio” a ser preenchido, no interior das práticas discursivas, por quem de direito? “Primeira questão: quem fala? Quem, no conjunto de todos os indivíduos falantes, está apto a possuir esta espécie de linguagem? Quem, aqui, é titular?” Ora, é o estatuto do médico, por exemplo, que lhe dá prerrogativas – critérios de competência e saber – para figurar como titular do discurso médico (“A palavra médica não pode vir de qualquer um”<sup>1</sup>); mas são também os *lugares institucionais* a partir dos quais ele se pronuncia que conferem à sua palavra a “origem legítima e o ponto de aplicação” de sua modalidade enunciativa<sup>2</sup>; por fim, sua posição também depende “da situação que lhe é possível ocupar em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos” – ele será sujeito questionador segundo um certo “quadro de interrogações explícitas ou não”, e sujeito que escuta segundo um certo “programa de informações”.<sup>3</sup>

Tomado em relação às modalidades enunciativas de um campo discursivo qualquer, o sujeito é remetido à descontinuidade dos planos discursivos a partir dos quais ele se constitui como “sujeito da enunciação” – é então que ele próprio se dispersa, dissolve-se em um sistema de relações que não o reconhece como atividade sintética de uma “consciência idêntica a si, muda e prévia a toda palavra”.<sup>4</sup> No momento em que o discurso não é mais um fenômeno de expressão – “a tradução verbal de uma síntese operada alhures”<sup>5</sup> –, lá onde ele não é mais a manifestação majestosa de um sujeito que “pensa”, “conhece” e “diz”, mas um espaço de exterioridade no qual se desenvolve uma rede de “*emplacements distincts*”, é neste ponto que o tema nietzschiano da “morte do homem” pode, enfim, ganhar contornos eminentemente arqueológicos:

a morte do homem é um tema que permite trazer à luz a maneira como o conceito de homem funcionou no saber. E se fôssemos mais longe que a leitura, evidentemente austera, das primeiras ou das últimas páginas daquilo que escrevi, perceberíamos que essa afirmação reenvia para a análise de um funcionamento. Não

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 68-69.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, pp. 69-70.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 71.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 74.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*.

se trata de afirmar que o homem está morto (ou que vai desaparecer, ou que será substituído pelo sobre-homem [*surhomme*]), mas trata-se, a partir deste tema – que não é meu e que não cessou de ser repetido desde o fim do século XIX – de ver de que maneira, segundo quais regras, formou-se e funcionou o conceito de homem. /.../ Contenhamos, portanto, as lágrimas.<sup>1</sup>

*As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber* constituem o ápice de uma *démarche* que, ao retirar o sujeito do sítio metafísico no qual fôra entronizado como um ser essencial e a-histórico, pretende destinar ao homem o lugar que efetivamente lhe convém: não mais o de fundamento, mas sim o de *indicação*. E, no entanto, é sintomático que essas duas obras venham a marcar uma espécie de “esgotamento” da empreitada arqueológica *stricto sensu* – assim como Sartre, também Foucault acomodará a orientação geral de seu pensamento para melhor permanecer em uma trilha já aberta, e requerida, por suas investigações precedentes.

## **9.2. Poder, verdade e sujeição: a passagem da arqueologia à genealogia – os deslocamentos do pensamento foucaultiano.**

Ao menos desde *História da loucura* Foucault “se dá conta de que as práticas discursivas não são simplesmente regulares, mas possuem o poder de formar objetos e sujeitos”.<sup>2</sup> Contudo, na medida em que o estudo arqueológico avança sobre o nascimento das ciências humanas, e o faz sob a forma exclusiva de uma “arqueologia do saber”, Foucault se compromete com a noção de que as práticas discursivas são autônomas e determinam seu próprio contexto, de modo que à análise arqueológica não restaria outro recurso senão o de localizar a produtividade do poder revelado pelas práticas discursivas exatamente na regularidade destas mesmas práticas – neste caso, o “resultado é a estranha noção de regularidades que se auto-regulam”.<sup>3</sup> Enxergando a aporia que parece resultar da própria aplicação – integral – do método, Foucault se ocupará desse problema nas considerações metodológicas de *A arqueologia do saber*, sem, no entanto, adotar uma

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “Qu’est-ce qu’un auteur?”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 845.

<sup>2</sup> DREYFUS; RABINOW, *Michel Foucault: un parcours philosophique, op. cit.*, p. 126.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem.*

posição totalmente inequívoca nessa obra (e, em certo sentido, pode-se mesmo afirmar que o autor deve seu embaraço à radicalidade com a qual ele se dedica a “atacar o último reduto do pensamento transcendental”<sup>1</sup>).

A dificuldade da posição foucaultiana só será contornada com a inflexão de sua *démarche* em direção a um questionamento cujo objetivo principal será o de explicitar o aparecimento dos saberes a partir das condições extra-discursivas que os situam como elementos de um dispositivo de natureza fundamentalmente política. Estar-se-ia, neste momento, em presença daquilo que Foucault, recorrendo ao vocabulário nietzschiano, chamará de “genealogia do poder” – uma abordagem que se caracterizaria, antes de tudo, pelo esforço em “*dessujeitar*” os saberes históricos, tornando-os capazes de levar a termo uma oposição efetiva contra a “ordem do saber”:

Trata-se, de fato, de fazer com que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica e unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anticiências. /.../ Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição inicialmente e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. /.../ É contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar combate.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Foucault evita a “análise causal” – aquela que “consistia em buscar em que medida os acontecimentos políticos, ou os processos econômicos, podem determinar a *conscience des hommes de science*” – justamente para conjurar a tentação de referir as práticas discursivas “ao nível do contexto ou de a situação et de leur effet sur le sujet parlant”: “Si l’archéologie rapproche le discours médical d’un certain nombre de pratiques, c’est pour découvrir des rapports /.../ beaucoup plus directs que ceux d’une causalité relayée par la conscience des sujets parlants.” Cf. FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, op. cit., pp. 212-213 (grifo nosso).

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société: cours au Collège de France (1975-1976)*. Édition établie, dans le cadre de l’Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana. Collection “Hautes Études”. Paris: Gallimard/Seuil, 1997, p. 10.

O registro da investigação genealógica é aquele de uma *luta*, um embate – a “batalha dos saberes contra os efeitos de poder do discurso científico”;<sup>1</sup> em todo caso, a mais importante das lutas – porque despida de pretensões identitárias – diante de um contexto político-filosófico que embaralha as evidências, desagrega as linhas da razão, expõe-na em suas fragilidades, naquilo que a denuncia – lembremos Ewald – como uma “vontade de saber ultrapassada”<sup>2</sup>: traçar os limites da razão não significa que a razão não exista; fazer a história da “vontade verdade” não implica negá-la em sua existência, ao contrário, implica supô-la como existente em uma perspectiva nietzschiana – “Creio muito na verdade para deixar de supor que haja diferentes verdades e diferentes maneiras de dizê-la”.<sup>3</sup> Assim, a verdade não é sem efeito, ela é produtora de regimes de identidade que são, ao mesmo tempo, princípios de exclusão:

Há um combate “pela verdade” ou, ao menos, “em torno da verdade” – entendendo-se, ainda uma vez, que por verdade não quero dizer o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir ou fazer aceitar, mas o conjunto das regras segundo as quais distingue-se o verdadeiro do falso e atribui-se ao verdadeiro efeitos específicos de poder; entendendo-se também que não se trata de um combate em favor da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha.<sup>4</sup>

E se Judith Revel pôde afirmar que a “genealogia permite dar conta do trabalho de Foucault, de maneira coerente, desde os primeiros textos (antes que o conceito de genealogia comece a ser empregado) até os últimos”<sup>5</sup>, certamente isto se deve ao fato de que é a própria arqueologia que fornece o ponto de partida foucaultiano para um cruzamento das *formas modernas do saber* com a dinâmica peculiar da *vontade de verdade* que as envolve e que, ao fazê-lo, repõe sem cessar o caráter dissimulado das práticas de poder que as sustentam. Nesse sentido, a noção de “enunciado” está para a arqueologia assim como a noção de “dispositivo” está para a genealogia – trata-se, no primeiro caso, de

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 13.

<sup>2</sup> EWALD, “O fim de um mundo”, *op. cit.*, p. 99.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. “Une esthétique de l’existence”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 1552.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. “Entrevista a Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 159.

<sup>5</sup> REVEL, Judith. *Le vocabulaire de Foucault*. Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader. Paris: Ellipses, 2002, p. 38.

circunscrever o campo de exercício da “função enunciativa e as condições segundo as quais ela faz surgir unidades diversas (que podem, mas não necessariamente, ser de ordem gramatical ou lógica)”;<sup>1</sup> no segundo caso, trata-se de circunscrever os operadores essencialmente estratégicos do poder, as técnicas e as formas de “assujeitamento” implicadas no “conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso”, e que, com efeito, sustentam tipos de saber ao mesmo tempo em que por eles são sustentados.<sup>2</sup> Se o estudo das relações estratificadas do saber é o objetivo último da arqueologia, o estudo das relações estratégicas será o objetivo da genealogia.<sup>3</sup> Ou, ainda, nas palavras de Châtelet, resumindo um certo “pragmatismo” em Foucault: “o poder como exercício, o saber como regramento [*règlement*]”.<sup>4</sup>

No centro dessa inflexão foucaultiana em direção às questões relativas ao poder estão as obras *Vigiar e punir* (1975), *A vontade de saber* (1976) e os problemas e novos recortes analíticos desvelados por Foucault em seus cursos no *Collège de France*. Tendo em vista o conjunto da atividade de Foucault naquela instituição, Le Blanc e Terrel chegam mesmo a afirmar que são os cursos foucaultianos que produzem esta “prática filosófica singular, a genealogia”<sup>5</sup>, e isso a partir de um recorte escalonado em três tempos – 1971-1975: uma análise dos “fragmentos de genealogia” que “descrevem diferentes dispositivos do poder”;<sup>6</sup> 1976-1978: o esboço de uma “genealogia” que pretende ultrapassar o terreno fragmentário próprio à “análise das disciplinas” para revelar o denominador comum do poder (a normalização), posicionando-se criticamente em relação aos dois modelos globais que, admitidos sem questionamentos no âmbito da tradição, parecem estar sempre presentes nas discussões acerca do poder – o “modelo da guerra de classes” e o “modelo da revolução”;<sup>7</sup> 1980-1984 (com especial destaque para o curso de 1982, *A hermenêutica do*

<sup>1</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, op. cit., pp. 139-140.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. “Le jeu de Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*, op. cit., p. 300.

<sup>3</sup> DELEUZE, *Foucault*, op. cit., p. 81.

<sup>4</sup> CHÂTELET apud *Idem*, *ibidem*.

<sup>5</sup> LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean. “Foucault au Collège de France: un itinéraire”. In: LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean (Dir.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Histoire des Pensées. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 12.

<sup>6</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 14.

<sup>7</sup> A irrupção, neste momento, da categoria de “bio-poder”: “Dès la dernière leçon du cours de 1976, Foucault esquisse le programme d’une critique de la société de normalisation: à côté de l’ordre disciplinaire, qui vaut seulement pour des corps individués à assujettir, il importe désormais de faire une place au bio-pouvoir. Ce qui fait irruption dans la généalogie, l’impensé en un sens de la discipline, c’est la vie, non pas prise en sa



*sujeito*): a “genealogia do poder se desdobra, cada vez mais, em uma genealogia do sujeito ou das formas de subjetivação”.<sup>1</sup>

Nesta periodização, *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* corresponderiam à passagem do primeiro ao segundo tempo – em *Vigiar e punir*, uma genealogia dedicada ao “nascimento das prisões”, as relações de poder sendo apreendidas em sua dimensão “*Panoptica*”, isto é, em sua função de impor uma tarefa ou conduta qualquer a uma multiplicidade de indivíduos quaisquer (com a condição de tratar-se de uma multiplicidade pouco numerosa inserida em um espaço igualmente limitado);<sup>2</sup> em *A vontade de saber*, as relações de poder apreendidas em sua dimensão de “biopoder”, ou seja, em sua função de gerir e controlar a vida em uma multiplicidade qualquer, com a condição de que se trate de uma multiplicidade numerosa (a “população”) e distribuída em um espaço aberto, estendido (sendo a sexualidade um campo privilegiado, mas não o único, de aplicação desse dispositivo de poder).<sup>3</sup>

---

singularité existentielle mais comme phénomène biologique caractérisant un ensemble de personnes, une population.” Cf. *Idem, ibidem*, p. 15.

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 16.

<sup>2</sup> O dispositivo do “poder panoptico”, cuja emergência histórica Foucault localizará em fins do século XVIII, é uma categoria de poder, uma pura função disciplinar: “le Panopticon ne doit pas être compris comme un édifice onirique: c’est le diagramme d’un mécanisme de pouvoir ramené à sa forme idéale; son fonctionnement, abstrait de tout obstacle, résistance ou frottement, peut bien être représenté comme un pur système architectural et optique: c’est en fait une figure de technologie politique qu’on peut et qu’on doit détacher de tout usage spécifique. Il est polyvalent dans ses applications; il sert à amender les prisonniers, mais aussi à soigner les malades, à instruire les écoliers, à garder les fous, à surveiller les ouvriers, à faire travailler les mendiants et les oisifs. C’est un type d’implantation des corps dans l’espace, de distribution des individus les uns par rapport aux autres, d’organisation hiérarchique, de disposition des centres et des canaux de pouvoir, de définition de ses instruments et de ses modes d’intervention, qu’on peut mettre en oeuvre dans les hôpitaux, les ateliers, les écoles, les prisons. Chaque fois qu’on aura affaire à une multiplicité d’individus auxquels il faudra imposer une tâche ou une conduite, le schéma panoptique pourra être utilisé. Il est – sous réserve des modifications nécessaires – applicable ‘à tous les établissements où, dans les limites d’un espace qui n’est pas trop étendu, il faut maintenir sous surveillance un certain nombre de personnes’.” Cf. FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975, p. 207.

<sup>3</sup> “Concrètement, ce pouvoir sur la vie s’est développé depuis le XVIIe. siècle sous deux formes principales; elles ne sont pas antithétiques; elles constituent plutôt deux pôles de développement reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations. L’un des pôles, le premier, semble-t-il, à s’être formé, a été centré sur le corps comme machine: son dressage, la majoration de ses aptitudes, l’extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les *disciplines: anatomo-politique du corps humain*. Le second, qui s’est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIIIe siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques: la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier; leur prise en charge s’opère par toute une série d’interventions et de *contrôles régulateurs: une bio-politique de la population*. Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s’est déployée l’organisation du pouvoir sur la vie.” Cf.

Daqui uma série de deslocamentos operados por Foucault, tanto com relação à economia interna de seu discurso quanto no que se refere às correntes filosóficas com as quais (direta ou indiretamente) seu pensamento estabelece relações. Fiquemos com três deles – que serão apresentados de forma sumária, apenas à guisa de melhor esboçar a prática genealógica e suas conseqüências para o pensamento foucaultiano.

A) Primeiro dos deslocamentos que aqui nos interessam – talvez o mais importante para que se possa compreender o alcance da genealogia foucaultiana para além dos limites do desenvolvimento interno de sua *démarche*: por meio de pesquisas pontuais acerca da formação histórica das sociedades capitalistas, do nascimento das instituições carcerárias, da constituição do dispositivo psiquiátrico ou de sexualidade, Foucault produzirá um importante deslocamento com relação à ciência política, porquanto, tradicionalmente, ela limita ao Estado ou a instituições que lhe são análogas o fundamental de sua investigação. Em Foucault, ao contrário, o que se vê é uma “não sinonímia entre Estado e poder”<sup>1</sup> – e isso na medida em que se trata de circunscrever uma modalidade de aplicação do poder que incide sobre os corpos enclausurados e cuja tecnologia de controle não é exclusiva da prisão (mas também da escola, da fábrica, do hospital, do exército); uma modalidade que, nascida em sua configuração sistemática entre fins do século XVIII e início do século XIX, será descrita por Foucault em termos de “poder disciplinar”, uma “tecnologia política do corpo” produzida pela dimensão “*Panoptica*” do poder:

Esse sujeitamento não é obtido apenas e tão somente pelos instrumentos da violência ou da ideologia; ele pode muito bem ser direto, físico, jogar a força contra a força, carregar consigo elementos materiais e, no entanto, não ser violento; ele pode ser calculado, organizado, tecnicamente refletido, pode ser sutil, não fazer uso nem das armas e nem do terror e, no entanto, permanecer de ordem física. Quer dizer que é possível haver aí um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento e um controle de suas forças que é mais do que a capacidade de vencê-las: este saber e este controle constituem aquilo que se poderia chamar a tecnologia política do corpo. /.../ Apesar da coerência de seus resultados, ela é, mais

---

FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*. In: *Histoire de la Sexualité*, v. 1. Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard, 1976, pp. 182-183.

<sup>1</sup> MACHADO, Roberto. “Introdução: por uma genealogia do poder”. In: *Microfísica do poder*, op. cit., p. xi.

frequentemente, uma instrumentação multiforme. Ademais, não se saberia localizá-la nem em um tipo definido de instituição, nem em um aparelho estático. São eles que recorrem a ela; eles utilizam, valorizam ou impõem alguns de seus procedimentos. Mas ela própria, em seus mecanismos e seus efeitos, situa-se em outro nível. Trata-se de uma espécie de microfísica do poder que os aparelhos e as instituições colocam em jogo, mas cujo campo de validade, de alguma forma, coloca-se entre esses grandes funcionamentos e o próprio corpo com sua materialidade e suas forças.<sup>1</sup>

Assim, o estudo desta “microfísica do poder” – cuja “descoberta”, no âmbito do pensamento foucaultiano, de “modo algum é inteiramente nova ou inusitada”<sup>2</sup> – supõe que o poder não seja concebido como uma propriedade, mas como estratégia, isto é, “que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma ‘apropriação’, mas às disposições, às manobras, às táticas, às técnicas, aos funcionamentos”.<sup>3</sup> Foucault pretende antes desvelar uma rede de relações em permanente tensão, em permanente atividade, do que algo como um privilégio adquirido ou conservado, exercido de modo unilateral, prerrogativa ou instância circunscrita ao aparelho de Estado. Para além das grandes transformações do sistema estatal, das mudanças de regime político ou de seus efeitos congêneres, o que Foucault procura trazer à luz são os efeitos de conjunto, difusos, dispersos, de uma mecânica de poder que assume formas regionais, locais, informando técnicas de dominação investidas em instituições. Um poder que se situa no nível do “corpo social”, que penetra na vida social e que, em conseqüência – e aqui se pode observar outro aspecto do deslocamento citado acima –, demonstra não só que os poderes periféricos não foram confiscados e absorvidos pelo aparelho do Estado, mas que, devido a sua eficácia produtiva, eles são indispensáveis para a constituição e sustentação do próprio aparato estatal, com a feição moderna que ele tomará na “sociedade disciplinar”:

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>2</sup> “Quando revemos suas pesquisas anteriores sob esta perspectiva, não será indiscutível que aquilo que poderíamos chamar de condições de possibilidades políticas de saberes específicos, como a medicina ou a psiquiatria, podem ser encontradas, não por uma relação direta com o Estado, considerado como um aparelho central e exclusivo de poder, mas por uma articulação com poderes locais, específicos, circunscritos a uma pequena área de ação, que Foucault analisava em termos de instituição?” Cf. MACHADO, “Introdução: por uma genealogia do poder”, *op. cit.*, p. xi.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 31.

Com freqüência, diz-se que o modelo de uma sociedade que teria por elementos constitutivos os indivíduos serviu-se das formas jurídicas abstratas do contrato e da troca. A sociedade mercantil teria se representado como uma associação contratual de sujeitos jurídicos isolados. Talvez. Com efeito, a teoria política dos séculos XVII e XVIII parece freqüentemente obedecer a esse esquema. Mas é preciso não esquecer que, na mesma época, existiu uma técnica para constituir efetivamente os indivíduos enquanto elementos correlativos de um poder e de um saber. Sem dúvida, o indivíduo é o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas ele é também uma realidade fabricada por esta tecnologia específica de poder que se chama “disciplina”. É preciso parar de sempre descrever os efeitos do poder em termos negativos: ele “exclui”, ele “reprime”, ele “repele”, ele “censura”, ele “abstrai”, ele “mascara”, ele “esconde”. De fato, o poder produz; ele produz o real; ele produz os domínios de objetos e os rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode tomar assinalam essa produção.<sup>1</sup>

E quase não é preciso sublinhar que a “análítica do poder” em Foucault se choca com a maneira como o modelo marxista, mas não somente ele, compreende a questão do poder – se o Estado é, ele próprio, um efeito de conjunto ou uma resultante de uma multiplicidade de mecanismos e de focos que se situam ao nível de uma “microfísica do poder”, então é a própria “teoria da revolução”, assentada no postulado da *tomada do poder* do Estado pela classe operária, que se vê questionada em suas bases; e tampouco o humanismo que ela requer saberia sobreviver nessas condições: se o indivíduo moderno é uma realidade “fabricada por esta tecnologia específica de poder que se chama a ‘disciplina’”, o que dizer, então, da teoria marxista, calcada como está em uma *démarche* que se destina justamente a recuperar uma instância de individualização inerente ao ser do homem das amarras da alienação capitalista? O marxismo repõe os mesmos efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento do discurso científico tal como ele se organizou no Ocidente; ao pretender recuperar o homem, ele não se dá conta de sua própria adequação às mesmas disposições de poder que caracterizam as “sociedades disciplinares”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, pp. 195-196.

<sup>2</sup> “Et je dirais: ‘Quand je vous vois vous efforcer d’établir que le marxisme est une science, je ne vous vois pas, à dire vrai, en train de démontrer une fois pour toutes que le marxisme a une structure rationnelle et que

**B)** Segundo deslocamento que nos interessa – desta feita, um movimento que procura melhor posicionar a *démarche* foucaultiana em relação à corrente com a qual ela seria, em um primeiro momento, identificada: um deslocamento com relação ao estruturalismo. Como se sabe, desde meados da década de 1960 Foucault procurara se desvencilhar do rótulo de “pensador estruturalista” – um rótulo que, de fato, parece-lhe pouco adequado:

Se falei do discurso, não era para mostrar que os mecanismos ou os processos da língua aí se mantinham integralmente; mas antes para fazer aparecer, na espessura dos desempenhos verbais, a diversidade dos níveis possíveis de análise; para mostrar que, ao lado dos métodos de estruturação lingüística (ou daqueles da interpretação), pode-se estabelecer uma descrição específica dos enunciados, de sua formação e das regularidades próprias aos discursos. Se suspendi as referências ao sujeito falante, não era para descobrir as leis de construção ou das formas que seriam aplicadas da mesma maneira por todos os sujeitos falantes, não era para fazer falar o grande discurso universal que seria comum a todos os homens de uma época. Tratava-se, ao contrário, de mostrar em que consistiam as diferenças, como era possível que os homens, no interior de uma mesma prática discursiva, falassem de objetos diferentes, tivessem opiniões opostas, fizessem escolhas contraditórias; tratava-se também de mostrar em que as práticas discursivas se distinguiam umas das outras.<sup>1</sup>

Ou, ainda, a propósito da definição do objeto central da descrição arqueológica, o enunciado:

O enunciado não é, portanto, uma estrutura (quer dizer, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); ele é uma função de existência que pertence propriamente aos signos e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou intuição, se eles “fazem

---

ses propositions relèvent, par conséquent, de procédures de vérification. Je vous vois, d’abord et avant tout, en train de faire autre chose. Je vous vois en train de lier au discours marxiste, et je vous vois affecter à ceux qui tiennent ce discours, des effets de pouvoir que l’Occident, depuis maintenant le Moyen Âge, a affectés à la science et a réservés à ceux qui tiennent un discours scientifique.’” Cf. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>1</sup> FOUCAULT, *L’archéologie du savoir*, *op. cit.*, pp. 260-261.

sentido” ou não, segundo qual regra eles se sucedem ou se justapõem, de que eles são signo, e que tipo de ato se encontra efetuado por sua formulação (oral ou escrita). Não é preciso, pois, se espantar se não se pode encontrar, para o enunciado, critérios estruturais de unidade; é que ele não é, nele mesmo e de modo algum, uma unidade, mas uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis, e que os faz aparecer, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço.<sup>1</sup>

Ora, ao passo que o estruturalismo parece lidar com leis transculturais e, em certo grau, a-históricas – leis que definem o espaço total de permutações possíveis dos elementos no interior de estruturas significantes –, o arqueólogo limita-se a encontrar as regras locais de transformação que, em dado período, em uma dada formação discursiva particular, definem a identidade e o sentido de um enunciado; em uma palavra: “lá onde o estruturalista estuda as possibilidades, o arqueólogo estuda a existência”.<sup>2</sup>

Não obstante, as semelhanças entre a arqueologia e o estruturalismo são notáveis – para além da rejeição comum a todo recurso ao “sujeito consciente” (manifestação particular da tendência geral à superação da “antropologia” no âmbito da contemporaneidade filosófica), Foucault não pode deixar de notar o quanto as linhas de força da arqueológica, que tem por objetivo produzir uma análise da rede de inter-relações dos atos discursivos como um sistema de elementos ordenados por regras de transformação, aproximam-se do estruturalismo.<sup>3</sup> Assim, ao mesmo tempo em que Foucault procura sublinhar que não se trata, para a arqueologia, “de transferir ao domínio da história, e singularmente à história dos conhecimentos, um método estruturalista que já deu suas provas em outros campos de análise”, ele tampouco é capaz de se esquivar do reconhecimento de que é “possível” que esta “transformação autóctone que está em vias de realizar-se no domínio do saber histórico”, com “os problemas que ela coloca, os instrumentos que ela utiliza, os conceitos que aí se definem, os resultados que ela obtém”, não seja, de uma certa forma, estranha “àquilo a que chamamos análise estrutural”.<sup>4</sup>

A inflexão do pensamento foucaultiano em direção a uma genealogia do poder, seu deslocamento com relação à economia interna de sua própria filosofia, só faz manifestar, e

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 115.

<sup>2</sup> DREYFUS; RABINOW, *Michel Foucault: un parcours philosophique, op. cit.*, p. 87.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 83.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *L'archéologie du savoir, op. cit.*, p. 25.

agora de maneira inequívoca, suas distâncias com relação ao estruturalismo – com a inversão das relações de dependência entre as formas de saber e as práticas de poder, Foucault abre um campo de problematização de ordem “teórico social” a respeito da história dos sistemas de saber de tipo arqueológica *stricto sensu*, a ponto dos discursos das ciências (e, em geral, os discursos em que o saber é constituído e transmitido) perderem sua posição privilegiada; doravante, juntamente com outras práticas discursivas, cada qual desses discursos das ciências ou do saber serão constitutivos de complexos de poder investidos para a formação de objetos *sui generis* – no limite, os próprios indivíduos. E se à época de *As palavras e as coisas*, como vimos, o “estruturalismo” será caracterizado por Foucault não como um “método novo”, mas como a “consciência desperta e inquieta do saber moderno”<sup>1</sup>, com a inflexão genealógica o autor parece ganhar a clareza necessária para bem demarcar-se em relação à análise estrutural: vistos do umbral genealógico, os estudos arqueológicos dedicados às “ciências duvidosas” (psiquiatria, medicina, ciências humanas em geral<sup>2</sup>) ganham sua especificidade na medida em que se debruçam, de maneira explícita, sobre “toda uma série de instituições, de exigências econômicas imediatas, de urgências políticas e de regulação social” que a prática de tais saberes requerem.<sup>3</sup> Deste modo, a linha fronteira entre o procedimento foucaultiano e o procedimento estruturalista ganha um reforço substantivo – não somente Foucault afirma recusar um tipo de “análise referida ao campo simbólico ou ao domínio de estruturas significantes” como pretende caracterizar sua *démarche* a partir do recurso “às análises que se fazem em termos de genealogia, relações de força, desenvolvimentos estratégicos, táticas.”<sup>4</sup> Duas palavras

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 221. Cf. também p. 82 deste trabalho.

<sup>2</sup> No caso das ciências humanas, tenhamos em vista antes *Vigiar e punir* do que *As palavras e as coisas*, obra que nos apresenta a genealogia do indivíduo moderno tendo como uma de suas regras gerais a consideração da “matriz comum” entre as “ciências humanas” e a “história do direito penal”, isto é, da inter-relação entre a tecnologia disciplinar e uma ciência social normativa: “Au lieu de traiter l’histoire du droit pénal et celle des sciences humaines comme deux séries séparées dont le croisement aurait sur l’une ou l’autre, sur les deux peut-être, un effet, comme on voudra, perturbateur ou utile, chercher s’il n’y a pas une matrice commune et si elles ne relèvent pas toutes deux d’un processus de formation ‘épistémologico-juridique’”. Cf. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Entrevista a Michel Foucault”, *op. cit.*, p. 141.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 145. Destarte, dirá Foucault nessa mesma entrevista, considerando-se que “le structuralisme a été l’effort le plus systématique pour évacuer non seulement de l’ethnologie, mais de toute une série d’autres sciences, et même à la limite de l’histoire, le concept d’événement”, “Je ne vois pas qui peut être plus antistructuraliste que moi”. Cf. *Idem, ibidem*, pp. 144-145.

poderiam, então, resumir todo o itinerário das investigações foucaultianas – “*saber e poder*”.<sup>1</sup>

Mas se assim o é, então é preciso reconhecer que a genealogia não rompe completamente com a perspectiva arqueológica: ela paulatinamente a reorienta. E ela o faz por uma necessidade teórico-política: de acordo com o próprio testemunho de Foucault, esta reorientação é tributária do contexto filosófico-político dos anos próximos a 1968 – um contexto no qual as questões sobre os “efeitos do poder da psiquiatria ou do funcionamento político da medicina”, por exemplo, ganham o terreno da luta política efetiva, favorecendo não só a sua retomada como o seu prolongamento “do lado da penalidade, das prisões, das disciplinas”.<sup>2</sup> Em consequência, e já que se trata, na ambiência genealógica, de tomar a teoria como um “sistema regional de luta contra o poder”<sup>3</sup>, Foucault faz mais do que simplesmente reencetar a sua vocação – presente desde *História da loucura* – para reenviar a análise discursiva às práticas sociais e institucionais de sua realização: ele refina seus instrumentos conceituais, repensa seu próprio itinerário, remaneja sua teorização em função da compreensão da “teoria filosófica” como “uma prática subjetiva cuja vocação é a luta contra o poder”.<sup>4</sup>

C) E aqui encontramos o terceiro deslocamento que nos interessa – aquele referente à economia interna da teorização foucaultiana. A título ilustrativo – uma vez que não se pretende promover uma análise exaustiva do assunto, mas apenas indicá-lo –, que se tome um dos cursos pronunciados por Foucault no *Collège de France* no ano letivo de 1973-1974: *O poder psiquiátrico*.

Anterior à publicação de *Vigiar e punir*, *O poder psiquiátrico* lhe antecipa as linhas de força, ao mesmo tempo em que guarda uma relação paradoxal com os trabalhos anteriores de Foucault, sobretudo com sua tese doutoral: de uma parte, e pelos problemas que coloca, o curso se apresenta desde a primeira hora como “o ponto de chegada” ou de “interrupção” do trabalho efetuado em *História da loucura*; de outro lado, no entanto, é

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 141 (*grifo nosso*).

<sup>2</sup> “/.../ c’est seulement autour de 1968, en dépit de la tradition marxiste et malgré le P.C., que toutes ces questions ont pris leur signification politique, avec une acuité que je n’avais pas soupçonnée et qui montrait combien mes livres antérieurs étaient encore timides et embarrassés. Sans l’ouverture politique réalisée ces années-là, je n’aurais sans doute pas eu le courage de reprendre le fil de ces problèmes et de poursuivre mon enquête du côté de la pénalité, des prisons, des disciplines.” *Cf. Idem, ibidem*, p. 142.

<sup>3</sup> LE BLANC; TERREL, “Foucault au Collège de France: un itinéraire”, *op. cit.*, p. 11.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 12.



preciso pontuar certas diferenças no modo como o curso deverá orientar a problemática desvelada em *História da loucura*, principalmente no tocante à questão do “poder asilar” – ou, neste caso, “poder psiquiátrico”.<sup>1</sup> Certo número de diferenças com relação ao tratamento dessa questão deve ser explicitado por Foucault, para que então se possa retomar – sob um “ângulo diferente e uma luz mais nítida” – aquilo que em *História da loucura* poderia constituir uma “abertura para pesquisas vindouras”.<sup>2</sup> Vejamos quais são essas diferenças, reunindo-as em dois tópicos (e não iremos além das primeiras horas do curso, destinadas justamente a apontá-las).

**Primeiro tópico:** a substituição de uma “análise das representações” – que remete necessariamente a uma “história das mentalidades” – por uma análise feita em termos do “dispositivo de poder” que estaria na origem das formas de representação.<sup>3</sup> Assim, enquanto *História da loucura* teria restringido sua análise a um “núcleo de representações”<sup>4</sup>, comprometendo-se, a partir do privilégio conferido à “percepção da loucura” (isto é, às relações que se estabelecem entre discurso e prática não-discursiva na esfera da reação sócio-cultural à loucura), com “algo como a representação, o sujeito, etc.”<sup>5</sup>, o curso *O poder psiquiátrico* procura tomar como ponto de partida da análise o “dispositivo de poder como instância produtora da prática discursiva”.<sup>6</sup> Por essa via, a interrogação foucaultiana se vê significativamente inflexionada, de sorte que se trata de remeter a análise arqueológica a um nível mais “fundamental”, um “nível que permitiria apreender a prática discursiva precisamente no ponto exato em que ela se forma”.<sup>7</sup>

**Segundo tópico:** a crítica e a substituição da noção de “violência” pela noção de “microfísica do poder”, da noção de “instituição” pela noção de “tática” e da noção de “modelo familiar” pela de “estratégia”. No primeiro caso, a noção de “violência”, que subjaz às análises dos modos de tratamento empreendidos nas partes II e III de *História da*

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France (1973-1974)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Jacques Lagrange. Collection “Hautes Études”. Paris: Gallimard/Seuil, 2003, p. 14.

<sup>2</sup> LAGRANGE, Jacques. “Situation du cours”. In: FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique, op. cit.*, p. 355.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique, op. cit.*, p. 14.

<sup>4</sup> “Il me semble que j’avais essayé d’étudier surtout l’image qu’on se faisait de la folie au XVIIe. et au XVIIIe. siècle, la crainte qu’elle suscitait, le savoir qu’on s’en formait, soit traditionnellement, soit d’après des modèles botaniques, naturalistes, médicaux, etc.” Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 15.

<sup>6</sup> *Idem, ibidem*, p. 14.

<sup>7</sup> *Idem, ibidem*.

*loucura*, mostra-se particularmente insuficiente para a realização de uma análise das relações de poder tramadas na prática psiquiátrica: ela sugere a idéia de uma coerção imediata, exercício de um poder irregular, não calculado, não meticuloso, um poder tomado como instância de efeitos apenas negativos (exclusão, repressão, interdição). No entanto, o poder, tal como ele se exerce “em seu nível capilar” – e não se trata aqui tão somente do poder asilar –, “é um poder meticuloso, calculado, cujas táticas e estratégias são perfeitamente definidas” e, ademais, cuja função dominante consiste em produzir discursos, informar saberes, para incidir de modo irregular sobre o próprio indivíduo – irregularidade que não tem o sentido de algo que é desenfreado, mas, ao contrário, o sentido de um exercício de poder que “obedece a todas as disposições de uma espécie de microfísica dos corpos.”<sup>1</sup> No segundo caso, a noção de “instituição” – que perpassa as análises consagradas ao nascimento do asilo em *História da loucura* – se mostra insatisfatória por dois motivos: 1) aproximar-se dos problemas da psiquiatria por meio dessa noção equivale a dar-se objetos já constituídos (nela, “nós nos damos já o indivíduo, a coletividade e as regras que as regem”<sup>2</sup>); 2) em consequência, centrar-se na perspectiva institucional – com suas regularidades e regras internas – é correr o risco de perder exatamente aquilo que deveria balizar a análise, ou seja, o modo como um determinado mecanismo de poder, determinadas táticas de poder, ligadas a estruturas sociais e políticas, autorizam a racionalização da gestão do indivíduo.<sup>3</sup> Enfim, 3) a terceira noção, aquela do “modelo familiar” – que na tese doutoral de Foucault nos será apresentado como tendo papel fundamental na reorganização das relações entre loucura e razão, e, portanto, na própria constituição do asilo – será rechaçada com o reconhecimento de que não é a “imagem ou o personagem do pai que o médico tenta reativar no interior do espaço asilar; isso se produzirá bem mais tarde, no fim mesmo /.../ daquilo que se pode chamar de episódio psiquiátrico na história da medicina, quer dizer, somente no século XIX”.<sup>4</sup> Antes de se falar em “modelo familiar”, é preciso notar, em suas filigranas, a “estratégia terapêutica” que tece a articulação entre os dispositivos disciplinares asilares e a família – posto que não é da família que o asilo retira o seu modelo (“o hospital não é, de modo algum, a família

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 16.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> LAGRANGE, “Situation du cours”, *op. cit.*, p. 369.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique, op. cit.*, p. 17.

ideal”<sup>1</sup>), mas, ao contrário, é o modelo familiar que, a certa altura, “transfere-se para o interior dos sistemas disciplinares”; e ele o faz na medida em que há “técnicas disciplinares que vêm enxertar-se no interior da família”.<sup>2</sup> Se o hospital “cura”, “é porque ele é uma máquina *panoptica*” – “É, com efeito, uma máquina de exercer o poder, de induzir, de distribuir, de aplicar o poder de acordo com o esquema benthaminiano”.<sup>3</sup> O hospital, em suma, é uma “tecnologia disciplinar” – como a família, a partir de fins do século XIX, também o será.<sup>4</sup>

Deste modo, e com as novas ferramentas conceituais forjadas por Foucault justamente a partir da releitura de *História da loucura* à luz da visada genealógica, vêm-se delinear os três eixos de articulação que atravessam a análise do dispositivo psiquiátrico em *O poder psiquiátrico*<sup>5</sup>, e que, veremos no final deste Capítulo, hão de pautar os desenvolvimentos posteriores da reflexão foucaultiana. Em primeiro lugar, o eixo do *poder* (“o psiquiatra se institui como sujeito agindo sobre outros”), com o duplo aspecto que lhe é pertinente: 1) ele tem como ponto de aplicação, em última instância, os corpos, sua repartição no espaço asilar, seu comportamento, suas necessidades, prazeres etc.; 2) suas relações são sempre instáveis, constituídas por lutas, enfrentamentos e pontos de resistências (como bem o demonstra a relação psiquiatra/paciente). Em segundo lugar, o eixo da *verdade* (“o alienado é constituído em objeto de saber”): o asilo é também um lugar de formação de certo tipo de discurso verdadeiro, de sorte que “dispositivos de poder” e “regras de verdade” se articulam, isto é, a “verdade” é convocada menos a título de propriedade intrínseca dos enunciados do que no plano de sua funcionalidade enquanto horizonte de legitimação fornecido “aos discursos e práticas a propósito dos quais o poder psiquiátrico organiza seu exercício e pelo modo de exclusão que ela autoriza”. Por fim, o

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 103.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 116.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 103.

<sup>4</sup> “/.../ c’est là qu’apparaît la curieuse catégorie de parents d’élèves, c’est là où commencent à apparaître les devoirs chez soi, le contrôle de la discipline scolaire par la famille; elle devient une micro-maison de santé qui contrôle la normalité ou l’anomalie du corps, de l’âme; elle devient caserne en petit format, et peut-être devient-elle, on y reviendra, lieu où circule la sexualité. /.../ Et c’est ainsi que le pouvoir disciplinaire parasite la souveraineté familiale, requiert la famille de jouer le rôle d’instance de décision du normal et de l’anormal, du régulier et de l’irrégulier, demande à la famille qu’on lui envoie ces anormaux, ces irréguliers, etc.”. *Cf. Idem, ibidem*, p. 116.

<sup>5</sup> Neste caso, não fazemos senão seguir as indicações fornecidas por Jacques Lagrange nas páginas finais de “Situation du cours”. *Cf. LAGRANGE*, “Situation du cours”, *op. cit.*, pp. 370-372.

eixo da *sujeição* (“o sujeito tem que fazer suas as normas que se impõem a ele”): o terapeuta recorre a procedimentos que lhe possibilitam retirar do paciente a interioridade de sua subjetividade e, ao mesmo tempo, colocam-o em posição de ter de interiorizar as orientações e normas impostas – nesta medida, o sujeito surgirá a Foucault como uma “função complexa” e variável dos regimes de verdade e da práticas discursivas.

### **9.3. A intervenção intelectual requerida pela genealogia foucaultiana: a resistência do “particular” contra os efeitos de “universalização” do poder.**

Seria preciso insistir mais sobre um aspecto fundamental do desenvolvimento do pensamento foucaultiano, um aspecto que, de alguma forma e à parte diferenças teóricas fundamentais, irmana-o ao pensamento sartriano ou, ao menos, àquilo que seguiria sendo uma de suas maiores marcas: sua filosofia “*engagée*”. Em ambos os casos, as articulações entre *filosofia* e *intervenção política* – bem como as contradições daí advindas – se aprofundam de modo a não somente participarem da obra, mas sim, e sobretudo, a constituírem o *campo da experiência* do trabalho prático daquilo que o filósofo julga ser a tarefa do intelectual. Estar-se-ia, portanto, diante de uma “prática filosófica” em sentido literal, isto é, uma *démarche* que não só exige como se alimenta e é concomitantemente alimentada pela *prática efetiva*, encontrando a sua ressonância na intervenção político-social.

Do lado de Sartre, o ponto de virada fundamental, como vimos, poderia ser localizado na primeira metade da década de 1950 e desaguaria na tentativa de recuperar o marxismo como filosofia revolucionária por excelência da contemporaneidade; do lado de Foucault, e conforme as linhas percorridas até aqui, poderíamos localizar o ponto de virada sobretudo nos anos seguintes à publicação de *As palavras e as coisas*, em especial na passagem da década de 1960 para a de 1970, quando a genealogia torna-se o horizonte de suas preocupações. Isso não significa que não se possa encontrar nos anos anteriores a esta periodização (que, de resto, não se pretende inflexível) um conjunto conceitual já articulado a um tipo de intervenção política efetiva. Aliás, o que se quer explicitar aqui é justamente o quanto as filosofias de Sartre e Foucault – por conta mesmo do modo como foram forjadas desde a primeira hora – se esforçam por corresponder às *exigências práticas* de seu tempo.

Mas é notável que, a certa altura – e isto vale para os dois autores mencionados –, a própria teorização, na escolha temática e do campo dos objetos a serem tratados, torne-se prática política, luta, combate, resistência – a ponto de por vezes Foucault parecer ecoar o engajamento sartriano: “Se faço as análises que eu faço, não é porque há uma polémica que eu gostaria de arbitrar, mas porque fui ligado a certos combates: medicina, psiquiatria, penalidade”.<sup>1</sup> E o que é a genealogia, senão, e como vimos, a “insurreição dos saberes sujeitos”?

E, no entanto, as diferenças radicais entre Sartre e Foucault continuarão a subsistir: é de notar-se, nas linhas acima, que Foucault assinala o seu engajamento afirmando estar ligado a “*certos combates*” – combates pontuais, locais: “medicina, psiquiatria, penalidade” –, ao passo que Sartre sempre pareceu posicionar-se em termos de *um* combate, aquele referente ao “*gênero humano*”, à desalienação do “homem” como “*sujeito da História*”.<sup>2</sup> O que ocorre, veremos ao longo deste subitem, é que o modo como a filosofia foucaultiana gravita ao redor da questão do *sujeito* e do *poder* tem papel decisivo para o balizamento de uma forma de *intervenção político-social* que se encontra nas antípodas do “intelectual universal” encarnado pela figura de Sartre. Ora, se não é de modo gratuito que Sartre se atém à tarefa de compreender a “totalidade dialética da História” (certa herança marxista e hegeliana), tampouco é ao acaso que Foucault venha a afirmar, no bojo de sua contraposição a Sartre e como consequência dos ataques dirigidos à primazia do “*sujeito*”, a função do intelectual como sendo aquela de operar sobre a “produção da verdade”<sup>3</sup> (eco de preocupações nietzschianas).

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “Questions à Michel Foucault sur la géographie”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 29.

<sup>2</sup> Desde os anos seguintes à *Libération*, a obra de Sartre oscilava entre os pólos da ontologia e da política, entre a análise “formal” da liberdade e as tomadas de posição acerca da sociedade, do papel da literatura, da exigência revolucionária. Decerto, uma moral deveria fazer as vezes de articulação necessária entre estes dois aspectos, justificando as atitudes políticas. Mas uma “moral” que se queira descolada de um efetivo engajamento não passa de “moralismo”, uma abstração; e o engajamento efetivo, como o próprio Sartre o atesta, viria apenas após 1945, quando a luta de classes passará a ser “sentida” por ele como “uma realidade concreta”. Cf. ASTRUC; CONTAT, *Sartre par lui-même, op. cit.*, p. 98. “Faltava-me algo”, dirá o filósofo. Faltava-lhe, diríamos nós, fazer da noção de engajamento um *juízo de fato* – e isso, como vimos, a partir de um enquadramento marxista.

<sup>3</sup> ADORNO, Francesco Paolo. “A tarefa do intelectual: o modelo socrático”. In: GROS Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 42.

Reencontraremos aqui, no plano do engajamento intelectual requerido pelo pensamento foucaultiano, a mesma *desordem do pensamento* da qual nos falava Ewald<sup>1</sup>: a mesma reivindicação da particularidade frente às pretensões da universalidade, transladada para a esfera do papel que o intelectual deverá assumir frente à *intervenção político-social* exigida por sua época. Não obstante, Foucault e Sartre não de partilhar o mesmo papel no imaginário dos *sixties*: o do *intelectual militante*. Vejamos.

\*\*\*

Nos anos derradeiros de sua produção, em um curso pronunciado no *Collège de France* que terá por título *Du gouvernement des vivants* (1980), e que permanece inédito, Foucault apresentará a “pequena *démarche* lateral” que ele pretende propor aos seus ouvintes:

Digamos, se quiserem, que se a *démarche*, se a grande *démarche* filosófica consiste em empregar uma dúvida metódica que coloca em suspenso qualquer certeza, a pequena *démarche* lateral e a contrapelo que lhes proponho consiste, portanto, em tentar jogar sistematicamente não com a suspensão de todas as certezas, mas com a não necessidade de todo o poder, qualquer que seja ele.<sup>2</sup>

De acordo com Foucault, trata-se antes de uma “*atitude*” do que de uma “*tese*”, uma atitude que pretende dar conta de uma inversão decisiva na forma de colocar a questão “filosófico-política” por excelência do pensamento ocidental: a pergunta que se deve fazer não é mais “haja vista o vínculo que me liga voluntariamente à verdade, o que se pode dizer do poder?”, mas sim, “haja vista minha vontade, decisão e esforços para me desligar do vínculo que me liga ao poder, o que resta, então, do sujeito do conhecimento e da verdade?”<sup>3</sup> É nessa inversão de perspectivas que devemos nos concentrar – o curso *Du*

<sup>1</sup> EWALD, “O fim de um mundo”, *op. cit.*, pp. 92-93.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants: cours au collège de France, du 9 janvier au 26 mars 1980*. Inédito. Disponível para consulta em áudio, sob notação: FCL - C 62 (1.1) / C62 (1.2) até FCL - C 62 (12.1) / C62 (12.2), arquivos do *Institut Mémoire de L'Édition Contemporaine* (IMEC), Caen, aula do dia 30 de janeiro de 1980, referência C62 (4.1).

<sup>3</sup> *Idem, ibidem.*

*gouvernement des vivants*, consagrado às práticas cristãs de confissão<sup>1</sup>, inicia-se precisamente por uma análise de *Édipo-Rei*, de Sófocles, na qual Foucault procura assinalar três temas: 1) a relação entre a manifestação da verdade e o exercício do poder; 2) a importância e a necessidade, para o próprio exercício do poder, de uma manifestação da verdade que, de modo indispensável, toma a forma da subjetividade; 3) a manifestação da verdade sob a forma da subjetividade tendo por efeito algo que está bem além do conhecimento utilitário para o exercício do poder (não se trata, pura e simplesmente, de um “*donner à connaître*”).<sup>2</sup> Daí a conclusão a ser retirada da análise foucaultiana a respeito de *Édipo-Rei*: “o poder, em geral, não saberia exercer-se se a verdade não é manifestada”.<sup>3</sup>

Não pretendemos refazer o trajeto foucaultiano em sua análise do *Édipo-Rei* – para os nossos propósitos, basta assinalar que Foucault toma a peça de Sófocles como um caso preciso e definido da relação entre *exercício do poder* e a *manifestação da verdade*.<sup>4</sup> O que está em jogo, nessa leitura efetuada em 1980, não difere muito daquilo que constituirá as linhas de força da leitura de *Édipo-Rei* em *A verdade e as formas jurídicas* (conjunto de cinco conferências pronunciadas na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro no ano de 1973): a tragédia de Édipo será considerada por Foucault como “representativa e, de certa maneira, instauradora de um determinado tipo de relação entre o poder e o saber, entre o poder político e o conhecimento, de que nossa civilização ainda não se libertou”.<sup>5</sup> Que tipo de relação é essa?

O que aconteceu na origem da sociedade grega, na origem da idade grega do século V, na origem de nossa civilização, foi o desmantelamento desta grande unidade de um poder político que seria ao mesmo tempo um saber. /.../ quando a Grécia clássica aparece – Sófocles representa a data inicial, o ponto de eclosão –, o que

<sup>1</sup> Como veremos adiante, trata-se de mostrar como se estabelece, em nossa cultura e a partir das feições que a prática da confissão cristã adquirirá nas comunidades monásticas dos primeiros séculos de nossa era, “le principe d’une véridiction de soi-même à travers l’herméneutique de la pensée”. Cf. FRANÇOIS, Jean. “Aveu, vérité, justice et subjectivité. Autour d’un enseignement de Michel Foucault”. In: *Revue Interdisciplinaire d’Études Juridiques*, n. 7, 1981. Disponível para consulta em texto datilografado, sob a notação: *Compte rendu du cours “Mal faire, dire vrai. Fonctions de l’aveu” (Louvain, 1981), D 202*, arquivos do *Institut Mémoire de L’Édition Contemporaine* (IMEC), Caen, p. 170.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., aula do dia 30 de janeiro de 1980, referência C62 (4.1).

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> *Idem ibidem*, aula do dia 16 de janeiro de 1980, referência C62 (2.1), arquivos do IMEC.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardins Morais. Supervisão final do texto Lea Porto de Abreu Novaes et al. Rio de Janeiro: Editora NAU, 2003, p. 31.

deve desaparecer para que a sociedade exista é a união do poder e do saber. A partir deste momento o homem do poder será o homem da ignorância. Finalmente, o que aconteceu a Édipo foi que, por saber demais, nada sabia. A partir desse momento, Édipo vai funcionar como o homem do poder, cego, que não sabia e não sabia porque podia demais. /.../ O Ocidente vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contato com os deuses ou nos recordamos das coisas, quando olhamos o grande sol eterno ou abrimos os olhos para o que se passou. Com Platão se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político. Este grande mito precisa ser liquidado. Foi este mito que Nietzsche começou a demolir ao mostrar, em numerosos textos já citados [*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, Gaia ciência, A genealogia da moral*], que por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber.<sup>1</sup>

No nível de generalidade em que nos postamos, poder-se-ia ainda remeter as citações acima, tanto aquela de 1980 quanto essa de 1973, ao “Prefácio” que Foucault escreverá à edição americana de *O anti-Édipo, Capitalismo e esquizofrenia* (1977). Qualificando a obra de Deleuze e Guattari como uma “*introdução à vida não-fascista*” – “não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini /.../, mas também o fascismo /.../ que nos faz gostar do poder, desejar essa coisa mesma que nos domina e nos explora” –, Foucault se pergunta: “*Como fazer para não se tornar fascista mesmo (e sobretudo) quando se acredita ser um militante revolucionário?*”<sup>2</sup>, para logo em seguida arrematar – “Não exijam da política que ela restabeleça os ‘direitos’ do indivíduo tal como a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder.”<sup>3</sup> E é sintomático, nesta medida, que em 1980 Foucault venha a classificar a sua própria *démarche* como uma “*anarqueologia*” – espécie de “*jeu des mots*”, por meio da qual a arqueo-genealogia foucaultiana se irmana ao “anarquismo” contido na posição metodológica que Foucault pretende levar adiante em *Du*

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 51.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. “Préface”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, pp. 134-135 (grifo nosso).

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 135.



*gouvernement des vivants*: a não necessidade do poder serviria de princípio de inteligibilidade do próprio saber.<sup>1</sup> Eis um exemplo da maneira de proceder requerida por este posicionamento:

Antes, portanto, de tomar como medida da prisão e de sua reforma possível a própria delinquência ou o próprio homem, tratava-se de ver como esta prática do enclausuramento, esta prática da punição em nossa sociedade modificou, de uma parte, é claro, a prática real de desigualdades [*inégalismes*], mas também constituiu este duplo entre o sujeito de direito e o homem criminoso, sujeito de direito e “*homo criminaliste*”, no qual se extraviou, ou se extravia sempre, e em definitivo, nossa prática penal.<sup>2</sup>

Decerto, os três textos citados acima não saberiam desligar-se de um diagnóstico de época, devidamente explicitado no texto de 1977: se durante os anos de 1945 e 1965 (“falo da Europa”), havia “certa maneira correta de pensar, certo estilo de discurso, certa ética do intelectual” (era necessário “ser íntimo de Marx, não deixar os sonhos vagarem longe demais de Freud e tratar o sistema de signos – o significante – com grande respeito”), passados cinco anos de “júbilo e enigma”, a equação já não era mais a mesma. O que se passou então não foi uma retomada do “projeto utópico dos anos 30” (agora, como queria Sartre, na “escala da prática histórica”), mas um “movimento em direção a lutas políticas que não se conformavam mais ao modelo prescrito pela tradição marxista”.<sup>3</sup> E se as lições de 1980 nos interessam aqui, é na medida em que elas parecem explicitar, no âmbito da “teoria”, um aprendizado colhido na esfera da “*prática efetiva*”; elas são, naquilo que nos

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., aula do dia 30 de janeiro de 1980, referência C62 (4.1). Isso não significa, bem entendido, que Foucault tenha assumido uma posição redutível a uma espécie de anarquismo de tipo particular – donde o neologismo “*anarchéologie*”. E é o próprio Foucault, definindo o anarquismo de maneira aproximada, quem se apressa em traçar a linha fronteira: enquanto a tese anarquista concebe o poder, em seu nascimento mesmo e de todo e qualquer modo que ele se apresente, como um mal *per se*, visando a uma sociedade na qual todas as relações de poder fossem anuladas, Foucault, de sua parte, previne-nos que não se trata de afirmar que todo poder é “mau”, mas apenas de partir do ponto de vista de que nenhum poder é aceitável de pleno direito, e de que, por outro lado, ele é, ao mesmo tempo, absolutamente e definitivamente inevitável. Assim, não se trata aqui de visar a um projeto de uma sociedade sem relações de poder – algo que a própria genealogia não permitiria –, mas de assumir a não-aceitação do poder (não no fim, mas já no início mesmo da *démarche*, como um “pressuposto”) sob a forma de “*mis en question*” de todos os modos segundo os quais nós efetivamente tomamos por aceito o poder. Cf. *Idem, ibidem*.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Préface”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*, op. cit., p. 133.

interessa, um valioso testemunho de uma compreensão, forjada na luta, da tarefa filosófica como sendo aquela de uma espécie de *jornalismo radical*: pensar o atual, e não mais o “eterno”, explicitar o ponto a partir do qual se fala, e não mais partir de um pretensão ponto equidistante, universal, universalizante.<sup>1</sup>

Que se tome o caso de uma luta política não mais “conformada ao modelo prescrito”, e da qual Foucault efetivamente fará parte: o *Grupo de Informações sobre as Prisões*, criado em 1971 pelo próprio Foucault, por Pierre Vidal-Naquet e por Jean Marie Domenach, e autodissolvido em dezembro de 1972.<sup>2</sup> “O Grupo de informações sobre as prisões acaba de lançar seu primeiro questionário. Não é um questionário de sociólogos. Trata-se de deixar a palavra àqueles que têm experiência na prisão.”<sup>3</sup> Não se trata, pois, de fazer com que os prisioneiros “tomem consciência” de sua situação – “a consciência está lá, perfeitamente clara, sabendo bem quem é o inimigo. Mas o sistema atual lhe recusa os meios de se formular, de se organizar.”<sup>4</sup> Como *situar*, então, a ação do GIP? Vejamos o que diz o “Prefácio” à *Enquête dans vingt prisons*, título da primeira brochura publicada pelo Grupo (maio de 1971):

---

<sup>1</sup> “Je me considère comme un journaliste”, dirá Foucault em 1973, “dans la mesure où ce qui m’intéresse, c’est l’actualité, ce qui se passe autour de nous, ce que nous sommes, ce qui arrive dans le monde. La philosophie, jusqu’à Nietzsche, avait pour raison d’être l’éternité. /.../ Avant, le philosophe connaissait le temps et l’éternité. Mais Nietzsche avait l’obsession de l’actualité. /.../ Si nous voulons être maîtres de notre futur, nous devons poser fondamentalement la question de l’aujourd’hui. C’est pourquoi, pour moi, la philosophie est une espèce de journalisme radical.” FOUCAULT, Michel. “Le monde est un grand asile”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 1302.

<sup>2</sup> É apenas um exemplo do ativismo foucaultiano, que nos parece lapidar por três motivos: 1) em princípio, a atividade de Foucault no Grupo pode ser vista como uma espécie de prolongamento de suas reflexões históricas a respeito do aprisionamento asilar; 2) por outro lado, seu trabalho ao redor das prisões envolveria, de modo decisivo, a redação de *Vigiar e punir* (cf. FOUCAULT, Michel. “Toujours les prisons”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 916); 3) por fim, ressalte-se o aspecto particular e o ineditismo da empreitada: “O GIP foi algo inédito, pelo menos na França (a Anistia Internacional tinha, no mundo afora, uma atuação que recobria alguns de seus aspectos e ultrapassava outros, mas sem a doutrinação francesa). Não defendia os presos políticos em particular, mas – sobretudo – os de direito comum. Ora, os intelectuais, franceses ao menos, podiam se interessar pelos presos, mas só para conferir sentido e destinação a sua luta; pois foi justamente o que Foucault se proibiu.” Cf. RIBEIRO, Renato Janine. “O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre”. In: *Tempo Social: revista de sociologia da USP*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Departamento de Sociologia, v. 7, ns. 1-2, out. 1995, pp. 169-170. De resto, que se consulte a cronologia estabelecida por Daniel Defert, constante do primeiro volume de *Dits et écrits*: Michel Foucault, que não tomara parte nem nos combates da guerra da Argélia e nem nos movimentos do maio de 1968, a partir dos anos 1970 intervirá por diversas vezes na atualidade política e social, na França e alhures. Cf. DEFERT, Daniel. “Chronologie”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, pp. 47 ss.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. “Sur les prisons”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, pp. 1043-1044.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 1044.

Assim se situam os questionários-intolerância [*enquêtes-intolérance*] que nós agora empreendemos. 1) Estes questionários não são destinados a melhorar, a adoçar, a tornar mais suportável um poder opressivo. Eles são destinados a atacá-lo lá onde ele se exerce sob outro nome – aquele da justiça, da técnica, do saber, da objetividade. Cada um deles deve ser um *ato político*. 2) Eles visam a alvos precisos, instituições que têm um nome e um lugar, gestores, responsáveis, dirigentes – que fazem vítimas, também, e que suscitam revoltas mesmo entre aqueles encarregados dessas funções. Cada um deve ser *o primeiro episódio de uma luta*. 3) Eles reagrupam, ao redor desses alvos, camadas diversas que a classe dirigente conservou separadas pelo jogo das hierarquias sociais e dos interesses econômicos divergentes. Eles devem derrubar essas barreiras indispensáveis ao poder, reunindo detentos, advogados e magistrados; ou, ainda, médicos, doentes e o pessoal hospitalar. Cada um deve, em cada ponto estratégico importante, constituir *um front, e um front de ataque*. 4) Estes questionários não são feitos do exterior por um grupo de técnicos: os questionadores, aqui, são os próprios questionados. *A eles a tarefa de tomar o encargo da luta que impedirá a opressão de se exercer*.<sup>1</sup>

Por eleger como alvo as prisões (“Desde Maio de 68, o aparelho judiciário – instrumento relativamente silencioso e dócil até aqui – foi ‘super-utilizado’<sup>2</sup>), por sua luta pontual, por querer dar voz àqueles que não a têm, a experiência do GIP se encontra em consonância com uma *démarche* (aquela da genealogia) atenta aos “pequenos eventos” que subsistem silenciosamente e que permitem à reflexão realizar o “*diagnóstico*” atento das erupções de forças e resistências inéditas no seio da sociedade: se “discursos como estes, por exemplo, o dos detentos ou dos médicos de prisões, são lutas, é porque ao menos por um instante eles confiscam o poder de fala da prisão”.<sup>3</sup> É preciso que este “discurso desqualificado” e essas “revoltas isoladas” se transformem em “saber comum e em prática coordenada”; é preciso, enfim, não acumular conhecimentos *sobre* as prisões, mas fazer “crescer a nossa intolerância [ao poder] e fazê-la uma intolerância ativa”.<sup>4</sup> “Tornemo-nos

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “Préface à *Enquête dans vingt prisons*”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, pp. 1063-1064.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. “Les intellectuels et le pouvoir”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975, op. cit.*, p. 1181.

<sup>4</sup> FOUCAULT, “Sur les prisons”, *op. cit.*, p. 1044.

intolerantes a propósito das prisões, da justiça, do sistema hospitalar, da prática psiquiátrica, do serviço militar, etc.”<sup>1</sup>

Em lugar de fazer a crônica dos acontecimentos que, no recrudescimento da luta política, levariam à onda de sublevações que se estenderia pelos estabelecimentos penitenciários franceses durante o inverno de 1971-1972<sup>2</sup>, assinalemos apenas esta idéia-chave, pronunciada por Deleuze em seu diálogo com Foucault em 1972: “você foi o primeiro a nos ensinar algo de fundamental, ao mesmo tempo em seus livros e no domínio da prática: a indignidade de falar pelos outros.”<sup>3</sup> “*A indignidade de falar pelos outros*” – aqui se trama o princípio do tipo de intervenção intelectual requerida pelo pensamento foucaultiano:

O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco à frente ou um pouco ao lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do “discurso”. É por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática. Mas local, regional /.../, não totalizadora. Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e feri-lo onde ele é mais invisível e mais insidioso.<sup>4</sup>

Se o “poder político não está ausente do saber” – ao contrário, é a urdidura entre o *exercício do poder* e a *manifestação da verdade* que constitui a relação de forças de nossa sociedade –, e se, de outra parte, “é o movimento para se desembaraçar do poder que deve servir de revelador das transformações do sujeito e das relações que ele estabelece com a verdade”<sup>5</sup>, então o dilema do intelectual não será tanto aquele de uma “consciência dilacerada entre o universal e o particular” (para retomar a expressão sartriana), mas sim aquele de “*possuir o saber do poder*” e “*denunciar o poder do saber*”<sup>6</sup> – o intelectual deve

<sup>1</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>2</sup> Para tanto, cf. ARTIÈRES, P.; QUÉRO, L.; ZANCARINI-FOURNEL, M. (Orgs.). *Le groupe d'Information sur les prisons: archives d'une lutte (1970-1972)*. Paris: Éditions de l'IMEC, 2003.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Les intellectuels et le pouvoir”, *op. cit.*, p. 1177.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 1176.

<sup>5</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, aula do dia 30 de janeiro de 1980, referência C62 (4.1).

<sup>6</sup> Tomamos de empréstimo, para uso pessoal, um dos subitens de um artigo publicado recentemente (2006) por Francis Wolff. Em seu artigo, Wolff traça um horizonte geral dos dilemas dos intelectuais a partir de duas matrizes basilares: 1) a matriz socrática; 2) a matriz sofística. No entanto, em Wolff a rubrica “Segundo

falar a partir do lugar que ocupa, e não em lugar dos outros, e isso sob pena de repor em circulação a mesma “política de verdade” que a ele caberia denunciar.<sup>1</sup> Mas se assim o é, então tratar-se-á, como vimos acima, de uma luta local, regional – uma luta que consiste em tornar visíveis os mecanismos dissimulados do poder, e que, ao fazê-lo, venha a reconhecer que “aquilo que faz a generalidade da luta é o próprio sistema do poder, em todas as suas formas de exercício e aplicação”.<sup>2</sup> Neste sentido, diz-nos Foucault, é possível que “as lutas que se realizam agora e as teorias locais, regionais, descontínuas, que estão se elaborando nessas lutas e fazem parte delas, sejam o começo de uma descoberta do modo como se exerce o poder”.<sup>3</sup> Como dissemos acima, é o aprendizado da “luta pontual”: o poder trabalha o corpo, penetra no comportamento, entrecruza-se fisicamente com ele, e é nesse trabalho que devemos surpreendê-lo, é aqui que é preciso agir.

Desta forma, aquela que é talvez a tese mais surpreendente da genealogia foucaultiana – o indivíduo como produção do saber e do poder – “ganha as ruas”, por assim dizer, em uma prática intelectual – pequena *démarche* lateral de “*mise en question*” da necessidade de todo o poder, isto é, de sua aceitação de pleno direito – na qual a “teoria”, agora tornada “prática”, perde suas prerrogativas de “atividade totalizadora”, volta-se contra seu agente e produz a denúncia de que também o intelectual, na medida em que se apresenta como um agente da “consciência” ou do “discurso”, faz parte deste “sistema de poder que barra, proíbe, invalida” discursos e saberes não qualificados.<sup>4</sup> Note-se bem, e sublinhe-se: é a tese mais surpreendente da genealogia foucaultiana que “ganha as ruas” – ao requerer um tipo intelectual cuja voz não é mais portadora de “valores universais”, um tipo que não é mais “representativo” ou “representante”, que não é mais “sujeito”<sup>5</sup>, ao

---

dilema: ter o saber do poder ou denunciar o poder do saber?” servirá para a demarcação da oposição Sartre *versus* Pierre Bourdieu. A oposição Sartre *versus* Foucault, por sua vez, terá lugar em um outro subitem – “Primeiro dilema: intelectual específico ou intelectual total?”. Para nós, no campo estrito de uma comparação entre as filosofias de Sartre e Foucault, é o dilema entre “ter o saber do poder ou denunciar o poder do saber” que levará Foucault a opor ao “intelectual total” de tipo sartriano o “intelectual específico”. Cf. WOLFF, Francis. “O dilema dos intelectuais.” Trad. Paulo Neves. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*, *op. cit.*, pp. 45-68.

<sup>1</sup> “Je considère que le rôle de l’intellectuel aujourd’hui n’est pas de faire la loi, de proposer des solutions, de prophétiser, car, dans cette fonction, il ne peut que contribuer au fonctionnement d’une situation de pouvoir déterminée qui doit, à mon avis, être critiquée.” Cf. FOUCAULT, “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*, *op. cit.*, p. 905.

<sup>2</sup> FOUCAULT, “Les intellectuels et le pouvoir”, *op. cit.*, p. 1183.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 1182.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 1176.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 1175.

substituir, enfim, o *intelectual universal* pelo *intelectual específico*, é o desmascaramento da realidade das relações entre *verdade* e *poder* que está em jogo; logo, a função do intelectual será a de agir sobre a “produção da verdade” na medida em que a verdade, ela própria considerada na perspectiva de eixo gravitacional das relações de *saber/poder*, for implicada em seu aspecto de “*assujeitamento*”. Trata-se, em uma palavra, de “ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal”.<sup>1</sup> *Intransigência* que encontrará no “último Foucault”, e a propósito das “práticas” ou “técnicas” de existência, de um “exercício de *si* no pensamento”, todo um terreno de questões éticas fundamentais de resistência e produção de *si* no âmbito da transgressão manifesta da universalidade; transgressão dos efeitos prescritivos do poder – como dirá Foucault na *Introdução* de *O uso dos prazeres*, segundo volume da *História da sexualidade*, “Há sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade, e como encontrá-la”.<sup>2</sup>

#### 9.4. Do “governo dos outros” ao “governo de si” – *assujeitamento e subjetivação*.

Tomemos um outro trecho exemplar retirado das páginas introdutórias de *O uso dos prazeres* – com efeito, ele deve nos conduzir aos momentos finais do pensamento foucaultiano:

Um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar aquilo que freqüentemente era designado como o progresso dos conhecimentos: ele me conduziu a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulam o saber. Tinha sido necessário também um deslocamento teórico para analisar aquilo que se descrevia com freqüência como sendo as manifestações do “poder”: ele me conduziu a interrogar-me antes sobre as múltiplas relações, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia que era preciso, agora, empreender um terceiro deslocamento, para então analisar aquilo que é designado como “o sujeito”; convinha buscar quais são as formas e as modalidades da relação a *si* através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “Inutile de se soulever?” In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 794.

<sup>2</sup> FOUCAULT, Michel. *L’usage des plaisirs*. In: *Histoire de la Sexualité*, v. 2. Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard, 1984, p. 15.

sujeito. Após o estudo dos jogos de verdade uns com relação aos outros – tendo como o exemplo um certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII –, e depois aquele dos jogos de verdade relacionados às relações de poder, tendo como exemplo as práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si a si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando por domínio de referência e campo de investigação aquilo que se poderia chamar a “história do homem de desejo”.<sup>1</sup>

Nestas linhas, Foucault retoma a sua própria trajetória para dirigir-se aos seus leitores – a “genealogia” que ele agora pretende empreender o enviará para longe do projeto original: ou bem se permanece no plano estabelecido em *A vontade do saber* – “fazendo-o acompanhar de um rápido exame histórico desse tema do desejo” – ou, então, todo o estudo deverá se reorganizar “ao redor da lenta formação, durante a Antigüidade, de uma hermenêutica de si”.<sup>2</sup> Sabemos que Foucault opta pela segunda alternativa, e ele o faz porque, “apesar de tudo, aquilo ao qual me ative – aquilo ao qual eu quis me ater já desde alguns anos – é um empreendimento para assinalar alguns elementos que poderiam servir a uma história da verdade”.<sup>3</sup> Daqui a referência, na citação que nos serviu de abertura a este subitem, à noção de “jogos de verdade” – noção requerida a propósito da análise das condições de possibilidade correlatas da constituição dos objetos de conhecimento e dos modos de subjetivação; objetivação e subjetivação são interdependentes, e a noção de “jogos de verdade” deve dar conta de sua ligação recíproca: a questão acerca das condições às quais um dado sujeito é submetido a fim de poder tornar-se *sujeito legítimo* de tal ou qual conhecimento (“subjetivação”) se articula à questão de determinar sob quais condições algo pode tornar-se objeto para um conhecimento possível (“objetivação”).<sup>4</sup> E é nesse sentido que Foucault inscreverá uma vez mais o seu próprio pensamento no campo da “tradição crítica kantiana”, caracterizando-o como uma *história crítica do pensamento*.<sup>5</sup>

Mas se é de uma *história crítica do pensamento* que se trata, se Foucault não tardará a afirmar que não é o poder, mas sim o sujeito que constitui o tema primordial de suas

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 12.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> FOUCAULT, “Foucault”, *op. cit.*, p. 1451.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 1450.

pesquisas<sup>1</sup>, resta que o modo como o autor aborda a “questão do sujeito” nos últimos anos de sua produção intelectual – compreendendo o sujeito em uma dinâmica processual que envolverá as noções de “governo” e de “técnicas de si”, sem jamais ceder à tentação de remetê-lo ao plano das reviravoltas da “consciência-de-si” – é tributário da maneira como sua “analítica do poder” será desenvolvida (ou extrapolada) em direção ao rompimento do cerco, aparentemente invencível, das relações estratégicas concernentes aos efeitos de dominação e produção dos sujeitos. Até o momento da arqueo-genealogia, isto é, até a última fase produção foucaultiana, não se tratava tanto de uma “subjativação”, mas de um efetivo “*assujeitamento*”: não tanto a “constituição do sujeito como objeto para si mesmo”, mas sim o sujeito tomado como objeto de conhecimento (“arqueologia”) ou como objeto de divisões normativas (“genealogia”).<sup>2</sup>

Em um primeiro movimento, portanto, centrando sua abordagem do poder ao redor do triângulo “poder/direito/verdade” – no qual o direito delimita formalmente o poder, e este último produz os efeitos de verdade que o reforçarão –, Foucault chega àquela não sinonímia entre Estado e poder característica de sua genealogia: os efeitos de verdade resultantes dessa espécie de “cadeia produtiva do poder” exigem uma inversão decisiva de perspectivas no modo como tradicionalmente se colocara a questão do poder, do direito e da verdade – não se trata mais de compreender como o “discurso da verdade” pode fixar os “limites do poder”, mas sim “quais são as regras de direito de que lançam mão as relações de poder para produzir discursos de verdade”. Ou ainda, dito de outro modo: “qual é esse tipo de poder que é suscetível de produzir discursos de verdade que são, em uma sociedade como a nossa, dotados de efeitos tão potentes?”<sup>3</sup> (E não é ao acaso que essa inversão venha a preparar o advento daquela que encontramos em *Du gouvernement du vivants* a propósito das relações entre *poder, verdade e sujeito*<sup>4</sup>). É essa inversão de perspectivas que permite a Foucault contornar as “teorias da soberania” em sua análise do poder e, com elas, toda e qualquer referência aos indivíduos como uma espécie de “núcleo elementar, átomo

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “Le sujet et le pouvoir”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 1551.

<sup>2</sup> Trata-se ou de uma reflexão acerca da “formation de certaines des ‘sciences humaines’, étudiées en référence à la pratique des sciences empiriques et de leur discours propre au XVIIe. et au XVIIIe. siècle (*Les mots et les choses*)”, ou então “d’analyser la constitution du sujet tel qu’il peut apparaître de l’autre côté d’un partage normatif et devenir objet de connaissance – à titre de fou, de malade ou de délinquant /.../ (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique et Surveiller et punir*)”. Cf. FOUCAULT, “Foucault”, *op. cit.*, p. 1452.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Il faut défendre la société, op. cit.*, p. 22.

<sup>4</sup> Cf. pp. 289-290 deste trabalho.



primitivo, matéria múltipla e muda sobre a qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebraria”.<sup>1</sup> Trata-se, em suma, de livrar-se do modelo do *Leviatã*:

antes de perguntar-se como o soberano aparece no alto, procurar saber como, pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, são constituídos os sujeitos, o sujeito, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças, das energias, das matérias, dos desejos, dos pensamentos etc. Aprender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos, isso seria, se vocês quiserem, exatamente o contrário daquilo que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã* e, acho eu, afinal de contas, todos os juristas, quando o problema deles é saber como, a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, pode se formar uma vontade ou, ainda, um corpo únicos, mas animadas por uma alma que seria a soberania.<sup>2</sup>

Decerto, o problema levantado por Foucault – “o indivíduo não é o *vis-à-vis* do poder; ele é /.../ um de seus efeitos primeiros”<sup>3</sup> – deve ser remetido às suas condições históricas de surgimento – na sociedade feudal, na qual o poder se exercerá inicialmente sobre a terra e sobre o seu produto, o mecanismo do poder de fato toma a forma da soberania, exercendo-se efetivamente de “alto a baixo” (nesse caso, “a individualização é máxima do lado onde se exerce a soberania e em regiões superiores do poder”<sup>4</sup>); em um regime disciplinar, como aquele edificado entre os séculos XVII e XVIII, o poder se exerce pela vigilância constante, dirigindo-se aos corpos e aos que eles fazem, produzem, desejam etc. Uma nova mecânica do poder vem à luz: não se trata mais de um poder de tipo soberano, mas disciplinar, no qual a “individualização é descendente” (“na medida em que o poder se torna anônimo e mais funcional, aqueles sobre os quais ele se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados”<sup>5</sup>).

Sabe-se que *A vontade do saber* retomará, em linhas gerais, o traçado essencial da genealogia foucaultiana tal como ela se apresentará, entre outras, em obras como *Vigiar e punir* e nas lições do curso *Em defesa da sociedade*; mas ela o faz tendo em vista uma

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, op. cit., p. 27.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 26.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 27.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 194.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 195.

história daquilo que nos é mais íntimo e escondido, aquilo que nos é ainda mais “*subjetivo*” – “Se até aqui falamos do poder e do Estado, agora estamos *entre* o poder e o sujeito e o que está em questão é o jogo subjetivo do poder.”<sup>1</sup> Assim, a preocupação central de Foucault no primeiro volume de sua *História da sexualidade* será a de “saber sob quais formas, por meio de que canais, deslizando ao longo de qual discurso, o poder chega até as condutas mais tênues e mais individuais”.<sup>2</sup> Acrescente-se, portanto, ao tema da relação solidária entre *saber/poder*, aquilo que Foucault chamará de “técnicas polimorfos do poder”: o sexo não apenas não é objeto de pura e simples repressão, como também convoca efeitos de poder mais gerais (o sexo “não somente se julga, isso se administra”<sup>3</sup>) e, em consequência, capilares (“prazer” e “poder” não se anulam, eles “se encadeiam segundo mecanismos complexos e positivos de excitação e incitação”<sup>4</sup>).

Desta feita, ao eleger como alvo o modo como as relações de *saber/poder* se encarregam da sexualidade, Foucault se encontra em condições de explicitar os mecanismos gerais da “regulação da vida” surgidos a partir do século XVIII – toda uma trama de discursos, saberes, análises e injunções destinados à gestão desta “economia política das populações”.<sup>5</sup> E se é certo que uma das direções perseguidas por Foucault será exatamente aquela que nos leva aos mecanismos de governo e de controle das populações, isto é, ao “biopoder” – as noções de “biopolítica” e “governamentalidade” serão os instrumentos conceituais dessa análise<sup>6</sup> –, de outra parte, abre-se também todo um flanco de problematizações ao redor da maneira como o próprio indivíduo se constitui e responde a essa mecânica do poder – e é preciso lembrar que, para Foucault, os centros difusos do

---

<sup>1</sup> MICHAUD, Yves. “Des modes de subjectivation aux techniques de soi: Foucault et les identités de notre temps”. In: *Cités: philosophie, politique et histoire*. Paris: PUF, n. 2, 2000, p. 14.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 35.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, pp. 68-67.

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p. 37.

<sup>6</sup> “Par ce terme de gouvernementalité, Foucault entend trois choses: – la gouvernementalité concerne l’ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d’exercer le pouvoir bien particulier sur la population, qui s’expriment par l’économie, et s’exercent par les techniques de sécurité; – elle désigne aussi la tendance qui, dans tout l’Occident, conduit à la prééminence de ce type de pouvoir et avec lui, à la prééminence de techniques de pouvoir et des savoirs; – enfin la gouvernementalité signifie le processus qui conduit de l’État juridique et administratif à l’État de contrôle de la population et de sécurité. La gouvernementalité est donc une autre formulation de la notion de biopouvoir: elle désigne les formes que prend le biopouvoir depuis le XVIIIe. siècle.” Cf. MICHAUD, “Des modes de subjectivation aux techniques de soi: Foucault et les identités de notre temps”, *op. cit.*, p. 20.

poder não existem sem pontos de resistência que lhe fazem face, do mesmo modo que o poder não pode tomar por objeto a vida a não ser suscitando uma vida que resiste ao poder.<sup>1</sup>

Essa segunda via é aquela que nos levará à problemática desenvolvida por Foucault em seus últimos trabalhos; no centro do conjunto de problemas genealógicos arrolados acima, é o desdobramento da noção de “governamentalidade” – agora “implicando uma relação de si a si”<sup>2</sup> – que permitirá a Foucault ir além das relações estratégicas concernentes aos efeitos de dominação nos quais parecia enredar-se sua análise do poder. O retorno aos gregos, a modificação do plano original previsto para a *História da sexualidade*, a afirmação do preceito socrático como maneira de colocar em questão o poder (não o “conheça-te a ti mesmo”, mas sim o “ocupe-te de ti mesmo”, quer dizer, “funda-te em liberdade pelo domínio de si”<sup>3</sup>), tudo isso, com efeito, decorre do reconhecimento, por parte do próprio Foucault, de que, feitas todas as contas, as relações *saber/poder* não constituem exatamente o “problema fundamental”, mas um “instrumento” preciso para a análise do problema das “relações entre o sujeito e os jogos de verdade”.<sup>4</sup>

É neste ponto que o curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*, e aquele de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, parecem encetar um rearranjo fundamental nas reflexões foucaultianas: no primeiro, Foucault formula, “pela primeira vez de modo claramente articulado e conceitualizado, o projeto de escrever uma história dos ‘atos de verdade’, entendidos como os procedimentos regrados que vinculam um sujeito a uma verdade”;<sup>5</sup> no segundo, prolongando o alcance das reflexões suscitadas por *Du gouvernement des vivants*, Foucault nos apresenta, como sendo o *centro* do problema das relações entre o “sujeito” e a verdade”, o estudo de um “conjunto de práticas” que tiveram importância decisiva na Antigüidade clássica ou tardia, e que concerniam àquilo que os latinos posteriormente traduzirão por *cura sui* – quer dizer, o estudo da noção grega de “*epiméleia heautoû*”, ou seja,

<sup>1</sup> DELEUZE, *Foucault, op. cit.*, p. 101.

<sup>2</sup> “Je dis que la gouvernementalité implique le rapport de soi à soi, ce qui signifie justement que, dans cette notion de gouvernementalité, je vise l’ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l’égard des autres.” Cf. FOUCAULT, Michel. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”. *In: Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 1547.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 1548.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 1537.

<sup>5</sup> GROS, Frédéric. “Situation du cours”, *op. cit.*, p. 491.

o *cuidado de si*.<sup>1</sup> Em ambos, Foucault inicia suas lições lembrando aos ouvintes que doravante o eixo fundamental de sua pesquisa será a relação entre *sujeito e verdade*;<sup>2</sup> e ao menos desde *Du gouvernement des vivants* sabemos que seu projeto será o da constituição de uma “história da verdade” feita não da perspectiva da “relação da *objetividade*” ou da “estrutura da intencionalidade”, mas do “ponto de vista exato da *subjetividade*”, “das relações do sujeito a si próprio, entendidas não mais (não somente) como relações de conhecimento de si, mas como exercício de si sobre si, elaboração de si por si, transformação de si por si”.<sup>3</sup> A sexualidade será então apenas um domínio, entre outros, da cristalização dessa relação, de sorte que as explanações foucaultianas acerca dos diversos aspectos das “técnicas de si” na Antigüidade agora serão desvinculadas do enquadramento particular (e privilegiado) dos regimes de comportamentos e prazeres sexuais vigentes naquele período (o regime dos *aphrodisía*).

Entretempos, isto é, entre 1980-1982, o curso intitulado *Subjectivité et vérité*, pronunciado no ano letivo de 1981-1982 – um curso atravessado pela alternativa entre a redação de uma “história da sexualidade” reorientada para a problemática das “técnicas de si” na Antigüidade ou o estudo dessas técnicas “por elas mesmas, em suas dimensões histórico-éticas, e em domínios de efetivação diferentes da sexualidade, como nos problemas da escrita e da leitura, dos exercícios corporais e espirituais, da direção da existência, da relação com o político”.<sup>4</sup> Mas então será preciso interrogar-se acerca do significado desta demanda por um retorno a *si* no âmbito da cultura helenística e da Antigüidade tardia – evitando a resposta que a tradição filosófica nos fornece e que consiste em enxergá-lo da perspectiva do conhecimento de *si*, da produção de um saber sobre *si*.

Nesse sentido, e à guisa de conclusão, sublinhemos alguns aspectos da leitura da Antigüidade por Foucault, para que então se possa retrazar o esboço de uma investigação que agora se volta prioritariamente aos “*processos de subjetivação*” considerados em si mesmos, isto é, à maneira como os homens, por meio dos mecanismos que os constituem como indivíduos, tomam por encargo a gestão deles próprios, bem como a constituição e o reconhecimento de si mesmos como *sujeitos*. Ver-se-á que o deságüe da investigação

<sup>1</sup> YAZBEK, André Constantino. “A leitura da Antigüidade clássica por Foucault”. In: *Hypnos: aspectos do lógos*. Revista do Instituto Hypnos e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia), ano 13, n. 19, 2º. sem. 2007, p. 108.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, aula do dia 30 de janeiro de 1980, referência C62 (4.1). Cf. também: FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 3-4.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, aula do dia 13 de fevereiro de 1980, referência C62 (6).

<sup>4</sup> GROS, “Situation du cours”, *op. cit.*, p. 495.

foucaultiana implica o “*sujeito ético*” na medida de sua oposição ao empreendimento de objetivação do indivíduo como domínio oferecido e disposto à inspeção dos saberes. Começamos, justamente, pelo curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*.

### **9.5. O “governo dos homens” pela verdade: a problematização do “sujeito ético” em Foucault – *Espiritualidade e Filosofia*.**

O tema do curso de 1980 – Foucault o enuncia mais de uma vez – diz respeito à “elaboração da noção de governo dos homens pela verdade”<sup>1</sup>, do “governo dos homens pela manifestação da verdade na forma da subjetividade”<sup>2</sup>, ou seja, da maneira pela qual, “em nossa civilização, efetivaram-se as relações entre o governo dos homens, a manifestação da verdade na forma da subjetividade e a salvação para todos e para cada um”.<sup>3</sup> A princípio, tratava-se de mostrar como se estabelece, em nossa cultura e a partir das formas que a prática da confissão cristã tomará nas comunidades monásticas dos primeiros séculos de nossa era, uma obrigação de dizer a verdade cuja forma será a da sujeição: uma manifestação da “*verdade sobre si*” estruturada pela tematização de um outro (o superior a quem se confessa tudo ou o Diabo que se deve desalojar do próprio pensamento) e da morte (uma renúncia definitiva a si mesmo). Destarte, a confissão será entrevista por Foucault como procedimento de submissão do indivíduo a partir da exigência de uma introspecção indefinida que deve produzir o enunciado exaustivo de uma verdade sobre si próprio:

A obediência incondicional, o exame ininterrupto e a confissão formam, portanto, um conjunto no qual cada elemento implica os outros dois; a manifestação verbal da verdade que se esconde no fundo se si mesma aparece como uma peça indispensável ao governo dos homens uns pelos outros, tal como ele seria efetuado nas instituições monásticas /.../ a partir do século IV.<sup>4</sup>

É a partir de então que o destino do “sujeito verdadeiro” na cultura ocidental parece estar fixado: reencontraremos esta “hermenêutica necessária” de si mesmo difundida em

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, aula do dia 9 de janeiro de 1980, referência C62 (1.1).

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, aula do dia 30 de janeiro de 1980, referência C62 (4.1).

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. “Du gouvernement des vivants”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*, *op. cit.*, p. 948.

várias direções – notadamente, além das instituições monásticas, também nas instituições judiciárias, na psiquiatria, na filosofia.<sup>1</sup> E o problema que aqui desponta é o do tipo de relação que liga, entre eles, a “manifestação da verdade”, os procedimentos que ela exige para a sua efetivação e os sujeitos que dela são constrangidos a fazer parte e que nela são engajados ao mesmo tempo como operadores, testemunhas e objetos desta manifestação.<sup>2</sup> É esta relação que Foucault chamará de “regime de verdade”.<sup>3</sup> A questão ganha ainda mais importância quando se tem em mente que, para Foucault, este tipo de “produção, pelo próprio sujeito, de um discurso em que poderia dar-se a ler sua própria verdade, é entendida /.../ como uma das formas maiores de nossa obediência”.<sup>4</sup> Obediência, pois, aos constrangimentos impostos pelo regime de verdade característico da cultura ocidental.<sup>5</sup>

Mas é também aqui, no curso de sua reflexão acerca do “*dire vrai*” em sua injunção geral a um regime de obediência à manifestação da verdade, que Foucault pressentirá a possibilidade de um “sujeito verdadeiro” que não se dê sob a forma de uma *sujeição*, mas sim sob a forma de uma *subjetivação*: a propósito de um estudo detalhado das práticas de direção nas instituições monásticas – tendo como referência básica dois textos de Cassiano que regram as relações de submissão entre o diretor e o seu dirigido: *Institutions cénobitiques* e *Conférences* –, e do modo como elas são tributárias do exame de consciência e da prática de direção do estoicismo romano, Foucault faz notar o quanto as “técnicas de direção” da Antigüidade tardia se diferenciam da “direção monástica”. Ambas implicam obediência, bem como o exame de consciência; mas diferem profundamente em seus efeitos, isto é, naquilo que o dirigido, ao final de um processo, deve alcançar *vis-à-vis* a si e ao seu “diretor”: na direção antiga, o exame de consciência (tal como o encontramos

---

<sup>1</sup> “C’est tout le pivotement de la culture occidentale autour du problème de la pratique du discours et autour des formes des droits, et tout ça, qui est engagé dans cette histoire de la pénitence. /.../ Le droit, la loi, le discours, et par conséquence tous les types de rapports entre vérité et subjectivité. Il y est bien évident que les rapports de la vérité à la subjectivité, à partir du moment où elle va se coder en termes de droit et se filtrer au fil d’une pratique discursive, vont être entièrement modifiés”. Cf. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, aula do dia 5 de março de 1980, referência C62 (9.2).

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, aula do dia 6 de fevereiro de 1980, referência C62 (5.1.).

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> GROS, “Situation du cours”, *op. cit.*, p. 491.

<sup>5</sup> “Tout dire de soi-même. Ne rien cacher. Ne rien vouloir par soi-même. Obéir en tout /.../. Cette jonction entre ces deux principes est, je crois, au coeur même non seulement de l’institution monastique chrétienne, mais de toute une série des pratiques, des dispositifs, qui vont, je crois, informer ce qui constitue la subjectivité chrétienne et, par conséquence, la subjectivité occidentale”. Cf. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, aula do dia 19 de março de 1980, referência C62 (11.2). Em última instância, é este o sentido da “*anarchéologie*” postulada por Foucault – uma espécie de exigência de “desobediência à verdade”.

em Sêneca, por exemplo) tem por objetivo fazer com que o dirigido estabeleça uma relação de *autonomia* frente ao “mestre”, frente aos outros e frente a si mesmo, ou melhor, ele deve tornar-se autônomo frente a *outrem* porque tornou-se autônomo frente a *si* (trata-se, portanto, de tornar o indivíduo autônomo ao movimento de suas paixões); a direção monástica, por sua vez, visa na manifestação verbal da verdade não o estabelecimento do “domínio soberano sobre si”, mas sim “a humilhação e a mortificação, o desligamento frente a si e a constituição de uma relação de si a si que pende para a forma da destruição do si”.<sup>1</sup> A busca pela “*maîtrise de soi*” faz da “direção da existência” e do “exame de consciência” da Antigüidade tardia o inverso da “*humilitas*” cristã.<sup>2</sup> Deste modo, as técnicas de direção antiga só serão transferidas para o interior da instituição monástica ao custo da inversão de seus efeitos: a direção antiga – com suas práticas de obediência provisória, de exames irregulares, de confidências indispensáveis ao mestre – visava à “jurisdição dos atos” do indivíduo dirigido, ou seja, permitir ao sujeito ser a sua própria instância de *juridicção*; a direção cristã, ao contrário, tem por objetivo estabelecer uma relação de obediência à vontade de outrem, obediência esta que terá como condição a forma assumida pela “*veridicção*” quando da emergência da prática da confissão cristã.<sup>3</sup> Foucault pretende então sublinhar a oposição entre o “exercício estóico” que permite ao *si* o “dizer verdadeiro” – um exame *prospectivo* das “representações”, confronto das “representações” com o que é “representado”<sup>4</sup> – e o “exercício cristão” que tem por finalidade um “dizer verdadeiro” *sobre si* – trata-se antes de avaliar a origem e a pureza das “representações” do que o seu “conteúdo objetivo”.<sup>5</sup> A confissão é apenas uma das formas assumidas pela “*veridicção*” ao longo desta “história das relações entre verdade e subjetividade” – e a referência a Édipo, desta vez subreptícia, retornará para demarcar a linha fronteira que nos separa da Antigüidade:

qualquer que seja a forma desta ligação entre a morte, o outro e a verdade através do *dire-vrai*, através da *veridicção*, qualquer que seja a forma que ela pôde tomar no

<sup>1</sup> FOUCAULT, “Du gouvernement des vivants”, *op. cit.*, p. 948.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, aula do dia 19 de março de 1980, referência C62 (11.2).

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, aula do dia 26 de março de 1980, referência C62 (12.1).

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, aula do dia 12 de março de 1980, referência C62 (10.2).

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, aula do dia 26 de março de 1980, referência C62 (12.1).

século IV, com Cassiano, vocês sabem que esta obrigação, esta obrigação de *dire-vrai* sobre si próprio, ela jamais cessou [de existir] na cultura cristã e, notadamente, nas sociedades ocidentais. Somos obrigados, vocês sabem bem, a falar de nós mesmos para dizer a verdade. Nessa obrigação de falar de si, vocês vêem o lugar eminente que o discurso ocupa. Colocar-se a si mesmo no discurso, eis, com efeito, uma das grandes linhas de evolução, linhas de força da organização das relações de subjetividade e verdade no ocidente cristão. Subjetividade e verdade não se comunicam /.../ mais somente no acesso do sujeito à verdade. Será preciso que haja, sempre, esta flexão do sujeito em direção à sua própria verdade por intermédio de um perpétuo colocar-se a si mesmo em discurso. Logo, não há mais necessidade de ser rei, não há mais necessidade de ter matado seu pai, não há mais necessidade de ter se casado com sua mãe, não há mais necessidade de reinar sobre a peste para ser constringido a descobrir a verdade de si mesmo.<sup>1</sup>

É na tentativa de estabelecer as diferentes formas que a relação entre “verdade e subjetividade” assumirá na passagem da Antigüidade para os primeiros séculos de nossa era, e sob o impacto da “descoberta” desta nova dimensão da “relação consigo”, desta forma de uma *subjetivação* descortinada pelas reflexões do curso de 1980, que Foucault retomará o projeto de redação de *História da sexualidade*. Não obstante, era necessário retomá-lo desde o pensamento greco-romano, sobretudo desde a Antigüidade tardia – Sêneca, Marco Aurélio, Epicteto testemunham uma “prática de si” na qual se efetua todo um outro regime de relações entre o *sujeito* e a *verdade*, um regime em que a liberação do sujeito desempenha um papel preponderante: o que vincula o sujeito à verdade, neste caso, não é o seu aprisionamento *na* verdade, mas sim uma escolha “irredutível de existência”. Daí o silêncio editorial de oito anos que separam a publicação de *A vontade de saber* (1976), primeiro volume da *História da sexualidade*, no qual Foucault expõe aquilo que serviria como um traçado metodológico para os livros seguintes, dos outros dois volumes do trabalho foucaultiano de *problematização da sexualidade*, publicados simultaneamente em 1984: *O uso dos prazeres* e *O Cuidado de si*.

Perseguindo a trilha aberta em *Du gouvernement des vivants*, os cursos seguintes pronunciados por Foucault no *Collège de France* testemunham uma longa maturação

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem.*



teórico-conceitual que, sem grande alarde ou ruptura, o conduzirá ao exame das “técnicas de existência” próprias à Antigüidade greco-romana, e isso a partir de uma série de deslocamentos que se poderia apresentar, esquematicamente, do modo como se segue: se o pensamento foucaultiano, como dissemos a propósito de *O poder psiquiátrico*, pode ser dividido em três eixos intimamente articulados<sup>1</sup> – o eixo do *saber* ou da *verdade*, o eixo do *poder* e o eixo do *sujeito* –, digamos, juntamente com Francisco Ortega, que o primeiro destes deslocamentos (concernente ao eixo do saber) “vai da *formação do conhecimento à análise das formas do dizer verdadeiro*”; o segundo (pertinente ao eixo do poder) nos “leva de uma *teoria geral do poder ou do domínio à história e à análise dos procedimentos do pensamento governamental e de suas tecnologias*”; e o terceiro (operado no eixo do sujeito) nos “conduz do *desligamento de uma teoria do sujeito a uma análise das modalidades e técnicas da relação consigo* ou à *história das diferentes formas de uma pragmática do sujeito*”.<sup>2</sup> E já em *Subjectivité et vérité*, e a propósito justamente da passagem do “*governo dos outros*” ao “*governo de si*”, as “técnicas de si” – ou do “cuidado de si” – emergem como “fio diretor” de uma investigação que, tendo por recorte as culturas helênica e romana, pretende constituir-se em uma “história da subjetividade” focada na “análise as formas da governamentalidade”:

A história do “cuidado” ou das “técnicas” de si seria, pois, uma maneira de fazer a história da subjetividade: não mais, entretanto, através da divisão entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinqüentes e não delinqüentes, não mais pela constituição de campos de objetividade científica que dariam lugar ao sujeito vivo, falante, trabalhador; mas por meio das transformações, em nossa cultura, das “relações a si-mesmo”, com sua armadura técnica e seus efeitos de saber. E poder-se-ia, assim, retomar sob outro aspecto a questão da governamentalidade: o governo de si por si em sua articulação com as relações a outrem (como nós a encontramos na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição dos modos de vida, etc.).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. página 286 deste trabalho.

<sup>2</sup> ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Prefácio de Jurandir Freire Costa. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999, p. 37.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. “Subjectivité et vérité”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 1033.

Desde então, Foucault procura jogar luz sobre os procedimentos “propostos ou prescritos aos indivíduos para fixar suas identidades, mantê-las ou transformá-las em função de certo número de fins, e isso graças às relações do domínio de si sobre si, do conhecimento de si por si”.<sup>1</sup> E é nesse sentido que se deve compreender a mudança substancial que a publicação simultânea de *O uso dos prazeres* e o *Cuidado de si* representa em relação ao projeto original inscrito no primeiro volume de *História da sexualidade*: se o horizonte histórico se encontrará significativamente dilatado – agora remontando à Antigüidade greco-romana –, é porque a “leitura política” característica da genealogia foucaultiana dos anos 1970 (atenta, como se sabe, aos chamados “dispositivos de poder”) deverá ceder espaço para uma “leitura ética” que se debruçará sobre as “técnicas de si”. “Ora, essa arte do governo de si, tal como ele se desenvolveu no período helenístico e romano, é importante para a ética dos atos sexuais e para a sua história”.<sup>2</sup>

Se é preciso distinguir, como Foucault o fará, entre os “códigos morais” prescritos por uma certa cultura e os atos ou as condutas efetivas das pessoas, então o campo da ética deve ser demarcado na “maneira pela qual cada um deve se constituir a si mesmo como sujeito moral agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código”.<sup>3</sup> Dito de outro modo: à prescrição moral corresponde a determinação de uma “*substância ética*” – isto é, a maneira pela qual um indivíduo faz de uma parte de si mesmo a matéria principal de sua conduta moral –, mas também, e de outro lado, um modo de *assujeitamento* que faz com que o sujeito, em relação a um sistema de regras, sinta-se obrigado a efetuá-las; o que Foucault encontra nos textos da Antigüidade – e que lhe permite lançar novas luzes sobre a *problematização do sujeito* – é um modo de *assujeitamento* que, paradoxalmente (ao menos para o nosso olhar moderno), caracteriza-se primordialmente por uma escolha pessoal “estético-política”:

Se tomamos a ética na filosofia grega clássica ou na medicina, qual substância ética descobriremos? São os *aphrodisia*, que são ao mesmo tempo os atos, o desejo e o prazer. Qual é o modo de assujeitamento? É a idéia de que é preciso fazer de sua existência uma bela existência; é um modo estético. Você vê que eu tentei

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 1032.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 1035.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. “Usage des plaisirs et techniques de soi”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, pp. 1374-1375.

evidenciar o fato de que ninguém é constrangido, na ética clássica, a se comportar de maneira tal que seria preciso ser sincero com sua mulher; não tocar nos meninos etc. Mas se eles querem ter uma bela existência, se eles querem ter uma boa reputação, se eles querem estar aptos a governar os outros, então é preciso que eles façam tudo isso. Portanto, eles aceitam estes constrangimentos de maneira consciente para a beleza e a glória de suas existências. Mas o tipo de ser ao qual eles aspiram inteiramente é o domínio completo de si – é o *télos*. E a escolha, a escolha estética ou política pela qual eles aceitam este tipo de existência, é o modo de assujeitamento. É uma escolha pessoal.<sup>1</sup>

Desta maneira, ao invés de uma “genealogia dos sistemas” – característica das investigações foucaultianas sobre o poder na década de 1970 –, tem-se agora a emergência de uma *genealogia ética*: até os anos 1970 a sexualidade interessa a Foucault na medida em que expressa um referencial privilegiado – não o único, portanto – daquilo que ele descreverá como sendo a grande empresa de *normatização* no Ocidente moderno; nos anos 1980, por sua vez, o que o autor nos oferece não será mais o sexo como instância reveladora de poder, mas antes a questão do *sujeito* em sua relação com a *verdade*. Para além do regime dos *aphrodisía*, o que está em jogo é a constituição de um *sujeito ético* a partir de uma determinada relação *consigo*. Donde a importância crescente que o tema do *cuidado de si* passará a ter nas reflexões derradeiras de Foucault, sobretudo se tivermos em vista *A hermenêutica do sujeito*, cujas lições, seguindo um percurso que vai de Platão até os filósofos epicuristas e estoicos dos séculos I e II da era cristã, procuram evidenciar o quanto o preceito *délfico* do “conhece-te a ti mesmo” estava, em sua origem socrática, subordinado à dimensão do “ocupar-se consigo”.<sup>2</sup>

Assim, apoiando-se essencialmente em dois textos platônicos, a *Apologia de Sócrates* e *Alcebiades*, Foucault nos apresenta Sócrates como uma das figuras exemplares para a análise do preceito do “cuidado de si” na Antigüidade: é ele que personifica, de maneira explícita, a questão do “ocupar-se consigo” na Grécia clássica; é ele quem interpela a todos e a cada um

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988, op. cit.*, p. 1216.

<sup>2</sup> “Or, lorsque ce précepte delphique (ce *gnôthi seautou*) apparaît, c’est, non pas tout le temps, mais à plusieurs reprises et d’une manière très significative, couplé, jumelé avec le principe du ‘soccie-toi de toi-même’ (*epimelei heautou*). Je dis ‘couplé’, je dis ‘jumelé’. En fait, ce n’est pas tout à fait de couplage qu’il s’agit. /.../ c’est beaucoup plus dans une sorte de subordination par rapport au précepte du souci de soi que se formule la règle ‘connais-toi toi-même’.” Cf. FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 6.

para lhes dizer que eles se ocupam demais com riquezas, reputações e honrarias, mas que pouco se ocupam com as virtudes e com suas próprias almas; é Sócrates, ainda, aquele que diante dos juízes e em sua defesa não hesita em se apresentar justamente como um “mestre do cuidado de si”, quer dizer, como aquele que “essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidado consigo e a não descuidarem de si”.<sup>1</sup> E no entanto, assinala Foucault – agora tendo por referencial o *Alcebiades* de Platão –, já no texto platônico algo se faz sentir, e o “*cuidado de si*” parece encontrar a sua forma soberana e sua plena realização no “*conhecimento de si*”:

se podemos dizer que, pelos problemas que coloca, o *Alcebiades* descerra uma longa história [do tema do *cuidado de si*], mostra ao mesmo tempo qual é, no decurso deste período, a solução propriamente platônica ou propriamente neoplatônica que será fornecida a estes problemas [relação com a erótica, com a pedagogia e com a política]. Nesta medida, o *Alcebiades* não dá testemunho nem faz uma antecipação da história geral do cuidado de si, mas da forma estritamente platônica que ele toma. Com efeito, parece-me que o que caracterizará o cuidado de si na tradição platônica e neo-platônica é, de uma parte, que o cuidado de si encontra sua forma – forma esta, senão única, ao menos absolutamente soberana – e sua realização no conhecimento de si. Em segundo lugar, igualmente característico da corrente platônica ou neo-platônica, será o fato de que este conhecimento de si, como expressão maior e soberana do cuidado de si, dá acesso à verdade e à verdade em geral.<sup>2</sup>

Mas se o *Alcebiades* não representa exatamente uma “antecipação da história geral” do *cuidado de si*, resta que a forma platônica ainda mantém certo privilégio deste com relação ao *conhecimento de si* (ou, ao menos, certo apelo recíproco entre ambos) – de sorte que a questão fundamental que atravessa toda a Antigüidade, uma “questão histórica”, referente a nossa

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 7.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 75. Assim sendo, apesar de iniciar o curso de 1982 apoiando-se na idéia de que Sócrates seria antes o homem do “cuidado de si” do que do “conhecimento de si”, as demais horas do curso *A hermenêutica do sujeito* serão dedicadas não aos textos de Platão propriamente ditos, mas sim aos textos do período helenístico e romano – essencialmente, passagens da obra de Epicuro, Epiteto, Marco Aurélio e Sêneca, autores representativos de uma certa “exacerbation de l’injonction socratique du souci de soi.” Cf. GROS, Frédéric. “À propos de l’herméneutique du sujet”. In: LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean (Org.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, op. cit., p.156.

relação com a verdade, é aquela que “aos olhos da tradição platônica, de toda a filosofia, é assim colocada: a que preço posso ter acesso à verdade?”<sup>1</sup> Qual o trabalho que o sujeito deve operar nele próprio, qual modificação se faz necessária para seu acesso efetivo à verdade (não para extrair uma resposta à questão acerca de sua “verdade íntima”, mas para se propor aquilo que *se deve fazer* de si mesmo)? Nesse sentido, a ruptura terá lugar com o advento do “momento cartesiano”, horizonte a partir do qual se opera uma requalificação decisiva do “sujeito do conhecimento”: aquilo que era um exercício do sujeito em vista de um “controle *a posteriori* das representações” será doravante subsumido – e contraposto – a um “método que consiste na atenção à ordem das razões em uma série de representações”.<sup>2</sup> E se Descartes é figura proeminente – grife-se que a expressão “momento cartesiano” não se refere estritamente a Descartes, mas sim ao período moderno da “história da verdade” –, é porque seu pensamento encerra uma “ambigüidade” essencial, expressando, talvez, o ponto de clivagem de “nossa incapacidade em fazer de nos mesmos outra coisa que não sujeitos de conhecimento”<sup>3</sup>: de uma parte, no interior do cartesianismo o “sujeito” só se torna “sujeito do *cogito*” ao preço de um exercício sobre si, ao preço, diríamos, de uma “*meditação*” – ainda aqui, na “meditação cartesiana”, conserva-se em certa medida a prática da “*meléte*” ou da “*meditatio*” greco-latina, que consistiria não em um “jogo do sujeito com seu próprio pensamento ou seus próprios pensamentos [ao modo da “variação eidética” fenomenológica], mas [em um] jogo efetuado pelo pensamento *sobre* o próprio sujeito”;<sup>4</sup> de outra parte, contudo, é também com Descartes que vemos o surgimento de um “sujeito” que, enquanto tal, por sua própria estrutura de sujeito, torna-se capaz de verdade. A partir de então, e com o acréscimo suplementar de Kant (para

<sup>1</sup> FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 182.

<sup>2</sup> JAFFRO, Laurent. “Foucault et le stoïcisme: sur l’historiographie de *L’herméneutique du sujet*”. In: GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Dir.). *Foucault et la philosophie antique*. Actes du colloque international du 21-22 juin 2001 organisé par l’Université Paris-XII (E.A. 431), la Société Internationale des Études sur Michel Foucault et l’École Normale Supérieure. Ouvrage publié avec le concours du Centre Michel Foucault. Paris: Éditions Kimé, 2003, p. 70.

<sup>3</sup> GROS, Frédéric. “Introduction”. In: GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Dir.). *Foucault et la philosophie antique*, op. cit., p. 10.

<sup>4</sup> FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, op. cit., p. 340. “Je veux dire ceci: il s’agit dans la *meditatio*, non pas tellement de penser à la chose elle-même, mais de s’exercer à la chose à laquelle on pense. /.../ Descartes ne pense pas à tout ce qui pourrait être douteux dans le monde. Il ne pense pas non plus à ce qui pourrait être indubitable. Disons que c’est là l’exercice sceptique habituel. Descartes se met dans la situation du sujet qui doute de tout, sans d’ailleurs s’interroger sur tout ce qui pourrait être dubitable ou tout ce dont on pourrait douter. Et il se met dans la situation de quelqu’un qui se met à la recherche de ce qui est indubitable. Ce n’est donc pas du tout un exercice sur la pensée et son contenu. C’est un exercice par lequel le sujet se met, par la pensée, dans une certaine situation. Déplacement du sujet par rapport à ce qu’il est par l’effet de la pensée”. Cf. *Idem, ibidem*, pp. 340-341.

quem aquilo que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente) “não é [mais] o sujeito que deve transformar-se”.<sup>1</sup> À requalificação do “sujeito epistemológico” com o cartesianismo corresponde uma desqualificação (também “moderna”) do “sujeito moral”. *Grosso modo*, o caminho que nos leva da Antigüidade aos primeiros padres cristãos, e destes para o cartesianismo, é aquele da passagem da proeminência do *exercício moral sobre si (cuidado de si)* para a proeminência da *verdade sobre si (conhecimento de si)*.<sup>2</sup> Como resultado, a “filosofia” – em seu período “moderno” – se desarticulará por completo daquilo que Foucault chamará de “*espiritualidade*”:

Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamarmos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” a busca, a prática, as experiências pelas quais o sujeito opera sobre si mesmo as transformações necessárias para obter acesso à verdade. Chamaremos então “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações das existências etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.<sup>3</sup>

Do ponto de vista da “espiritualidade”, a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito, de modo que não basta o puro e simples “ato do conhecimento” para que ela lhe seja entregue – para atingi-la, é preciso realizar uma conversão do próprio sujeito, isto é, ele próprio

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 183. Nesse sentido, o próprio cristianismo – ainda que tenha acrescentado um elemento novo à relação do “sujeito” com a “verdade”, a saber, entre outras tantas condições para o acesso do sujeito à verdade, aquela “du rapport au Texte et de la foi dans un Texte révélé” –, encontraria o seu lugar no tema fundamental da Antigüidade: “le sujet en tant que tel, tel qu’il est donné à lui-même, n’est pas capable de vérité. Et il n’est pas capable de vérité sauf s’il opère, s’il effectue sur lui-même un certain nombre d’opérations, un certain nombre de transformations et de modifications qui le rendront capable de vérité.” Cf. *Idem, ibidem*, pp. 182-183.

<sup>2</sup> Como bem notou Salma Tannus Muchail, as hipóteses levantadas por Foucault para compreender a desqualificação do *cuidado* e o concomitante estatuto privilegiado adquirido pelo “conhecimento de si” ao longo da “historiografia da filosofia” podem ser esquematizadas em dois blocos: “O primeiro concerne à *moral* e nele encontramos a descrição dos ‘paradoxos’ veiculados pela própria noção de ‘cuidado de si’; o segundo concerne à *verdade* e nele se reconhece o assim denominado ‘momento cartesiano’.” Cf. MUCHAIL, Salma Tannus. “Sobre o cuidado de si – surgimento e marginalização filosófica”. In: PEREZ, Daniel Omar (Org.). *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. São Paulo: Editora Escuta, 2007, p. 25.

<sup>3</sup> FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet, op. cit.*, pp. 16-17.

deve se deslocar, tornar-se, de certo modo, “outro que não ele”. Por conseqüência, a “espiritualidade” postula que o acesso à verdade não produz tão somente os efeitos que seriam caudatários do procedimento realizado pelo sujeito em sua *ascese*, mas sim – e sobretudo – efeitos que o “completam” em seu ser. Trata-se, conforme Foucault, de um “retorno” da verdade sobre o sujeito: a verdade não seria simplesmente uma recompensa dada ao sujeito como reconhecimento pelo seu “ato de conhecer”, mas algo que o “preenche” e, por isso mesmo, transfigura-o – e note-se que não se trata aqui de uma simples transformação do “indivíduo”, mas sim de uma transformação “no ser mesmo do sujeito”.<sup>1</sup> Neste contexto – que é justamente aquele da Antigüidade clássica –, a questão “filosófica” do “como ter acesso à verdade” jamais se separou da prática da “espiritualidade”.

No entanto, ao elaborar uma figura do sujeito enquanto intrinsecamente capaz de “verdade”, a “filosofia” – em sua feição propriamente moderna – dotará o *conhecimento de si* de um peso e uma centralidade inaudíveis até então, desarticulando-o da exigência de uma transformação do ser do sujeito. Isto significa que, ao contrário do que ocorria na Antigüidade, o acesso a uma verdade não depende mais de um trabalho interior de ordem ética, não depende mais da *ascese*, da purificação. Antes de qualquer coisa, diz-nos Foucault, neste momento pode-se enxergar a emergência de um sujeito que é predominantemente “sujeito de conhecimento” e apenas acessoriamente “sujeito ético” – trata-se do momento inaugural da “idade moderna da história da verdade”; nela, o *conhecimento de si* goza de todos os privilégios:

entramos na idade moderna (quero dizer, a história da verdade entrou em seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento. /.../ Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 18.

unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso.”<sup>1</sup>

Enquanto o *cuidado de si*, para a Antigüidade, articula-se a um ideal de estabelecimento de certa retidão prescritiva entre ações e pensamentos no âmbito das “*relações consigo mesmo*”, de modo que o “sábio” será medido pelo empenho com que torna legível em seus atos a retidão de sua “filosofia”, ao alvorecer do “modo moderno de subjetivação” a constituição de “si” será articulada a uma tentativa de “conhecer a si mesmo” – esforço que visa não mais do que à mera redução da distância entre aquilo que eu verdadeiramente sou e aquilo que julgo ser. Doravante, o acesso à verdade nada mais encontrará no conhecimento que não o próprio caminho indefinido das “coisas” ainda por conhecer. O conhecimento simplesmente se abrirá para a dimensão indefinida de um progresso cujo único benefício se assenta no acúmulo de mais e mais conhecimento – a partir de então, a verdade não será mais capaz de “salvar o sujeito”.

Portanto, e ao menos na perspectiva de uma “genealogia” das relações do “sujeito com a verdade”, o que sustenta a oposição entre “sujeito antigo” e “sujeito moderno” é a relação de subordinação do *cuidado de si* em face do *conhecimento*. E é nesse enquadramento geral que se deve tomar em consideração a análise foucaultiana acerca da Antigüidade em *A hermenêutica do sujeito*, sobretudo em suas primeiras lições. O curso de 1982 implica a problemática do *cuidado de si* na medida em que, com ela, pode-se vislumbrar a questão das “técnicas de existência” naquilo que as caracteriza enquanto linhas divisórias no emaranhado genealógico da historicidade das constituições filosóficas do sujeito. Por esta via, Foucault leva a termo a oposição entre o “sujeito *de* verdade” e o “sujeito *da* verdade” – se o primeiro corresponde àquele que o autor pretende reencontrar a partir do estudo dos textos clássicos da Antigüidade greco-romana, o segundo se apresenta justamente como aquele que será consagrado pela “filosofia moderna”: de Descartes a Kant, passando ainda por Husserl e pela fenomenologia, trata-se de um “sujeito” definido como sendo *a priori* capaz de “verdade”.

E se, como dirá Foucault, o desafio que toda a “história do pensamento” deve suscitar está precisamente em apreender o momento em que um “fenômeno cultural” irrompe-se em

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 19.



“acontecimento” decisivo para a compreensão da atualidade<sup>1</sup>, então se pode aquilatar perfeitamente a importância da temática do vínculo entre *cuidado de si* e *conhecimento de si* em *A hermenêutica do sujeito*: a quebra da articulação entre o acesso à verdade e a exigência de uma transformação do ser do sujeito engendra não menos que o próprio “sujeito moderno”, para o qual o acesso a uma verdade não depende mais do efeito de um trabalho interior de ordem ética – doravante, diz-nos Foucault, “*posso ser imoral e conhecer a verdade.*”<sup>2</sup>

\*\*\*

É para encetar esta espécie de “*giro de problematização*” que Foucault se vê obrigado a alargar a periodização habitual de suas obras – o estudo da Antigüidade greco-romana se imporá então como a ante-sala do projeto foucaultiano:

Enquanto Foucault permanecia no estudo dos séculos XVIII-XIX, o sujeito, como que por uma propensão natural, era pensado como o produto objetivo dos sistemas de saber e de poder, o correlato alienado dos dispositivos de saber-poder em que o indivíduo vinha extrair e exaurir uma identidade imposta, exterior, fora da qual não havia salvação senão na loucura, no crime ou na literatura. A partir dos anos oitenta, estudando as técnicas de existência promovidas pela Antigüidade grega e romana, Foucault deixa aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituída, mas constituindo-se através de práticas regradas.<sup>3</sup>

Do *sujeito constituído* ao *sujeito constituindo-se* algo se passou – e Foucault parece estar agora em condições de visualizar com clareza a forma e os efeitos da “relação consigo”: revelam-se então as “técnicas de existência” e as “práticas de si” que antes dormitavam no interior dos “arquivos” relativos aos sistemas de saber e aos dispositivos do poder. O que “se passou” foi a descoberta da “novidade dos Gregos” por Foucault – na formação grega, a “*enkrateia*”, a relação a si como domínio de si, é um “poder que se exerce sobre si-mesmo *no* poder que se exerce sobre os outros”, “ao ponto em que a relação

---

<sup>1</sup> *Idem, ibidem*, p. 11.

<sup>2</sup> FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique”, *op. cit.*, p. 1230.

<sup>3</sup> GROS, “Situation du cours”, *op. cit.*, pp. 494-495.

a si torna-se ‘princípio de regulação interna’ frente aos poderes constituintes da política, da família, da eloqüência e dos jogos, e da própria virtude”.<sup>1</sup>

Assim, é preciso ter certa cautela, para não incorrer no erro de esquematizar em demasia esta passagem foucaultiana à “problematização ética do sujeito”: não é no abandono do terreno político que Foucault se volta à “ética”; assim como não é no abandono do terreno do “saber” que ele se volta ao “poder” – cada uma destas instâncias não é estática em relação à outra. Ao contrário, elas são tramadas em uma interdependência que proíbe fazer da ética ou do sujeito o “outro do poder”; assim como o poder, bem o sabemos, de modo algum se articula como o “outro do saber”. Da perspectiva da economia interna do discurso foucaultiano, portanto, pode-se afirmar que se tratou, para Foucault, de levar até o fim as implicações mais extremas do postulado que relaciona a “*vontade de saber*” às “*relações de poder*” – e isso de tal modo que somente aos leitores desatentos caberia o espanto, ou a decepção, com a seguinte afirmação de Foucault, pronunciada em 1983: “Não sou de modo algum um teórico do poder”.<sup>2</sup>

Em última instância, a reflexão foucaultiana é uma análise do sujeito não dissociado da história de suas “práticas de transformação” – não a *subjetividade* a-histórica, mas as formas históricas de *subjetivação*; o caminho que nos leva dos modos de funcionamento e constituição das sociedades modernas (informadas, como estão, pelas tramas das relações *saber/poder*) à maneira como os homens, por meio dos mecanismos que os constituem como indivíduos, tomam por encargo a gestão deles próprios, a constituição e o reconhecimento de si mesmos como *sujeitos*, encontrará em *A hermenêutica do sujeito* as questões éticas concernentes a um “sujeito” não mais referenciado ao acúmulo dos conhecimentos que ele pode obter de si mesmo, mas sim à redefinição, nele e por ele próprio, dos princípios de sua ação. Em uma palavra: a “moral” como obediência à “lei” é apenas uma possibilidade ética entre outras; o “sujeito moral” é apenas uma realização histórica do “sujeito ético”.<sup>3</sup>

E se é preciso reconhecer que as noções de verdade e subjetividade sempre estiveram presentes, de maneira imediata e central, no discurso filosófico, é necessário também observar que, na maior parte das vezes, as suas relações sempre foram situadas

---

<sup>1</sup> DELEUZE, *Foucault, op. cit.*, p. 107.

<sup>2</sup> FOUCAULT, “Structuralisme et poststructuralisme”, *op. cit.*, p. 1270.

<sup>3</sup> GROS, “Situation du cours”, *op. cit.*, p. 508.

*alguém* da história – ou então, como é o caso, por exemplo, de Husserl na *Krisis* e Hegel na *Fenomenologia do espírito*, admitida a historicidade das relações entre sujeito e a verdade, tratava-se de entrevê-las em uma história teleologicamente orientada, sustentada por um destino de desvio e redenção, de queda e ascensão.<sup>1</sup> A proximidade entre Nietzsche e Foucault encontra aqui a sua razão de ser, o anti-humanismo foucaultiano encontra aqui o seu caminho mais conseqüente: a noção de uma constituição ético-ascética do sujeito, este auto-relacionar-se na forma do *cuidado* e do trabalho do indivíduo *sobre si* – *áskesis* – representa uma forma de resistência ao poder subjetivante, constituindo, assim, seu programa político; e não nos esqueçamos de Sartre, e do fato de que a questão primordial da *Crítica da razão dialética* – “*haverá uma verdade do homem?*”<sup>2</sup> – não era menos do *isto*: “Faz quinze anos que eu busco algo. Trata-se, se você quiser, de dar um fundamento político à antropologia.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> GROS, “À propos de l’herméneutique du sujet”, *op. cit.*, p. 151.

<sup>2</sup> SARTRE, *Crítica de la raison dialectique, Tome I, op. cit.*, p. 10.

<sup>3</sup> SARTRE, *apud* COHEN-SOLAL, *Sartre: 1905-1980, op. cit.*, p. 630. *Cf.* também página 236 deste trabalho.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foram necessários dois séculos de crise – crise da Fé, crise da Ciência – para que o homem recuperasse esta liberdade criadora que Descartes colocou em Deus e para que ele suspeitasse, enfim, desta verdade, base essencial do humanismo: o homem é o ser cuja aparição faz com que o mundo exista. Mas não reprovaremos Descartes por ter dado a Deus aquilo que agora retorna a nós mesmos; antes, nós o admiraremos por ter lançado as bases da democracia em uma época de autoritarismo, por seguir até o fim a idéia de *autonomia* e por ter compreendido, bem antes do Heidegger de *Vom Wesen des Grundes*, que o único fundamento do ser era a liberdade.<sup>1</sup>

Essas são as palavras de Sartre em 1945, em um artigo que tem por tema “A liberdade cartesiana”. Um sujeito não redutível a um mundo compreendido como totalidade dos objetos representáveis – uma vez que é ele que o faz, é ele que o torna possível –, é o que se reconhece, via de regra, em Descartes. Sartre reconhecerá, também ali, no seio mesmo do *cogito*, a *liberdade* – e mesmo que se trate de uma liberdade apreendida no plano da reflexão, ainda assim Descartes teria compreendido, “melhor que ninguém, que o menor gesto do pensamento engaja todo o pensamento”.<sup>2</sup> No entanto, e como já se deixa entrever, a liberdade do cartesianismo é uma “liberdade de intelecção”, uma vez que, nele, o caminho a percorrer é absolutamente rígido – “Tudo está fixado: o objeto a descobrir e o método”.<sup>3</sup> A liberdade criadora, do tipo como a que será apregoada pelo existencialismo, ainda é prerrogativa de Deus, de um ordenamento prévio das coisas. O exercício da liberdade, neste caso, expressa-se, sobretudo, na “irresistível adesão à evidência”.<sup>4</sup> Mas o elogio a Descartes e o sentimento de filiação permanecerão em Sartre,

---

<sup>1</sup> SARTRE, “La liberté cartésienne”, *op. cit.*, p. 308.

<sup>2</sup> *Idem, ibidem*, p. 290.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*, p. 291.

<sup>4</sup> *Idem, ibidem*, p. 297.

atravessando sua obra desde os primeiros escritos até seu projeto de fundamentação de uma *antropologia filosófica*.<sup>1</sup> Trata-se de “seguir até o fim a idéia de *autonomia*”.

Temos aqui um mote adequado para retrazar uma vez mais, e à guisa de balanço, a contraposição Sartre/Foucault. Que se confronte a avaliação sartriana, por exemplo, com as palavras de Foucault a respeito da injunção cartesiana do “*je pense, donc je suis*” em seu *Du gouvernement des vivants*:

O “*donc*” explícito de Descartes é aquele do verdadeiro que não possui outro regime senão ele próprio, com sua força intrínseca; mas sob este “*donc*” explícito há um “*donc*” implícito: o de um regime de verdade que não se reduz ao caráter intrínseco do verdadeiro, que é aceitação de um regime de verdade; e para que esse regime de verdade seja aceito é necessário que o sujeito que pensa seja qualificado de uma certa maneira. Isto significa que esse sujeito pode muito bem estar submetido a todos os erros possíveis, a todas as ilusões possíveis de sentido; ele pode até estar submetido, esse sujeito, ao gênio maligno que o engana. Há uma condição, no entanto, para que a engrenagem funcione e o “*donc*” do “*je pense, donc je suis*” tenha valor probatório: é preciso que haja um sujeito que possa dizer “quando isso for verdadeiro, e evidentemente verdadeiro, eu me inclinarei”; é preciso que haja um sujeito que possa dizer “é evidente, logo, eu me inclino”, isto é, é preciso que haja um sujeito que não seja louco.<sup>2</sup>

Lá onde, para Sartre, tratava-se de uma “adesão de minha vontade e de um engajamento livre de meu ser”<sup>3</sup>, trata-se, com Foucault, da “qualificação do sujeito” para que se possa fazer funcionar uma “engrenagem”, um “dispositivo de *veridicção*”, uma entre tantas outras formas do “*dire-vrai*”. E lembremos que já em *História da loucura* Foucault identificava a “*Idade de Descartes*” como aquela na qual “o pensamento, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode [jamais]

---

<sup>1</sup> “/.../ eu queria lhes mostrar que o procedimento filosófico a que penso que se deva recorrer para fundamentar a Antropologia é a reintegração do *cogito* na dialética. E se perguntarem por que é preciso fazer tudo isso, responderei: simplesmente para que sejamos humanos com o homem”. Cf. SARTRE, *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*, op. cit., pp. 99-101.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., aula do dia 6 de fevereiro de 1980, referência C62 (5.1.).

<sup>3</sup> SARTRE, “La liberté cartésienne”, op. cit., p 292.

ser insensato”.<sup>1</sup> Em *A hermenêutica do sujeito*, Descartes ainda é ponto de clivagem de “*nossa incapacidade*” – ou, ao menos, nossa dificuldade – de fazer de nós mesmos outra coisa que *sujeitos do conhecimento*.<sup>2</sup> O “exercício de soberania do sujeito” (do conhecimento) não consistirá mais, e apenas, o nó górdio de uma reflexão cujo pecado maior teria sido o de ter reduzido à própria consciência ao “*ser percipiente*”: *esse est percipi* (deixando-a escapar nas sendas de uma interrogação epistemológica); não se trata mais, como outrora, de revisitar o cartesianismo a partir de um esforço devotado à tarefa de ultrapassar o *immanentismo* de uma tradição acadêmica francesa que, para o Sartre dos primeiros anos, ainda constituía um horizonte a ser ultrapassado. Com Foucault, trata-se, isto sim, da soberania que uma modalidade do “*pensamento*” exerce sobre os indivíduos (compreendendo-se por “*pensamento*” um ato que articula, nas suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto).<sup>3</sup> Em uma palavra: a soberania do “*sujeito da reflexão*” como forma de *sujeitamento* (“*moderno*”) dos indivíduos. Nesta medida, Foucault pôde afirmar “que toda a civilização ocidental foi sujeitada, e que os filósofos não fizeram senão reforçá-lo, referenciando todo o pensamento e toda a verdade à consciência, ao Eu, ao Sujeito”.<sup>4</sup> Aqui, não está mais em questão um sujeito irreduzível à história ou a representação – e nem tampouco uma *liberdade* como aquela que o existencialismo nos oferece –, mas a *história da verdade*, ela mesma, remetida às diversas modalidades de relação do sujeito com a verdade.

A “base essencial do humanismo” – “o homem é o ser cuja aparição faz com que o mundo exista” – instaura um abismo insuperável entre as *démarches* de Sartre e Foucault. Sartre é conseqüente com as exigências de sua própria reflexão filosófica quando pretende fazer de sua crítica à interpretação objetivista das “leis” o primeiro ato de um esforço de recuperação da dimensão *antropológica* da investigação filosófica: trata-se de fazer ver que o “*mundo do sujeito*” (em todo caso, o único possível do ponto de vista do existencialismo) é *humano*, não *natural*; é a ação humana que transforma *Natur* em *Welt*. Foucault, por seu turno, também cumpre as demandas de seu próprio pensamento ao engajar-se em uma *genealogia do sujeito* – “mesmo sabendo que os historiadores preferem a história dos

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>2</sup> Como vimos há pouco, *cf.* p. 312 deste trabalho e GROS, “Introduction”, *op. cit.*, p. 10.

<sup>3</sup> FOUCAULT, “Foucault”, *op. cit.*, p. 1451.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. “La naissance d’un monde”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*, *op. cit.*, p. 817.

objetos e que os filósofos preferem o sujeito que não tem história”.<sup>1</sup> Desta feita, é preciso mostrar que o *sujeito* não está vinculado à *verdade* segundo uma necessidade transcendental ou um destino fático; é preciso, enfim, desfazer a ilusão milenar segundo a qual lá onde a *verdade* se trama o *poder* está ausente: uma hermenêutica não mais do *sentido*, mas das *práticas de si*.

Sartre parte de um dado primordial – a consciência (de) si, não mais considerada originariamente no âmbito da reflexão, da representação dos objetos –, para então reconhecer ao sujeito suas prerrogativas frente a um mundo que o requer sem tréguas e do qual ele não saberia despojar-se. A subjetividade me é dada; mas a subjetivação é a assunção da existência, da escolha de mim mesmo em meio ao *factum* do mundo. A trajetória existencial é uma *tarefa moral* na medida em que, antes de tudo, me é exigido o reconhecimento de minha *autoria* em face de “*si*” e “*deste mundo*”. Assim, Sartre não pretende desfazer-se da dimensão da consciência (de) si, mas apreendê-la na esfera de uma imediata e evidente *presença a si* em seu movimento em *direção ao mundo*. No grau de radicalidade postulado por parte do pensamento do imediato pós-Guerra, pode-se falar de uma recusa à *introspecção* – pedra angular de um geração devotada a repor, no seio do pensamento mesmo, a *dimensão concreta* da existência; e se essa geração se encontra com Hegel, é na medida em que também para a *Fenomenologia* a consciência é extroversão: “o lar do Si não é o Ego psicológico, mas o que Hegel chama o espírito, quer dizer, a dialética das figuras [da consciência] elas próprias”.<sup>2</sup> Mas trata-se do “Hegel” de Kojève, “*l’air du temps*” daqueles anos. O existencialismo sartriano “*ontologiza*” Husserl, “*humaniza*” Heidegger e reencontra Marx no fim de sua trajetória – não para negar-se, mas para reforçar o que lhe é decisivo: o acerto de contas com o marxismo, promovido com o concurso das linhas mestras de seu ensaio de ontologia fenomenológica, exige a redação de uma obra como a *Crítica da razão dialética* (a um só tempo, necessidade teórica e prática); esta, por seu turno, faz-se expressão de uma “antropologia existencial” que busca na afirmação de um “humanismo” – político e filosófico – a sua razão de ser. Ainda aqui, o *sujeito* é decisivo – não mais em sua substancialidade cartesiana, mas em sua “*ek-sistência*” intencional e histórica, ou melhor, histórica porque intencional (antes de tudo, temporal).

<sup>1</sup> FOUCAULT *apud* GROS, “Situation du cours”, *op. cit.*, p. 506.

<sup>2</sup> RICOEUR, *De l’interprétation: essai sur Freud*, *op. cit.*, p. 485.

É outra a perspectiva na qual Foucault se coloca: as “aporias” do sujeito moderno reclamam a denúncia de uma razão fundada no *princípio de subjetividade*, uma razão monológica, que em seu movimento arrasta para dentro do sorvo de sua absoluta auto-referência os meios de conscientização e emancipação, transformando-os em outros tantos instrumentos de “objetivação” e controle. E se é possível reunir a *démarche* foucaultiana àquela da chamada geração “estruturalista”, isto se dá, sobretudo, a partir da palavra de ordem lançada por Lévi-Strauss em 1962: *dissolver o homem*.<sup>1</sup> Tanto quanto em Sartre, contudo, também aqui o material se mostra significativamente heteróclito: além do “estruturalismo francês”, a epistemologia francesa, um nietzschianismo de formação – como vimos, presente desde a tese complementar de Foucault – e, ainda, o “*nouveau roman*”, Maurice Blanchot, Georges Bataille, Heidegger. Neste caso, igualmente, poder-se-ia evocar a ambiência “daqueles anos”: entre influências tão diversas, um único denominador comum – o “*desaparecimento do sujeito*” (“então, pode-se apostar que o homem desaparecerá, como um rosto de areia no limite do mar”).<sup>2</sup> A tarefa *ética*, neste ponto, toma a forma do “exercício de *si* no pensamento” como forma de resistência e transgressão manifesta da *universalidade*; e o desenvolvimento ulterior da *démarche* implica que não se dissocie a interrogação sobre as condições de nosso sistema de *saber objetivo* daquela referente aos modos de *experiência de si*. Não se trata do *sujeito historicamente situado*, mas das relações históricas da *forma sujeito* em sua articulação com a regras que instituem os *jogos de verdade*.

Suprima a consciência, e nada mais resta do existencialismo sartriano. “Suprima a verdade, e nada mais resta de Foucault”.<sup>3</sup>

\*\*\*

Uma última nota, ainda.

Sabe-se do estatuto que a modernidade terá ao longo dos escritos de Foucault: ligada à abertura preparada por Kant, ela se institui, em uma obra como *As palavras e as*

<sup>1</sup> Cf. p. 80 deste trabalho e LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 294.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 398.

<sup>3</sup> EWALD, François. “La philosophie comme acte”. In: *Le magazine littéraire. Dossier Michel Foucault: une éthique de la vérité*, n. 435, octobre 2004, p. 30.



*coisas*, no momento em que se trata não mais de encontrar o próprio movimento do verdadeiro no desdobramento das representações, mas sim de interrogar-se sobre as condições de possibilidade *a priori* da representações. Estabelecida a modernidade nesses termos, Foucault caracterizará o Sartre da *Crítica da razão dialética* como “o último dos hegelianos” – como vimos na citação que nos serviu de referência para a “Introdução” e que, de modo por vezes subreptício, não deixou de nos acompanhar.

Nos anos 1980, no entanto, o limiar da modernidade em Foucault parece demarcar-se não mais com o Kant da *Crítica da razão pura*, mas com aquele que responde à questão *Was ist Aufklärung?* – texto no qual, pela primeira vez, a filosofia se dá como tarefa pensar a *atualidade*, determinar o instante presente. *Was ist Aufklärung?*, quer dizer: *Quem somos nós?* Se é de uma “ontologia do presente” que se trata, e se Kant inaugura o terreno para a questão da *atualidade* – isto é, para uma “filosofia que toma por objeto o próprio lugar no qual ela se enuncia”<sup>1</sup> –, resta que o *atual*, para Foucault, não se confunde com o *presente*. Ao contrário, o que conta é precisamente a *diferença* entre ambos: “O atual não é o que somos, mas antes o que nos tornamos, o que estamos nos tornando, isto é, o Outro, nosso devir-outro. O presente /.../ é o que somos e, por isso mesmo, o que já deixamos de ser.”<sup>2</sup> Portanto, o elogio a Kant, em Foucault, deve-se ao fato do filósofo alemão “ter colocado o problema da filosofia não remetendo ao *eterno* mas remetendo ao *Agora*”.<sup>3</sup>

Neste sentido, e valendo-se antes do “jogo de autores” do que da fidelidade à letra foucaultiana, diríamos que o *atual* “pertence” a Kant (“o que é este acontecimento que chamamos de *Aufklärung* e que determina, ao menos por uma parte, aquilo que hoje somos, pensamos e fazemos?”<sup>4</sup>), mas o *presente* “pertence” a Descartes (“a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento, e somente ele”<sup>5</sup>); o mesmo Descartes ao qual Sartre se reunirá na afirmação do “fundamento do ser” como “*liberdade*”. Aquilo que *somos* (no sentido do

---

<sup>1</sup> GROS, Frédéric. “Foucault e a questão do *quem somos nós?*”. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Departamento de Sociologia, v. 7, n. 1-2, out. 1995, p. 117.

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 145.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem* (grifo nosso).

<sup>4</sup> FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *op. cit.*, p. 1381.

<sup>5</sup> FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 467.

*presente*) se articula ao que *nos tornamos* (no sentido do *atual*) e, justamente por isso, deixa-nos livres para deixar de ser o que somos: o *atual* “é o agora de nosso devir”.<sup>1</sup>

Prolongando para além do permitido o alcance das reflexões foucaultianas acerca da *atualidade*, retirando-as, pois, de seu contexto de uso específico para utilizá-las no registro daquilo que é a preocupação principal deste trabalho – demarcar dois dos caminhos percorridos pela contemporaneidade francesa –, talvez se possa, como compensação ao risco a que nos submetemos, circunscrever o espaço do existencialismo sartriano em termos do *presente* e do *atual*. Se Sartre é responsável pelo esgotamento da “forma cultural” expressa pela “dominação” da “Absoluticidade do *cogito*” – para tomar de empréstimo uma expressão saída do calor dos acontecimentos da década de 1960<sup>2</sup> –, é por esse mesmo caminho que ele, por outro lado, “nos liberta”, “é aí que nós não somos mais sartrianos”.<sup>3</sup> A julgar por esse enquadramento, e parafraseando Merleau-Ponty sem intenção de ironia, o que se rejeita em Sartre, rejeita-se por razões que se deve ao próprio sartrismo.<sup>4</sup> Com isso não se quer diminuir o existencialismo sartriano, mas, ao contrário, indicar o alcance de suas implicações e o choque que ele acabaria por proporcionar. São poucos aqueles que, como Sartre, souberam assumir de modo tão premente o caráter datado de seu próprio pensamento – e, no final das contas, de *todo* pensamento. Entre eles, certamente poderia figurar Michel Foucault. Sinal dos tempos, sem dúvida; um tempo marcado pela impossibilidade de reivindicar para o pensamento o lugar de um discurso (do) absoluto. Mas também lucidez intelectual, coragem para fazer valer seu pensamento como instrumento de leitura e intervenção do *presente*, isto é, abertura ao *atual*. Com efeito, o “fim de *um* mundo não é o fim *do* mundo”.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> DELEUZE; GUATTARI, *O que é a filosofia?*, *op. cit.*, p. 145.

<sup>2</sup> TROTIGNON, Pierre. “Le dernier métaphysicien”. In: PINGAUD, Bernard (Org). *Jean-Paul Sartre. L’arc*, *op. cit.*, p. 28.

<sup>3</sup> *Idem, ibidem*.

<sup>4</sup> Em seu texto, Merleau-Ponty refere-se justamente a Descartes: “Somos ou não somos cartesianos? A pergunta não tem muito sentido, visto que aqueles que rejeitam isto ou aquilo em Descartes só o fazem por razões que devem muito a Descartes”. Cf. MERLEAU-PONTY, “Prefácio”, *op. cit.*, p. 09.

<sup>5</sup> EWALD, “O fim de um mundo”, *op. cit.*, p. 96 (*grifo nosso*).

## **BIBLIOGRAFIA**

- **Obras de Jean-Paul Sartre:**

SARTRE, Jean-Paul. “A imaginação”. In: *Os Pensadores*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *La transcendance de l’ego: esquisse d’une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie LE BON. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 2003.

\_\_\_\_\_. *Carnets de la drôle de guerre*. Texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_. *La nausée*. Collection Folio. Paris: Gallimard, 2002.

\_\_\_\_\_. *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Collection Tel. Édition corrigée avec Index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Consciência de si e conhecimento de si”. In: *A transcendência do ego* (seguido de *Consciência de si e conhecimento de de si*). Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. *L’existentialisme est un humanisme*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”. In: *Situations, I*. Paris: Gallimard, 1947.

\_\_\_\_\_. “La liberté cartésienne”. In: *Situations, I*. Paris: Gallimard, 1947.

\_\_\_\_\_. “Présentation des *Temps Modernes*”. In: *Situation, II*. Paris: Gallimard, 1948.

\_\_\_\_\_. “Qu’est-ce que la littérature?”. In: *Situations, II*. Paris: Gallimard, 1948.

\_\_\_\_\_. “La République du silence”. In: *Situations, III*. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. “Matérialisme et révolution”. In: *Situations, III*. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. “Réponse à Claude Lefort”. In: *Situations, VII: problèmes du marxisme, 2*. Paris: Gallimard, 1965.

\_\_\_\_\_. “Plaidoyer pour les intellectuels”. In: *Situations, VIII*. Paris: Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. “Avant propos”. In: NIZAN, Paul. *Aden Arabie*. Paris: Éditions La Découverte, 1960.

\_\_\_\_\_. *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Question de méthode*). Tome I: *théorie des ensembles pratiques*. Tome I. Bibliothèque des Idées. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé): L'intelligibilité de l'Histoire*. Établissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaïm-Sartre. Bibliothèque de Philosophie. Paris: Gallimard, 1985.

\_\_\_\_\_. *Cahiers pour une morale*. Bibliothèque de Philosophie. Paris: Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_. *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*. Edição Bilíngüe. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. “Jean-Paul Sartre répond”. In: PINGAUD, Bernard (Org.). *Jean-Paul Sartre. L'arc*, n. 30, 1966.

\_\_\_\_\_. “Antropologia: entrevista com Jean-Paul Sartre”. In: *Margem*. Revista da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Trad. Salma Tannus Muchail e Edgard de Assis Carvalho. São Paulo, Educ, n. 19, jun. 2004.

\_\_\_\_\_; PINGAUD, Bernard; MASCOLO, Dionys. *Du rôle de l'intellectuel dans le mouvement révolutionnaire*. Le Désordre, collection publiée sous la responsabilité de Jean Schuster. Paris: L'Astrolabe, 1971.

\_\_\_\_\_. *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, vol. I*. Paris: Gallimard, 1972.

- **Obras de Michel Foucault:**

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_. *Naissance de la clinique*. Paris: Quadrige/PUF, 2003.

\_\_\_\_\_. *Raymond Roussel*. Le Chemin/Collection dirigée par Georges Lambrichs. Paris: Gallimard, 1963.

\_\_\_\_\_. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. *L'archéologie du savoir*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Paris: Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_. *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

\_\_\_\_\_. "Préface". In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "La folie, l'absence d'oeuvre". In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Pourquoi réédite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne". In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Foucault répond à Sartre". In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Qu'est-ce qu'un auteur?" In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Titres et travaux". In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Une histoire restée muette". In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Les intellectuels et le pouvoir". In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "L'homme est-il mort?" In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Foucault explique son dernier livre". In: *Dits et écrits I. 1954-75*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Michel Foucault, 'Les mots et les choses'". In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Préface à la transgression". In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Réponse à une question”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche, Freud, Marx”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Entretien avec Madeleine Chapsal”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Préface à l’édition anglaise”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “La pensée du dehors”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Le ‘non’ du père”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Le monde est un grand asile”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Les monstruosité de la critique”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Sur les prisons”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “La naissance d’un monde”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Préface à *Enquête dans vingt prisons*”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Questions à Michel Foucault sur la géographie”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Préface”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Intervista a Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Introduction par Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Structuralisme et poststructuralisme”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Toujours les prisons”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Sexualité et pouvoir”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Table ronde du 20 mai 1978”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “La scène de la philosophie”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Inutile de se soulever?” In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Le sujet et le pouvoir”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.



\_\_\_\_\_. “La vie: l’expérience et la science”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Préface à l’‘Histoire de la sexualité’”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Le jeu de Michel Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Une esthétique de l’existence”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Le retour de la morale”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Subjectivité et vérité”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Usage des plaisirs et techniques de soi”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. “Du gouvernement des vivants”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardins Morais. Supervisão final do texto Lea Porto de Abreu Novaes et al. Rio de Janeiro: Editora NAU, 2003.

\_\_\_\_\_. *La volonté de savoir*. In: *Histoire de la Sexualité, v. 1*. Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *L’usage des plaisirs*. In: *Histoire de la Sexualité, v. 2*. Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. *Le souci de soi*. In: *Histoire de la Sexualité, v. 3*. Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France (1973-1974)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Jacques Lagrange. Collection “Hautes Études”. Paris: Gallimard/Seuil, 2003.

\_\_\_\_\_. *Les anormaux: cours au Collège de France (1974-1975)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Valerio Marchetti et Antonella Salomoni. Collection “Hautes Études”. Paris: Seuil/Gallimard, 1999.

\_\_\_\_\_. *Il faut défendre la société: cours au Collège de France (1975-1976)*. Édition établie, dans le cadre de l’Association pour le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana. Collection “Hautes Études”. Paris: Gallimard/Seuil, 1997.

\_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*. Éditions établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Collection “Hautes Études”. Paris: Seuil/Gallimard, 1999.

\_\_\_\_\_. *L’herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Éditions établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Collection “Hautes Études”. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l’Anthropologie de Kant*. Directeur d’études M.J. Hyppolite. Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres. Université de Paris (Sorbonne), Faculté de Lettres et des Sciences Humaines, 1961. Inédito. Disponível para consulta em texto datilografado, sob a notação: *Transcriptions, D60 (1) e D60 (2)*, arquivos do *Institut Mémoire de L’Édition Contemporaine* (IMEC), Caen.

\_\_\_\_\_. *Du gouvernement des vivants: cours au collège de France, du 9 janvier au 26 mars 1980*. Inédito. Disponível para consulta em áudio, sob notação: FCL - C 62 (1.1) / C62 (1.2) até FCL - C 62 (12.1) / C62 (12.2), arquivos do *Institut Mémoire de L’Édition Contemporaine* (IMEC), Caen.

\_\_\_\_\_. *L’archéologie du savoir*. Inédito. Disponível para consulta em manuscrito, sob notação: Manuscrit au. t., 335 ff., écrits recto-verso, A 94-17, Carton 1. Paris: Bibliothèque Nationale de France, Site Richelieu/Division de Manuscrits Occidentaux, 1968-67 (data provável).

- **Outras obras consultadas:**

ADORNO, Francesco Paolo. “A tarefa do intelectual: o modelo socrático”. In: GROS Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

ALLIEZ, Éric. *Da impossibilidade da fenomenologia: sobre a filosofia francesa contemporânea*. Trad. Raquel de Almeida Prado e Bento Prado Jr. São Paulo: Editora 34, 1996.

AMARAL, Pacheco; CAMARGO, Maria Nazaré (Orgs.). *Período clássico da hermenêutica filosófica na Alemanha*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.

ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

APEL, Karl-Otto. “A radicalização filosófica da ‘hermenêutica’ proposta por Heidegger e a pergunta quanto ao ‘critério de sentido’ da linguagem”. In: *Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ARANTES, Paulo. “O paradoxo do intelectual”. In: *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel (antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ARENDT, Hannah. *Qu’est-ce que la philosophie de l’existence? (suivi de L’existencialisme français et de Heidegger le renard)*. Rivages Poche/Petite Bibliothèque. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2006.

ARON, Raymond. “Aventures et mésaventures de la dialectique”. In: *Marxismes imaginaires: d’une sainte famille à l’autre*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1998.

\_\_\_\_\_. “La lecture existentialiste de Marx”. In: *Marxismes imaginaires: d’une sainte famille à l’autre*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1998.

\_\_\_\_\_. “La lecture pseudo-structuraliste de Marx”. In: *Marxismes imaginaires: d’une sainte famille à l’autre*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1998.

ARTIÈRES, P.; QUÉRO, L.; ZANCARINI-FOURNEL, M. (Orgs.). *Le groupe d’Information sur les prisons: archives d’une lutte (1970-1972)*. Paris: Éditions de l’IMEC, 2003.

ASTRUC, Alexandre; CONTAT, Michel. *Sartre par lui-même*. Paris: Gallimard, 1977.

BACHELARD, Gaston. *La formation de l’esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin, 1989.

\_\_\_\_\_. *Le nouvel esprit scientifique*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1937.

\_\_\_\_\_. *La philosophie du non*. Paris: PUF, 1988.

\_\_\_\_\_. *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard, 1949.

\_\_\_\_\_. *Essais sur la connaissance approché*. Paris: Vrin, 1987.

BEAUVOIR, Simone. *La force des choses*. Paris : Gallimard, 1963.

\_\_\_\_\_. *La force de l’âge*. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. “Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme”. In: *Les temps modernes*. 10<sup>e</sup>. année, n. 114-115, juin-juillet, 1995.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_. “Vigência de Hegel: os impasses da categoria da totalidade”. In: *O idiota e o espírito objetivo*. Rio de Janeiro: Editora Uapê, 1998.

\_\_\_\_\_. “O sujeito e a norma”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Ética*. São Paulo: Cia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

BOURGEOIS, Bernard. “Hegel en France”. In: TINLAND, Olivier (Org.). *Lectures de Hegel*. Paris: Le Livre de Poche, 2005.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Revisão técnica de Jorge Alberto Costa e Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. “L’histoire des sciences dans l’oeuvre épistémologique de Gaston Bachelard”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. “Gaston Bachelard et les philosophes”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. “Idéologie et rationalité dans l’histoire des sciences de la vie”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. “Le concept et la vie”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. “L’objet de l’histoire des sciences”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. “Galilee: la signification de l’oeuvre et la leçon de l’homme”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. “Le concept de réflexe au XIX<sup>e</sup>. siècle”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. “Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard”. In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. “Qu’est-ce que la psychologie?” In: *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

\_\_\_\_\_. *La formation du concept de réflexe aux XVIIe. et XVIIIe. siècles*. Paris: PUF, 1955.

\_\_\_\_\_. “Mort de l’homme ou épuisement du Cogito?”. In: *Critique: revue générale des publications françaises et étrangères*, tome XXIII, n. 242, juillet 1967.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: 1905-1980*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1999.

COLOMBEL, Jeannette. “Sartre et Foucault”. In: *Le magazine littéraire. Dossier Sartre*, n. 384, février 2000.

CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

DAGOINET, François. “Archéologie ou histoire de la médecine”. In: *Critique: revue générale des publications françaises et étrangères*, tome XXI, n. 216, mai 1965.

DECLEVA-CAZZI, F. (Ed.). *Antisthenis fragmenta*. Milano: Instituto Editoriale Cisalpino, 1966.

DEFERT, Daniel. “Chronologie”. In: *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. Coleção Trans. São Paulo: Editora 34, 2007.

\_\_\_\_\_. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

\_\_\_\_\_. “Como reconhecer o estruturalismo?” In: CHÂTELET, François (Dir.). *História da filosofia*, v. 4. Trad. José Afonso Furtado. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Quadrige/PUF, 2003.

\_\_\_\_\_. *Foucault*. Collection “Critique”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2004.

DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia/Méditations métaphysiques*. Texte latin et traduction du Duc de Luynes. Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, professeur à la Faculté des Lettres de Lyon. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

DESCOMBES, Vicent. *Le même et l’autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

DOSSE, François. *História do estruturalismo, v. I.: o campo do signo, 1945/1966*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo/Campinas: Editora Ensaio/Editora da Unicamp, 1993.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: un parcours philosophique*. Traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 1984.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. Paris: Flammarion, 1989.

EWALD, François. “O fim de um mundo”. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Michel Foucault (1926-1984): o dossier, últimas entrevistas*. Trad. Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1984.

\_\_\_\_\_. “La philosophie comme acte”. In: *Le magazine littéraire. Dossier Michel Foucault: une éthique de la vérité*, n. 435, octobre 2004.

FRANÇOIS, Jean. “Aveu, vérité, justice et subjectivité. Autour d'un enseignement de Michel Foucault”. In: *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, n. 7, 1981. Disponível para consulta em texto datilografado, sob a notação: *Compte rendu du cours “Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu” (Louvain, 1981), D 202*, arquivos do *Institut Mémoire de L'Édition Contemporaine (IMEC)*, Caen.

GADAMER, Hans-Georg. “The philosophical foundations of twentieth century”. In: *Philosophical hermeneutics*. Translated and Edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1977.

GROS, Frédéric. “Situation du cours”. In: FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Éditions établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Collection “Hautes Études”. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. “À propos de l'herméneutique du sujet”. In: LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean (Orgs.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

\_\_\_\_\_. “Introduction”. In: GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Dir.). *Foucault et la philosophie antique*. Actes du colloque international du 21-22 juin 2001 organisé par l'Université Paris-XII (E.A. 431), la Société Internationale des Études sur Michel Foucault et l'École Normale Supérieure. Ouvrage publié avec le concours du Centre Michel Foucault. Paris: Éditions Kimé, 2003.

\_\_\_\_\_. “Foucault e a questão do *quem somos nós?*”. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Departamento de Sociologia, v. 7, n. 1-2, out. 1995.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HADDOCK, Guillermo E. Rosado. "The structure of Husserl's *Prolegomena*". In: SILVA, Jairo José da; WRIGLEY, Michael B. (Eds.). *Manuscrito: Husserl. Revista Internacional de Filosofia*. Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), v. XXIII, n. 2, out. 2000.

HEGEL, G. W. F. *Science de la logique. Premier tome~premier livre: L'être*. Traduction, présentation et notes par P. J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier-Montaigne, 1972.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de l'esprit*. Présentation, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Bibliothèque de Philosophie. Paris: Gallimard, 1993.

\_\_\_\_\_. "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", v. 8. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEIDEGGER, Martin. "Meu caminho para a fenomenologia". In: *Os Pensadores*, v. XLV. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *L'être et le temps*. Traduit de l'allemand et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. "Lettre sur l'humanisme". In: *Questions III*. Classiques de la Philosophie. Traduit de l'allemand par André Préau, Roger Munier et Julien Hervier. Paris: Gallimard, 1966.

\_\_\_\_\_. "Identité et différence". In: *Questions I*. Classiques de la Philosophie. Traduit de l'allemand par Henry Corbin, Roger Munier, Alphonse de Waelhens, Walter Biemel, Gérard Granel et André Préau. Paris: Gallimard, 1972.

HUSSERL, Edmund. *Recherches Logiques. Tome premier: prolégomènes à la logique pure*. Traduit de l'allemand par Hubert Élie. Paris: PUF, 1959.

\_\_\_\_\_. *Recherches logiques. Tome troisième: éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI)*. Traduit de l'allemand par Hubert ÉLIE avec la collaboration de Lothar Kelkel et René Schérer. Paris: PUF, 1963.

\_\_\_\_\_. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduit de l'allemand par G. Granel. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *Méditations cartésiennes*. Traduit de l'allemand par G. Peiffer et E. Levinas, avant-propos de J.-F. Courtine. Paris: Vrin, 1986.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Andrei José Vaczi, Denílson Soares Cordeiro, Gilberto Tedéia, Luis Sérgio Repa, Rodnei

Antônio do Nascimento, com a coordenação de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Trad. José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1988.

IMBERT, Claude. "Philosophie, anthropologie: la fin d'un malentendu". In: ABENSOUR, Alexandre (Dir.). *Le XXe. siècle en France*. Préface d'Alain Finkielkraut. Paris: Berger-Levrault, 2000.

\_\_\_\_\_. *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Ministère des Affaires Étrangères, ADPF, 2005.

\_\_\_\_\_. "Le temps de Cavallès". In: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Estratto)*. Pisa: Classe di Lettere e Filosofia, série IV, v. VIII, 1-2, 2003.

JAFFRO, Laurent. "Foucault et le stoïcisme: sur l'historiographie de *L'herméneutique du sujet*". In: GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Dir.). *Foucault et la philosophie antique*. Actes du colloque international du 21-22 juin 2001 organisé par l'Université Paris-XII (E.A. 431), la Société Internationale des Études sur Michel Foucault et l'École Normale Supérieure. Ouvrage publié avec le concours du Centre Michel Foucault. Paris: Éditions Kimé, 2003.

JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Préface de Jean-Paul Sartre. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la *Phénoménologie de l'esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. "Hegel, Marx et le christianisme". In: *Critique: revue générale des publications françaises et étrangères*, n. 3/4, août-septembre 1946.

KOYRÉ, Alexandre. "Rapport sur l'état des études hégéliennes en France". In: *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971.

LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LAGRANGE, Jacques. "Situation du cours". In: FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France (1973-1974)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Jacques Lagrange. Collection "Hautes Études". Paris: Gallimard/Seuil, 2003.

LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean (Dir.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

LEBRUN, Gérard. *La patience du Concept: essai sur le discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972.



\_\_\_\_\_. “Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*”. In: *Michel Foucault philosophe*. Rencontre Internationale, 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989.

\_\_\_\_\_. “A idéia de epistemologia”. In: *A filosofia e sua história*. Organização de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola, Marta Kawano. Apresentação de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Cosac Naif, 2006.

\_\_\_\_\_. “Transgredir a finitude”. In: *A filosofia e sua história*. Organização de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia M. O. Cacciola, Marta Kawano. Apresentação de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Cosac Naif, 2006.

\_\_\_\_\_. “Hume e a astúcia de Kant”. In: TORRES FILHO, Rubens Rodrigues (Org.). *Sobre Kant*. Trad. José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras/Edusp, 1993.

LECOURT, Dominique L. *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*. Paris: Vrin, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Agora (collection dirigée par François Laurent). Paris: Plon, 1962.

LÉVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

LÉVY, Beny. *Le nom de l'homme: dialogue avec Sartre*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1984.

LÉVY, Bernard-Henri. *Le siècle de Sartre: enquête philosophique*. Paris: Bernard Grasset, 2000.

LOPES, Eduardo. *Fundamentos da lingüística contemporânea*. Prefácio de Eduardo Peñuela Cañizal (da Universidade de S. Paulo). São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

\_\_\_\_\_. *Foucault, a ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. “Introdução: por uma genealogia do poder”. In: *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MACHEREY, Pierre. “Nas origens da *História da loucura*”. In: RIBEIRO, Renato Janine (Org.). *Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault*. Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. “Posfácio: a filosofia da ciência de Georges Canguilhem (epistemologia e história das ciências)”. In: CANGUILHEM, Georges. *O normal e o*

*patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Revisão técnica de Jorge Alberto Costa e Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. “Apresentação: Foucault/Roussel/Foucault”. In: FOUCAULT, Michel. *Raymond Roussel*. Trad. Manoel Barros da Motta (*Apresentação, Capítulos I, II, III e IV*) e Vera Lúcia Avellar Ribeiro (*Índice, Capítulos V, VI, VII e VIII*). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

MANIGLIER, Patrice. “Faire ce qui se défait: la question de la politique entre Sartre et le structuralisme”. In: *Les temps modernes: Notre Sartre*. Paris: Gallimard, n. 632-633-634, juillet-octobre 2005.

MARTON, Scarlett. “Foucault, leitor de Nietzsche”. In: RIBEIRO, Renato Janine (Org.). *Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Trad. de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução”. Trad. José Carlos Bruni e Raul Mateos Castelli. In: NOGUEIRA, Marco Aurélio; BRANDÃO, Gildo Marçal; CHASIN, José; SODRÉ, Nelson Werneck (Orgs.). *Revista Temas de Ciências Humanas*, v. 2. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

\_\_\_\_\_. *Morceaux choisis*. Introduction et textes choisis par Paul Nizan et Jean Duret. Paris: NRF, 1934.

MENDONÇA, Cristina Diniz. *O mito de resistência: experiência histórica e forma filosófica em Sartre*. São Paulo, tese de Doutorado apresentada à FFLCH/USP, 2001.

\_\_\_\_\_. “A dessublimação emancipadora de Sartre”. In: *Revista Dois Pontos: Sartre*. Curitiba: Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, v. 3, n. 2, out. 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “Préface”. In: *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1949.

\_\_\_\_\_. “L’existentialisme chez Hegel”. In: *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1949.

\_\_\_\_\_. “La guerre a eu lieu”. In: *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1949.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1967.

\_\_\_\_\_. *Les aventures de la dialectique*. Collection Folio/Essais. Paris: Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. “O filósofo e a sociologia”. In: *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Revisão da tradução: Paulo Azevedo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_. “Por toda parte e em parte alguma”. In: *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Revisão da tradução: Paulo Azevedo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MICHAUD, Yves. “Des modes de subjectivation aux techniques de soi: Foucault et les identités de notre temps”. In: *Cités: philosophie, politique et histoire*. Paris: PUF, n. 2, 2000.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella Editorial/EDUSP, 1989.

\_\_\_\_\_. “Sensibilidade e entendimento na fenomenologia”. In: *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001.

\_\_\_\_\_. “A invenção da crise”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo/Brasília/Rio de Janeiro: Cia das Letras/Ministério da Cultura/Fundação Nacional da Arte, 1996.

MUCHAIL, Salma Tannus. “O mesmo e o outro: faces da história da loucura”. In: *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Editora Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. “Sobre o cuidado de si – surgimento e marginalização filosófica”. In: PEREZ, Daniel Omar (Org.). *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. São Paulo: Editora Escuta, 2007.

NALLI, Marcos Alexandre Gomes. “Os percalços fenomenológicos da arqueologia: algumas notas sobre intencionalidade e percepção em *Histoire de la folie*”. In: CASTILHO, Fausto; ORLANDI, Luiz B. L.; MONZANI, Luiz Roberto (Org.). *Modernos e contemporâneos: a tradição fenomenológica*. Campinas: Cemodecon/IFCH, Unicamp, n. II, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Prefácio de Jurandir Freire Costa. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

ORTEGA Y GASSET, José. “Hegel y América”. In: *El espectador*. Prólogo y cronología de José Luis Molinuevo. Madrid: Biblioteca Edaf, 2004.

PINGAUD, Bernard. “Introduction”. In: PINGAUD, Bernard (Org.). *Jean-Paul Sartre. L’arc*, n. 30, 1966.

QUENEAU, Raymond. “Premières confrontations avec Hegel”. In: *Critique: revue générale des publications françaises et étrangères*, tome XIX, n. 195-196, août-septembre 1963.

REVEL, Judith. “O pensamento vertical: uma ética da problematização”. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcolino. Prefácio de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. *Le vocabulaire de Foucault*. Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader. Paris: Ellipses, 2002.

RIBEIRO, Renato Janine. “O intelectual e seu outro: Foucault e Sartre”. In: *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Departamento de Sociologia, v. 7, n. 1-2, out. 1995.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologia*. Organização, apresentação e tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

\_\_\_\_\_. *De l’interprétation: essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

ROUANET, Paulo Sérgio. “A gramática do homicídio”. In: *O homem e o discurso (A arqueologia de Michel Foucault)*. Comunicação / 3. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.

SABOT, Philippe. “La littérature aux confins du savoir: sur quelques ‘dits et écrits’ de Michel Foucault”. In: *Lectures de Michel Foucault: sur les Dits et écrits*, v. 3. Textes réunis par Pierre-François MOREAU. Lyon: ENS Éditions, 2003.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1996.

SERRES, Michel. “Géométrie de l’incommunicable: la folie”. In: *Hermès ou la communication*. Paris: Minuit, 1968.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e literatura em Sartre*. Coleção Biblioteca de Filosofia. Direção: Marilena Chauí. Organização: Floriano Jonas César. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

\_\_\_\_\_. “O imperativo ético de Sartre”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Cia da Letras, 2006.

STEIN, Ernildo. “Introdução ao método fenomenológico heideggeriano”. In: HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento, A determinação do ser do ente segundo Leibniz, Hegel e os gregos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. Rev. de José Geraldo Nogueira Moutinho. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

\_\_\_\_\_. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2001.

\_\_\_\_\_. “Mundo vivido e Ser-no-mundo: dois paradigmas”. In: *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

TROTIGNON, Pierre. “Le dernier métaphysicien”. In: PINGAUD, Bernard (Org). *Jean-Paul Sartre. L’arc*, n. 30, 1966.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VAZ, Henrique Lima. “Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental”. In: *Revista Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, n. 21, jan-abr. 1981.

VEYNE, Paul. “Un archéologue sceptique”. In: ERIBON, Didier (Dir.). *L’infréquentable Michel Foucault: renouveaux de la pensée critique*. Actes du colloque Centre Georges-Pompidou 21-22 juin 2000. Paris: EPEL, 2001.

WOLFF, Francis. “O dilema dos intelectuais”. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O silêncio dos intelectuais*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cia da Letras, 2006.

YAZBEK, André Constantino. “A leitura da Antigüidade clássica por Foucault”. In: *Hypnos: aspectos do lógos*. Revista do Instituto Hypnos e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia), ano 13, n. 19, 2º. sem. 2007.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)